

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



La búsqueda interior de la *téleios zōē*: Plotino y la vida en las hipóstasis Uno e Inteligencia

TRABAJO DE INVESTIGACIÓN PARA OBTENER EL GRADO DE
BACHILLER EN HUMANIDADES CON MENCIÓN EN FILOSOFÍA

AUTOR

Massiel Román Molero

ASESOR:

Raúl Gutiérrez Bustos

Lima, Diciembre, 2020

Resumen

Si nos preguntamos por la naturaleza de la vida (o *zōē*) en el pensamiento de Plotino, encontramos una importante afirmación en el tratado 30: la Vida es *prōtos noûs* (III 8.8.18). El objetivo del presente trabajo es mostrar que, al afirmar que la vida es intelección, el filósofo no se limita a insistir simplemente en el legado filosófico que le ha precedido, sino que, por el contrario, es en ella en que puede notarse la dinamización interna de la realidad que Plotino lleva a cabo porque la vida es una noción tan polícroma como equívoca y profundamente móvil. En la vida se cifra, a modo de necesidad, el deseo del Bien y, a través del mismo, la potencialidad de libertad: ser uno mismo (o ser autárquico). Ya que *zōē* es un vestigio, una huella e imagen del principio inefable (VI 7.17.14), en una investigación sobre su naturaleza no podemos prescindir del estudio de la Fuente de la Vida. En esa línea, el primer capítulo estará dedicado a examinar el discurso usual sobre el Uno como *dýnamis pantōn* y los discursos no ortodoxos planteados en el tratado VI 8: Amor y Libertad. En el segundo capítulo se estudiará la naturaleza de la Inteligencia como Vida Primera y arquetipo de toda vida a partir de, en primer lugar, la unidad indeterminada viva que procede de la perfección del Uno como algo *otro* en la génesis del *Noûs incoado* y, en segundo lugar, el segundo momento de la configuración de la Inteligencia, del Ser y de la Vida, la estructura autorreflexiva de la Inteligencia perfecta o simplemente *Noûs*.

Índice

Introducción.....	4
1. Capítulo primero: El principio como Fuente de la Vida	
1.1 Los principios de la procesión.....	6
1.2 La supravida del Uno.....	9
1.2.1 El Uno como <i>dýnamis pantōn</i>	9
1.2.2 El discurso no ortodoxo sobre el Uno.....	15
2. Capítulo segundo: La Inteligencia como Vida Primera	
2.1 La génesis de la Inteligencia.....	28
2.2 La Inteligencia.....	40
Conclusiones.....	56
Bibliografía.....	60

Introducción

Hacia el final de su vida, el neoplatónico Plotino (203-270 d.C.)¹ da cuenta una vez más de su interés en la fuente de nuestro verdadero bien al reflexionar sobre la naturaleza de la *eudaimonía*. Tras concluir en los primeros capítulos del tratado 46 que esta se halla en “una especie distinta de vida”, una vida “anterior”, Plotino subraya que “si la buena vida compete a quien está rebosante de vida –esto es, a quien no le falta un punto de vida–, la felicidad competirá solo a quien esté rebosante de vida. Porque este es a quien competará lo más excelente, supuesto que, en los seres, lo más excelente (*tò áriston tò óntōs*) es el vivir realmente, o sea, la vida perfecta (*téleios zōé*)” (I 4.3.24-28). Haciendo uso de vocabulario aristotélico, Plotino dirá que tenemos esa forma de vida perfecta en nosotros en potencia, pero para ser felices actualmente debemos de identificarnos con nuestro yo noético o parte intelectual (I 4.4.12-15). Esta afirmación cobra sentido si recordamos que Plotino identifica la vida perfecta con la hipóstasis Inteligencia (III 8.8.15), la cual es una pieza clave tanto en la estructura de la realidad misma como en nosotros mismos –aunque en ninguno de los dos casos esté de manera física o espacial, sino de forma inmanente y a la vez trascendente–. Dado que ““vida” se predica equívocamente” (I 4.3.21) porque existen distintos grados de vida en la realidad y en nosotros, la pregunta por nuestro bien, entonces, es una pregunta también por la naturaleza de *zōé*.

Esta pregunta debe ser considerada a partir del grado más alto de la vida, la Inteligencia, la cual es la Vida primera. Sin embargo, llama nuestra atención que Plotino se refiera a ella como “un vestigio de aquel (*hē zōé iknos ti ekeinou*)” (VI 7.17.14). Si la vida es una huella o un vestigio de Aquel, para tener una visión más detallada sobre la naturaleza de dicha vida verdadera y perfecta no podemos prescindir de la fuente de toda vida: el Principio trascendente. En ese sentido, la hipótesis que se considerará en este trabajo es que, a partir de dicha confrontación, la noción de vida que propone Plotino es policroma: en una primera instancia o fase de la Inteligencia, en tanto vestigio, huella e inclusive imagen (VI 7.40.20), coincidiendo en ella el movimiento y la alteridad, en su proto-ser se

¹ Para esta fecha, hemos seguido la cronología planteada por Igal. El filósofo plantea que es probable que, si Plotino murió a mediados del 270, este haya nacido en la segunda mitad del año 203 o en la primera mitad del 204. Cf. Igal, J., *Enéadas I-II*, Madrid: Gredos, 1992.

cifra la necesidad de volverse hacia el principio a través de *érōs*² y *boúlēsis* (o voluntad)³. En ambos casos, la manera en que la vida se autoconstituye es como *noēsis*. En esta segunda fase, el Ser que es el pensamiento que se piensa a sí mismo es la manera perfecta y primera en que se manifiesta la potencia de todas las cosas que “es” el principio. No debemos concluir, con todo, que Plotino se adhiere simplemente y sin más a la tradición de la que es heredero. Por el contrario, en la estructura interna de la Inteligencia se muestra cómo Plotino dinamiza y vivifica la realidad. La manera en que Plotino concibe el *noūs*, *noēsis* y *tò noētón*, es interioridad e interpenetración silenciosa y, por lo mismo, movimiento, claridad y transparencia puras; así, la vida de allá, “es la Vida primaria, la más nítida, con un vivir diáfano –como que es la Luz primaria–...” (VI 6.18.17). En ella brilla la luz del Bien y la tiñe de color y, por lo mismo, la vida perfecta es Belleza que nos atrae junto a todo lo que es (VI 7.22.5-9).

Con la finalidad de abordar con mayor detalle este tema, el trabajo está dividido en dos grandes secciones. En el primer capítulo se tratará (1.1) los principios de la procesión plotiniana, así como (1.2) la manera en que Plotino esboza la supravida del Principio. Este subcapítulo se divide en dos secciones más en las que nos aproximaremos a este complejo tema desde (1.2.1) el discurso usual sobre el Uno como *dýnamis pantōn* y (1.2.2) los discursos inusuales sobre dicha supravida planteados en el tratado VI 8: como Amor y Libertad. Con ello en consideración, en el segundo capítulo se abordará la naturaleza de la Inteligencia como Vida Primera y arquetipo de toda vida a partir de (2.1) la unidad indeterminada viva que procede de la perfección del Uno como algo *otro* en la génesis de la Inteligencia e (2.2) inquiriremos también sobre la forma en que Plotino delinea la misma vida del segundo momento de la configuración de la Inteligencia, la Inteligencia perfecta a partir de algunos puntos importantes como el autoconocimiento, la triada Ser-Pensamiento-Vida y la voluntad.

² Como será visto en adelante, esto es defendido por intérpretes como Arnou y Pigler. Será examinado con mayor detalle en el subcapítulo 1.2.2.

³ Nosotros defenderemos esta postura con mayor detalle en 2.1 y 2.2.

Capítulo primero: El principio como Fuente de la Vida

1.1 Los principios de la procesión

Si nos preguntamos por la naturaleza de la vida (*zōē*) en el pensamiento de Plotino, hallaremos en el tratado III 8 (30) una de sus referencias más potentes en las *Enéadas*⁴. En III 8.8.15, Plotino señala lo siguiente:

[...] toda vida es una determinada intelección (*pâsa zōē nóēsis tis*), solo que una es más borrosa que otra, como lo es también la vida. Pero la que es más clara, esa es también la Vida primera y la Inteligencia primera y una. La Vida primera es, pues, la primera intelección, y la vida segunda, una segunda intelección, y la vida última, una última intelección. Toda vida pertenece, pues, a este género y es intelección.

A partir de este pasaje podemos, por un lado, señalar que la realidad está constituida por una escala ascendente de grados de intelección (o grados de *zōē*) y, por otro lado, que una marca de diferenciación entre estos grados es dada por los opuestos claridad-opacidad en términos ontológicos y epistemológicos. Sin embargo, la traducción al español de *nóēsis* como “intelección” –y, en esa línea, una concepción de *zōē* como tal– puede resultar, a primera vista, un poco desorientadora si nos sugiere tan solo el aspecto intelectual de la *nóēsis*. Frente a este hipotético panorama, debemos recordar, guiados por Plotino, que el inteligir (*noeîn*) representa, fundamentalmente, un movimiento hacia el Bien por deseo de aquel Bien⁵. La intelección o pensamiento tiene, pues, como raíz el deseo (*éphesis*)⁶. Podemos, por tanto, pensar que nuestra noción de *zōē*, en tanto intelección, estará permeada por él. Los grados de intelección a través de los que se organiza la realidad⁷ serán, del mismo modo, grados de deseo.

⁴ El tratado III 8 es parte del llamado “Gran tratado” (o *Großschrift*) dividido por Porfirio en III 8, V 8, V 5 y II 9. Este trabajo fue escrito como parte de una tetralogía contra los gnósticos en el segundo periodo referido en Porfirio, *Vida de Plotino. Enéadas I-II*. Madrid: Gredos, 1982. Este tratado, en particular, trata el tema de la realidad como constituida como una escala ascendente de grados de contemplación. Será importante para nuestro estudio en tanto nos aproximaremos a la contemplación como deseo del Bien –y, por ende, en términos de *érōs*–.

⁵ Cf. V 6.5.8-10.

⁶ Según el contexto, *éphesis* representa el deseo de lo bueno, del ser, la vida y la unión con Dios (tal como puede verse en III 5.1 y III.5.6) frente a una *éphesis* por la generación (como en III 4.2.14). Es interesante preguntarse por qué Plotino utiliza para trazar el vínculo entre el deseo de Dios y la contemplación un término que también designa un deseo, podríamos decir, perverso. Creemos que el mismo tratado III 5 sugiere una respuesta a ello: también el deseo puede ser origen del mal (III 5.1.64). Como señala Arnau, debemos tener presente que el deseo no tiene una explicación adecuada en uno u otro de sus términos de forma aislada, sino en su “síntesis”. Para el análisis de los términos del deseo en Plotino, véase Arnau, R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma: Presses de L’Université Gregorienne, 1967, pp. 59-61.

⁷ En adelante, el término que utilizaré será “hipóstasis”. Hipóstasis (*hypóstasis*) refiere a realidades “verdaderas”: la Inteligencia y el Alma. Como veremos, el Uno es una *cuasi* hipóstasis porque está más allá del ser y la esencia. Sobre el uso de dicho vocablo, véase Bréhier, E., *La filosofía de Plotino*, Buenos

Lo expresado en el pasaje VI 7.12.21-30⁸ puede servir como una antesala a la orientación que tomará este trabajo. La pregunta por la vida (*zōē*) es, sin duda, compleja. En efecto, la partícula “*hoion*”⁹ –o “como” en español– que se usa en este pasaje nos advierte de antemano sobre los límites de nuestro lenguaje respecto al planteamiento de una respuesta a dicha cuestión. Nos sugiere que estamos ante una pregunta compleja cuya respuesta será, en cuanto a contenido, aproximativo; y que, en cuanto forma, se hará un vasto uso de bellas imágenes. En el caso particular de este pasaje, vemos que la vida nos resulta más comprensible a través de un uso estratégico de las oposiciones: la penuria y escasez –presentes, a su manera, en un solo soplo o una emisión de calor– se contraponen a la completitud y abundancia de los Seres, al hervidero de vida que fluye constante, cual río, de una sola fuente. Esta descripción de *zōē* está lejos de referirse a una realidad poco dinámica o estática. Nos encontramos con una concepción tal en la que el deseo se encuentra latente en la descripción de una experiencia de belleza propia de nuestra corporalidad. Así como Corrigan, creemos que, cuando pensamos en los grados más claros de la vida, “...the irresistible reality of all scents, feelings, and perceptions, is experienced in a deeper, noetic way...”¹⁰. Y, de forma inversa, agreguemos que una consideración del cuerpo nos permitirá analogar la complejidad de nuestra pregunta inicial pues, sostenemos, la noción de vida (*zōē*) presente en las *Enéadas* es polícroma.

Para acercarnos a la manera en que se conecta en la gradación de vidas cada realidad con la anterior será útil realizar un esbozo de los axiomas o “principios” en las *Enéadas*. Estos

Aires: Editorial Sudamericana, 1953, p. 62, y Sleeman, J. y Pollet, G., *Lexicon Plotinianum*, Lovania: Leuven University Press, 1980, pp. 1065-1066.

⁸ “Preguntar, pues, por la procedencia de los vivientes [...] equivale a preguntar por la procedencia del Viviente, y esto es lo mismo que preguntar por la procedencia de la Vida, de la Vida universal, del Alma universal y de la Inteligencia universal, cuando allá no hay penuria ni escasez alguna, sino que todos los Seres están pletóricos y como bullentes de vida (*allà pántōn zōēs peplērōménōn kai oion zeóntōn*). Diríase que fluyen de una sola fuente, mas no al modo de un solo soplo o un solo calor, sino como (*hoion*) si todas las cualidades estuviesen compendiadas y atesoradas en una sola, la dulzura con la fragancia, el sabor del vino junto con todos los sabores, con los colores de la vista y con todas las cualidades percibidas por el tacto...”.

⁹ Creemos que, en general, al menos al hablar desde nuestra discursividad sobre lo no-discursivo, como es el caso de la vida de la Inteligencia, guardamos siempre cierta distancia respecto a la manera en que se ajustan nuestras palabras a la realidad divina que estamos tocando. Con todo, cuando nos refiramos al Uno y pese a que el uso de *hoion* es habitual en dicho discurso, debemos tener en cuenta la observación de Heiser: estrictamente hablando, no hay nada analógico o comparable al Principio. Cf. Heiser, *Logos and Language in the Philosophy of Plotinus*, Nueva York: E. Mellen Press, 1991, p. 62-63. Sobre el uso habitual de *hoion*, véase Sleeman, J. H. y Pollet, G., *op. cit.*, pp. 726-728.

¹⁰ Cf. Corrigan, K., *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*, Indiana: Purdue University Press, 2005, p. 148.

axiomas dan un sostén a la manera en que la realidad se despliega y constituye, esto es, a la *procesión*. El término “procesión” da cuenta del sustantivo *próodos* y el verbo *proiénai*, los cuales son usualmente utilizados por Plotino para señalar el avance y despliegue de las distintas vidas o realidades hipostáticas: el Uno, la Inteligencia y el Alma¹¹. En esa línea, en el pasaje V 1.6.32-38, se puede apreciar la manera en que se despliegan estas realidades:

Y todos los seres, mientras permanecen, emiten necesariamente de su propia sustancia (*ek tēs autōn ousías*) una entidad (*hypóstasin*) que está suspendida, en torno a ellos y por fuera de ellos, de la potencia (*dýnamis*) presente en ellos, siendo una imagen de los que son algo así como sus modelos, de los cuales provino: el fuego emite el calor que proviene de él, y la nieve no se contenta con guardar dentro de sí la frialdad. Pero de esto dan testimonio principalmente todas las sustancias, porque, mientras existen, dimana de ellas en torno a ellas algún efluvio, y de estos efluvios, una vez venidos a la existencia, gusta el que está cerca. Y todos los seres, en fin, cuando son ya perfectos, procrean.

A partir de este pasaje, podemos notar una serie de puntos importantes. En primer lugar, cada ser o vida tiene dos actividades: una interna y otra externa. La actividad interna es el ser de cada sustancia (*energeia tēs ousías*), mientras que la actividad externa (*enérgeia ek tēs ousías*) deriva y resulta de aquel ser¹². Tal como puede verse en IV 3.10.30, IV 5.7.13-20 y V 4.2.21-37, este axioma se aplica a las diferentes vidas. Sin embargo, como señala Gerson, su aplicación variará dependiendo de si es una entidad sensible o inteligible¹³ o, en el lenguaje de III 8, según la claridad de aquella vida. En segundo lugar, la actividad interna de aquel ser no se ve afectada ni disminuida por la actividad externa, pues permanece en sí misma sin merma alguna (*meneîn*). Es la otra entidad la que se forma a través del movimiento y, cual imagen, es dependiente de aquel del que procede. El calor y el frío, podríamos decir, dependen del fuego y la nieve respectivamente.

En tercer lugar, notemos que Plotino se refiere a la potencia o poder (*dýnamis*) de un ser como causa de su actividad externa. En ese sentido, la gradación de seres –y, a su manera, el Uno puede verse en términos de su propia fuerza o potencialidad. Si sumamos a esto el hecho de que, como señala Plotino en las últimas líneas del pasaje citado, “todos los seres (...) cuando son ya perfectos, procrean”, podemos pensar que el poder de un ser estará relacionada con el grado de perfección o completitud (*teléion*) que tenga. El que

¹¹ Cf. III 8.5.12-13; IV 3.12. 8; IV 5.7.16-20; V 2.1.20; entre otros.

¹² Cf. V 4.2.21-37.

¹³ Cf. Gerson, L., *Plotinus*, Londres: Routledge, 1994, p. 235. Véase también Emilsson, E., *Plotinus on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 27. Igal, J., *Enéadas I-II*, Madrid: Gredos, 1992, p. 29.

no haya un espacio entre la perfección y la procreación nos sugiere un carácter de necesidad en la procesión¹⁴.

La exposición anterior nos provee herramientas conceptuales para aproximarnos a la pregunta por la concepción de vida que se maneja en la arquitectura de la realidad. Vimos que, en la sucesión de vidas, la vida más clara –esto es, la propia de la hipóstasis Inteligencia– es intelección. Sin embargo, Plotino nos recuerda en III 8.10.3 que la actividad de esta vida no es *primera*, pues no es simple. En efecto, el pensamiento involucra siempre dos términos, el pensante y lo pensado, y presupone la unidad de cada uno de ellos. Ya que existe otro anterior a ella, resulta pertinente que, antes de acercarnos a la compleja constitución de la Inteligencia, nos enfoquemos, más bien, en la causa de su vida, el Uno. A continuación, veremos la forma en que Plotino accede al planteamiento de la Unidad trascendente.

1.2 La supravida del Uno

1.2.1 El Uno como *dýnamis pantōn*

A aquellos que intentan proferir discursos sobre el Principio, dada su inefabilidad, se sugiere en VI 9.3.53-55 que se aproximen a él como si lo rodearan desde fuera, es decir, partiendo de sus propias experiencias, ya sea de cerca o de lejos –esto último, precisamente, a raíz de la dificultad que conlleva dicha tarea–. Una manera de seguir esta sugerencia, que se ubica en tensión entre los polos de cercanía y lejanía, puede hallarse en la metáfora de la fuente de la que manan todas las vidas, toda claridad y, en esa línea, todo deseo. Nuestro autor nos plantea el siguiente ejercicio: “Imagínate, en efecto, una fuente que no tenga un principio distinto de ella pero que se haya entregado a todos los ríos sin haberse agotado en ellos, sino permaneciendo ella misma en quietud”¹⁵. El principio es como la fuente de la corriente de vida que fluye en todo lo que es¹⁶. Los ríos

¹⁴ Finalmente, la actividad externa es siempre, en comparación con aquella de la que procede, inferior: “[...] la *causa* es superior a lo causado, pues es más perfecta” (V 5.13.37-38; cursivas nuestras). A su vez, a diferencia de la causa, es más múltiple (V 3.16.11-14).

¹⁵ Cf. III 8.10.5-7.

¹⁶ Cf. VI 7.12.24-31. Ferwenda ha observado correctamente, a nuestro parecer, que la metáfora de la fuente no tiene una finalidad literal ni de aplicación exclusiva al Uno. Su uso se extiende, por lo menos, hasta los inteligibles en general, y no sin cierta peculiaridad al Alma, pues esta, debido a su naturaleza dual, es y no es, al mismo tiempo, como los ríos. Al respecto, véase Ferwenda, R., *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen: Wolters, 1965, pp. 41-44.

están en dicha fuente “todavía juntos antes de fluir” porque ella –podríamos pensar– posee una inagotable fuerza generativa de la cual estos proceden sin esfuerzo ni movimiento alguno. De esa manera, el Principio es concebido como la potencia de todas las cosas (*dýnamis pantōn*)¹⁷, esto es, el poder generativo de todas las cosas. Ahora bien, esta manera de pensar el principio de la realidad es inusual: “it is the first clear appearance in Greek philosophy of any conception of an Absolute, of a ground of being in some way different in kind from that of which it is the ground”¹⁸. ¿Por qué, entonces, Plotino ha concluido que el principio tiene que ser una *dýnamis pantōn* inefable?

A continuación, vamos a considerar una de las rutas posibles –y más importantes– por la que Plotino parece haber llegado a tal resolución¹⁹: la crítica a aquella tradición que entiende al principio como intelectual. Veamos de forma breve el planteamiento de aquel filósofo que Plotino considera como el exponente principal de esta corriente de pensamiento: Aristóteles²⁰. En la *Metafísica*, sobre la base de un análisis del movimiento en la *Física*, el Estagirita arguye que, dado que “nada se mueve al azar, sino que siempre ha de haber una explicación” (1071b35-36), lo movido siempre tiene una causa de movimiento. Ya que la serie de entidades que muevan son siempre movidas por otras, si dicha argumentación ha de tener sentido y existe una causa del movimiento, no puede extenderse hasta el infinito. Por tanto, es necesario que exista “algo” que mueva sin ser él mismo movido, lo cual será también principio y la causa del orden (984b21-23).

Aristóteles considera que el principio del movimiento no puede estar en potencia. Si ello fuese así podría existir una instancia en la que no actúe y, de esa manera, no habría un movimiento eterno ni podría ser principio. Por tanto, tiene que excluir la potencia y ser

¹⁷ Cf. III 3.10.1; III 8. 10; V 1.7.9; V 3.30-34

¹⁸ Cf. Armstrong, H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 1940, p. 5.

¹⁹ La posible influencia filosófica que, en las consideraciones de Plotino, haya permitido que este se decante por considerar al principio como lo Uno, no se limitan, desde luego, a Aristóteles. Como puede verse detalladamente en los estudios de Armstrong y Banner, hay una posible influencia de algunos exponentes del platonismo medio como Numenio y Albino. Y, desde luego, como apuntan también Igal y Gutiérrez, otra posible ruta de entrada podría ser a partir del *Parménides* platónico. En modo alguno, sin embargo, podemos abordar estos caminos aquí. Para un estudio más detallado al respecto, véase Armstrong, H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge: Cambridge University Press, 1940; Gutiérrez, R. El principio de Plotino y el inicio de una época. En: *Areté*. 2, 1, 1990, 49-67; Igal, J. Introducción. En: *Enéadas I-II*. Madrid: Editorial Gredos, 1992; Banner, N., *Philosophic Silence and The One*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

²⁰ Aunque es de notar que el pensamiento de Aristóteles llega a Plotino a través de la pluma –y, en algunos casos, agudas interpretaciones– de Alejandro de Afrodisias. Al respecto, puede consultarse Nyvlt, M. *Aristotle and Plotinus on the Intellect: Monism and Dualism revisited*. Lanham: Lexington Books, 2011.

esencialmente acto. En esa línea, dado que esta entidad no consta de materia –pues esta es el ser en potencia–, será forma inmaterial o Acto puro, el cual mueve como lo máximamente inteligible y lo más deseable (1072a25). La actividad de este principio es la mejor y la actividad suprema, la cual Aristóteles identifica con la *nóesis*. En este punto, según John Rist, “there is no argument that thought is the most valuable activity, but we know the reason for Aristotle’s view; it is thought that separates us men from the higher animals”²¹. A su vez, Aristóteles parece considerar el pensamiento como la actividad suprema debido a que es la única actividad que es realmente autárquica y se busca por sí misma. Dado que el entendimiento es vida, el *Noús* como principio es la vida perfecta, más placentera y eterna. Así, este principio piensa lo más “divino y excelente”: él mismo. El principio –considera Aristóteles– es simple porque en él coinciden el sujeto y el objeto de pensamiento, ya que es Pensamiento que se piensa a sí mismo (1074b26).

Plotino coincide con Aristóteles en que el *nóēsis noēseōs* es, sin duda alguna, “un dios, pero es un dios segundo” (V 5.3.4). Coincide también con él en que el principio debe ser simple (V 3.16.7), pero dicha simpleza no se corresponde en modo alguno con lo que Aristóteles pensaba porque el pensamiento es multiplicidad. La estructura del pensamiento es múltiple, pues en él puede distinguirse entre el pensante, lo pensado y el pensamiento. A pesar de que Aristóteles conciba que entre estos existe identidad, esta sigue siendo una especie de relación entre dos términos. Estos términos, con todo, presuponen algo distinto a ellos: cada uno supone una unidad anterior a él que se muestra como la unidad del pensante y la unidad de lo pensado, entre tanto cada uno de ellos es *uno*²². Esto puede verse en un ejemplo que plantea Plotino en el tratado 9: “Un ejército no es ejército si no es uno, ni un coro coro ni un rebaño rebaño si no son unos. Pero tampoco una casa es casa ni una nave es nave si no poseen la unidad, puesto que la casa es una y nave es una; perdida la unidad, ni la casa será ya casa ni la nave, nave” (VI 9.1.3-6). Así como si la casa, la nave o un rebaño sin la unidad serían solo partes, cada uno de los componentes del pensamiento sin la unidad anterior a ellos no podrían siquiera ser o ser pensados. Por consiguiente, tal como la dualidad necesita de la unidad para ser, el *Noús* pende de un principio anterior a él porque lo no primero siempre está falto de lo

²¹ Cf. Rist, J. The One of Plotinus and the God of Aristotle, *The Review of Metaphysics*, 27(1), 1973, p. 77.

²² Algunos otros motivos por los cuales Plotino considera que la Inteligencia es múltiple serán parte de lo que trataremos en el subcapítulo 2.2.

anterior, y “lo no simple está necesitado de los componentes simples que hay en él para estar constituidos por ellos” (V 4.1.14-16).

En el tratado 30, Plotino propone la siguiente metáfora como respuesta a un interlocutor que, como nosotros, se pregunta sobre la naturaleza de la *dýnamis pantōn*:

“(…) Imagínate la vida de un árbol gigantesco difundida por todo él mientras el principio permanece y no se desparrama por todo, estando él mismo como asentado en la raíz. Por tanto, si bien es verdad que ese principio suministró al árbol toda su vida, no obstante, él mismo permaneció fijo, pues no es múltiple, sino principio de la vida múltiple. Y esto no es ninguna maravilla. O mejor, sí lo es: es una maravilla cómo la multiplicidad de la vida provino de la no-multiplicidad” (III 8.10.10-17).

El Principio es, entonces, la potencia que dota de vida y ser a toda multiplicidad. Pero este poder no es en modo alguno una potencia particular ni la suma de todas las potencias originadas (VI 7.32.7-8), sino aquello que precede a todas ellas: una *dýnamis* generadora de vida. Aquello que permitirá la existencia de la vida en aquel árbol es la raíz que, por su parte, es y no es vida. No es la vida que es el árbol, pero difunde la fuente de la vida en él sin merma alguna. Al permanecer él y ser él mismo, la vida procede de él. Ya que para referirnos a él debemos, a fin de cuentas, nombrarlo, preferiremos el nombre de “Uno” porque este expresa mejor su unidad frente a la multiplicidad de la realidad²³. Surge, entonces, la inevitable pregunta: ¿podremos dejar atrás las imágenes y preguntarnos qué es aquel Principio? Es aquí donde Plotino nos responde que “hay que callarse y desistir, y estando con la mente desconcertada, dejar de seguir indagando” (VI 8.11). Esta sentencia, sin embargo, no debe ser motivo de un desánimo para nosotros, sino que debe funcionar como una advertencia. La pregunta es equívoca: no podemos preguntar por el *qué-es* del Principio porque trasciende la intelección. Aunque no nos es posible expresar lo inefable, podemos, en cambio, hablar sobre él de forma indirecta y aproximada. Esto se fundamenta en que lo hacemos “con lo que hay en nosotros de semejante a él” o su huella (*iknos*) en nosotros²⁴. El Principio no puede ser dicho (*légein*), pero podría ser indicado (*sēmaínein*) o clarificado (*dēloûn*)²⁵.

²³ Cf. VI 8.13.47-50; VI 9.6.39-41.

²⁴ Cf. III 8.16.20; VI 7.23; VI 8.18.25

²⁵ Cf. III 8.9; V 3.13.1-6.; VI 9.3.49-51. Para hacer énfasis en la indeterminación que penetra todo lenguaje que intenta discurrir sobre el Uno, Banner ha llamado a dichos verbos “verbs of incomplete communication”. Cf. Banner, N., *Philosophic Silence and The One*, op. cit., p. 225.

Es así que para proferir un discurso filosófico sobre el Uno se ha de proceder por la vía del razonamiento (*dià logismōn*) (VI 7.36.2). Al hacerlo, en VI 7.36.6-8 encontramos que hay tres caminos que nos instruyen acerca de él: las analogías (*analogíai*), las negaciones (*aphairéseis*), y el conocimiento de los que provienen de él (*gnōseis tōn ek autoû*). Estas vías de acceso han sido conocidas en la tradición posterior como *analogiae*, *negationis* y *eminentiae* respectivamente²⁶. En las *Enéadas* abundan las referencias a la vía analógica para proferir sobre el Uno. Tomemos como ejemplo la metáfora de la luz: “Si adoptamos una posición razonable, nuestra tesis será que la actividad emanada, por así decirlo, de él como la luz del sol constituye la inteligencia y toda naturaleza inteligible; que aquel, en cambio, asentado sobre la cima del reino inteligible, reina sobre él” (V 3.12.37-42). Tal como los rayos del sol son emanados por el sol sin que este fenezca en el proceso, del principio procede la multiplicidad sin que ello involucre merma alguna. Los rayos del sol tienen la luz del sol, pero no son él. No se desconectan de él, pues es él el que les da el ser y la vida reinando sobre ellos. El sol funge de poder generador de los rayos del sol.

De la misma manera, la vía *negationis*, ya sea como negación (V 3.14) o abstracción (*aphairéseis*) (IV 7.10.30; VI 7.36; VI 9.4) nos permite también pensar sobre el principio. Así, Plotino dirá en VI 9.3.40-44 que “(...) siendo como es progenitor de todas las cosas, no es ninguna de ellas (...) Tampoco está en movimiento, ni tampoco en reposo, no en un lugar, no en el tiempo, sino que es ‘autosubsistente y uniforme’, mejor dicho, aforme”. El Uno es radicalmente simple; y en tanto principio es lo completamente otro. Por tanto, si la unidad es anterior a todo ser –que precisamente *es* al poseer determinación y forma–, el Principio será sin forma (*aneídeon*) y, sin límite posible alguno, infinito (*apeiron*). En ese sentido, concordamos con la interesante observación de Wolfson: no toda negación debe ser asociada exclusivamente con afirmaciones con carácter negativo explícito pues, de hecho, también los predicados “positivos” pueden ser usados con un significado negativo²⁷. Es así que al decir que el Uno, en tanto principio, está más allá del ser²⁸, en

²⁶ Cf. Gutiérrez, R. El principio de Plotino y el inicio de una época. En: *Areté*. 2, 1, 1990, p. 66.

²⁷ Cf. Wolfson, *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*, Harvard Theological Review, 1952, p. 125

²⁸ Para Banner, N., “...the idea that the first principle is ‘beyond being’ was generally accepted in Middle Platonist discussions of the first principle, and these authors show various signs of an appreciation of the ineffability of a truly transcendent reality, although the surviving literature leaves us only with passages expressing a fairly weak transcendence. In Plotinus we see a major development of the philosophy of transcendence; for Plotinus, ‘beyond being’ means very definitely both ‘beyond thought’ and ‘beyond discourse’”. Sobre la presencia de un principio como más allá del ser, véase Banner, N., *Philosophic Silence and The One*, op. cit., y, en especial, Armstrong, H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*.

realidad, queremos significar que es “no esto” (*où touto*) (V 5.6.14), no este ni aquel otro ser. El Uno no puede ser nombrado porque “digas lo que dijeres, dirás algo” (V 3.13.1-2): al intentar conocerlo lo hacemos múltiple y, por ende, siempre se escapa de nosotros. No obstante, está en nosotros. Y si somos todavía más precisos, él “está en todas partes; no hay donde no esté (...) pero (...) él mismo no está en ninguna parte” (III 9.4.1-7). El Uno no está en las cosas de forma espacial ni es alguna de ellas, pues, de identificarse con algunas de las partes de la realidad, sería tan solo una parte (VI 7.5.2). En cambio, está en ellas como una presencia fundante y como origen de la vida y el ser de ellas.

A través de la tercera vía procuramos conocer lo que viene después del principio para buscar la causa de su ser. Por poner un ejemplo, usando la presencia de las bellezas sensibles –que son bellas por participación en las Formas– a modo de una escala de grados que nos dirijan hacia las bellezas inteligibles –que son bellezas por ser Formas– y, tras ellas, hacia la pregunta por el principio de la belleza (I 6.1.20). Así, encontramos que “Porque no es nada, ¿qué belleza cabe en él? (...) Siendo, pues, Potencia de todo, es Flor de Belleza, Belleza embellecedora, porque engendra la Belleza y la hace más bella con la sobreabundancia de Belleza proveniente de él” (VI 7.32.31-34). El Uno es principio de la Belleza porque lo es también de la Inteligencia (I 6.9.42), pero hemos llegado a ello a través de sus productos²⁹. Asimismo, como señala Gutiérrez, este método nos permite que, a partir del autoconocimiento humano, al preguntarnos por la naturaleza del principio nos interroguemos también por la posibilidad de que el Principio sea una autointelección³⁰. De forma análoga, a partir de nuestra experiencia de voluntad y libertad nos interrogamos acerca de si el principio, y con él, los dioses en general, también han de tenerlas (VI 8.1.1)³¹. De ambas investigaciones complejas resultará, así, que en el principio puede pensarse también una *cuasi* autointuición y una *cuasi* voluntad. En suma, cada uno de estos tres caminos nos conduce de forma particular y propia hacia la pregunta por la naturaleza del Principio. Pero Plotino no los utiliza de forma aislada. Por el contrario, cada uno de ellos complementa a los otros a lo largo de las *Enéadas*, de tal manera que se esboce usualmente un discurso sobre el Principio que enfoque su supremo poder y creatividad.

²⁹ Este punto será tratado con mayor detenimiento en el subcapítulo 2.2.

³⁰ Cf. Gutiérrez, R. El principio de Plotino y el inicio de una época, op. cit., pp. 62-63.

³¹ Estos dos últimos puntos serán tratados respectivamente en los subcapítulos 1.2.2. y 2.2.

1.2.2 El discurso no ortodoxo sobre el Uno

En el apartado anterior nos centramos en la manera usual en que Plotino se refiere al principio inefable. Sin embargo, en el tratado 39 Plotino desarrolla otro tipo de aproximación a la materia. En lo que sigue, nos centraremos en algunos aspectos de la manera en que se plantea este discurso “positivo” sobre el Uno. Como veremos, Armstrong comenta acertadamente que en este discurso está sumamente presente –y tiene un rol fundamental– la metáfora de la luz³². En lo que sigue, los dos discursos que examinaremos están condicionados por el uso de la partícula *hoíon* (o “cuasi”), por lo que la manera en que Plotino se refiere a la supra vida del Uno no es usual ni –como señala él mismo– es parte de la rigurosidad habitual de su discurso racional (VI 8.13.50). Sin embargo, debemos advertir que su excepcionalidad no es sinónimo de falsedad. Por el contrario, los argumentos “persuasivos” (VI 8.13.3) que Plotino esboza frente a ciertos interlocutores³³, lo llevan a pensar la naturaleza del Principio de una forma innovadora y sin precedentes.

En VI 8.16.13-18 Plotino plantea la supravida del Uno en términos inusuales: “Él (...) como que se adentra en sí mismo y como que se ama a sí mismo (*hoíon eautòn agapésas*), Luminosidad pura, siendo él mismo lo mismísimo que ama, esto es, dándose existencia a sí mismo, puesto que es una actividad permanente (*enérgεια ménousa*)”³⁴. Aquí se afirma que (i) el Uno “como” que se ama a sí mismo, (ii) es Luminosidad, (iii) es la causa de sí mismo, (iv) lo cual es fruto de su actividad permanente. Ahora bien, surgen las siguientes interrogantes: ¿cómo puede amarse a sí mismo, si ello parece implicar reflexividad, lo que es simplísimo?, ¿de qué manera se entiende que sea su propio dador de existencia o causa de sí? Y, finalmente, ¿cómo es posible que sea actividad (*enérgεια*) si, como vimos antes, es potencia de todas las cosas (*dýnamis pantōn*)?

³² Cf. Armstrong, A. H. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, op. cit., p. 3.

³³ Volveremos más adelante sobre algunos de los argumentos que presentan estos interlocutores ante los cuales Plotino responde con diversas consideraciones persuasivas.

³⁴ Siguiendo la interpretación de Rist, J., 1964, en Bertozzi, A., 2012, creemos que no hay una separación tan rígida entre los términos *érōs* y *agápē* para referirse al vocabulario del amor que utiliza Plotino. Esto puede verse en el mismo tratado VI 8.15 y VI 8.16 en el que Plotino usa, de forma intercambiable, ambas palabras para referirse a la relación erótica del Uno “consigo mismo”. Véase Bertozzi, A., *On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a Preliminary chapter on Plato)*. Chicago: Loyola University Chicago, pp. 201-202.

Empecemos por las dos últimas preguntas, pues nos llevarán, a su modo, a considerar posteriormente la manera en que se plantea en este tratado la naturaleza de la vida en el Uno. Para ello, veamos brevemente el tratado II 5.1.31-34: “Porque hay otro acto al que bien podemos llamar «acto» con mayor propiedad (...) porque 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 que es capaz: el acto”. Así como Plotino distingue dos tipos de potencia (el estar *en* potencia y el *ser* potencia), también diferencia entre dos tipos de acto: el primer acto (o “forma”), en correspondencia con *Met. H* (1045a22-25), actualiza lo que está en potencia (o “materia”). En cambio, el segundo tipo de acto representa la actividad propia de la potencia, lo que “viene de sí misma”. Mientras que los inteligibles son eternamente acto (II 5.3.30) y el mundo sensible va, por su parte, de la potencia al acto en el primer sentido mencionado (II 5.4), podría existir un caso en el que se puede entender la actividad (o *enérgeia*) como vida de la potencia: tal sería, en ese sentido, la actividad de la supra vida del *dýnamis pantōn*. Esto no exime a este tipo de discurso de dificultades pues, como apunta Armstrong, al hacer al Uno *enérgeia*, pareciera inevitablemente hacerlo una *ousía*³⁵.

En segundo lugar, respecto a la noción misma de potencia, en pasajes como V 5.10, VI 8.21 y VI 9.5.37, podemos observar que refiere a la fuerza productiva o capacidad creativa infinita. En esa línea, concordamos con Arnau y Pigler en que, en efecto, a diferencia del dios de Aristóteles que es Acto Puro, en el caso de Plotino, “[...] la puissance et l’acte ne sont pas séparés dans le Premier”³⁶. Sin embargo, esto no parece aminorar el carácter de oposición entre ambos predicados, sobre todo cuando en II 5.3.37-40 tenemos que el acto (o *enérgeia*) es vida (*zōē*) y, por lo mismo, pertenece a los inteligibles; y sobre el Uno, por su parte, suele sostenerse que es Fuente de la vida y, desde luego, no es la Inteligencia. Más allá de que esto pueda ser producto de una dificultad inmanente a nuestro lenguaje discursivo, en realidad, creemos que podría ser una contradicción necesaria para enfatizar que el Uno está, en efecto, más allá de la intelección. Por consiguiente, la “potencia” y la “actividad” serían recursos utilizados cual imágenes complementarias entre sí para nombrar lo inefable.

³⁵ Cf. Armstrong, A. H. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, op. cit., p. 3.

³⁶ Cf. Pigler, A. *Plotin: Une métaphysique de l’amour. L’amour comme structure du monde intelligible*, Paris: Vrin, 2001, pp. 47-49, Arnau, R. *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*. Roma: Presses de L’Université Gregorienne, pp. 141-142.

En esa línea, tanto la partícula *hoïon* como la contradicción podrían ser signos que nos indican que nos movemos en un discurso que supera la vida de la Inteligencia en un sentido primigenio y fértil. En esa medida, según intérpretes como Bertozzi y Pigler, en el tratado VI 8 parece proferirse un discurso más cercano a la fuente de la vida³⁷. Esto nos lleva al serio problema de la reflexividad del Uno como “amor de sí”. Para Armstrong, pese a que Plotino pueda señalar que no tiene la intención de introducir dualidad alguna en el Principio, “[h]e takes the decisive step when he makes the One ἐνέργεια and gives it will, makes it eternally create itself and return eternally upon itself in love. This makes it inevitably an οὐσία, however much it may transcend the beings which we know, and if an οὐσία, then a one-in-many”³⁸. Así, no habría una mayor diferencia entre el Principio y la Inteligencia y, por ende, aquel sería un ser con mayor “rango”.

Ahora bien, podemos sugerir una manera alternativa de aproximarnos a este tema. La interesante observación de Armstrong puede ser contrastada con algunos otros usos de la reflexividad para hablar sobre la cuasi-vida del Uno en pasajes como V 4.2.16-17 (“su intuición de sí mismo” (*hē katanóēsis*), “como consciencia de sí mismo” (*hoionei sunaisthēsei*)), VI 7.39 (“simple intuición dirigida a sí mismo” (*epibolē autō prōs autōn*)), VI 9.11.24 (“quietud e intuición” (*stásis kai perinóēsis*)). En todos estos usos en los que Plotino no evita la reflexividad, pareciera usarla para enfatizar que no tratamos con la reflexividad usual de la *ousía* y que, en última instancia, sirve para enfatizar, no sin dificultades, la unidad. Es por ello que creemos que Plotino afirma, en el tratado VI 7, que la “intuición” simple del Uno respecto a él mismo *es* él mismo (39.1-4), en cuanto este “es” funciona como una denotación y no como un predicado (38.2-4). En otras palabras, como veremos más adelante, al hablar del Uno a través de la reflexividad no lo hacemos una *ousía* porque el sentido de “es” funciona de modo analógico y, así, como un denotativo. A su vez, quisiéramos sugerir que la deficiencia propia de nuestro lenguaje

³⁷ Cf. Pigler, A., *Plotin: Une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*, Paris: Vrin, 2001, p. 28, Bertozzi, A., *On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a Preliminary Chapter on Plato)*. Chicago: Loyola University Chicago, p. 202.

³⁸ Cf. Armstrong, H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1940, p. 3. Cf. Arnau, R., *op. cit.*, 1921, pp. 137-138: “Que conclure ? Que l'Un est Esprit; non pas le νοῦς qui est un être devenu δεῦτερος και γενόμενος⁽¹⁰⁾, mais l'Esprit qui se confond véritablement avec l'Être et dont la pensée n'implique pas dualité, car en lui l'objet ne fait qu'un avec le sujet. [...] Plotin eût dû admettre cette identification de l'Un et de l'Être. Ne dit-il pas qu'un être est ce qu'il est, par l'Un [...], et que plus il est un, plus il est ?⁽¹⁾ [...] Il aurait dû conclure qu'à la limite l'Un absolu est l'Être absolu”.

parece ser llevada a sus límites para marcar estratégicamente³⁹ –a través de *kata-*, *peri-* y *hoíon* o, asimismo, respecto al que la actividad *sea* la potencia, como vimos anteriormente– una diferencia con la Inteligencia (y la *ousía*). Tendríamos, así, un uso “poético” de la razón: ante el uso noético del lenguaje, este, que es más icónico y sensual, se usa para nombrar la supra-consciencia y el abandono erótico del *Noûs* y del alma a Aquel, por lo que creemos que representa, frente a la eminencia del silencio, una de las instancias más elevadas del lenguaje para dar cuenta de la naturaleza de aquello que está más allá del pensamiento y la vida humana. Aquí es donde se insertan *erōs* y *boúlēsis* como “vida” del Uno.

Vimos anteriormente que los términos “potencia” (*dynamis*) y “actividad” (*enérgeia*) pueden enfocarse como recursos complementarios para poner un nombre en nuestro discurso a la naturaleza inefable del Uno y, a su vez, tenemos en II 5.3.37-40 y III 2.16.17 que toda vida (*zōē*) es acto o actividad. Con esto, podríamos concluir que el Uno es finalmente vida. Pero, recordando con III 8.8.15 que Plotino califica la vida como intelección y, en esa línea, a la Inteligencia como Viviente Primario, podemos dudar ciertamente de hablar de “vida” en el caso del Uno. Después de todo, Plotino suele incidir en demasía en que un Principio solo puede serlo si está más allá de toda dualidad y, por ende, de toda intelección. ¿Significa esto, entonces, que el Uno es carente de vida? Por el contrario, como se lee en el tratado VI 7, el Uno es Fuente de la vida (VI 7.12.22-24), aquel que insufla vida, sostiene el pensamiento y la existencia (VI 7.23.23-27). En ese sentido, su vida es una *supravida*. Si, sobre la base de III 8.8.15 y VI 7.26.6-10, concebimos al ser como intelección y a esta como deseo del bien que hay para cada ser en tanto existente, el cual se encuentra en el grado superior al que se encuentra un ser en la escala gradual de vidas de la realidad⁴⁰, ¿cómo podría el Uno-Bien no quererse a sí mismo si no hay bien más allá de él? O, dicho de otra manera, ¿cómo no podría quererse a sí mismo?

³⁹ La noción de “estrategia” podría sustentarse en que esta manera de utilizar el lenguaje aparece en un tratado temprano como VI 9 (9) y en tratados más tardíos como VI 7 (38) y VI 8 (39), si tenemos en cuenta que Plotino escribió las *Enéadas* en un periodo de tiempo bastante reducido, por lo cual, como sugieren algunos intérpretes, no sufre mayores cambios.

⁴⁰ En efecto, en el tratado III 2.17, se arguye que cada ser desea vivir y, por tanto, desea ser más unificado. Se habla de una pasión por la unidad porque preserva a los seres en su existencia. Una idea similar se encuentra en el tratado V 4.1.

A continuación, nos detendremos en el desarrollo por el que aboga Plotino frente a esta pregunta principalmente en el tratado VI 8, pues, finalmente, al dar cuenta de cómo se esboza la supravida del Principio, marcará asimismo las pautas que nos permitirán considerar a la Inteligencia como Vida, en específico, primera. Dos lenguajes utilizados para referirse al Fundamento de la Vida son aquellos como la libertad y el amor. Como sostiene Rist, a partir de la crítica de Plotino a la dualidad noética del dios aristotélico, “[...] now that mind is dethroned, it can be argued that other faculties and other modes of description may be useful, if not more useful, to the enquirer into the nature of a first principle”⁴¹. A lo largo de esta última parte del primer capítulo, sostendremos que ambos sirven para enfatizar modalidades complementarias del Principio: respectivamente, la autosuficiencia y fecundidad (o potencialidad). Veamos la primera de ellas.

Plotino, como apunta Corrigan⁴², da énfasis de forma revolucionaria a la dinámica primordial del “Autodominio” o “Voluntad” divina desde variadas perspectivas. De hecho, en VI 8, la discusión acerca de la libertad humana y divina se enmarca, a nuestro parecer, en un trabajo dialéctico⁴³; esto es, Plotino desarrolla provocadoras tesis a partir de una confrontación con diversas objeciones a la libertad aplicada a lo divino. Una de las objeciones más graves y que, en opinión del mismo, “destruiría enteramente la naturaleza de lo voluntario y de lo autónomo y del concepto de albedrío” (VI 8.7.16-17) es aquella que plantea que el Uno (i) es como es por casualidad y (ii) no es dueño de lo que es (VI 8.7.11-15; VI 8.10.23-25). A partir de las diferentes reformulaciones que tiene esta objeción a partir del capítulo 7 del tratado 39, se afirma además que el Uno (a) está sometido a la necesidad, por lo cual se ve forzado a ser cómo es (o no ser otras cosas) (b) en una reformulación adicional, que él *es* la necesidad, (c) y, en última instancia, de preguntarse acerca del origen de la “existencia” del Uno. Es preciso que nos detengamos aquí, pues ellas nos permitirán dar cuenta del escenario ante el cual Plotino sostiene, a fin

⁴¹ Cf. Rist, J., “The One of Plotinus and the God of Aristotle”, en: *The Review of Metaphysics*, 27/1, 1973, pp. 86-88.

⁴² Cf. Corrigan, K. Divine and human freedom: Plotinus’ new understanding of creative agency. En: *Causation and Creation in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 144.

⁴³ Sobre los seis posibles interlocutores representados respectivamente por autores especializados de la bibliografía secundaria, véase Corrigan, K. Divine and human freedom: Plotinus’ new understanding of creative agency. En: *Causation and Creation in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 141. Aunque no podemos aproximarnos a la pregunta a partir de una perspectiva comparada con autores relativamente contemporáneos a Plotino, creemos que la opción dialéctica, tal como es utilizada en otros tratados, no es incompatible con estas propuestas.

de cuentas, que el Uno “es” Voluntad⁴⁴ (o “querer de sí”) antes que Intelección, y, en esa línea, aproximarnos a algunas posibles consecuencias para *zōē*.

Plotino señala que el Uno no puede ser por casualidad, pues esta es propia de las cosas posteriores y múltiples (VI 8.7.33). Ya que, para empezar, “el azar se da (...) en las cosas que ceden sin concatenación de antecedente y consecuentes, sino por coincidencia casual” (VI 8.10.10-11) y, además, tal como está esbozado en el tratado VI 7.1, mientras que hay Seres verdaderos como los del *Noûs* que tienen “el por qué y el qué” en sí mismos, existen también aquellos en los que no existe esta coincidencia inmediata, no es posible que el principio sea fruto de la casualidad o el azar. A su vez, Plotino precisará que el principio tampoco puede ser consecuencia de una generación espontánea (VI 8.14.40-41), pues, por un lado, no solo la generación es propia de los seres mixtos, sino que él es el fundamento del ser y la existencia; y, por otro lado, en rigor, en cuanto simplísimo, está más allá del tiempo –vida del Alma– y de la eternidad –vida de la Inteligencia–. No obstante, aunque el Uno “es” simplemente *aquello*, esto no es producto de la necesidad (*anáñkē*) (VI 8.9.11-13), aunque sí podríamos pensarlo como principio y necesidad *para* otros seres. Ante estas afirmaciones, podemos preguntarnos lo siguiente: si el Uno funge como necesidad para otros seres, ¿qué se cifra en dicha necesidad y de qué forma se transmite? Sobre esta pregunta volveremos más adelante, ya que por el momento nos vemos enfrentados a un problema, quizá, más urgente. Si Plotino niega que el Uno esté sometido a la necesidad, ¿por qué, seguidamente en VI 8.9.14-15, afirma que “[n]o es, por tanto, que resultó ser así por accidente, sino que *tenía* que ser así”⁴⁵? Creemos que la forma en que Plotino sostiene en el discurso sobre el Uno el hecho de que este simplemente sea –y no sea– “*aquello*” sin acudir a la necesidad podría estar sustentado

⁴⁴ En adelante, respecto al vocabulario que utiliza Plotino para referirse a la voluntad, hemos tenido en consideración los trabajos de Horn, C. *The Concept of Will in Plotinus*. En: *Reading Ancient Texts. Volume II: Aristotle and Neoplatonism*. Leiden/Boston: Brill, 2007 y Corrigan, K. *Divine and human freedom: Plotinus’ new understanding of creative agency*. En: *Causation and Creation in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. Los términos *boúlēsis* (traducido usualmente en Igal, J. como “voluntad”), *thélēsis* (traducido, por su parte, como “querer” en el mismo conjunto de obras) –y a veces *proairesis*– los utiliza Plotino de forma intercambiable para describir la voluntad divina. En esto coinciden los autores vistos; sin embargo, no es así respecto al uso de *ekoúision* y *autexoúision*. Mientras que Horn, C. aduce que ambos actúan como sinónimos (i.e., p. 156), Corrigan sí realiza una distinción entre ambos (i.e., p. 142). Nos parece que, al menos a nivel humano, sí se puede aplicar la distinción hecha por este último autor, ya que “an action can be voluntary but not truly self-determined”. Sin embargo, a nivel del Uno creemos, con Horn, que ambas funcionan, en efecto, como sinónimos que indican, mas no expresan, al Uno. Véase, en todo caso, VI 8.3 y VI 8.8.1-5 especialmente.

⁴⁵ Cf. VI 8.9.38-40. Las cursivas del texto son nuestras.

en la tesis que postula al Uno como “Causa de sí mismo”. Para dar cuenta de ello, veamos, pues, el tratamiento que ofrece el filósofo a la segunda objeción:

¿Es el Uno dueño de sí mismo (*kúrios autós*)? Si seguimos la concepción de esclavitud que Plotino ha planteado en VI 8.4.18-20, esto es, respecto a quien “no es dueño de encaminarse al bien, sino que bajo el dominio de alguien más poderoso es desviado de sus propios al servicio de aquel”, tendríamos que ser “dueño de sí mismo” refiere a aquel que es capaz de buscar su propio bien y, por tanto, de dirigirse finalmente hacia el Principio (VI 7.25.18-22) haciéndose cada vez más uno (VI 9.3.21-23). Así, ser *kúrios autós* implica seguir el deseo del Bien que tiene cada ser y que, por tanto, solo puede “darse” en el caso de la Inteligencia debido a que está “siempre deseando y siempre logrando” (III 8.11.24), lo cual, finalmente, tiene sustento en la coincidencia entre el acto (*enérgeia*) y la esencia (*ousía*) propia del *Noûs* (VI 8.12-13) –relación que examinaremos con mayor detenimiento en el segundo capítulo. El Uno, sin embargo, no puede ser ni esclavo ni dueño de sí mismo, pues, ciertamente, no posee ni es *ousía*. El Principio, que es actividad pletórica sin sustancia, es quien la hace libre. Él es el *eleutheropoiòn* (o el Liberador). En ese sentido, dado que su carácter de fuente de la libertad se origina en su absoluta otredad, él “es” tal y como quiso ser⁴⁶. A diferencia del *Noûs*, en el Uno –siendo que ni siquiera es posible usar, con rigor, el “es” de forma predicativa, aunque sí denotativa, tal como hemos visto ya– no es posible diferenciar la actividad de él en él mismo. Él es simplemente *aquello*: el sujeto solitario ante el cual callamos cuando queremos nombrarlo.

Ahora bien, ¿por qué, entonces, es él tal como “tenía que ser”? Esto es así porque el “tenía que ser” coincide con su querer de sí: el Uno es “tal y como quiso ser” (*hōs ára eboúleto, outō kai éstin*) (VI 8.13.7). En otras palabras, creemos que la base de lo que es necesidad para otros seres se fundamenta en la Voluntad del Uno. Esta afirmación, sin embargo, es todavía muy general, por lo que debemos examinar cómo construye Plotino su argumentación. En el mismo tratado, el filósofo afirma que

“If then the Good is established in existence, and choice (*hē aíresis*) and will (*hē boulēsis*) join in establishing it –for without these it will not be– but this Good must not be many, its will (*tò thélein*) and substance must be brought into one; but if its willing comes from itself, it is necessary that it also gets its being from itself, so that our discourse has

⁴⁶ Cf. VI 8.13.7-9.

discovered that he has made himself. For if his will comes from himself and is something like his own work, and this will is the same thing as his existence, then in this way he will have brought himself into existence; so that he is not what he happened to be but what he himself willed” (VI 8.13.51-60)⁴⁷.

Teniendo en cuenta que Plotino ha señalado en los tratados 38 (VI.7.26.6-9) y 39 (VI 8.13.12-16) que todos los seres desean –y, por tanto, aspiran– al bien, y que, así, debido al criterio de mayor unidad, el inmediato superior en la escala gradual de la realidad es para el término inferior su bien, el Bien mismo es, finalmente, lo más deseable para todas las cosas. Pero, por lo mismo, es lo más deseable para él mismo. Si él es el Bien, ¿cómo podría querer ser otro? El Uno se elige y quiere a sí mismo⁴⁸. Él es su propio querer y, por tanto, es lo que él quiso ser: la Causa de sí mismo. Así, “de suerte que como la naturaleza del Bien es, evidentemente, mucho más deseable a sí misma que otra cosa (...), también su esencia será voluntaria: originada por su querer, unimismada con su querer y realizada mediante su querer” (VI 8.13.17-20). Y, sin embargo, aunque Plotino sostiene que, ya que el Uno es Principio y, por ende, no es múltiple, su voluntad y él son uno solo, lo distinguimos de su voluntad mediante el pensamiento, con lo cual pareciera que estamos todavía al nivel de la dualidad, tal como vimos en la crítica de Armstrong anteriormente. Con todo, no hay una instancia –ni lógica ni cronológica– en que el Uno sea sin ser voluntad y esto, finalmente, creemos que tiene sustento en el mismo hecho de que es *dýnamis pantōn* (III 3.10.1; III 8. 10; V 1.7.9; V 3.30-34). Si bien es cierto que anteriormente vimos que tan solo en el Uno su ser potencia es uno con la actividad de la potencia –según II.5.1.31-34–, no nos preguntamos respecto a qué denota para el Uno, siendo un poco flexibles con nuestro uso del lenguaje, ser “potencia”. Potencia, señala Plotino en el tratado 39, “no consiste en poder hacer cosas contrarias, sino en una inquebrantable e inamovible potencia, que es potencia por excelencia cuando no se salga de la unidad” (VI 8.21.3-6). Hacer cosas contrarias, agregará el filósofo, es propio de aquel que no puede quedarse –ni, desde luego, ser– en lo mejor u óptimo (VI 8.21). Ser la “potencia de todas las cosas”, por tanto, implica, en una formulación negativa, no tener

⁴⁷ En esta ocasión, se ha optado por utilizar la traducción de Armstrong, H. frente a la de Igal, J. porque, a nuestro parecer, la primera es más fluida. De cualquier manera, se están siguiendo ambas para esta sección.

⁴⁸ Este tipo de justificación de forma *eminentiae* ha sido llamada por Horn, C. un concepto apetitivo de la voluntad (“*appetitive* concept of will”). La voluntad es considerada, pues, como una tendencia racional dirigida hacia el bien del sujeto en cuestión y, para el autor, también es aplicable al Uno. Véase, Horn, C. *The Concept of Will in Plotinus...*, 2007, p. 160. A nuestro parecer, sin embargo, quizá sería más adecuado, en el caso del Uno, hablar de una tendencia intuitiva –sobre la base de los pasajes VI 7.39, VI 9.11.24 vistos anteriormente– cuasi-autorreflexiva, pues el Uno está más allá de la racionalidad y, por ende, lo que él “es” no debería, en lo posible, ser denotado en esos términos.

la voluntad para salir de sí mismo, esto es, ser él, voluntad. Es por ello que “[I]uego él mismo es, ante todo, voluntad” (VI 8.21.16). La autodirección o simplísima cuasireflexividad permiten que su voluntad y él sean uno. A diferencia de los seres, el Uno es sencillamente él, es el único que es él mismo, por lo cual puede ser la fuente infinita de la libertad. Al ser indeterminado, a diferencia de, por ejemplo, el *Noûs*, ni siquiera él mismo representa un impedimento para sí mismo respecto al ser libre⁴⁹. A partir de este razonamiento es que creemos que el Uno, al menos en el pensamiento del autor, pareciera no ser Principio sin ser Querer de sí o “Voluntad”. Es el *Liberador*, como vimos antes, exactamente porque es unidad, silencio, quietud y actividad. En palabras de Bréhier, “La libertad a que ahora nos referimos es una libertad más profunda, más íntima aun porque no está aprisionada por ninguna de las formas de la realidad”⁵⁰.

Por ser, en tanto *potencia de todas las cosas*, causa de sí mismo, al mismo tiempo, la independencia del Uno se nos muestra, paradójicamente, como fecundidad. Es por ello que creemos que existe una interdependencia entre los lenguajes de la libertad y el amor para hablar de la supravida del Principio: mientras que el primero denota su infinita libertad y afirma una absoluta independencia y autosuficiencia, el segundo enfatiza la potencia del Uno desde su fecundidad y creatividad. Antes de aproximarnos al Uno como Amor de sí mismo, quisiéramos detenernos brevemente en uno de los tres conceptos de la voluntad en el Uno que propone Horn⁵¹. Para este autor, Plotino conceptúa a la voluntad también como “cuasi-providencial”, esto es, como la causa del orden y la estabilidad del universo. Para su posición utiliza principalmente los tratados cosmológicos II.1.1-10, II.4.8.13-21 y, asimismo, se apoya en el *Timeo* 29e –debido a la intervención de Kremer–, en el que se dice que el Demiurgo, gracias a que no tenía envidia alguna y era bueno, es la fuente del orden en el universo⁵². A nuestro entender, la interpretación del autor toma al genitivo de “la voluntad de Dios” (*epì tēn boulēsin tou theou*) en II 1.1.2 como si representase el Uno –en tanto Dios–. Y, a su vez, pareciera extender al Uno en su argumentación el rol providencial que reconoce, asimismo, al Alma del Mundo en V

⁴⁹ Esta afirmación, creemos, se constata en el tratado III 8: “el Bien, en cambio, no necesita nada. Por eso no tiene nada más que a sí mismo” (III 8.11.11). Como hemos aseverado antes, a diferencia de todas las cosas, el Uno es simplemente él mismo, y, por tanto, el único que puede ser Luminosidad, por no haber ni instancia ni lugar alguno *fuera* hacia donde “mirar”.

⁵⁰ Cf. Bréhier, E. Conclusión. En: *La filosofía de Plotino*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965, p. 212.

⁵¹ Cf. Horn, C. The Concept of Will in Plotinus. En: *Reading Ancient Texts. Volume II: Aristotle and Neoplatonism*. Leiden/Boston: Brill, 2007, pp. 164-167.

⁵² *Ibid*, p. 165.

1.2.29-30. En el caso de II 4.8.13-21, sostiene que “the meaning of βούλησις must here be ‘power to design’ or ‘stabilizing force’, i.e., a formative effect upon the sensible world caused by a higher reality which transfers order to it. This kind of will has nothing to do with an arbitrary choice made by God or the gods. On the contrary, it clearly presupposes the idea of divine eternity or changelessness”⁵³.

Sin embargo, en nuestra opinión, aunque consideramos que sí tiene lugar en las *Enéadas* un concepto de voluntad providencial, creemos que el soporte de esta postura no puede tener lugar a partir de la interpretación de los pasajes señalados por el autor. Para empezar, respecto a los pasajes mencionados, ¿quién es aquel Dios? En general, como señala Arnou⁵⁴, el rango de aplicaciones de *theós* es amplio: con él Plotino suele referirse al Uno, la Inteligencia y el Alma. Con todo, el que la voluntad de Dios tenga como consecuencia la existencia eterna del cosmos (II 1.1.2) y el que se imponga la forma en las cosas del universo (II 1.8-9), creemos que se entiende principalmente desde el Dios que es el Alma. El Alma es un Dios que no se desentiende del cosmos que se generó al proyectarse la forma en la materia precósmica, sino que, a nivel de las almas, “...su parte intermedia se vio obligada a velar por el cuerpo hasta el que avanzaron, necesitado como estaba de sus desvelos” (IV 3.12.7-8) y, a nivel del cosmos en general, el Alma inferior —o la potencia creativa del alma—, se ocupa de coordinar el conjunto de todas las cosas y a nivel de cada una de ellas⁵⁵. Esto último es la providencia (o *pronoia*), la cual “...consiste en que el cosmos esté en conformidad con la Inteligencia” (III 2.1.21-22). A su vez, en el pasaje II 4.8.13-21, si bien es cierto que el significado de *boúlēsis* coincide con lo que el fragmento citado de Horn anteriormente, creemos que, en este pasaje, en específico, con expresiones como “el dador de la forma” (o *morphēn didoūs*), “la hará no del tamaño que él quiere” (*kai poiēsei ouk helikon thélei*) o “la idea de la voluntad del hacedor” (...*tēn boúlēsin*) no pueden aplicarse sin complicaciones al Uno. ¿Da la voluntad del Uno forma a la materia o al cosmos?

⁵³ *Ibid*, p. 167.

⁵⁴ Cf. Arnou, R. Chapitre III: θεός. En: *Le désir de Dieu*. Paris: Librairie Félix Alcan, pp. 107-109.

⁵⁵ No nos es posible abordar este complejo tema en estas líneas, pues escapa al propósito del primer capítulo de esta tesis. Para la relación del Alma en su potencia creativa, o el Alma del mundo, con el cosmos, véase Calouri, D. Plotinus on the World Soul. En: *World Soul – Anima Mundi: On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea*. Boston: De Gruyter, 2020, pp. 245-267.

En realidad, creemos que, en rigor, la formulación pareciera ser problemática. En primer lugar, la voluntad que llega al Alma –de la cual procede la materia precósmica y, en última instancia, el cosmos–, aunque perfecta, en comparación a la propia de la Inteligencia y del Uno, ya ha pasado por el principio que revisamos en 1.1: por ser causada, es inferior y más múltiple⁵⁶. Por tanto, la voluntad propia del Alma que se ocupa del mundo sensible es diferente, a pesar de ser una huella suya, al Uno como Voluntad. En segundo lugar, el Uno no es dador de forma porque esta es propia de la Inteligencia. La indeterminación precede a la Forma determinada. En esa misma línea, el Uno no es demiurgo, como sí la Inteligencia (sobre la cual nos ocuparemos en el segundo capítulo). El Uno como Voluntad, tal como vimos, da cuenta de su “Querer de sí” y, en tanto, *Él mismo*, no nos habla de una relación suya con el mundo, sino únicamente consigo mismo. Por ende, solo podría darse en las hipóstasis siguientes, pues la volición que “es” el Uno es solo sujeto, no la de un sujeto hacia un objeto, y esto se aplica tanto a los pasajes vistos como a V 1.2.29-30. Ahora bien, desde cierta distancia, podría aducirse que el Uno como Voluntad, en última instancia, tiene como producción el cosmos sensible. No obstante, en tal caso, creemos que sería más por los mismos mecanismos de despliegue de la procesión que por volición de Dios.

Tras haber visto lo anterior, en el tratado que hemos estado viendo, VI 8.15.1-8, Plotino formula que

[...] el mismo que es amable es Amor, Amor de sí mismo (*kai erásmion kai érōs ho autos kai autoû érōs*), pues no es bello de otro modo que por sí mismo y en sí mismo. Porque tampoco puede consubstancial consigo mismo de otro modo, o sea, a menos que lo que consubstancial y con lo que consubstancial sea una sola y misma cosa. Ahora bien, si lo que consubstancial y con lo que consubstancial son una sola cosa, y como lo deseante y lo deseado son una sola cosa, y si, por otra parte, lo deseado lo es en calidad de sustancia y a modo de sustrato, con ello se nos manifiesta de nuevo la identidad del deseo y de la esencia.

La primera de las dos causas del “Amor de sí” nos parece sumamente interesante, pues nos da cuenta de un aspecto adicional de la supravida del Principio. En la traducción de Armstrong, “And he, that same self, is lovable and love and love of himself, in that he is beautiful only from himself and in himself”⁵⁷. El Amor que es el Uno de sí mismo estaría relacionado causalmente con la Belleza que es él para sí mismo, con lo cual pareciera volver a la identificación que realizaba provisionalmente –y que finalmente rechaza en

⁵⁶ Respectivamente, V 5.13.37-38 y V 3.16.11-14.

⁵⁷ Cf. Armstrong, H. *Ennead, Volume VI: 6-9*. Loeb Classical Library 468. Cambridge: Harvard University Press, 1988b, p. 277.

un tratado como V 8 (31) al identificar a la Belleza con la Inteligencia— entre el Bien y la Belleza en un tratado temprano como el primero (I 6.6.24). La diferencia entre ambos tratamientos recae en la presencia cuasireflexiva de la unidad erótica. Plotino pareciera aceptar hablar del Uno como “Belleza” en un sentido quizá más laxo cuando está presente el lenguaje de *érōs*, como puede apreciarse en los tratados 38 y 39. Y, a nuestro parecer, esta perspectiva es digna de tener en consideración porque, finalmente, aquello que hará deseable toda belleza y, en última instancia, a la vida misma, es aquella marca amable del Bien: la gracia (*cháris*) (VI 7.22.24). Resulta interesante, pues, que Plotino posicione a la Belleza como un producto del ser, nuevamente, *dýnamis pantōn*: “Siendo, pues, Potencia de todo, es Flor de Belleza, Belleza embellecedora, porque engendra la Belleza y la hace más bella con la sobreabundancia de Belleza proveniente de él. Así que es Principio de la Belleza y Límite de la Belleza. Pero siendo Principio de la Belleza, hace bello aquello de lo que es Principio; mas lo hace bello sin imponerle una forma” (VI 7.32.33-36). Lo que, quizá, nos sugiere este tratamiento es que no sin dificultades podemos hablar de amor de sí mismo sin belleza, cuestión que, como veremos pronto, tendrá un papel importante en la vida de la Inteligencia.

Por su parte, la segunda de las dos causas del “Amor de sí” expresadas en el fragmento citado es la coincidencia entre el deseante y lo deseado en el cuasi-ser del Uno. Tal como hemos visto, el sujeto que es, pues, el Uno como Voluntad (o Querer de sí) se expresa también a través de la unidad erótica que es él mismo. La actividad sin sustancia de la potencia infinita del Uno sería, pues, el Amor de sí. Sin embargo, ¿por qué el lenguaje del Amor, si se ha trabajado ya ampliamente en el tratado 39 el lenguaje de la Voluntad? Para Corrigan, Plotino incorpora algunos rasgos del pensamiento gnóstico, tales como la caracterización del Principio como amor y autoproducción⁵⁸. Asimismo, como se ve plasmado en el análisis de Horn, Plotino es heredero del concepto de voluntad “intelectualista” platónico en el que la *boúlēsis* representa, como vimos anteriormente, “a tendency which is naturally directed towards the true good”⁵⁹. Sumado a esto, creemos que la voluntad se muestra paulatinamente como deseo⁶⁰, de tal manera que, a nivel del

⁵⁸ Cf. Corrigan, K. Divine and human freedom: Plotinus’ new understanding of creative agency. En: *Causation and Creation in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 144.

⁵⁹ Cf. Horn, C. The Concept of Will in Plotinus. En: *Reading Ancient Texts. Volume II: Aristotle and Neoplatonism*. Leiden/Boston: Brill, 2007, p. 158.

⁶⁰ Lo cual puede verse también en el hecho de que Plotino sostiene que la voluntad imita —o es una imagen— de la intelección (VI 8.6.36-38) y esta, en última instancia, es deseo del Bien. Así, “El deseo genera el pensamiento y lo hace consubsistir consigo, porque el deseo de ver es visión” (V 6.5.9-10). Sobre este

Principio, el lenguaje del amor enfatiza la fecundidad y creatividad de su supravida y, a nivel de la relación entre las hipóstasis –como veremos en el segundo capítulo, y han señalado acertadamente intérpretes como Arnou, Rist y Pigler⁶¹– representa el íntimo vínculo que las mantiene en procesión y el deseo de retorno hacia el Principio. Así, “De fait, l’Amour est, plus encore que l’expression de la Vie de l’Un, la manifestation de sa puissance”⁶².

Hasta este momento, hemos argumentado que Plotino, al referirse al Uno, explota la expresión “potencia de todas las cosas”: a través de los lenguajes de la voluntad y del amor denota la supravida del principio. Mientras que el primero enfatiza la autosuficiencia y libertad por ser el Uno simplemente él, la causa de sí mismo; el segundo refiere a su infinita fecundidad y creatividad, su poder generador. Con ello, el que la potencia y la actividad sean dos formas complementarias de referirse al Principio, en ese sentido, ha permitido mostrar que la supravida del Uno, en su dinamicidad, no implica que este salga de sí mismo o sea otro; por el contrario, la verdadera potencia no es pasar de un contrario a otro, sino que es debido a su potencia que él es “él mismo”, el sujeto solitario que se desea a sí mismo, pues no hay bien más allá de él. ¿Qué es, por otra parte, aquello que más se acerca al que el Uno sea “sujeto” o “él mismo”? Como veremos en la segunda parte de esta tesina, esto será la reflexividad de la Inteligencia. Por lo mismo, sostendremos que la reflexividad del pensamiento tiene una estructura particular, en la que pronto nos detendremos, porque intenta asemejarse, cual imagen, a la supravida de aquel que es simplemente “él” o “ello”. En esta estructura interna, Plotino hará uso nuevamente de la voluntad y el deseo para sostener que, lo que es propiamente vida, es la Vida de la Inteligencia. Pero, estrictamente, esto es así porque Plotino afirma que el Uno es necesidad para los seres. Ya que creemos que la vida de la Inteligencia tiene dos fases lógicas –esto es, la primera vida como unidad indeterminada y la segunda vida de la Inteligencia perfecta–, en el apartado siguiente, 2.1, arguiremos que la vida que procede como primer movimiento desde el Uno contiene en sí la necesidad en el deseo que tiene

particular volveremos con mayor detenimiento en el segundo capítulo, pero desde ya podemos ver que Plotino sí establece una interconexión fuerte entre el deseo, el amor y la voluntad que, a partir del modo *eminentiae*, podemos pensar que existen en el Principio también.

⁶¹ Cf. Arnou, R. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Roma: Presses de L’Université Gregorienne, 1967, Rist, J. The One of Plotinus and the God of Aristotle, *The Review of Metaphysics*, 27(1), 1973 y Pigler, A. L’Un: Puissance – Vie – Amour. En: *Plotin: Une métaphysique de l’amour. L’amour comme structure du monde intelligible*, París: Vrin, 2001.

⁶² Cf. Pigler, A. L’Un: Puissance – Vie – Amour..., 2001, p. 44.

ella de su padre, el Uno y que, como se verá en 2.2, la Inteligencia perfecta, en la vida de su estructura interna, emulará, en la medida de sus posibilidades, aquello que expresamos con términos cuasirreflexivos al hablar del Uno, su Querer de sí o Voluntad.

Capítulo segundo: La Inteligencia como Vida Primera

2.1 La génesis de la Inteligencia (o sobre cómo procede *zōē* del Principio)

En el capítulo anterior vimos que es posible proferir *lógoi* que denoten –mas no expresen– al Principio (VI 7.38.2-4) a partir de lo que hay en nosotros de él (III 8.9.23; VI 9.3.51). En esta primera división del segundo capítulo, nos aproximaremos a la manera en que procede la Inteligencia del Uno, con la finalidad de entender cómo se transmite la vida que alcanzará su perfección y plenitud en el objeto del siguiente subcapítulo, la Inteligencia como pensamiento que se piensa a sí mismo.

Como vimos, tal es, pues, la fecundidad del Uno que, “siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó” (V 2.1.6-7) y, así, su superabundancia procreó algo otro (*tò hyperplēres autoû pepoiēken állo*), cual destello de luz (V 3.12). Ante este panorama, podríamos inquirir por qué de su perfección procede “algo otro”; si en el tratado 49 Plotino nos dice que “... lo absolutamente indiversificado permanece en sí en relación consigo mismo y no busca nada acerca de sí mismo, mientras que lo que se desarrolla a sí mismo, es múltiple al mismo tiempo” (V 3.10.50-53)⁶³, ¿de qué manera, pues, el Uno se desborda sin dejar de ser Principio, ni ser múltiple? Si a esto sumamos la observación que realiza Plotino en el tratado 7 de que aquello otro posterior al Primero no proviene por casualidad (V 4.1.23), lo cual se reafirma con el uso que hace de *dei* y *anánkē* para referirse a la procreación del Uno (V 4.1.36-40)⁶⁴, volvemos a la misma interrogante que planteamos en el capítulo anterior: ¿por qué es necesario que algo

⁶³ En rigor, el sujeto del pasaje señalado es aquel que se ha venido trabajando hasta el momento en el capítulo 10, la Inteligencia. Sin embargo, si este ha sido citado aquí con motivo del Uno, es porque, en primer lugar, expresa un pensamiento similar a los pasajes V 1.6.16-19 y V 3.12.33-36, en los que sí habla del Principio y, en segundo lugar, porque la quietud del Uno, tal como vimos en el capítulo anterior, refiere, finalmente, a su autosuficiencia: no busca nada fuera de sí porque es él mismo, Amor de sí mismo y causa de sí mismo.

⁶⁴ A nuestro parecer, estas afirmaciones se ven con mayor claridad en las traducciones de Armstrong, H., *Ennead, Volume V*. Loeb Classical Library 444. Cambridge: Harvard University Press, 1984b, p. 145 y Lloyd, G. (Ed.), *Ennead Five, Plotinus: The Enneads*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 578, frente a Igal, J., *Enéadas V-VI*. Madrid: Gredos, p. 91.

proceda del Primero? Dado el caso, si el Uno funge como necesidad para otros seres, ¿qué se cifra allí y de qué forma se transmite? Y, finalmente, ¿por qué aquello *otro*? Ya que aquello “otro” que procede del Uno es el primer momento de *zōē* como imagen, debemos indagar qué significa ello.

Veamos, entonces, la primera de estas inquisiciones. En V 4.1.23-30, Plotino se enfrenta a la pregunta de un potencial interlocutor respecto a la derivación de la Inteligencia:

“–Y ¿cómo proviene del Primero? –Puesto que el Primero es perfecto y el más perfecto de todos y la Potencia primera, preciso es que sea el más potente de todos los seres, y que las demás potencias imiten a aquel en la medida de sus posibilidades. Ahora bien, vemos que todas las otras cosas que alcanzan su perfección, engendran y no se contentan con permanecer en sí mismas, sino que producen otra cosa; y esto no solo todos los seres dotados de voluntad, sino los que producen sin intervención de voluntad”.

Tal como es expresado en el tratado 9, el Uno es “causa para los demás” (VI 9.6.27-31). Es causa *debido* a que, como vimos, no solo es autosuficientísimo al grado de que es el Liberador (VI 8.13.7-9), sino que también es potencia creativa de todas las cosas (V 3.15.34) a raíz de su infinita fecundidad. Siendo, entonces, así, Plotino se pregunta, de la mano de su maestro Platón⁶⁵, “¿Cómo podría, pues, el perfectísimo y el Bien primero detenerse en sí mismo, cual si fuera avaro de sí mismo o bien impotente, él que es la Potencia de todas las cosas? ¿Y cómo podría seguir siendo Principio?” (V 1.1.34-36). Dos puntos llaman nuestra atención rápidamente en esta breve cita: por una parte, “detenerse en sí mismo” se postula como sinónimo de avaricia; por otra parte, el ser Potencia de todas las cosas y Principio no es compatible con la impotencia. Si a esto sumamos el hecho de que, en el pasaje citado anteriormente, hay quienes producen sin intervención de voluntad, tendríamos una imagen del Principio que “se da” sin voluntad alguna. Esta imagen, con todo, corre el riesgo de situarnos en un equívoco. Como vimos en el primer capítulo de este trabajo, si denotamos la supravida del Uno como Voluntad y Amor de sí, el producto de esta cuasirelación erótica consigo mismo –o, en su defecto, el ser *él mismo*– es aquello *algo otro*. El Uno, sin embargo, no se da ni viene hacia nosotros. Él es simplemente él mismo sin depender de otro⁶⁶, sin que esto implique un egoísmo ni arbitrariedad en su voluntad; por el contrario, al ser la soledad suya la muestra más suprema del Amor y la Libertad, puede surgir aquella otra indeterminación –o

⁶⁵ Una referencia similar en, por ejemplo, *Fedro* 247a7.

⁶⁶ Cf. VI 8.21.19-25.

actividad externa— producto del Amor de sí como actividad interna de su potencialidad. La impotencia o mendiguez es propia de aquel que, falto de Bien, es en sí mismo un no-ser infértil; o, de forma inversa, el que hayan segundos y terceros es una manifestación de su férreo poder⁶⁷.

La producción es manifestación de la perfección de la vida. Del perfectísimo, por tanto, proceden todas las cosas cual efecto de su unidad. Al no depender su desbordamiento de arbitrariedad o búsqueda alguna y sí, más bien, de su unidad libre y erótica, “[e]stá claro (...) que si alguna cosa subsistió a continuación de aquel, subsistió “permaneciendo aquel en el mismo estado”. Es, pues, preciso que aquel se mantenga en sí mismo en absoluta quietud para que pueda subsistir alguna otra cosa” (V 3.12.33-36). Así como el fuego emite, cual imagen suya, calor; y la nieve, frío, “todos los seres, en fin, cuando son ya perfectos, procrean” (V 1.6.37-39); por tanto, todas las cosas son fruto del silencio⁶⁸.

Aquello es lo más perfecto y preciosísimo después de aquel (V 4.1.40-42), la Inteligencia. Esta compleja hipóstasis, con todo, se despliega en dos momentos lógicos —aunque no cronológicos—: (i) como potencialidad (o el *Noûs* incoado) y (ii) como actualidad (o simplemente *Noûs*, acto)⁶⁹. Para ver el primero de estos momentos, debemos centrarnos ahora en un importante capítulo del tratado 10 (V 1.6.28-32):

¿Y cómo hay que pensar y qué hay que pensar (que vino a la existencia) alrededor de aquel, mientras permanece él mismo? Una radiación circular emanada de él, es verdad, pero emanada de él mientras él permanece, al modo del halo del sol que brilla en su derredor como aureolándolo, brotando perennemente de él mientras él permanece.

Aquello “otro” (*autoû... állo*) proviene del Uno como una “radiación circular emanada de él”, tal como la luz del sol brilla alrededor de él, como una “actividad emanada, por así decirlo, de él como la luz del sol” (V 3.12.37-39) y “una luz que se esparce en una gran extensión emanando de una sola fuente luminosa que se queda en sí misma” (VI 8.18.34-36). En opinión de Ferwenda, la luz es un recurso de uso metafórico constante

⁶⁷ En ese sentido, creemos que el “detenerse en sí mismo” del pasaje citado puede interpretarse como la manifestación de la impotencia de la materia. Aquel que es potencia de todas las cosas, naturalmente, es potencia generadora; aquel, sin embargo, que no puede retener nada ni recibir nada, es pura impotencia. El que no sea capaz de ser el Bien, recibirlo o darlo, es fruto de su ser mendigo. Cf. II 4; III 6; I 8.

⁶⁸ En realidad, creemos que este puede ser parte del sustento de los principios de la procesión plotiniana desarrollados en el subcapítulo 1.1.

⁶⁹ Nos centraremos ahora en (i), pues (ii) será objeto del subcapítulo 2.2.

que simboliza la actividad del Uno y la vida de las hipóstasis de forma aproximativa⁷⁰, tal vez porque la luz, a diferencia del sol, no está limitada por forma alguna. Frente a ello, uno podría preguntarse cómo complementa este uso metafórico Plotino con la acostumbrada explicación argumentativa y racional propia de su filosofía. Para ello, en lo que sigue de esta sección nos enfrentaremos a dos preguntas generales cuyo tratamiento incluirá a las demás preguntas que hemos planteado anteriormente: ¿Qué es aquello otro? Y, ¿cómo procede del Uno? Para la primera pregunta, veremos el debate que rodea a V 1.6-7 y, en esa línea, nos acercaremos a aquello otro, que en esta primera fase de la Inteligencia será una síntesis de la diada indefinida de herencia platónico-neopitagórica y la materia inteligible aristotélica⁷¹. Con esto podremos aproximarnos a la segunda pregunta, para la cual necesitamos complementar la respuesta más optimista y positiva respecto a la producción del Uno –que hasta el momento hemos estado trabajando– con una respuesta en apariencia más pesimista presente también en las Enéadas, con la finalidad de dar cuenta de la tensión inherente al tratamiento de este tema.

Tras ver lo anterior, podemos aproximarnos ya brevemente a los fragmentos que son objeto del debate acerca de qué es *aquello otro*, esto es, [a] V 1.6.16-19 y [b] V 1.7.4-17:

[a] (...) todo lo que se mueve debe tener alguna meta hacia la que se mueva; pero como aquel no tiene meta alguna, no digamos de él que se mueve, sino que, si alguna cosa se origina a continuación de él, es necesario que se haya originado estando ya aquel enteramente vuelto a sí mismo (*pantì tō kinouménō deî ti eînai pròs hó kineîtai: mē óntos dè ekeínō mēdenòs mē tithōmetha autò kineîsthai, all' eî ti met' autò gínetai, epistraphéntos aei ekeínou pròs autò anankaíón esti gegonénai*).

[b] –Pero aquel no es Inteligencia. ¿Cómo, entonces, engendra la Inteligencia? –Pues porque, al volverse hacia aquel, vio, y esta visión es Inteligencia (*all' ou noūs ekeíno. pōs oún noūn genná; hē òti tē epistrophē pròs autò eōra: he dè órasis autē noūs*). En efecto, la facultad perceptiva de un objeto diferente de sí es o sentido o inteligencia. Ahora bien, el sentido es a la línea, etcétera. –Pero el círculo es divisible por naturaleza, mientras que el centro no lo es. –Es verdad que también aquí, en la Inteligencia, el Centro es uno, pero el uno que es Potencia de todas las cosas. Las cosas, pues, de las que el Uno es Potencia, estas la Intelección, desprendiéndolas, por así decirlo, de su Potencia, las ve. De lo contrario, no sería Inteligencia. Me explico: la Inteligencia posee ya de por sí una especie de conciencia de su propia potencia, esto es, una especie de conciencia de que es capaz de generar la Esencia (*epei kai par' autoû echei hēde oion sunaísthēsín tēs dynámeōs, óti dynatai ousían*) –prueba de ello es que ella misma por sí misma define incluso su propio ser merced a la potencia recibida de aquel –y una especie de conciencia de que la Esencia es como una porción de los haberes de aquel. Con ello, la Inteligencia se vigoriza con

⁷⁰ Cf. Ferwenda, R. La lumière, le soleil et les astres; la couleur. *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen: Wolters, 1965, pp. 48-49; 57-59.

⁷¹ Cf. V 1.5.7-9; VI 3.12.2-6.

ayuda de aquel y encuentra su perfección en la Esencia con ayuda de aquel y recibéndola de aquel.

Si algo otro procede del Uno, esto se dará cuando “aquel” esté vuelto enteramente hacia sí mismo. Es decir, la Inteligencia es fruto de la visión de la Potencia que se tiene por la conversión hacia aquel. Pero, ¿la vuelta (*epistrophē*) de qué? ¿Quién es el sujeto de dicho: la Inteligencia o el Uno? Ya que no nos es posible detenernos de forma detallada en cada una de las posiciones de quienes participan en este debate, las agruparemos de acuerdo a la postura que tengan frente a la pregunta anterior: por un lado, está principalmente Hadot, quien propone que el sujeto es el Uno y, por otro lado, se encuentran quienes proponen que el sujeto es la Inteligencia, especialmente, Atkinson, Schroeder, Armstrong y Nyvlt⁷². Para Hadot, la Inteligencia no puede ser el sujeto de *epistrophē* en V 1.7.4-17 porque, si fuese el caso, ella tendría que haber sido engendrada ya, pero en dicho pasaje todavía no se habla de la generación de la Inteligencia. Además de ello, no solo habría un cambio drástico de sujeto, pues se ha estado hablando del Principio hasta ese momento, sino que, para dicho autor, la inmovilidad del Uno es compatible con su auto-*epistrophē* pues esta no implica movimiento, para lo cual utiliza el fragmento citado V 1.6.16-19 como soporte⁷³.

Para Hadot, que el Uno esté “vuelto hacia sí mismo” es suficiente para afirmar que en V 1.7.1-4 *ekeînou* refiere al Uno y *autó* es reflexivo⁷⁴. El problema es que, como señalan Armstrong⁷⁵ y Schroeder⁷⁶, la consecuencia inevitable es que si el Uno vuelve hacia sí mismo y viéndose genera la Inteligencia, esta sería la auto-visión del Uno, con lo cual se violaría el principio inmanente en todas las *Enéadas*: las hipóstasis, aunque relacionadas, son independientes entre sí. La Inteligencia no puede ser la visión de sí mismo del Uno, dado que no es interna a él. Por ende, el sujeto es el *Noûs* incoado, o la Inteligencia en su primera fase lógica. Seguimos, entonces, la interesante propuesta de Atkinson respecto a V 1.7.4-17: “In our present passage the use of the imperfect *εωρα* contrasted with the

⁷² Para las posiciones de Hadot y Atkinson se ha seguido de cerca el tratamiento de Nyvlt. Cf. Nyvlt, M. *The ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ of the One and the Derivation of ΝΟΥΣ. Aristotle and Plotinus on the Intellect: Monism and Dualism revisited*. Lanham: Lexington Books, 2011. Las posiciones de Armstrong, Schroeder, Igal y Nyvlt sí se han consultado directamente.

⁷³ *Ibid*, pp. 192-196.

⁷⁴ *Ibid*, p. 210.

⁷⁵ Cf. Armstrong, H. *Ennead, Volume V*. Loeb Classical Library 444. Cambridge: Harvard University Press, 1984b, p. 34.

⁷⁶ Cf. Schroeder, F. Conversion and Consciousness in Plotinus, ‘Enneads’ 5,1[10],7. *Hermes*, 2 (114), 1986, p. 187.

word *ορασις*, emphasizes the transition of Intellect in its inchoate state to the fully actualized Intellect which is the second hypostasis”⁷⁷. Es interesante notar que, dicho argumento, se relaciona con el hecho de que para Plotino, como fue visto en 1.2, el estilo parece reflejar su postura metafísica. No es casual, entonces, que exista una dificultad para identificar con estricta precisión la diferencia entre el Intelecto inchoado y el Uno, debido a que el nivel de indeterminación que se maneja en el lenguaje es radicalmente mayor al que se maneja, por ejemplo, al hablar del Alma o del universo sensible. Así, con Nyvlt⁷⁸ frente a Hadot, podemos afirmar que es plausible que la Inteligencia, tras volverse hacia el Uno, desprenda con su visión la potencia del Uno para, consiguientemente, producir las Ideas. Si, como señala el autor, el Uno no fuese el referente de dicha *dynamis*, “then we would have to admit that the Intellect would be capable of separating itself from the One by its own power, which does not appear as a doctrine in the *Enneads*”⁷⁹. Así pues, “aquello otro” que surge es la Inteligencia inchoada, la vista en potencia, que tras volverse hacia el Uno será Inteligencia perfecta o, simplemente, Inteligencia. La consideración de estos pasajes nos permite afirmar que la Inteligencia procede del Uno debido a su fecundidad. Es ella quien posee una “especie de consciencia” del poder productivo del Uno que, posteriormente, fragmentará y reunirá como la Unidad-Multiplicidad que ella es.

El tratado en el que se aborda con mayor detalle la naturaleza de esa potencialidad es II 4, aquel tratado cosmológico dedicado al estudio de las dos materias: la materia precósmica y la materia divina. El que la primera sea un no-ser incapaz de recibir la forma, ilimitado, informe, indigente, penuria absoluta y, por tanto, el Mal en sí (I 8.3.7-24), podría sugerir que la indefinición es vista de forma negativa en tanto implique un rechazo hacia la Forma. Plotino nos advertirá, sin embargo, que “no en todos los casos hay que menospreciar lo indefinido, ni siquiera lo que por su propio concepto sea informe, con tal esté en disposición de ofrecerse (*paréchein*) a los seres que le preceden y a los más eximios” (II 4.3.1-4). Este es el caso de la materia divina, condición necesaria para el despliegue de dichos seres. Plotino infiere la necesidad de la existencia de la materia a través de una serie de argumentos miméticos o analógicos. Si la existencia de nuestro

⁷⁷ En: Nyvlt, M. *The ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ of the One and the Derivation of ΝΟΥΣ. Aristotle and Plotinus on the Intellect: Monism and Dualism revisited*. Lanham: Lexington Books, 2011, p. 204.

⁷⁸ *Ibid*, p. 214.

⁷⁹ *Ibid*, p. 216.

cosmos como copia del cosmos inteligible da cuenta de la existencia de la materia, ¿cómo podría no existir también allá? Asimismo, haciendo uso de la diferencia aristotélica entre género y especie⁸⁰, si las Formas son diferenciaciones, es necesario que haya algo que haga de ellas algo *común*, o, en otras palabras, que sea el sujeto que aloje dichas diferenciaciones (II 4.4.1-13). Esto es importante porque la materia inteligible, pese a ser indefinida, es lo suficientemente una para que las Formas, seres eximios, estén en ella (II 4.4.15-16), esto es, es una unidad indeterminada. El papel de la materia inteligible en la formación del *Noûs* es, por tanto, crucial, tal como ha hecho notar Rist: “we may say that the contemplation of the One by *Noûs* in the form of Intelligible Matter is the cause of the very existence of the Second Hypostasis, whereas the contemplation of the Forms by *Noûs* is simply a description of the essence of that hypostasis”⁸¹. No es casual, como veremos pronto, que sea el *Noûs* no en tanto pensante, sino en tanto amante⁸², aquel que pueda unirse al Uno. En otras palabras, en tanto *Noûs* como materia inteligible, siempre deseante del Uno.

Mientras que el mundo inteligible es un hervidero de vida en el que “el color que tiñe la región trascendente es la Belleza, mejor dicho, allá todo es color y belleza en profundidad” (V 8.10.29-31)⁸³, aquello “que está por debajo de los colores es opaco y material, ocultado por los colores” (II 4.5.11-12). Esto es, allí donde no ilumina la forma –debido a que la luz es *lógos* (II 4.5.7)– descubre la inteligencia que existe opacidad y oscuridad. No obstante, este no es el caso de la potencialidad divina. A diferencia de la materia precósmica a la que le es imposible hacerse una con los Seres –y, por ende, es como un cadáver adornado (I 8.3.35-40)–, la materia divina, sustrato que es *uno* con los Seres, es capaz de recibir aquello que la define y, por tanto, posee una “vida definida e intelectual” (II 4.5.19-20), por lo cual Plotino refiere a la actualidad del mundo inteligible “sin” potencialidad. A diferencia del Uno, en que la actividad y potencialidad, como vimos, enfatizan la supravida del mismo, en la Inteligencia, que lleva una “imagen” suya, la potencialidad y actualidad se tornan diferenciaciones de momentos lógicos de la Inteligencia, pero no dejan de estar presentes. Aquello otro, entonces, es la materia inteligible, aquel flujo de vida que procede de la creatividad del Uno que funge como

⁸⁰ Cf. Rist, J. Dyad and Intelligible Matter in Plotinus. *The Classical Quarterly*, 12 (1), 1962, p. 106.

⁸¹ *Ibid*, p. 102.

⁸² Cf. VI 7.35.25

⁸³ Esto será objeto del punto 2.2 con mayor detalle.

principio de unidad en el mundo inteligible. Esta potencialidad es, a su vez, deseo: “el deseo genera el pensamiento y lo hace consubstancial consigo, porque el deseo de ver es visión” (V 6.5.8-10). Es el deseo del sujeto, esto es, de la materia inteligible, lo que generará el pensamiento. Ahora bien, si tenemos en consideración el tratado VI 8, sobre la base del Uno como Amor de sí mismo que vimos anteriormente, creemos que en la imagen del Uno que lleva consigo la Inteligencia –“pues lleva ya estampada una imagen del objeto de la visión; de lo contrario, no aceptaría que se alojara en ella” (V 3.11.7-8)– el presentimiento que tiene esta del Uno (V 1.7.4-17, según la interpretación que hemos defendido anteriormente, y V 3.11.1-8) coincide con el deseo que surge en ella en tanto materia inteligible, debido a que la potencialidad del Uno se denota como “potencia de todas las cosas”, esto es, unidad cuasirreflexiva erótica y libre⁸⁴. Notemos que, en esa línea y siguiendo VI 7.35.20-25, la potencia erótica de la Inteligencia que funciona cual intuición receptiva de la potencia del Uno pareciera recordar de forma análoga al que el Uno no es ignorante de sí, sino que, estando más allá de la Inteligencia, tiene una “intuición” de sí mismo, tal como está expresado en V 4.2.16-17 y VI 7.39. Y, al mismo tiempo, es vida, mas todavía indefinida. Este es, pues, el primer momento de *zōē* en la Inteligencia, que es un vestigio (*iknos*) del Uno (VI 7.17.14) que, en específico, cifra en la imagen, esto es, en su vida, al Uno como Amor de sí. Y, por tanto, concordamos con lo expresado por Pigler, en que la marca presente aquí como en la procesión es el Amor hacia el Uno, tal como este se ama a sí.

Tras ver que es la materia inteligible quien procede del Uno como aquello otro, nos falta esbozar la forma en que lo hace. En las *Enéadas*, como señala Torchia⁸⁵, existen dos posiciones marcadas respecto al surgimiento de algo otro diferente al Uno: por un lado, la pluralidad es vista como un efecto de la creatividad del Principio⁸⁶; por otro lado, vista de forma más pesimista, pareciera sugerirse que hubiese sido mejor para ella que no surja⁸⁷. Mientras que la primera posición ha sido objeto de nuestro tratamiento hasta el momento, es necesario detenernos en la segunda ahora, pues, al complementar el tratamiento general del tema, tendremos una visión más precisa de la dificultad en la

⁸⁴ Es en ese sentido que interpretamos VI 7.35.23.

⁸⁵ Cf. Torchia, J. Tolma and the Emergence of Nous. *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being: An Exposition and Analysis*. Nueva York: Peter Lang, 1993, p. 40.

⁸⁶ Cf. por ejemplo, V 2, V 4, VI 7, VI 8.

⁸⁷ Cf. VI 9.5.24-29, III 8.8.31-38, V 8.12.1-11.

interpretación del surgimiento de la vida. En esa línea, respecto al surgimiento del *Noûs*, Plotino nos dice que

(a) “la inteligencia aspira a ser una, pero no es una, sino cuasiuna; lo es porque la inteligencia no está desparramada, sino que está realmente consigo misma; por ser inmediatamente posterior al Uno, no se desarticuló a sí misma, pero sí tuvo la osadía de apartarse en cierto modo del Uno (*toû enòs tolmésas*)” (VI 9.5.26-30)⁸⁸.

(b) “En efecto, aun cuando contempla al Uno, no lo contempla como uno; si no, no se hace Inteligencia. No, sino que la Inteligencia, aunque comenzó como algo uno, no perseveró como comenzó, sino que, sin darse cuenta, se hizo múltiple, como quien está «sobrecargada» y se desarrolló a sí misma deseando poseer todas las cosas –¡cuanto más le valiera no haber deseado esto, porque así es como se hizo segunda!– (...)” (III 8.8.32-36).

(c) “Así pues el dios (Crono) (...) fijó a su propio padre (Urano) en su debido puesto, y a los seres del lado opuesto que derivan de su hijo (Zeus) los fijó en la zona contigua inferior, de manera que él quedara en medio de ambos, deslindando la zona de arriba mediante la alteridad (*tē eterótēti*) de la “amputación” y de la zona de abajo mediante las “ataduras” que lo separan del que viene a continuación” (V 8.13.1-9).

Asimismo, como vimos al detenernos en el capítulo 7 del tratado 10, Plotino señala también que “las cosas, pues, de las que el Uno es Potencia, estas la Intelección, desprendiéndolas, por así decirlo, de su Potencia, las ve” (V 1.7.9-11). A primera vista, en estos pasajes se nos sugiere que la Inteligencia *desea* osadamente separarse del Principio, lo cual logra mediante la alteridad y que, a su vez, es ella quien desprende la potencia del Uno para verla. En esa línea, como señala Armstrong, “all existence, in this way of looking at it, depends on a kind of radical original sin, a wish for separation and independence”⁸⁹. La inteligencia “tolmática” cometería, por tanto, *hybris*, y dicha interpretación acercaría a Plotino al uso de los Neopitagóricos del *tolma* y, esta, como nota Armstrong⁹⁰, por ende, sería otro nombre para la diada indefinida (o materia inteligible). Sin embargo, no solo Plotino no identifica la diada indefinida como *tolma* explícitamente en las Enéadas⁹¹, sino que, si tal fuese el caso, tendríamos un escenario tal en que el Principio no sería ya perfecto, solamente *él*, y, sobre todo, no sería ya principio,

⁸⁸ Se ha hecho una modificación leve a la traducción se Igal, J. sobre la base de Armstrong, H., *Ennead, Volume VI: 6-9*. Loeb Classical Library 468. Cambridge: Harvard University Press, 1988b.

⁸⁹ Cf. Armstrong, H. The One and Intellect. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 242.

⁹⁰ Cf. Armstrong, H. Gnosis and Greek Philosophy. En: *Plotinian and Christian Studies*. Londres: Variorum Reprints, 1979, p. 116.

⁹¹ Cf. Torchia, J. Tolma and the Emergence of Nous. *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being: An Exposition and Analysis*. Nueva York: Peter Lang, 1993, p. 43.

pues *pese* a él, la Inteligencia tendría el poder para apartarse, surgir y desarrollarse como múltiple en oposición a lo Uno.

¿Cómo puede entenderse, entonces, esta “audacia” de aquello que procede del Uno? Veamos brevemente la posición de Torchia. Para él, la *tolma* es necesaria para que el *Noûs* sea distinto al Uno –y, por ende, en su alteridad encuentra el soporte de su existencia–, lo cual desemboca en que “*tolma* assumes the proportions of a metaphysical principle in its own right, ultimately derived from the One, yet treated as a separate element”⁹². En palabras del autor, por tanto, la *tolma* constituye un co-principio; y, no solo ello, sino que también el *Noûs* existiría en una condición “seminal” antes de su procesión⁹³, a propósito del pasaje (a) VI 9.5.26-30 citado anteriormente. Debido al uso de *apostēnai* en l. 27, el cual está ligado a la forma *aphistomai*, que significa “revuelta”, la Inteligencia desearía alejarse del Uno, por lo que “It is this “standing apart” or withdrawal which constitutes a culpable act”⁹⁴. Al sumar los fragmentos (b) III 8.8.32-36 y (c) V 8.13.1-9 a su interpretación, el autor concluye que la audacia del *Noûs* yace sobre un deseo de poseer todas las cosas, lo cual sugeriría, para él, una laxitud moral por parte del *Noûs*, un error producto de su arrogancia.

La postura del autor, no obstante, contradice flagrantemente la perfección del *Noûs* expresada en múltiples tratados, tales como V 1.4.13-16, V 3.16.28-36, V 8.4.37, VI 6.15.1-4, y, a su vez, pareciera identificar a la alteridad con la audacia del *Noûs*, cuando los pasajes citados, en especial, (b) III 8.8.32-36, nos sugieren una diferencia de orden lógico entre ellas. Si volvemos a dicho pasaje, podemos ver que la Inteligencia nace como algo uno y es *después* de ello –no temporalmente– que, deseando poseer todas las cosas, se desarrolla a sí misma y se hace, por tanto, segunda. A nuestro juicio, la afirmación de (b) III 8.8.34-36 tiene sentido *porque* se hace una distinción previa entre las dos fases del Intelecto: el *Noûs* incoado y la Inteligencia perfecta. A la luz de dicha distinción, recordemos además que para la Inteligencia –como veremos en el punto 2.2 con mayor detenimiento– la frase “desear poseer todas las cosas”, en realidad, refiere a su mirada pensante *hacia* el Uno, al cual, por consiguiente, hace “todas las cosas” debido a una limitación inherente por ser la actividad externa del principio. Más aún, como anota

⁹² *Ibid.*, p. 46.

⁹³ *Ibid.*, p. 47.

⁹⁴ *Ibid.*

Majumdar⁹⁵, hablar de la osadía del *Noûs* en términos de “culpa” o error moral por hacerse múltiple, como hace Torchia, es un equívoco debido a que Plotino diferencia en VI 6.1 entre la multiplicidad a partir de la “caída” del Uno por ser exterior y la infinidad, en la cual no existe una unidad en la multiplicidad, pero, en el caso del *Noûs*, como se ve en el pasaje (a) VI 9.5.26-30, este tiene garantizado su ser como Uno-Múltiple debido a que propende hacia el Uno.

Entonces, ¿cómo juega aquí la alteridad, tal como es señalada en (c) V 8.13.1-9? Siguiendo II 4.5.30-35, Plotino identifica a la alteridad como el principio de la materia inteligible, y, además de ello, *brota junto* al movimiento, esto es, el alejamiento de “aquello otro” (V 3.12) del Uno, finalmente, debido a su perfecta potencia creativa. Para existir, es necesario que la Inteligencia sea algo otro, diferente al Primero, ya que lo producido debe ser menos perfecto que quien produce⁹⁶. Esto sucede en el momento lógico de la Inteligencia incoada, o la vida indeterminada. Siendo ello así, entonces, ¿cuál es el rol que pertenece a la osadía del *Noûs*? Para Rist, el hecho de que osó apartarse del Uno “does not mean that it recklessly broke away, but that it has ‘faced up’ to living apart after its generation—indeed it had no option”⁹⁷. Es decir, la osadía va acorde a la necesidad de que lo producido subsista como tal frente a la potencia de todas las cosas. Para Majumdar⁹⁸, por otra parte, la *tolma* es estéril, porque, por un lado, existiendo una distinción ontológica entre la actividad interna y externa de un ser —o un cuasiser—⁹⁹, el hecho de que cada ser tenga una actividad externa liberada constituye la alteridad primaria, y, por otro lado, ya que, como señala Armstrong¹⁰⁰, la materia indefinida tiene un deseo inherente de ser, lo cual implicaría una vuelta hacia el Uno a través de una segunda alteridad. Por tanto, la *tolma* —o audacia del Intelecto— sería tan solo una alteridad redundante que no añade más a este panorama.

⁹⁵ Cf. Majumdar, D. Tolma, Polupragmatic Nature – Historical Roots and the Noetic Level. *Plotinus on the Appearance of Time and the World of Sense*. Hampshire: Ashgate Publishing, 2007, p. 197.

⁹⁶ Véase el punto 1.1.

⁹⁷ Cf. Rist, J. Monism: Plotinus and Some Predecessors. *Harvard Studies in Classical Philology*. 69, 1965, p. 341.

⁹⁸ Cf. Majumdar, D. Tolma, Polupragmatic Nature – Historical Roots and the Noetic Level, op. cit., p. 192-194.

⁹⁹ Cf. V 4.2. Véase también el punto 1.1.

¹⁰⁰ Cf. Armstrong, H. The One and Intellect. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 243.

Nosotros consideramos que, en efecto, la osadía del *Noûs* no es ni “culpable” –como argumentamos al tocar la posición de Torchia–, ni responsable de la alteridad. Para que exista la vida, como tal, es necesario que aquella exista, lo cual se hace presente tanto en la fase de vista en potencia del *Noûs* como en la fase de vista en acto. Como puede verse en el pasaje VI 7.17.14, “la vida era un vestigio de aquel, no vida de aquel”, para que la vida sea vida *tiene* que marcarse una diferencia entre lo que *es* vida y lo que da la vida estando “más allá” de ella, punto en el que Plotino insiste en innumerables ocasiones al hablar de la diferencia entre el padre y el hijo, el dador y quien recibe, el Liberador y el “señor de sí”. Todas estas son distintas formas de enfatizar una alteridad necesaria *porque* hay uno que, siendo él mismo, es Principio, mientras que los demás son efectos. Por tanto, aquello otro que es generado *no viene* a la existencia por causa de la audacia del *Noûs*, sino que es resultado del principio de las dos actividades. Creemos que las posturas de Rist y Majumdar son conciliables en tanto se integre, en la perspectiva del primero, la noción de que la *tolma* es una otredad entre otras ya existentes. Con Majumdar, consideramos que la *tolma* es osadía quizá porque el *Noûs* se resiste a volver a sumirse en el Uno¹⁰¹; con Rist, pensamos que esta es una forma de afrontar la existencia necesaria del *Noûs*¹⁰². Agregamos, sin embargo, que en la vida que es transmitida como una luz desde el Uno, no solo –como considera Pigler en su interesante estudio¹⁰³– se transmite el Amor hacia el Primero, sino también la voluntad como Querer de sí o Fuente de libertad necesariamente, si el *Noûs* ha de tener en él una imagen del Primero. En ese sentido, si el Uno es Querer de sí en tanto es *él mismo*¹⁰⁴, la Inteligencia, imagen suya, intenta a través de su movimiento epistrófico o del deseo de “poseer todas las cosas”, viendo hacia el Uno, ser ella misma, tal como el Uno. No habría, por tanto, voluntarismo, porque este movimiento osado es necesario como parte de la arquitectura del mundo inteligible. Aquello que creemos puede soportar esta interpretación es la frase expresada en III 8.8.33: la Inteligencia, *sin darse cuenta*, se hace múltiple. Sin darse cuenta desea, pues, poseer todas las cosas debido a –podríamos agregar– una intuición que tiene de la potencia del Uno (V 1.7.4-17). Por ende, en esta primera fase de la Inteligencia, en la necesidad transmitida en la vida se cifraría no solo el Amor al Uno, sino el Querer de sí. El hecho

¹⁰¹ Cf. Majumdar, D. *Tolma, Polupragmatic Nature – Historical Roots and the Noetic Level. Plotinus on the Appearance of Time and the World of Sense*. Hampshire: Ashgate Publishing, 2007, p. 196.

¹⁰² Cf. Rist, J. *Monism: Plotinus and Some Predecessors. Harvard Studies in Classical Philology*. 69, 1965, p. 341.

¹⁰³ Cf. Pigler, A. (2001). *L’Un: Puissance – Vie – Amour...*, p. 44.

¹⁰⁴ Este tema fue tratado con mayor detalle en el punto 1.2.

de que el Uno es *simplemente él*, el sujeto absoluto, llega a la Inteligencia con la forma de necesidad: para ella es necesario proceder, detenerse y, finalmente, convertirse¹⁰⁵, cual imagen¹⁰⁶. Esta vida informe es la vida del *Noûs* amante. La unidad indeterminada de la vida del *Noûs* es un bien porque es verdadera y procede del Uno (VI 7.18.30-31). Y la vida, por tanto, de la materia inteligible, es acorde a la potencia receptiva del *Noûs*; es una vida de embriaguez y euforia, por ser la fase en que todavía no se hace *Noûs* perfecto (o Uno-Múltiple), mira al Uno “con la potencia por la que está a punto de pensar” (VI 7.35.20-34). Frente a esto, la manera en que se concretará la Vida de la Inteligencia como deseo y voluntad en su estructura interna será objeto del apartado siguiente, 2.2.

2.2 La Inteligencia

En el capítulo 7 del tratado 10, el cual hemos tenido ya la oportunidad de examinar, un aparente interlocutor de Plotino inquiriere lo siguiente: “Pero aquel (*ekeîno*) no es Inteligencia. ¿Cómo, entonces, engendra la Inteligencia?” (V 1.7.4). Hemos visto anteriormente que *ekeîno* es utilizado por el filósofo para referirse al principio, el Uno, por lo que la pregunta refiere a la forma en que la Inteligencia es generada “por” aquel. La respuesta de Plotino no se hace esperar: “Pues porque, al volverse (*epistrophê*) hacia aquel, vio, y esta visión es la Inteligencia” (V 1.7.5.5). Gracias a la discusión en la que nos detuvimos en el subcapítulo anterior, vemos que aquello que se vuelve hacia el Principio es la primera fase de la Inteligencia, esto es, el *Noûs* incoado. Debido a su visión del Uno, nos dice el filósofo, es Inteligencia. Con todo, el Uno no puede ser aprehendido porque, como vimos, es inefable; por tanto, aquello que la Inteligencia aprehenderá –la visión por la cual ella es Inteligencia– es una pluralización: una totalidad inteligible, también llamada “todas las cosas” (V 1.4.22). Lo que acabamos de esbozar de forma genérica no es, en modo alguno, un tema sencillo de abordar y merece, por tanto, que nos detengamos en algunas de las tensiones inherentes a su tratamiento en las *Enéadas*. Así, con la finalidad de aproximarnos a la manera en que Plotino plantea la *zōê* en la hipóstasis, a continuación estudiaremos la manera en que el filósofo concibe el segundo momento

¹⁰⁵ Cf. V 2.1.5-14.

¹⁰⁶ Cf. VI 8.13.12-13. Cada ser desea el bien antes de ser quien es y, por tanto, escoge para sí mismo que su ser se cifre en el bien. La Inteligencia, por tanto, en su intuición de la potencia del Uno lo reconoce, creemos, como su bien. En el movimiento epistrófico busca el Querer de sí, pero, al hacerlo a través de la Intelección, pluraliza al Uno y genera las Ideas. No hay un acto culpable aquí. La Inteligencia es perfecta, pero, en comparación con el Uno, es menos perfecta y actúa según sus limitaciones.

de la Inteligencia, esto es, la Inteligencia perfecta, la cual es, coincidentemente, la Vida primera (III 8.8.19).

Esta última aseveración se plantea en el siguiente contexto:

“Y toda vida es una determinada intelección (*kai pása zōē nóēsis tis*), solo que una es más borrosa que otra, como lo es también la vida. Pero la que es más clara, esa es también la Vida primera (*prōtē zōē*) y la Inteligencia primera y una (*prōtos noūs eīs*). La Vida primera es, pues, la primera intelección, y la vida segunda, una segunda intelección, y la vida última una última intelección. Toda vida pertenece, pues, a este género y es intelección” (III 8.8.17-21).

En este subcapítulo nos aproximaremos a la afirmación que subyace a la idea que seguimos en el subcapítulo 1.1, esto es, que la realidad es una escala ascendente de grados de contemplación: *pása zōē nóēsis tis* (III 8.8.17). Ya que “toda vida, aun la trivial, es actividad (*enérgeia*)” (III 2.16.18), para estudiar en qué medida la Inteligencia es Vida – y, en esa línea, el arquetipo de toda vida–, debemos primero detenernos en su actividad intelectual. Con la finalidad de introducirnos paulatinamente en este tema¹⁰⁷, acudamos ahora a un escrito temprano como el tratado 7 en el que Plotino afirma sobre ella que “...no es simple, sino múltiple, exhibiendo composición –composición inteligible, sin embargo–, y viendo ya una multiplicidad. La Inteligencia es, pues, también ella, inteligible, pero es además, inteligente; por eso es ya dos”¹⁰⁸ (V 4.2.8-12). En este pasaje tenemos puntos importantes que reflejan dos formas de multiplicidad inherentes al *Noūs*: (i) como fue visto en la crítica que realiza Plotino al dios aristotélico en el punto 1.2.1, la Inteligencia ve una multiplicidad, por lo que es asimismo una “composición inteligible” y (ii) en ella se pueden distinguir dos que ella es: el inteligente (*noōn*) y el inteligible (*noētón*). En otras palabras, la Inteligencia es sujeto y objeto de la propia intelección que ella es. Ya que el objeto de la intelección no es externo a su ser, ella es, pues, una Contemplación viviente (*theōría zōsa*) (III 8.8.12). A continuación, examinaremos con

¹⁰⁷ En este trabajo solo nos aproximaremos a aquellos aspectos que se relacionen con la concepción de Inteligencia como Vida. No es posible detenernos en muchos de los diversos debates inherentes al planteamiento de Plotino de esta compleja hipótesis. Solo nos centraremos en algunos de ellos.

¹⁰⁸ La traducción consultada en este pasaje traduce *diò dúo hédē* como “dos cosas”, pero, dado que ni la Inteligencia ni los inteligibles que es ella son “cosas”, se ha optado por dejar la traducción solo como “dos”. Véase la traducción en Igal, J. *Enéadas V-VI*. Madrid: Editorial Gredos, 1998, p. 91.

detenimiento el segundo punto (o (ii)), pues guiará la primera parte¹⁰⁹ de nuestra indagación sobre la naturaleza de esta Vida.

Siendo un poco más precisos respecto al surgimiento de la Inteligencia, una vez que ha procedido como unidad indeterminada, esto es, como materia inteligible, se detiene, se convierte hacia su principio y lo ve (V 2.1.11-13). *Stásis*, *epistrophē* y *hórisis* son las fases lógicas por las que atraviesa la Inteligencia al dirigir su mirada deseosa hacia el Uno. Utilizando la metáfora de la visión, diríamos que la Inteligencia pasa de ser vista en potencia a ser vista en acto (III 8.11.1-5). Ahora bien, si nos preguntamos por la naturaleza de esta visión o actividad intelectual de la Inteligencia, encontramos en el pasaje VI 7.40.5-6 que “(...) toda intelección proviene de algo (*ék tinós*) y es de alguien (*tinós*)”. Toda *nóēsis* se compone de un pensante y de aquello pensado. Sin embargo, ni bien situamos estas afirmaciones en el plano de la hipóstasis Inteligencia, nos encontramos en una encrucijada. Hasta el momento, al afirmar que es la mirada de la Inteligencia incoada la que, al intentar aprehender intelectualmente al Uno, fragmenta su potencia según su capacidad y, por tanto, produce los Seres con los que ella es Inteligencia perfecta (VI 7.15.21-22), hemos enfocado solo un lado de la discusión. Aunque hasta aquí podría entenderse que (a) es el pensamiento el que genera los Seres que ha de ser, en pasajes como V 9.7.13-15 se propone que (b) “(...) el objeto de la intelección tiene que ser anterior a dicha intelección. De lo contrario, ¿cómo llegaría esta a pensar en él? No, ciertamente, por casualidad, ni tampoco fue el azar como dio con él”, lo cual puede verse también en V 2.1.11-12: “Su detenimiento frente a aquel [el Uno] dio origen al Ente; mas su mirada hacia aquel dio origen a la Inteligencia”. ¿Deberíamos concluir que Plotino, como sostiene Atkinson¹¹⁰, es inconsistente sobre la prioridad ontológica entre el pensamiento y el ser? Existen algunos pasajes que nos inclinan a pensar lo contrario. Consideremos, por ejemplo, el siguiente:

“(...) la Inteligencia, al inteligir hace que subsista el Ente, y el Ente, al ser inteligido, da a la Inteligencia el inteligir y el ser. Mas la causa del inteligir es otro, el que también lo es del ser. Otro es, pues, simultáneamente la causa de ambos. Porque ambos coexisten simultáneamente y no se dejan solos el uno otro, sino que, aunque son dos, son esa sola cosa que es juntamente Inteligencia y Ser, inteligente e inteligido, la Inteligencia por entender y el Ser por ser inteligido” (V 1.4.27-34).

¹⁰⁹ La segunda parte de esta exposición se dedicará a estudiar la Inteligencia desde el universo inteligible que es. Allí también abordaremos la hipótesis que sugerimos sobre la estructura de la Inteligencia como Querer del Uno y, en esa línea, Querer de sí.

¹¹⁰ En Emilsson, E. *Intellect and Being. Plotinus on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 154.

Aunque la perspectiva (a) tiene sentido si consideramos que la Inteligencia “no perseveró como comenzó, sino que, sin darse cuenta, se hizo múltiple, como quien está sobrecargada” al desear “poseer todas las cosas” (III 8.8.33-35), esto es, la Potencia que “es” el Uno, y, con ello, su mirada engendró a los Seres, la perspectiva (b) es también perfectamente válida, puesto que se afirma que “la actividad y la intelección se sobreañaden a los Seres como la actividad del fuego se sobreañade al fuego ya existente, de modo que los Seres posean la Inteligencia inmanente como actividad propia que se les sobreañade” (V 9.8.12-14). Sin embargo, como podemos ver en V 1.4.27-34, el Ser y la Inteligencia son coexistentes: ambos tienen como causa la actividad exterior del Uno. Esto es importante. Como fue visto en el subcapítulo anterior, el *Noûs* incoado, o la materia inteligible, es *éphesis*, pero si recordamos que para Plotino la intelección tiene como raíz al deseo (V 6.5.8-9), podríamos pensar que en el deseo hay una preintelección. Después de todo, “el deseo de ver es visión” (V 6.5.10). De la misma forma, en la unidad indeterminada que es la materia inteligible hay una huella de la potencia del Uno (III 8.11.22). Siendo esto así, por tanto, tiene sentido que Plotino mencione que la Inteligencia “al inteligir hace que subsista el Ente, y el Ente, al ser inteligido, da a la Inteligencia el inteligir y el ser”, dado que, una vez que el *Noûs* incoado ha dirigido su mirada hacia el Uno, tanto la Inteligencia como el Ser son correlativos: ninguno es anterior ni prioritario lógicamente respecto al otro. Es así que Plotino afirma en VI 7.40.17-18 que “[e]sa intelección y esta Esencia no son dos cosas distintas, y por cuanto es una naturaleza que se piensa a sí misma, no son cosas distintas más que conceptualmente lo pensado y lo pensante (...)”.

A grandes rasgos, esta naturaleza que se piensa a sí misma es una (V 4.2.8-12), aunque en ella se distingan “conceptualmente” el cognoscente y lo conocido (VI 7.40.18). De esta forma, “(...) puesto que está en sí misma y consigo misma y su sustancia misma es inteligencia –una inteligencia ininteligente no puede existir–, la Inteligencia comporta forzosamente el autoconocimiento” (V 3.6.32-34). Dicho de manera general, si hay coincidencia entre sujeto cognoscente y objeto conocido –nos dice Plotino– hay también un perfecto conocimiento de sí mismo. Ya que en ella pueden diferenciarse dos en la Totalidad que ella es, la Inteligencia no es en modo alguno simple. Ella es Una-Múltiple. Surge entonces una inevitable interrogante: si la Inteligencia es un “compuesto inteligible” (V 4.2.9) y su totalidad es una totalidad articulada de Seres, ¿se piensa a sí

misma con alguna parte de estos Seres? ¿O, por el contrario, se piensa a sí misma como Totalidad?

Estas preguntas son abordadas por Plotino en un importante tratado como *Sobre las hipóstasis cognitivas y sobre lo que está más allá*. En los primeros capítulos de dicho escrito, Plotino parece tomar en consideración el dilema planteado por Sexto Empírico sobre el autoconocimiento. Según este autor,

[c] For if the mind apprehends itself, either it as a whole will apprehend itself, or it will do so not as a whole but employing for the purpose a part of itself (...) while if with a part, how will that part in turn discern itself? And so on to infinity (*Adv. Mat. VII 310-312*)

[d] Now it will not be able as a whole to apprehend itself. For if as a whole it apprehends itself, it will be as a whole apprehension and apprehending, and the apprehending subject being the whole, the apprehended object will no longer be anything” (*Adv. Mat. VII 312*)¹¹¹.

Hay, como vimos, dos caminos por los cuales la Inteligencia podría ser su propio objeto de conocimiento. El camino de [c] consiste en que la Inteligencia posea una parte de sí con la que conozca a otra (que es ella misma). Esto presupone que el objeto de conocimiento es siempre externo al cognoscente y, por tanto, no hay forma de que esta parte, al hacerse objeto, se aprehenda a sí misma sin recurrir a otra parte que funja de sujeto y así, hasta el infinito. En [d], en cambio, tenemos que, si la Inteligencia se aprehende como un todo, no habrá ni sujeto ni objeto al cual aprehender. En ella la aprehensión, lo aprehendido y quien aprehende serían uno. Ambos caminos, por tanto, parecen inviables. Plotino concuerda con Sexto en que [c] no puede ser el modo en que el autoconocimiento tenga lugar, puesto que “en un pensante así no habrá conocimiento de la totalidad de sí mismo” (V 3.1.9-10)¹¹². Difiere, por consiguiente, respecto a [d], pues él considera factible la existencia de un autoconocimiento propio de *tò nooûn eautò* (V 3.1.1): debe haber una forma de que un ser se conozca a sí mismo con todo lo que es él sin que se pierda la distinción entre cognoscente y conocido. Veamos brevemente lo que propone Plotino.

¹¹¹ En Crystal, I. Plotinus on the Structure of Self Intellection. En: *Phronesis*. 43, 4, 1998, p. 265.

¹¹² Cf. V 3.5.2. Y, de esa manera, no habría un estricto conocimiento de sí mismo, lo cual coincide con la manera en que el hombre se conoce a sí mismo según el nivel del yo con el que se identifique. Plotino elabora este punto en V 3.2-4; V 3.3.25.

Plotino asevera que la Inteligencia posee a los objetos contemplados antes de haberse dividido (V 3.5.20-22). No obstante, (i) la Inteligencia recibe del Uno una potencia para engendrar y (ii) estos “objetos contemplados” no existían como tales antes de que la Inteligencia fragmentara, a través de su visión intelectual, la Potencia del Uno y, seguidamente, se hiciera una Inteligencia preñada de Seres Inteligibles (VI 7.15.17-23)¹¹³. Esta afirmación podría verse inicialmente, entonces, a partir del hecho de que la materia inteligible no solo es una condición para la existencia de la multiplicidad¹¹⁴, sino que en ella existe una intuición de la potencia del Uno (V 1.7.13-15)¹¹⁵ o una huella de él (III 8.11.22). Por tanto, en tanto *Noûs* incoado, la Inteligencia “posee” los seres en este sentido. Plotino acude a la correlatividad del Ser y la Inteligencia, ambos siendo un solo acto, para concluir que en la Inteligencia, el pensante y lo pensado son uno: “Y si esto es verdad, la contemplación tiene que ser idéntica al objeto contemplado, y la “inteligencia tiene que ser idéntica al inteligible”” (V 3.5.22-23). Ya que ni el pensante ni lo pensado están en potencia, sino que son uno en el mismo acto de intelección, síguese que *noûs*, *nóēsis* y *tò noētón* son uno a la vez (V 3.43-44). En palabras de Plotino, son uno, aunque la diferencia entre ellos sea de orden conceptual (VI 7.40.18).

Ahora bien, esta formulación esbozada rápidamente no está exenta de dificultades. A continuación, tomaremos en consideración las posiciones de algunos intérpretes. Veremos (1) la observación de Horn, tal como aparece planteada en el estudio de Gutiérrez¹¹⁶ y (2) la propuesta de Crystal¹¹⁷ como respuestas posibles a la manera en que Plotino responde al dilema escéptico de Sexto Empírico. Tras ello, sobre la base de los primeros capítulos del tratado V 5, volveremos a la propuesta de Plotino (3) sobre el tema mediante un ahondamiento en una afirmación que no hemos desarrollado todavía, aunque sí mencionado: el que los Seres Inteligibles sean internos a la Inteligencia.

(1) Horn considera que Plotino “no resuelve la paradoja sobre la posibilidad de que de una relación resulte una identidad, ya que los términos de una relación jamás pueden ser

¹¹³ En el pasaje citado, Plotino es claro: “Recibió, pues, de aquel una potencia para engendrar y empreñarse de su propia prole, deparándole aquel lo que ella misma no tenía”. No obstante, este fragmento podría entenderse también en el sentido comentado aquí.

¹¹⁴ Véase el subcapítulo 2.1.

¹¹⁵ Véase también el subcapítulo 2.1.

¹¹⁶ Cf. Gutiérrez, R. Autoconsciencia y Autoconstitución del Nous: una controversia en torno a Plotino y el escepticismo. *Estudios de Filosofía*. 34, 2006, 217-229.

¹¹⁷ Cf. Crystal, I. Plotinus on the Structure of Self Intellection. En: *Phronesis*. 43, 4, 1998, 264-286.

idénticos”¹¹⁸. Según este autor, la manera en que Plotino desafía la crítica de Sexto Empírico sobre la imposibilidad del autoconocimiento implica la exclusión de la intencionalidad del pensamiento propio del *Noûs*. Al prescindir de la intencionalidad, o de la manera en que el cognoscente se dirige hacia un objeto, Plotino lograría, en palabras de Gutiérrez, “una comprensión simple y elemental, mas no una relación en la que algo se conoce a sí mismo como algo, como un objeto determinado”¹¹⁹. Pareciera que aquí Horn tiene en mente el tipo de ser fundamental que diferencia al *se nosse* del *se cogitare* en el pensamiento de Agustín, esto es, que el primero es un nivel básico de autopresencia, condición del autoconocimiento y reflexividad propia del segundo¹²⁰. De esta forma, tendríamos algo más fundamental que una relación entre un sujeto y un objeto. Existirían, así, en el *corpus plotiniano* dos pasajes que parecen apoyar la posición de Horn: V 3.1.12 y II 9.1.35-37. En el primero de estos, Plotino afirma que “[e]s preciso (...) admitir el autoconocimiento aun de lo simple...”, mientras que en el segundo se dice del autoconocimiento de la Inteligencia que, “(...) en todo caso es una sola intuición no inconsciente de sus propios actos”. Bajo esta interpretación, resulta difícil pensar al *noûs*, *nôēsis* y *tò noētón* como estados o momentos diferentes de una misma sustancia, lo cual refuerza, como apunta Gutiérrez, “la concepción de la autoconsciencia como un conocimiento directo y no basado en la dicotomía sujeto-objeto”¹²¹.

(2) A diferencia de Horn, Crystal propone una forma de pensar el autoconocimiento que no prescinde de la intencionalidad. El argumento de Crystal se basa en el papel de los *mégista génē* en la forma en que la Inteligencia se conoce a sí misma. Antes de reconstruir la argumentación de Crystal, es importante que nos detengamos brevemente en la forma en que Plotino concibe los Géneros Supremos (o *mégista génē*), pues así será posible adentrarnos más en la naturaleza de la Inteligencia como *prōtē zōē*.

Siguiendo de cerca algunas de las innovaciones del diálogo *Sofista*, tales como la concepción del no-ser como alteridad frente al no-ser absoluto de Parménides (*Sof.* 240c ss) y la explicitación de la *koinonía* entre Formas (*Sof.* 248b), entre otras, Plotino sitúa el

¹¹⁸ En Gutiérrez, R. Autoconsciencia y Autoconstitución del Nous: una controversia en torno a Plotino y el escepticismo, op. cit., p. 223.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Sobre la diferencia entre ambos, véase Stró y ski, M. There is No Searching for the Self: Self-Knowledge in Book Ten of Augustine’s “De Trinitate”. En: *Phronesis*. 58, 3, 2013, 280-300.

¹²¹ Cf. Gutiérrez, R. Autoconsciencia y Autoconstitución del Nous: una controversia en torno a Plotino y el escepticismo, op. cit., p. 224.

Ser, el Pensamiento y la Vida al nivel de la Inteligencia. A diferencia de Parménides, quien había excluido el movimiento del Ser, en el *Sofista* el Extranjero ha de exclamar con pasión: “¡Y qué, por Zeus! ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento no están realmente presentes en lo que es totalmente, y que esto no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático?” (*Sof.* 248e5-249a3). De este importante pasaje solo quisiéramos resaltar que, ya que la inmovilidad y estaticidad no reflejan ni pensamiento ni vida, el Ser, si ha de ser vivo y pensante, debe ser también movimiento. Con ello, el Extranjero recoge una intuición importante que ahora expresamos de manera general: el pensamiento de un ser sobre otro ser siempre es actividad y, por lo mismo, es vida¹²². Plotino recurre a la autoridad del *Sofista* en pasajes como V 6.6.18-23 para afirmar que esta triada se encuentra en la Inteligencia:

“Y es que la que llamamos Esencia en el sentido primario no debe ser una sombra del ser, sino que debe poseer el ser en toda su plenitud. Ahora bien, el ser es ser en toda su plenitud cuando asume la forma de pensar y de vivir. Luego en el Ente existen juntos el pensar, el vivir y el ser. Luego si es Ente, sería además Inteligencia, y si es Inteligencia, será además Ente, y así, el pensar existirá junto con el ser. Luego el pensar es múltiple y no uno”.

Una *ousía* que es plena es, asimismo, *nóesis* y *zōé*. El Ser Primero, por tanto, es la Vida Primera y la Contemplación viviente que vimos en III 8.8.12 y III 8.8.19. Anteriormente, asimismo, vimos que la actividad liberada del Uno –que el Principio, gracias a uno de los principios de la procesión, esto es, que lo perfecto procrea¹²³– es un primer movimiento y una primera alteridad que son *zōé*. El Ser-Pensamiento-Vida están presentes, entonces, tanto en el *Noûs* incoado –como pre-pensamiento, pre-vida perfecta y pre-ser– como en el *Noûs* perfecto, en el que son Uno-Múltiple. Si nos enfocamos en este último punto, sin embargo, veremos que el Ser, Pensamiento y la Vida se articulan a través de los llamados “Géneros supremos” propuestos también en el *Sofista*: Ser, Movimiento, Reposo, Alteridad e Identidad. En líneas generales, gracias a Parménides sabemos que en modo alguno puede pensarse el no-ser absoluto, sino que solo puede pensarse lo que es [1: Ser]. A aquello que mencionamos antes, esto es, que la vida es *enérgeia* (III 2.16.18) debemos sumar (i) el que la *enérgeia* de una *ousía* es también *kínesis* (VI 2.15) y (ii) que al pensar

¹²² Notemos además que, como apunta Szlézak, “Em momento algum, Plotino enfrenta a dificuldade de que Platão atribuí ao Ser verdadeiro, dotado de vida e Nous, também a alma que, em seu sistema, designa outra hipóstase”. En Szlézak, T. Estructura e função do Nous. *Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino*. São Paulo: Paulus, 2010, pp. 214-215.

¹²³ Véase el subcapítulo 2.1.

se genera un movimiento intencional del pensante hacia lo pensado [2: Movimiento]. Para ser conocido, sin embargo, el ser debe permanecer en reposo, puesto que, de ser cambiante, no podría ser objeto de conocimiento [3: Reposo]. Asimismo, al pensar algo que es, el pensante lo piensa como algo diferente a sí, sino no podría distinguirlo [4: Alteridad]. Pero esto mismo se mantiene idéntico y uno consigo mismo [5: Identidad]¹²⁴. De esta manera, Plotino articula el Ser, Pensamiento y Vida al nivel del *Noûs*: Los géneros supremos están presentes como los principios de la actividad intelectual¹²⁵.

Pero también, según Crystal, son parte fundamental de la argumentación de Plotino a favor de la factibilidad del autoconocimiento. Para este autor, los géneros supremos son la manera en que se ve que el Intelecto es *hèn pollá*, Uno-Múltiple. En esa línea, previenen al *Noûs* de ser reducido a una entidad inerte (VI 7.14.8-11), pues muestran cómo la Inteligencia es actividad¹²⁶. Así, afirma Plotino que “por eso Platón, acertadamente, supone alteridad donde hay Inteligencia y Esencia. Porque la Inteligencia, para poder pensar, debe siempre asumir alteridad e identidad: no se discriminaría a sí mismo de su inteligible mediante una relación de alteridad con su objeto ni contemplaría todas las cosas, si no mediara alguna alteridad que le permitiera ser todas las cosas” (VI 7.39.4-8). Si estas distinciones fuesen negadas al *Noûs*, sería imposible distinguir entre el pensante y lo pensado, por lo que quedaría la pregunta por cómo, sin ellas, la Inteligencia puede ser actividad pensante. Los *mégista génē* permiten que el *Noûs* se tenga a sí mismo como objeto de pensamiento y sin ellos la Inteligencia sería reducida a simple autoidentidad¹²⁷. Esto nos permite, por tanto, pensar cómo el Intelecto puede hacerse más de uno cuando se piensa a sí mismo. Aquí Crystal se apoya en el pasaje VI 7.39.14-16: “si piensa [el Uno], él mismo se hace múltiple: inteligible, inteligente móvil y todas las cosas que cuadran a la Inteligencia”. Así, los géneros supremos “offer us a way of getting around the problem of simple identity without necessarily creating a plurality of existentially independent entities, which is necessary for Plotinus’ theory of self-intellection”¹²⁸. Esta

¹²⁴ Volveremos sobre este punto al revisar la segunda parte de este subcapítulo.

¹²⁵ Y, desde luego, siguiendo el principio de que lo generado es inferior respecto a su origen, así como a la Vida primera le corresponde un Ser primero y un Pensamiento perfecto, a medida en que descendamos en la escala de vidas, estos últimos tendrán lugar en el ser en cuestión según su propia capacidad, al punto de que, inclusive, en el caso del hombre, este puede escoger entre vivir distintos tipos de vida según el yo con el que se identifique.

¹²⁶ Cf. Crystal, I. Plotinus on the Structure of Self Intellection, op. cit., p. 278.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*, p. 279.

manera interna al *Noûs* de relacionarse será la base de su propuesta: *noûs*, *nóēsis* y *tò noēton* son uno *qua* sustancia, pero diferentes *qua* estados¹²⁹.

(3) Ahora nos corresponde enfocarnos en la propuesta de Plotino, con lo cual al final de esta primera parte del subcapítulo 2.2 volveremos a esta discusión. Al no ser capaz la Inteligencia de aprehender la *dýnamis* del inefable, fragmenta dicha potencia y la hace múltiple “a fin de poder sobrellevarla por partes” (VI 7.15.21-22). ¿Qué es, entonces, aquello múltiple que la Inteligencia se ha llevado al fragmentar la potencia que *ve* del Uno? Las Ideas platónicas son aquello que llenará de contenido –podríamos decir– a la Inteligencia. La Inteligencia extrae de la *dýnamis pantōn* que es lo Uno (V 3.15.32) algo hecho a su medida: los seres inteligibles que ella, pensando, es. Esto, sin embargo, no es todavía muy claro. Cuando afirma que la Inteligencia “es todas las Formas” (V 9.8.3), ¿de qué manera propone Plotino que concibamos dicha identidad?

Para ver este punto, consideremos lo siguiente: si en la Inteligencia coincide el pensante con lo pensado y, por tanto, no puede pensar nada fuera de ella –¿qué pensaría, pues, siendo la totalidad de las cosas?–, entonces, en el pensamiento que ella es no hay posibilidad de error o equívoco alguno. Por tanto, al ser Inteligencia, su vida es la Verdad (V 5.1.33), la cual “no consiste en la consonancia con otra cosa, sino en la consonancia consigo mismo del Ser respectivo del que aquella es Verdad” (III 7.4.11-12). Plotino abordará este tema en los primeros capítulos del tratado 32¹³⁰. Al inicio de dicho escrito, Plotino nos dice que “[l]a Inteligencia, la verdadera Inteligencia, ¿se puede decir que se engañará alguna vez y pensará cosas que no son? De ninguna manera. Porque, ¿cómo podría seguir siendo Inteligencia si fuera ininteligente?” (V 5.1.1-4). En este pasaje hallamos dos puntos importantes para nuestra indagación: en primer lugar, la pregunta por la factibilidad –rápidamente negada– de que la Inteligencia se engañe a sí misma y piense cosas que no son es una pregunta relevante porque está relacionada con la esencia de la Inteligencia. Si la Inteligencia no pensase lo que es o pensase cosas falsas, no fuese infalible o no fuera la Verdad, sería ininteligente y, por tanto, no sería Inteligencia. Esto,

¹²⁹ *Ibid*, p. 281.

¹³⁰ Este es parte del “Gran tratado” (o *Großschrif*) compuesto por III 8, V 8, V 5 y II 9. Siguiendo el estudio de O’Meara, podemos pensar que, ya que el *Gran tratado* culmina con una crítica al gnosticismo en II 9, no es casual que el tratado 32 se dedique a la verdad del Intelecto. En efecto, para Plotino, “The Gnostic perversion of Platonic cosmology thus derives from a failure to grasp the nature of transcendent Intellect (...) as total knowledge, absolute truth”. Cf. O’Meara, D. Scepticism and Ineffability in Plotinus. *Phronesis*. 45(3), 2000, p. 243.

sin embargo, merece una mayor elaboración. En segundo lugar, las interrogantes de Plotino abren la posibilidad de una forma de aprehensión diferente a la de la Inteligencia, dicho sea, ser falible y pensar cosas que no *son*. Estos puntos, por su parte, nos sugieren otras preguntas: si tenemos en cuenta que, gracias a Parménides, sabemos que lo que no es no puede ser pensado, ¿de qué manera el ser del *Noûs* es diferente al de las otras cosas “que no son”? En ese sentido, ¿qué ser pensable puede ser falible y qué ser ha de pensarlo?

En las V 5.1.12-19, Plotino postula como posible candidato a los datos sensibles¹³¹. Para afirmar que la Inteligencia posee la Verdad, no es suficiente que esto sea *evidente* –tal como podría pensarse a partir de lo que hemos argüido anteriormente–, pues, después de todo, también los datos sensibles *parecen* ofrecer una garantía evidente de ser y, sin embargo, son perfectamente cuestionables. En esa línea, Plotino parece recoger dos críticas importantes que Sexto Empírico realiza para criticar teorías de conocimiento “externalistas” que postulen al objeto de conocimiento como externo al sujeto cognoscente¹³²: En primer lugar, ¿tienen los datos que recibimos a través de nuestros órganos sensoriales existencia gracias a (a) afecciones o impresiones en nosotros producidas por los objetos o a (b) los objetos mismos? Si (a), ¿cómo podremos saber si la información es verdadera? Necesitamos de la intuición o del raciocinio para juzgar. Incluso si (b), sucede que, ya que recibimos los datos sensibles a través de la sensación, lo que nosotros conocemos son imágenes¹³³ de dicho objeto. Pero el objeto real de conocimiento no es su imagen. Son distintos, por lo que aquí se deslizan dos posibles modos de conocimiento: una opinión mediada a través de imágenes (V 5.1.62) y un conocimiento propiamente dicho que no sea mediado, esto es, que conozca al objeto “real”. Si conocer imágenes implica que los objetos reales queden fuera de dicha percepción –y, por ende, que el conocimiento sea falible debido a que se conocen

¹³¹ “Porque incluso los datos sensibles, que parecen ofrecer una garantía tan evidente, se duda de sí la existencia que parecen tener la tienen en los objetos o solo en las impresiones (*páthesin*), y así, se requiere la intuición o el raciocinio de los que juzgan. Porque aun concedido que los datos que la sensación percibe tengan existencia real en los objetos sensibles, queda el hecho de que lo que se conoce por medio de la sensación es una imagen (*eidólón*) del objeto, y que el objeto mismo no es captado por la sensación, puesto que queda fuera de ella” (V 5.1.12-19).

¹³² Cf. O'Meara, D. Scepticism and Ineffability in Plotinus, op. cit., p. 244 y Emilsson, E. Intellect and Being. *Plotinus on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 150ss.

¹³³ Como señala Emilsson, en VI 3.15.26-37 puede verse que por *eidólón* Plotino refiere a las características cualitativas de cada cosa como opuestas a la esencia de las que estas son expresión (esto es, el objeto “real” de conocimiento). Cf. Emilsson, E. Intellect and Being. *Plotinus on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 132. El que la Inteligencia conozca la *quiddidad* está presente también en V 5.2.6.

imágenes que tienen existencia en nuestras afecciones (V 5.1.55-56)¹³⁴, conocer al objeto real de conocimiento exige que este no esté fuera del cognoscente, sino en él. Exige que no haya mediación alguna entre lo conocido –el objeto real– y el cognoscente –la Inteligencia–; y que ambos, aunque distintos, sean uno.

Si la Inteligencia no poseyera la realidad de los Inteligibles ni conociera *qué* son (V 5.2.6) –considera el filósofo– y, en cambio, se limitase a captar sus imágenes, “no poseerá más que objetos engañosos y ninguno real” (V 5.1.56). En ese sentido, “[s]i, pues, no se da verdad en la Inteligencia, semejante Inteligencia no será ni verdad, ni Inteligencia verdadera ni, en absoluto, Inteligencia. Mas la verdad tampoco se dará en otra parte” (V 5.1.65-67). Esta última afirmación nos llama la atención: si la verdad consiste en la coincidencia del cognoscente con lo conocido (III 7.4.11-12) y esto solo es posible cuando el cognoscente es lo conocido, o sea, al nivel de la unidad múltiple que es la Inteligencia, si los seres que, por definición, ella *es* fuesen externos a ella, no solo no habría verdad, sino que ni siquiera sería posible conocer¹³⁵. En efecto, la percepción sensorial no puede juzgar la verdad de la información sensible que recibe: ella necesita que la intuición o el razonamiento funjan como jueces (V 5.1.13). De aquí Plotino deriva que “puesto que hay que dar entrada al conocimiento y a la verdad y salvaguardar a los Seres (...) hay que atribuirselos todos a la Inteligencia verdadera” (V 5.2.5-9). Ahora bien, el argumento que esboza el filósofo plantea lo siguiente: si la verdad y el conocimiento han de existir, y la Inteligencia ha de ser Inteligencia, entonces, las Formas o Seres *tienen* que ser internos a la Inteligencia y, por consiguiente, la Inteligencia conoce la *quididad* de los objetos reales –y no sus imágenes–. Deben ser uno, entonces, aunque diferentes.

Ese parece ser el argumento que esboza Plotino sobre la identidad entre cognoscente (la Inteligencia) y lo conocido (la Inteligencia *qua* totalidad de las Ideas), el cual encuentra su fuerza en el hecho de que lo pensado es interno al pensante. Ahora bien, volvamos a las posturas de los intérpretes que han sido bosquejadas en (1) y (2). Frente a Horn, concordamos con Gutiérrez¹³⁶ en que la intencionalidad con la que la Inteligencia incoada

¹³⁴ No nos es posible detenernos más en este punto, pero sobre la percepción sensorial puede verse el interesante estudio de Blumenthal. Cf. Blumenthal, H. *Sense-Perception. Plotinus Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*. Países bajos: Springer Netherlands, 1971.

¹³⁵ En efecto, que el conocimiento verse o sobre los objetos reales o sobre sus imágenes no parece admitir una tercera posibilidad. Esto se desprende del pasaje V 5.1.46-48.

¹³⁶ Cf. Gutiérrez, R. *Autoconsciencia y Autoconstitución del Nous: una controversia en torno a Plotino y el escepticismo*, op. cit., p. 229.

intenta aprehender vanamente al Uno como objeto –al cual, aunque luego abandona dicha expresión, en un tratado temprano como V 4.2.5 se refiere como “el Inteligible”– forma parte de su constitución. De hecho, la argumentación de Crystal es compatible con esta forma de ver porque su inclusión de los géneros supremos al fundamento de la autointelección permite mostrar que, a un nivel más profundo, la intencionalidad, así como el movimiento, son parte de la estructura intelectual de la Inteligencia. Ahora bien, hay un par de razones más que debemos considerar frente al planteamiento de Horn. Horn tiene razón al afirmar que los términos de una *relación* no pueden ser idénticos, pero esto es algo que Plotino asume de antemano. En efecto, por poner un ejemplo, en el capítulo 5 del tratado 10 Plotino afirma contundentemente que “En realidad, si quitas la Alteridad, la Inteligencia se hará una sola cosa y se llamará” (V 1.5.37). El tipo de identidad que busca Plotino no puede ser una que prescinda de la diferencia y la intencionalidad porque si ello fuese así, la Inteligencia no sería ni pensante ni sustancia eternamente en acto. No podríamos predicar siquiera nada sobre ella porque solo sería ella, un sujeto. Pero la Inteligencia no es Aquel.

Si tomamos en consideración lo que hemos planteado en el subcapítulo 1.2.2, sobre la base de VI 8.21.33 el Principio es lo único que es él mismo, de tal forma que incluso hablar de “identidad” respecto a su supra ser resulta inadecuado. Sin tender hacia nada más –¿qué podría haber siquiera más allá de él?–, él es la Fuente de la libertad y, por ende, es más que independiente. La Inteligencia no lo es: la Inteligencia *depende* del Uno para ser. El grado de identidad, por tanto, no puede ser absoluta –en tal caso no habría siquiera autoconocimiento–, sino acorde a la misma capacidad de la Inteligencia. Por otra parte, uno de los pasajes que Horn utiliza para sustentar su postura parece ir en esta línea. Considero que es importante no aislar la afirmación de V 3.1.12, la cual consiste en que debe admitirse el autoconocimiento “aun de lo simple”, del resto del tratado. Plotino no busca a aquel que se conoce de forma compleja, esto es, a través de sus partes, sino a aquel que se conoce con todo lo que es él, o de forma “simple”. Esto tampoco implica que la Inteligencia *sea* simple sin más. Plotino tiene en consideración la crítica que realiza al *pensamiento que se piensa a sí mismo*, el dios de Aristóteles: este no es en modo alguno simple¹³⁷. El neoplatónico, en ese sentido, asevera que ella es Una-Múltiple en el resto del tratado, así como en las *Enéadas*. Respecto al otro fragmento que utiliza Horn, II

¹³⁷ Cf. VI 7.39.11.

9.1.35-37, concuerdo con Gutiérrez en que es factible que la “sola intuición” de la que habla Plotino se refiera a la *enérgeia* de la Inteligencia¹³⁸. Efectivamente, en un pasaje como V 1.4.8, al hablar de la actividad de la Inteligencia y los Inteligibles, Plotino sostiene que estos tienen una “intuición y vida propias”.

Ahora bien, es posible que Plotino conciba la identidad entre el cognoscente y lo conocido de una manera más fundamental. Esta posibilidad se desliza sutilmente al inicio del tratado V 5 que hemos examinado: siendo una con los seres inteligibles, “la Inteligencia sabrá de veras (...) y así, la verdad estará *en* ella (*hē alētheia en autō*), y será sede de los Seres (*tois ousi*), y así vivirá (*zēsetai*) y entenderá (*noēsei*)” (V 5.1.11-12)¹³⁹. Los inteligibles están en la Inteligencia como la verdad está *en* ella, no como los objetos en el espacio, sino que la coincidencia entre ambos seres nos sugiere algo más íntimo: los inteligibles están en la Inteligencia como su *enérgeia tēs ousias*¹⁴⁰. Siendo más precisos, este principio de la procesión señala que todo ser tiene dos actividades: una actividad interna que es el ser de cada sustancia (*energeia tēs ousias*) y una actividad externa (*enérgeia ek tēs ousias*), la cual resulta de aquel ser (V 1.6.32-38; IV 3.10.30; IV 5.7.13-20; V 4.2.21-37). En esa línea, la coincidencia o identidad de cognoscente y conocido a la que se refiere Plotino podría tener base en la coincidencia que se da en la Inteligencia entre la actividad de aquello que produce al intentar aprehender intelectualmente al Uno —esto es, la actividad interna intelectual de los inteligibles— y su propia actividad interna como Inteligencia perfecta, esto es, como una Totalidad¹⁴¹. La coincidencia de actividad interna es, en esa línea, una coincidencia de *physis*, lo cual aparece asimismo en un pasaje del tratado que estudiamos: “es esta, por tanto, para nosotros, una sola naturaleza (*mía... physis*): la Inteligencia, los Seres todos y la Verdad. Y si esto es así, es un gran dios” (V 5.3.1-2). Con esto, sin pretensión alguna de dar por concluida la investigación sobre la vida de la Inteligencia, podemos, sin embargo, sí concluir la primera parte de este subcapítulo dedicada al punto (ii) que observamos en el pasaje V 4.2.8-12, esto es, la

¹³⁸ Cf. Gutiérrez, R. Autoconsciencia y Autoconstitución del Nous: una controversia en torno a Plotino y el escepticismo, op. cit., p. 223.

¹³⁹ Cursivas nuestras.

¹⁴⁰ Véase el subcapítulo 1.1. Emilsson considera que aquí está en juego también la doble actividad de la Inteligencia; no obstante, la manera en que llega a esta conclusión es ligeramente diferente, pues para ello acude al tratado V 3.1-3. Creemos, con todo, que ello puede encontrarse en V 5, aunque de forma sutil. Sobre el estudio de este punto en Emilsson, cf. Emilsson, E. Intellect and Being, op. cit., p. 134.

¹⁴¹ Es interesante pensar que también la coincidencia puede verse desde el hecho de que Plotino concibe a los mismos inteligibles como inteligencias. Esto puede verse en este mismo tratado V 5.1.33 y en V 1.4.

manera en que en la Inteligencia pueden distinguirse dos momentos que ella es: el inteligente (*noōn*) y el inteligible (*noētón*).

Aunque en el proceso hemos tocado la manera en que se organiza la composición inteligible, tema del punto (i), a continuación, para finalizar quisiéramos volver a un punto planteado en la última parte del discurso no ortodoxo sobre el Uno del subcapítulo 2.1: en la vida transmitida como una luz desde el Uno se transmite, así como *erōs*, la voluntad como Querer de sí.

En el apartado 2.1 sugerimos que, sin presencia de voluntarismo alguno, si el Uno es Querer de sí en tanto es *él mismo*, la Inteligencia, cual imagen suya, intentaría a través de su movimiento epistrófico o del deseo de “poseer todas las cosas”, viendo hacia el Uno, ser ella misma. El que el Uno sea simplemente él, el sujeto solitario y absoluto, llega a la Inteligencia con la forma de necesidad: para ella, que es imagen de Aquel (V 1.7.1), es necesario proceder, detenerse y, finalmente, convertirse –movimientos que no tienen cabida en el Uno porque no hay Bien hacia el cual dirigirse, él es *ya él mismo*. Estas afirmaciones fueron examinadas en el contexto del *Noûs* incoado, por lo que es preciso ahora referirnos a su posible presencia en la Inteligencia perfecta. En VI 8.6.36-42 Plotino señala que la *boûlēsis* es *nóesis*:

“Ahora bien, la voluntad es intelección, pero se llama voluntad porque es conforme a la inteligencia, pues la llamada “voluntad” imita lo que se conforma a la inteligencia. En efecto, la voluntad es deseo del bien, mientras que el pensar verdadero está en el bien. La inteligencia posee, pues, lo que la voluntad desea y con lo que, una vez logrado, se convierte en intelección”.

Lo que expresa Plotino en este pasaje es importante porque nos sugiere una forma adicional en la que podría pensarse la vida de la Inteligencia. Ciertamente, este pasaje podría entenderse al nivel del alma humana en la que nuestra voluntad, siendo deseo del bien, busca lo que el “pensar verdadero” posee, esto es, el “estar en el bien”. Pero ya que en el mismo contexto del pasaje se discute sobre la posibilidad de asignar voluntad a la Inteligencia, creemos que también podría leerse de la siguiente manera. En el subcapítulo 2.1 expresamos nuestra coincidencia con las posturas de Majumdar y Rist al señalar que, al nivel del *Noûs* incoado, la *tolma* puede verse como osadía quizá porque el *Noûs* se

resiste a volver a sumirse en el Uno¹⁴² como una forma de afrontar su necesaria existencia¹⁴³. Ya que la *tolma* coincide con el momento del *Noûs* en que este es materia inteligible y, por lo mismo, deseo puro, en esta línea podría entenderse la afirmación de VI 8.6.36-42: la *boûlêsis* es deseo del bien. Si nuevamente fijamos nuestra atención en este pasaje, veremos que Plotino afirma lo siguiente: “La inteligencia posee, pues, lo que la voluntad desea y con lo que, una vez logrado, se convierte en intelección”. Si la voluntad deseosa se puede hallar en el momento del *Noûs* incoado, el que la voluntad lograda se convierta en intelección podría entenderse desde el momento del *Noûs* perfecto. Si esto es así, la intencionalidad característica de la Inteligencia –que excluye de sí potencialidad por ser Acto puro–, podría verse como la manera en que ella, cual imagen del Uno, intenta imitar al Querer de sí del Uno expresado en el mismo tratado VI 8¹⁴⁴ de la manera en que ella puede: la reflexividad. En esta misma línea podríamos el pasaje del mismo tratado que refieren a la Inteligencia como *kúrios autos*: la Inteligencia es ser “dueña de sí misma” porque este término refiere a la vida de aquel que es capaz de buscar su propio bien y, por tanto, de dirigirse finalmente hacia el Principio (VI 7.25.18-22) al hacerse cada vez más uno (VI 9.3.21-23). Ya que en la Inteligencia coinciden el acto (*enérgeia*) y la esencia (*ousía*) propia (VI 8.12-13), solo ella puede ser dueña de ella misma, lo cual, según esta interpretación posible que sugerimos, es un movimiento a través del cual imita la supravida del Uno esbozada en el discurso inusual del tratado VI 8.

¹⁴² Cf. Majumdar, D. Tolma, Polupragmatic Nature – Historical Roots and the Noetic Level, op. cit., p. 196.

¹⁴³ Cf. Rist, J. Monism: Plotinus and Some Predecessors, op. cit., p. 341.

¹⁴⁴ Este punto ha sido desarrollado con mayor detalle en el subcapítulo 1.2.2.

Conclusiones

En este trabajo se planteó como hipótesis que la noción de vida que propone Plotino es polícroma y, en ese sentido, no unívoca. No solo la vida se predica equívocamente, como señala Plotino, en cada grado de la realidad (I 4.3.21), sino que también en el grado más alto y, por consiguiente, más *uno* de esta, la Inteligencia, la vida se entiende de distintas formas a partir de las fases o momentos de despliegue de este Ser. Con todo, para tener una visión más detallada sobre la naturaleza de esta Vida, no podemos prescindir de su fuente que es el Principio.

En esa línea, en el primer capítulo nos centramos fundamentalmente en la manera en que Plotino accede al planteamiento de la Unidad trascendente e inmanente a todas las cosas y concibe seguidamente la supravida de dicho principio. Para este desarrollo, se han tenido en consideración dos aproximaciones importantes: el Uno como potencia de todas las cosas (o *dýnamis pantōn*) y el discurso no ortodoxo sobre el Uno en el tratado 39 (VI 8). Gracias a la crítica al principio intelectual aristotélico, en la primera aproximación vimos que el Principio no puede ser intelección, sino que debe ser anterior, simple y presupuesto por él, o sea, la unidad. Ya que el ser en acto “todas las cosas” corresponde al dios segundo, la Inteligencia, el Principio ha de ser aquello que precede a todas ellas: una *dýnamis* generadora de todas las cosas. Lo Uno es la potencia que dota de vida y ser a toda multiplicidad. Estando más allá de la intelección y el ser, no es posible describir ni mucho menos *expresar* el principio, sino que, si hemos de proceder por la vía del razonamiento (VI 7.36.2), podemos seguir tres caminos que nos instruyen acerca de él: las analogías, las negaciones y el conocimiento de los que provienen de él (VI 7.36.6-8). A partir de estos caminos, el Principio se muestra sin determinación ni forma alguna. No puede ser nombrado ni explicado, es infinito y está presente en todas las cosas sin estar en ninguna.

Ahora bien, esta manera usual de referirse al principio es ciertamente desafiada en la segunda aproximación, esto es, el discurso no ortodoxo y persuasivo sobre el Uno. Como fue mencionado, el carácter inusual de este discurso no implica falsedad alguna, sino que representa una manera de pensar la naturaleza del Principio sin precedentes como respuesta a un desafío impuesto por un posible interlocutor, esto es, que los dioses no sean libres. El análisis que se ha realizado en este apartado nos permite pensar bajo el

condicionamiento de la partícula *hoion* la *dýnamis pantōn* como fuente de la creatividad y fecundidad del Uno, propia de la cuasi coincidencia entre su “Amor de sí” y su cuasi ser, y también como muestra de su autosuficiencia radical. Según el discurso de VI 8, si él es el Bien, ¿cómo podría querer ser otro? El Uno se elige y quiere a sí mismo. Él es su propio querer y, por tanto, es lo que él quiso ser. Sin depender de nada, él es el sujeto absoluto; sin tener limitación alguna, él es el Liberador de la *ousía* propia de la vida de la Inteligencia. En esa línea, la verdadera potencia no significa ser capaz de pasar de un contrario a otro, sino ser uno mismo. Ser la “potencia de todas las cosas”, por tanto, implica en una formulación negativa no tener la voluntad para salir de sí mismo, o sea, ser él Querer de sí. Esto no significa, sin embargo, que el Uno esté sujeto a la necesidad (*anáñkē*) de ser él. Por el contrario, estando libre de la delimitación y determinación propia de la sustancia, no hay necesidad alguna que pueda aplicarse a él. Si ha de pensarse en la necesidad, por el contrario, es el Uno es el que resulta necesidad para los seres. Gracias a V 2.1.6-7, sabemos que, dada la fecundidad del Uno, “siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó” (V 2.1.6-7). En este desbordamiento de la Fuente de la Vida no solo se transmitirá, efectivamente, una huella de la potencia propia del discurso usual sobre la supravida del Uno, sino que también se transmitirá una protovida en la que se cifrará también esta necesidad, pero, ¿necesidad de qué? Volver a lo que ha sido explorado en el segundo capítulo nos permitirá recapitular la respuesta planteada a esta interrogante en este trabajo.

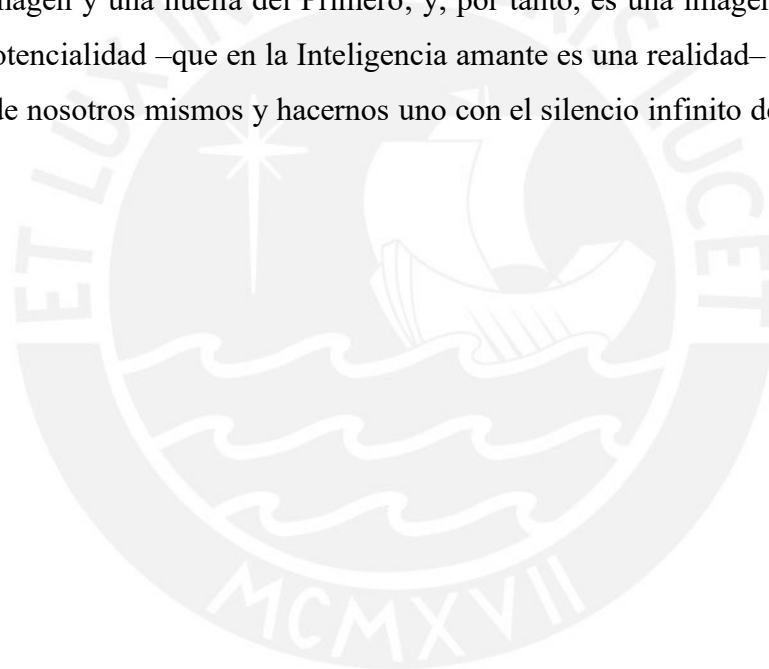
En el segundo capítulo vimos que la Vida que es la Inteligencia se puede entender mediante los dos momentos de su autoconstitución: la Inteligencia incoada y la Inteligencia perfecta. Cada momento se corresponde con una forma de vida; así, mientras que en el primer caso hablamos de una protovida propia de una vista en potencia, en el segundo caso hablamos de la Vida Perfecta, propia de quien ve actualmente. Al examinar con mayor detenimiento la génesis de la Inteligencia, vimos que en aquello *otro* que fue procreado gracias a la potencia generativa de lo Uno coinciden el primer movimiento, la primera alteridad, la *tolma* y la materia divina. En este nivel, la Inteligencia incoada es deseo puro. Bajo la propuesta defendida, la Inteligencia *sin darse cuenta* desea poseer todas las cosas (III 8.8.33) debido a una intuición que tiene en sí de la potencia del Uno (V 1.7.4-17) que es –finalmente, podría pensarse– soporte del deseo de volverse a él, ya sea como *Noûs* amante o como simplemente *Noûs*. Esta unidad indeterminada, siendo *una* con los Seres, es capaz de recibir aquello que la define y, por tanto, posee una “vida

definida e intelectual” (II 4.5.19-20). Siendo más precisos, al menos en esta fase esta vida es, en realidad, una protovida coincidente con la misma necesidad. Pero para pensar una posible relación entre la vida y la necesidad es importante que veamos el segundo momento propio del dios segundo, la Inteligencia perfecta.

Una vez que la Inteligencia ha procedido del Primero como unidad indeterminada, se detiene, se convierte hacia él con una mirada deseosa y lo ve (V 2.1.11-13). La mirada de la Inteligencia incoada, al intentar aprehender intelectualmente al Uno, fragmenta su potencia según su capacidad y, por tanto, produce los Seres, esto es, las Ideas, con los que ella es Inteligencia (VI 7.15.21-22). Al examinar V 6.6.18-23, así como otros pasajes, vimos que la Vida que es la Inteligencia perfecta coincide con el Pensamiento y el Ser, de tal forma que una *ousía* que es plena es, asimismo, *nóesis* y *zōé*. El Ser-Pensamiento-Vida están presentes (i) en el *Noûs* incoado –como pre-pensamiento, pre-vida perfecta y pre-ser– y (ii) en el *Noûs* perfecto, en el que son Uno-Múltiple, y se articulan a través del autoconocimiento (o la coincidencia entre conocido y cognoscente) y los llamados “Géneros supremos” propuestos también en el *Sofista*: Ser, Movimiento, Reposo, Alteridad e Identidad. Es en este panorama que hemos tocado a grandes rasgos que se puede ver la relación entre la necesidad y la vida. Para pensar una relación posible entre ambas debemos considerar que ser, esto es, *ser vida*, en el grado de la realidad que sea, es ya desear su propio bien, el cual se halla en el nivel inmediatamente superior de aquella progresión ascendente que es la realidad (VI 7.25.18-23). Al mismo tiempo, para lo seres *ser vida* significa también tener la capacidad de procrear –cuya perfección, desde luego, se debilita ontológicamente a medida en que descendemos en la escala de vidas–, mientras que para la Fuente de la Vida significa ser la potencia generativa de todas las cosas. Estas formas de necesidad ligadas al deseo se hallan cifradas en la misma noción de vida. Pero hay más.

Si pensamos en la Vida Primera propia de la Inteligencia Perfecta, siguiendo el discurso no ortodoxo de VI 8, recordemos que, si el Uno es el sujeto solitario que es simplemente él, autosuficiente y, por ende, que se basta a sí mismo y no necesita depender de nadie o nada más, ser la Vida de la Inteligencia, que procede cual imagen del Principio, es también volverse en un movimiento reflexivo para ser uno mismo, tal como el Uno es Querer de sí. Lo más cercano a aquel supraser inefable que es simplemente él mismo es, podríamos pensar, la autorreflexividad. En ese sentido, la Inteligencia, siendo una con su

acto y su ser, es Señora de sí, la Libertad misma, pues *la voluntad es intelección*; sin embargo, como vimos, esto no implica que la Inteligencia sea independiente. Por el contrario, en su vida perfecta pareciera encontrarse una dialéctica entre la necesidad y libertad: para ser es necesario que ella vuelva hacia su principio de forma reflexiva, pero al mismo tiempo su eterna coincidencia consigo misma la hace libre. La Inteligencia no es esclava ni siquiera de sí misma, pues no solo su movimiento deseoso hacia el Uno es fruto de su “voluntad”, sino que en ella la necesidad se traduce en libertad porque la búsqueda de nuestro Bien es aquello que nos hace –y, desde luego, la hace– libres. A medida en que se descienda más en la escala de vidas de la realidad, ambos movimientos –el del deseo y la voluntad– estarán presentes de acuerdo a la capacidad de los seres en cuestión de *ser vida*, tal como la Inteligencia es Vida primera y perfecta. La vida es, en efecto, una imagen y una huella del Primero; y, por tanto, es una imagen dinámica que conlleva la potencialidad –que en la Inteligencia amante es una realidad– de ser libres al despojarnos de nosotros mismos y hacernos uno con el silencio infinito del Uno a través del amor a él.



Bibliografía utilizada

Ediciones consultadas de las *Enéadas*

Armstrong, A. H. *Ennead, Volume II*. Loeb Classical Library 441. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

————— *Ennead, Volume III*. Loeb Classical Library 442. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

————— *Ennead, Volume I: Porphyry on the Life of Plotinus*. Loeb Classical Library 440. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

————— *Ennead, Volume IV*. Loeb Classical Library 443. Cambridge: Harvard University Press, 1984a.

————— *Ennead, Volume V*. Loeb Classical Library 444. Cambridge: Harvard University Press, 1984b.

————— *Ennead, Volume VI: 1-5*. Loeb Classical Library 445. Cambridge: Harvard University Press, 1988a.

————— *Ennead, Volume VI: 6-9*. Loeb Classical Library 468. Cambridge: Harvard University Press, 1988b.

Igal, J. *Enéadas III-IV*. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

——— *Enéadas I-II*. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

——— *Enéadas V-VI*. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

Porfirio. The Life of Plotinus. *Ennead, Volume I: Porphyry on the Life of Plotinus* (ed. Armstrong, A.H.). Loeb Classical Library 440. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Bibliografía secundaria

Armstrong, A. H. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1940.

————— The One and Intellect. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

————— Elements in the thought of Plotinus at variance with classical intellectualism. *The Journal of Hellenic Studies*. 93 (1973), 13-22, 1973.

————— *Plotinian and Christian Studies*. London: Oxford, 1979.

Arnau, R. *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*. Roma: Presses de L'Université Gregorienne, 1967.

Banner, N. *Philosophic Silence and The One*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Bertozzi, A. *On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a Preliminary chapter on Plato)*. Dissertations. Chicago: Loyola University Chicago, 2012.

Bréhier, E. *La filosofía de Plotino*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.

Blumenthal, H. *Plotinus Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*. Países bajos: Springer Netherlands, 1971.

Clark, S. *Plotinus: Myth, Metaphor and Philosophical Practice*. Chicago: Chicago University Press, 2016.

Corrigan, K. *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*. Leuven: Peeters, 1998.

————— *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*. Indiana: Purdue University Press, 2005.

————— Divine and human freedom: Plotinus' new understanding of creative agency. En: *Causation and Creation in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Crystal, I. Plotinus on the Structure of Self Intellection. En: *Phronesis*. 43, 4, 1998, 264-286.

Emilsson, E. Intellect and Being. *Plotinus on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Ferwenda, R. *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*. Groningen: Wolters, 1965.

Gerson, L. *Plotinus*. Londres: Routledge, 1994.

Gutiérrez, R. El principio de Plotino y el inicio de una época. En: *Areté*. 2, 1, 1990, 49-67.

——— Autoconsciencia y Autoconstitución del Nous: una controversia en torno a Plotino y el escepticismo. *Estudios de Filosofía*. 34, 2006, 217-229.

Hadot, P. *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay, 2004.

Horn, C. The Concept of Will in Plotinus. En: *Reading Ancient Texts. Volume II: Aristotle and Neoplatonism*. Leiden/Boston: Brill, 2007.

Kalligas, P. *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Volume I*. Oxford: Princeton University Press, 2014.

Lloyd, A. C. Plotinus on the Genesis of Thought and Existence. En: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 5, 1987, 155–86.

Majumdar, D. *Plotinus on the Appearance of Time and the World of Sense*. Hampshire: Ashgate Publishing, 2007.

Marback, R. Rethinking Plato's Legacy: Neoplatonic Readings of Plato's Sophist. En: *Rhetoric Review*. 13 (1), 1994, 30-47.

Nyvt, M. *Aristotle and Plotinus on the Intellect: Monism and Dualism revisited*. Lanham: Lexington Books, 2011.

O'Meara, D. Scepticism and Ineffability in Plotinus. *Phronesis*, 45(3), 2000, 240-251.

Pigler, A. *Plotin: Une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*. Paris: Vrin, 2002.

Platón. Sofista. *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos, 1998.

Rist, J. Dyad and Intelligible Matter in Plotinus. *The Classical Quarterly*, 12 (1), 1962.

——— Monism: Plotinus and Some Predecessors. *Harvard Studies in Classical Philology*. 69, 1965.

——— *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

——— Plotinus and Augustine on Evil. *Plotino ed il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 495-504, 1974.

Schroeder, F. Conversion and Consciousness in Plotinus, 'Enneads' 5,1[10],7. *Hermes*, 2 (114), 1986.

Sleeman, J. H. y Pollet, G. *Lexicon Plotinianum*. Leuven/Leiden: Brill/Leuven University Press, 1980.

Strange, S. Plotinus on the Articulation of Being. En: *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*. 155, 1989, 1-12.

Stró y ski, M. There is No Searching for the Self: Self-Knowledge in Book Ten of Augustine's "De Trinitate". En: *Phronesis*. 58, 3, 2013, 280-300.

Szlézak, T. Estructura e função do Nous. *Platão e Aristóteles na doutrina do Nous de Plotino*. São Paulo: Paulus, 2010.

Torchia, J. Tolma and the Emergence of Nous. *Plotinus, Tolma, and the Descent of Being: An Exposition and Analysis*. Nueva York: Peter Lang, 1993.

Wolfson, H. A. Albinus and Plotinus on Divine Attributes. *The Harvard Theological Review*. 45(2), 1952.

