

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ  
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



EL LOGOS COMO IMAGEN EN LAS *ENÉADAS* DE PLOTINO

Tesis para optar por el título de Licenciado en Filosofía

JAVIER ALFONSO ORMEÑO CASTRO

Abril 2007

## ÍNDICE

<b>Agradecimientos</b>	ii
<b>Introducción</b>	iii
<b>Capítulo I: La palabra enunciada como imagen de la palabra interior.</b>	1
I.1. La imagen como guía.	2
I.2. Elementos de psicología plotiniana.-	9
I.2.1. Dos modos de pensamiento.-	11
I.3. El sentido de la enunciación:	
el regreso a los principios a través de las palabras.	19
I.3.1. El aprendiz y el sabio.-	22
I.3.1.a. <i>Aphairesis</i> .-	23
I.3.1.b. El <i>logos</i> como producto.-	25
I.4. El <i>logos</i> como imagen: el salón de los espejos.	29
<b>Capítulo II: Enunciación cósmica, el despliegue del <i>logos</i> en el cosmos.</b>	32
II.1. Empleo Plotiniano del discurso mítico.	34
II.1.1. El Mito de Urano, Cronos y Zeus en la <i>Teogonía</i> .	36
II.2. El mito de Urano, Cronos y Zeus en las <i>Enéadas</i> .	40
II.2.1. Urano y Cronos.	40
II.2.1.1. Urano	42
II.2.1.2. La procesión y el nacimiento de Cronos.	49
II.2.1.3. Cronos como plenitud.	56
II.2.2. Zeus.	61
II.2.2.1. El Alma, imagen del Intelecto.	61
II.2.2.2. La Naturaleza: el <i>logos</i> obrando en la materia.	66
II.2.3. Urano, Cronos y Zeus como imagen del el orden del cosmos.	68
<b>Conclusiones</b>	73
<b>Bibliografía</b>	74
<b>Índice de ilustraciones</b>	80

## Agradecimientos

Durante el periodo de elaboración de esta tesis, muchas personas se han involucrado directa o indirectamente en el proceso de la misma. El apoyo y consejo desinteresado y sincero de todas ellas en acuerdo al orden del tiempo o las estaciones han hecho posible que esta investigación llegue al punto que ahora tenemos delante. No puedo sino dedicarles este texto a modo de agradecimiento. Los menciono a continuación, sabiendo que tal vez no soy exhaustivo, más o menos como me van viniendo a la mente y sin ningún orden en particular.

A Dios y la Virgen, que siempre han estado ahí; al prof. Cargile, quien refrescó mis conocimientos sobre la filosofía y me mostró que nuestras creencias religiosas son parte de lo que somos y pensamos; a mi mamá, a mi hermana, a mi papá (que ya no está con nosotros) y a toda mi familia quienes, aunque no hayan tenido siempre muy en claro por qué, siempre han respaldado mis decisiones. A mis amigos: Shet, Rafael, Alex, Alfredo, Enrique, Carla, Adriana, Julio, Diego, Renzo, Alexis, Mustela PA, Coco Myrmicófago, Gustavo, Rafael, Ernesto, Carolina, Carla, José Antonio, Nora y Rafael, quienes según fueron apareciendo en mi vida me han acompañado en el proceso dándome aliento y guiándome, en especial en los momentos difíciles. Al Instituto Bartolomé de las Casas y su Centro de Documentación, que no sólo contribuyó brindándome un espacio apacible donde trabajar e ir ordenando mis ideas, sino que además me proveyó consejo y apoyo en forma de amig@s como Rosa, Carmen, Maggie, Chio, Julio y José Luis. A Elia, Oli y Marco, del curso de Lógica de Estudios Generales Letras de la PUCP, con quienes he trabajado varios años compartiendo una gran amistad. A los doctores Janina León, Helena Maruenda, Jorge Pérez y Marcial Blondet, por su amistad y oportuno consejo. Al prof. José León, quien me enseñó, entre muchas otras cosas, que 'las cosas bellas son difíciles'. A los doctores Rosemary Rizo-Patrón, Pepi Patrón, Pablo Quintanilla, Luis Bacigalupo y Federico Camino, de la sección de Filosofía del Departamento de Humanidades de la PUCP, quienes me han brindado guía y apoyo múltiple a lo largo de mis estudios. Al doctor Julio del Valle, quien apareció en el momento más oportuno y cuyos consejos ayudaron a dar forma y organizar este texto. A mi asesor, el doctor Raúl Gutiérrez, por presentarme a Plotino y a otros autores que serían de otro modo desconocidos para mí, por su sincera crítica que me ha ayudado a entender mejor algunos aspectos del pensamiento de este autor, y por la paciencia que ha mostrado durante estos años.

## Introducción.

El estudio de las *Enéadas* de Plotino es interesante e intrigante a la vez. En principio por su ubicación histórica en el siglo III de nuestra Era, época marcada por la debacle del Imperio Romano de Occidente, el sincretismo cultural y religioso y la emergencia de nuevas formas de devoción como el Cristianismo; luego por su enseñanza que, reclamándose a sí misma como platónica y continuadora de una tradición que puede trazarse hasta Parménides al menos, no se limita a juntar y repetir los escritos de autores anteriores a ella sino que se constituye en una filosofía de suyo original.

A lo largo de la obra de Plotino, nos encontraremos con imágenes, conceptos y teorías filosóficas con las que el lector puede estar familiarizado por tener ellas su origen en la tradición, pero el examen detallado de ellas devela un uso y comprensión radicalmente distinta de aquello a lo que estamos acostumbrados o de lo que esperaríamos. Nuestro autor se apropia de los avances, terminología y argumentaciones de Aristóteles, de los escépticos, de los gnósticos y de los estoicos para darles un nuevo sentido e incorporarlos en su propia visión de la filosofía platónica. Lo familiar se muestra entonces como puerta de entrada a un bosque complejo de ideas y tradiciones que muchas veces es difícil seguir y en el que es muy fácil perderse. Sin embargo, todo este tramado está articulado en función de un principio que hace que cada una de las hojas de las *Enéadas*, que cada palabra parezca remitirnos a él.

Este principio articulador es llamado por Plotino 'Uno' o 'Unidad' y es una fuerza cohesiva que permite tanto el ser como el conocimiento de las cosas. Él provee integridad y unidad al discurso de las *Enéadas* y al mundo que su autor nos presenta en ellas; pero él mismo, siendo principio, no es comprensible sino a través de sus manifestaciones. Todas ellas son, por así decirlo, el modo en que él se expresa dando origen a la realidad.

El tema de estudio que motiva la presente investigación es una de las maneras de entender cómo la Unidad se expresa a sí misma: el *logos* como imagen que manifiesta el principio, el Uno, y su función como hilo conductor hacia él.

El término '*logos*' puede ser traducido como 'palabra' —que evoca la noción de 'expresión'—, pero '*logos*' comporta una multiplicidad de sentidos y de formas de manifestación del principio. De manera que a través de las *Enéadas* no encontramos un *logos* sino muchos *logoi* que sucesivamente expresan a modo de imágenes el principio y los principios que de él se derivan.

La tesis central de la presente investigación es, por tanto, que el *logos es imagen*. Para demostrarla, el texto aborda diversos aspectos del concepto ‘logos’ en el pensamiento de Plotino, que lo definen como hilo conductor para entenderlo y que pueden ser resumidos en su función como *imagen que manifiesta y distiende en un nivel posterior aquello que en un nivel anterior comporta mayor unidad*.

El desarrollo de esta tesis toma la forma de dos vías complementarias, cada una de las cuales corresponde a un capítulo del texto. En líneas generales, la primera vía de demostración me conduce a describir cómo los *logoi* o las palabras que enunciarnos son un reflejo de los *logoi* u órdenes presentes en nuestra alma; a saber, el razonamiento discursivo o *dianoia* y las imágenes del mundo de las Ideas que él emplea para sus procesos. Esta primera vía muestra también cómo esos *logoi* enunciados nos permiten remontar aquellos niveles de nuestra interioridad de los cuales son imagen para alcanzar el ámbito de la trascendencia. La segunda vía recurre a la explicación plotiniana del mito de la sucesión de Urano, Cronos y Zeus —que toma de la *Teogonía* de Hesíodo— para mostrar cómo el Uno se manifiesta en una serie de *logoi*, el último de los cuales es el mundo sensible. Cada una de estas vías de investigación ha sido orientada por un pasaje específico de las *Enéadas* como veremos a continuación.

La primera vía, correspondiente al primer capítulo, aborda la función del *logos* como imagen en el ámbito del alma humana tomando como referencia que para Plotino

[...] el *logos* en la voz es una imagen de aquel [que se halla] en el alma, [y] así también el [*logos* que se halla] interior del alma es imagen de lo interior de otro. De la misma manera, el [*logos* que se halla] en lo enunciado está dividido en comparación con aquel interior del alma, asimismo lo está el interior del alma, como intérprete de aquello, comparado con el anterior a aquel.<sup>1</sup>

Este primer capítulo desarrolla la múltiple presencia del *logos* como imagen en la voz y en el alma humana siguiendo este pasaje al considerar que el habla es una imagen que exterioriza los procesos dados al interior del alma, los cuales son posibles en tanto ella misma posee en sí imágenes que despliegan la realidad del mundo inteligible. Para ello empieza definiendo cómo entiende Plotino la relación entre la imagen y su “original”.

---

<sup>1</sup> PLOTINO. *Enéadas* (introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal). Madrid: Gredos, 1992-1998, I.2.3.27ss.

Nuestro autor sostendrá aquí que existe una relación de dependencia tal que la imagen sólo es posible dada la continua presencia del original del cual procede. En efecto, el paradigma imagen-original que el Lycopolita tiene en mente implica que el original actúe constantemente sobre la imagen generándola. En este modelo, además, la copia es sólo semejante al original; es decir, nunca llega a capturar todas las dimensiones del mismo que refleja de modo siempre parcial, e incluso posee características que él no posee. Sin embargo, ser semejante al original le confiere a la imagen su más importante cualidad, ella nos brinda un conocimiento parcial del original, pero en lugar de ver esto como una desventaja, Plotino asume esta parcialidad de manera positiva. Ella es una vía de entrada para conocer el original, el conocimiento de la parte o del aspecto nos permite acceder poco a poco al conocimiento del todo, siempre mayor y sólo presente en el original.

La siguiente sección del primer capítulo aborda las diferentes potencias del alma humana, la sensación encargada de transmitir las impresiones que recibe de los sentidos, el *intelecto en nosotros* que recibe *cánones* o *improntas* del mundo inteligible y el *pensamiento discursivo* o *dianoia* que elabora juicios con la información que recibe de los sentidos y los patrones o cánones que recibe del mundo inteligible, estos cánones son llamados los *logoi* en nosotros.

Precisamente, la *dianoia* tiene por característica principal esta capacidad sintética, pero además se caracteriza por su secuencialidad. El texto distingue dos tipos de pensamiento, discursivo e intuitivo (o noético). El primero es propio del hombre y se diferencia del segundo en que capta sus objetos uno después del otro y los ordena en una secuencia; el segundo, en cambio, es capaz de abarcar todos sus objetos de modo simultáneo. Este tipo de pensamiento intelectual o *noús* es solo dable en el mundo inteligible y los humanos accedemos a él bien porque él imprime en nosotros huellas o *logoi* derivados de él —que son los que hacen posible el pensamiento discursivo—, bien porque Plotino señala que estamos en contacto con él.

Dado que el alma humana está en contacto con el mundo inteligible, es capaz de recibir improntas o *logoi* de este mundo que emplea en sus procesos. Estas improntas son imágenes parciales de las Ideas sitas en el mundo inteligible que el alma distiende en juicios. En otras palabras, lo que en el pensamiento intuitivo es un todo cohesionado, se muestra de manera parcial como una imagen fragmentada y distendida en los juicios del pensamiento discursivo.

La última sección del primer capítulo muestra en qué medida el *logos* presente en el discurso enunciado refleja a modo de imagen el pensamiento discursivo, y sirve de guía para remontarlo, alcanzando así el pensamiento

intuitivo y el mundo inteligible. Para ello nos presenta dos personajes: El Aprendiz y el Sabio. Las palabras o *logoi* que ambos enuncian son imágenes que “externalizan” la secuencia de los procesos discursivos que se dan en sus almas pero el discurso enunciado de cada uno de ellos es distinto.

Toda alma humana está en contacto con el mundo inteligible y es este contacto el que le permite elaborar juicios respecto a sí misma y al mundo que la rodea. El aprendiz tiene por objetivo alcanzar el conocimiento ya no del mundo circundante, sino de aquel mundo que sirve de modelo a éste, es decir del mundo de las ideas. Los juicios o razonamientos del aprendiz, si bien están apoyados en improntas o imágenes del mundo inteligible, no son capaces de reflejar de modo claro su estructura o su contenido. Cuando el enuncia palabras, éstas se muestran como imágenes de pensamientos no ordenados ni del todo adecuados a dicha estructura. Es decir, las palabras enunciadas del aprendiz son imágenes poco claras de un pensamiento poco claro. Aún así son útiles dada la capacidad de la imagen de remitirnos al original. Las palabras enunciadas por el aprendiz le muestran aspectos de su pensamiento que él puede ir ordenando y recomponiendo para hacerse una idea del todo e ir alcanzando poco a poco el pensamiento comprensivo que es el *noús* y que le permite conocer el mundo inteligible.

El discurso enunciado por el sabio es distinto, no se da como fruto de una necesidad por comprender, sino porque se ha comprendido. La *dianoia* del sabio refleja con claridad el contenido y estructura del mundo inteligible, sus pensamientos siguen una secuencia ordenada conforme a él. Por tanto, las palabras que él enuncia son una imagen clara de esta imagen adecuada del mundo inteligible y pueden ser utilizadas por otros (como el aprendiz) para ordenar su propio pensamiento y acceder al conocimiento del mundo inteligible. Así, el *logos* en la voz reflejará la claridad del *logos* del pensamiento discursivo que a su vez manifiesta el *logos* que recibe del mundo inteligible.

De esta manera se entiende mejor que el mundo inteligible se despliega en imágenes al interior del alma humana y ello hace posible el pensamiento discursivo o *dianoia*, del cual el discurso hablado o enunciado es imagen.

Por otro lado, el segundo capítulo explica el modo en que el *logos* se despliega como imagen a nivel cósmico siguiendo el desarrollo que Plotino hace del mito de la sucesión de Urano, Cronos y Zeus, en el que nuestro autor recurre estas tres divinidades —familiares a su entorno cultural— como imágenes que dan cuenta de la génesis y organización del universo.

En efecto, en la versión Plotiniana del mito, las tres deidades representarán a los principios cósmicos o hipóstasis del sistema Plotiniano.

Respectivamente: el Uno o Unidad absoluta trascendente al Ser y origen del Ser; el Noús o Intelecto, que se identifica con el mundo de las Ideas Platónicas, del Ser con propiedad, caracterizado por la eternidad; y el Alma que, siendo imagen del intelecto, lo distiende en el tiempo primero y luego en el espacio da origen al mundo sensible. Recurriendo a la explicación plotiniana presentada en el mito será posible dar cuenta de que

[...] el alma es un *logos* y una cierta actividad de la inteligencia como la inteligencia lo es de aquél [el Uno].<sup>2</sup>

La primera sección del capítulo expone las características del discurso mítico como imagen y su capacidad para fragmentar una realidad compleja y simultánea en una secuencia de partes comprensibles y adecuadas al oyente. Ella también resume relato de parricidio y luchas intrafamiliares que el mito de la sucesión Urano-Cronos-Zeus presenta en la *Teogonía* de Hesíodo a modo de contextualizar la versión Plotiniana del mismo.

La siguiente sección esta abocada a interpretar el mito que Plotino nos presenta en su *Tratado contra Gnósticos* a la luz de nuestra hipótesis acerca de que todo *logos* es *imagen que manifiesta y distiende en un nivel posterior aquello que en un nivel anterior comporta mayor unidad*.

El estudio del relato mítico nos muestra en primer lugar la relación de dependencia entre el mundo sensible y el inteligible. Cada una de las entidades del mundo sensible debe su existencia espacio temporal al ser eterno de una Idea del mundo inteligible. Así, el mundo sensible es una imagen que se hace manifiesta gracias al ser eterno del mundo de las Ideas. Él, que recibe el nombre de 'Ser' con propiedad, sirve de modelo y es causa prospectiva de cada uno de los entes del mundo sensible. Cada Idea es un ser eterno que sirve de modelo a cada ser derivado y manifiesto en el mundo sensible.

Pero, si el mundo sensible es causado por el mundo inteligible, del cual es imagen, ¿Cuál es el origen de este Ser eterno?

Plotino no concibe que la causa de los entes o del ser en general pueda ser un ser más u "otro ser", sino una realidad radicalmente distinta y trascendente. Esta realidad es llamada 'Uno' por nuestro autor y en el recuento mítico se le identifica con Urano por ser como un asceta que no posee ni necesita de nada, que es, por tanto, absolutamente independiente. Este Uno se

---

<sup>2</sup> PLOTINO. *Enéadas* (introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal). Madrid: Gredos, 1992-1998, V.1.6.45, Cf. V.3.16.16.



caracteriza por su absoluta unidad y por ser una fuerza generativa ilimitada que es capaz de dar origen a toda la cadena del ser.

El siguiente estadio del mito nos muestra cómo este poder generador absoluto que es el Uno da origen al Mundo del Ser con propiedad. Él se configura como una inteligencia autosuficiente que, no pudiendo alcanzar a su objeto intencional de pensamiento (el Uno), se dirige hacia lo más perfecto que existe, es decir, se dirige hacia sí misma y se aprende no como unidad absoluta sino como unidad y multiplicidad a la vez. Para nuestro autor toda intelección requiere una distinción entre inteligente e inteligido, por más que ambos sean aspectos del mismo ente.

Pero la estructura del mundo del Ser no consiste en un inteligencia simple que se entienda a sí misma, sino que es una multiplicidad de inteligencias, una multiplicidad de entes. En efecto, el mundo del Ser está poblado de Ideas, cada una de las cuales es un intelecto que se entienda a sí mismo y a las demás ideas a la vez. Dada la falta de distensión espacial y temporal, y a pesar de la multiplicidad que representa cualquier tipo de intelección, en el mundo inteligible es posible lograr la identidad entre todos los entes y sus aspectos inteligibles e inteligidos. De este modo, el mundo de las ideas en su conjunto es una gran inteligencia que comprende a una multitud de inteligencias que se entienden a sí mismas y todas a la vez. Por ello Plotino sostiene que el *Noús*, identificado en el mito con Cronos, es el *Logos* del Uno. Porque manifiesta su unidad en un nuevo nivel de realidad, siendo el mismo uni-múltiple.

El Intelecto (*Noús*) es un gran *logos* y a la vez compendio de *logoi*, pues cada idea se entienda a sí misma y a las otras de modo simultáneo, manifestando en esta multiplicidad de Ideas la unidad del Uno que le sirve de modelo. *Logos* del Uno que es toma esa potencia infinita y la convierte en un Ser uni-múltiple y autosuficiente, cerrado en sí mismo y atado por las cadenas de necesidad que, a diferencia del Cronos de Hesíodo, él mismo ha puesto sobre sí.

Así, el Intelecto es el *logos* paradigmático pues despliega el poder generativo del Uno tornándose a sí mismo en un nivel de realidad, que siendo múltiple, no se deja a sí mismo y refleja del mejor modo posible la unidad que le da origen. Este *logos* arquetípico es el primer eslabón de la cadena del Ser, y va a dar origen a una multitud de *logoi*, como aquellos presentes en el alma humana, todos poseedores de un ser derivado y más fragmentado en contraste con el suyo.

Un siguiente paso en el estudio del mito, nos muestra el nacimiento de Zeus, quien es equiparado con la hipóstasis Alma. Para Plotino, Zeus será

también un *logos* de aquel anterior a sí. Tal como el Intelecto o Cronos-Noús manifiesta la unidad del Uno en un ser uni-múltiple poseedor de la máxima cohesión posible después de la de aquél, el Alma también va a dar origen a un nuevo nivel de realidad, intermedio entre el mundo sensible y el inteligible.

Su modo de obrar y de existir consiste en distender aquello que en el intelecto, dada la ausencia de espacio y tiempo, se da junto y simultáneo. Ella, que es una forma de inteligencia, se fragmentará a sí misma de modo similar al alma humana, que poseyendo muchas potencias o “partes” no deja de ser una. Por ello, Plotino dice que el Alma es una y múltiple.

La parte “superior” del Alma es más intelectual y está dirigida hacia la hipóstasis *Noús*. Tiene por función tomar lo que en el intelecto se da junto y distenderlo en una secuencia. Tomando como modelo las ideas sitas en el Intelecto, elabora un discurso de imágenes. Este discurrir, nos dice Plotino, es su vida y su vida es el Tiempo.

La parte “inferior” del Alma, en cambio, sin dejar de ser intelectual está más volcada hacia lo que le sigue; es decir, está dirigida hacia lo que ella produce, el último eslabón de la cadena del ser. Ella, llamada ‘Natura’ o ‘Naturaleza’, va a generar el mundo sensible como una imagen que distiende aún más la naturaleza del mundo inteligible, al añadir distensión espacial a la distensión temporal provista por la “parte superior”.

El modo en que logra esto es generando una imagen de su receptividad, la materia, la que se configura inmediatamente por acción y presencia en ella de unos *logoi* —imágenes del mundo inteligible— que fungen de principios operativos. Plotino nos diría de ellos que son como semillas que hacen brotar la realidad sensible, configurando la materia a través del tiempo y del espacio de tal modo que nunca queda materia sin configurar y el mundo que tenemos es siempre el mejor de los mundos posibles. El mundo sensible será así también un *logos*, una bella imagen espacio-temporal que imita la belleza del mundo inteligible en el que no hay tiempo ni lugar.<sup>3</sup>

Observamos de este modo la manera en que a partir del *logos* arquetípico que es el Intelecto se inicia una cadena de *logoi*, imágenes que manifiestan en nuevos niveles aquello que en un nivel anterior comporta mayor unidad. El Intelecto es el principio de una secuencia de manifestaciones de la cohesión que brinda el Uno, el principio que articula el ser de todo lo que existe, desde el ser perpetuo del mundo de las Ideas, los astros en el cielo, el hombre y sus palabras vertidas en voz, los animales, así hasta la más ínfima partícula del mundo la

---

<sup>3</sup> Cf. II.9.8.17ss.

sensibilidad. Así como *logos*, cada ente nos sirve de camino hacia la trascendencia, hacia la comprensión de aquello incomprensible que da origen al ser.

Quiero finalmente hacer algunas observaciones respecto a mi manejo de las *Enéadas*. La primera se refiere a forma de citación: el número en romanos indica el número de *Enéada* y los siguientes, en arábigos, el número de tratado, el capítulo y la línea en la edición crítica de Paul Henry y H.-R. Schwyzer (*Plotini Opera*. Oxford: OUP, 1964-1982), que sigue a su vez el ordenamiento de los tratados realizado por Porfirio. En cuanto a la traducción, en general he empleado la realizada por Igal (*Enéadas*. Madrid: Gredos, 1992-1998) por ser la más completa y mantengo la misma salvo en algunos pocos casos en que la enmiendo incluyendo el texto griego a pie de página. Incluyo también el texto griego cuando creo que aclara la traducción de Igal. La última observación se refiere a mis fuentes. El grupo central de los pasajes que empleo están concentrados en el escrito *Contra Gnósticos* que Porfirio, discípulo y editor de Plotino, dividió en los tratados que han llegado a nosotros como III. 8, V.8, V.5 y II.9. Sin embargo, no hubiese sido una elección afortunada limitarme sólo a ellos. El lector de las *Enéadas* podrá observar que los temas de los que ellas tratan están imbricados de tal modo que podría decirse que cada pasaje contiene de manera compacta todo el contenido de las mismas; más aún, Plotino suele referirse a un mismo tema en diversos contextos, proporcionando cada vez un aspecto distinto del mismo problema; así, el lector también será conciente de que, siendo cada pasaje una puerta de acceso al conocimiento que Plotino quiere transmitirnos, todo pasaje presenta aspectos que requieren su mutua iluminación.

## Capítulo I: La palabra enunciada como imagen de la palabra interior.

πάντα τὴν ἀρχὴν κατὰ δύναμιν ἀπομιμούμενα  
εἰς ἀιδιότητα τε καὶ ἀγαθότητα.<sup>1</sup>

El supuesto de que todas las cosas imitan a modo de imágenes un principio según su propia capacidad es un motivo presente en la obra de Plotino y se manifiesta en una multiplicidad de aspectos. Así, en el plano ontológico, explica el ser de lo que es; en el cosmológico, da razón de la existencia de un mundo fenoménico dependiente de un orden inteligible; finalmente, comporta un aspecto ético y epistemológico pues para Plotino la virtud y el conocimiento de los principios requieren de la imitación de aquellos.<sup>2</sup>

En las siguientes líneas intentaré dilucidar una teoría del *logos* que responda a este motivo en la obra de nuestro autor recurriendo a una pregunta guía: '¿Cómo así sostiene Plotino que el *logos* en la voz (*en prophorai*) es imagen del que se halla en el alma?'.<sup>3</sup> La idea aquí consistirá en mostrar cómo el *lenguaje hablado* refleja, en tanto imagen, distintos niveles de interioridad humana y a través de ellos a los principios del cosmos Plotiniano.<sup>4</sup>

El *logos* se manifiesta en una multiplicidad de ámbitos o potencias y acciones del hombre, pero cada una de esas manifestaciones es imagen de un nivel anterior que comporta una mayor unidad y que sirve de principio de articulación de la multiplicidad de manifestaciones que de él dependen.

Luego, si bien '*logos*', es un término polisémico que puede ser traducido como 'palabra, discurso, orden, razón, medida, estimado, cuenta, compilación, explicación, lenguaje';<sup>5</sup> a la luz del supuesto de la imitación es posible coordinar estos sentidos en la idea de 'principio de articulación o recomposición'.

---

<sup>1</sup> V.4.1.33-34. Los números corresponden a la obra de Plotino, las *Enéadas*, El número en romanos indica el número de *Enéada* y los siguientes, en arábigos, el número de tratado, el capítulo y la línea en la edición de Paul HENRY y H.-R. SCHWYZER (*Plotini Opera*. Oxford: OUP, 1964-1982), que sigue a su vez el ordenamiento de los tratados realizado por Porfirio. En general, he empleado la traducción de IGAL (Madrid: Gredos, 1992-1998), que enmiendo en algunos casos. Incluyo el texto griego a pie de página cuando aclara la traducción de Igal.

<sup>2</sup> Cf. PRADEAU, Jean François. *L'imitation du principe: Plotin et la participation*. Paris: Vrin, 2003, pp.9-10. Para el tema de la virtud como imitación de los principios vid. I.2.7.

<sup>3</sup> Cf. I.2.3.28-31.

<sup>4</sup> Esta es una noción que Plotino toma de los estoicos y adecua a su propuesta. Cf. HEISER, John. *Logos and Language in the Philosophy of Plotinus*. New York: Edwin Mellen Press, 1991, pp.8-9 y WITT, R.W. "The Plotinian Logos and Its Stoic Basis" En: *The Classical Quarterly*, Vol. 25, No. 2 (Apr., 1931), pp. 103-1.

<sup>5</sup> Cf. LIDDELL, Henry George. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1973. pp. 1057.

Para Plotino será posible entonces reconocer en lo que se enuncia —la voz, la palabra— un orden. Nuestra voz sigue un orden (*logos*) que al ser enunciado refleja aquel que le sirve de modelo, aquel que se halla al interior del alma. Esto es posible por la calidad de imagen de todo *logos*. En tanto imagen que manifiesta de modo múltiple un principio anterior que comporta mayor unidad, él mismo se puede mostrar conducente a dicha unidad previa.

Así, al ser imagen, el *logos* enunciado (*logos prophorikos*) da cuenta de la estructura de lo que es y de aquello que le es anterior lógica y ontológicamente. En principio, el *logos* enunciado —que representa de modo pluralizante el mundo y que, sin embargo, invita a la recomposición de todos sus elementos— imita la distensión y pluralidad secuencial del razonamiento discursivo, y éste, a su vez, es imagen del intelecto que en actividad presenta dicha pluralidad como un *synholon*, es decir, en una captación de la realidad en que todas sus “partes” se hallan articuladas sin distensión.

Para apreciar estos distintos niveles en que el *logos* se manifiesta, será preciso en primer lugar elucidar a qué tipo de imágenes se refiere Plotino cuando dice que éste es imagen. Tras esto, describiré de modo general la organización de las potencias psíquicas en el alma de manera que pueda comprenderse mejor la relación entre la captación *synóptica* del intelecto y la secuencialidad del pensamiento discursivo. De este modo podremos apreciar cómo el *logos* enunciado es imagen de estos dos modos de conocimiento al interior del alma y como conduce hacia ellos.

### **I.1. La imagen como guía.**

La teoría plotiniana de la imagen desarrolla diversos aspectos de la relación entre la imagen y el modelo u original al que imita o representa. En líneas generales, Plotino sigue al Platón de la *República*, quien en boca de Sócrates critica algunas formas de imitación y la creación de imágenes.<sup>6</sup> Para nuestro autor toda imagen será una copia que, al ser lógica y ontológicamente posterior al original, comporta respecto a éste una mengua; es decir toda imagen es una copia disminuida del original. Éste es el principio de

---

<sup>6</sup> Vid. LIBROS II, III y X (por ejemplo, 377c-e, 595b ss., 597b ss., 598bss., 599d). Cf. PRADEAU, Jean Francois. *L'imitation du principe: Plotin et la participation*. Paris: Vrin, 2003, p.69. Para Plotino, el problema de la representación no consiste en la parcialidad o deficiencia de la copia respecto al original, sino la posibilidad de que la copia represente mal al original y nos de una noción equívoca de lo que él es. Sin embargo, veremos en adelante que nuestro autor tiene una visión más optimista tanto de la representación, como de la imagen y el discurso.

degradación progresiva de los seres: lo generado es siempre imperfecto en relación con el generador.<sup>7</sup>

Dado que Plotino considera que la generación de los seres es un proceso descendente que parte de un principio perfecto, cada productor producirá seres siempre inferiores a él. Cada entidad devenida comporta una merma respecto a la entidad de la cual proviene de modo que la causa es siempre mayor.<sup>8</sup>

Plotino señala que la imagen o retrato de un hombre no será tan “vivo” como el retratado.<sup>9</sup> Y es que esta apreciación *estética* comporta un motivo ontológico. Si acaso el retrato llega a ser bello es a causa de que la belleza se encuentra en el retratado. Para Plotino la belleza es una cualidad del original que éste puede conferir a sus entidades dependientes. La belleza que yo aprecio en las imágenes ha sido provista por el original, las copias pueden ser bellas sólo porque éste es bello.

Dicho esto, es posible entender que la noción de imagen que nuestro autor va a emplear a lo largo de su obra no siga el camino de la ausencia de relación entre el original y su imagen, sino lo contrario.

En efecto, es posible concebir que una imagen pueda existir sin la presencia del original. Tal es el caso de las pinturas, las esculturas o el calor producido por una hoguera apagada.<sup>10</sup> Ciertamente, la talla del busto de Aristóteles, pudo no haber requerido que el Estagirita esté presente durante el proceso, y además, construido de un material resistente como el bronce el busto perdura aún tras la muerte del filósofo. Así también, cuando los leños de una fogata se han consumido y el fuego ha desaparecido, queda aún su calor. Pero no es éste el modelo de relación original-imagen que Plotino tiene en mente.

Mas si alguno objetara que no es necesario que la imagen de una cosa esté vinculada a su modelo —es posible, en efecto, que una imagen exista en ausencia del modelo del que provino la imagen y que, desaparecido el fuego, persista el calor en el objeto calentado— en primer lugar, en el caso del modelo y su imagen, si uno se refiere a la imagen realizada por un pintor, diremos que no es el modelo, sino el pintor, quien ha producido la imagen, la cual no es imagen del pintor, ni siquiera si éste se pinta a sí mismo.

---

<sup>7</sup> Vid. la *Introducción General* de Igal a su traducción de las *Enéadas*. Madrid: Gredos, 1992, pp.30-31.

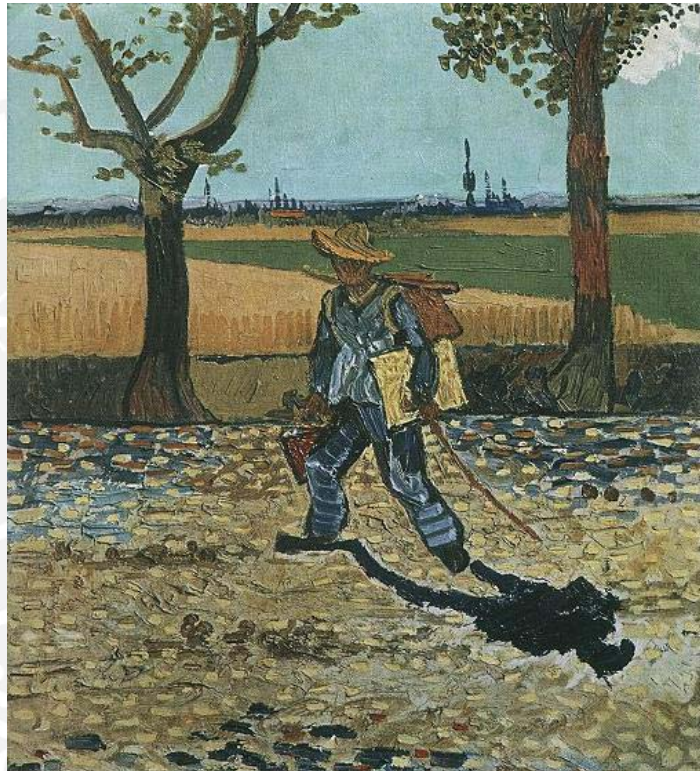
<sup>8</sup> Cf. I.8.7.17-20, V.3.16.4ss. y V.5.13.37ss. y ZAMORA. “La noción de Procepción en Plotino”. En: *Areté*. Vol.9 n.1 (1997).

<sup>9</sup> Cf. VI.7.22.33ss

<sup>10</sup> Cf. VI.4.10.1-12

Porque quien pintaba no era el cuerpo del pintor ni la forma representada. Y así, hay que decir que tal imagen la produce no el pintor, sino la posición determinada de los colores. *Tampoco es ésta la producción propiamente dicha de una imagen o de un reflejo*, como lo son los que se producen en el agua, en un espejo o en la sombra: en estos casos, las imágenes vienen a la existencia por obra de un original propiamente dicho y provienen de él, y no es posible que las imágenes originadas existan desconectadas de él.<sup>11</sup>

La relación imagen-modelo por la que Plotino opta implica que la imagen sea producida por el mismo modelo u original y no por un agente distinto de él. En el texto, nuestro autor señala el caso del pintor. Su explicación nos dice que aunque la imagen producida sea imagen del mismo autor, no sería esta una imagen suya. Tal es el caso de la obra *Pintor de camino a su trabajo*.<sup>12</sup> La figura y los colores que el pintor plasma en el lienzo representan al mismo pintor en un determinado momento, en un entorno determinado, realizando una determinada acción. Pero ellos, por así decirlo, no son actuales. El original de esta imagen para Plotino no es el pintor sino una situación en especial y, por ello, no es ésta en primera instancia una imagen representativa de la relación que nuestro autor quiere que tengamos en cuenta.



Tal vez lo sea acaso el *auto-retrato con sombrero* de Van Gogh.<sup>13</sup> En él se representa al autor de la obra en el proceso de ejecución de la misma. Se tiene una imagen producida directamente por aquello de lo cual la imagen es imagen. La noción de imagen de Plotino es análoga al reflejo en el agua o en un espejo, en la cual la copia es imposible sin la presencia del original (VI.4.10.12-

<sup>11</sup> VI.4.10.1-15. Las cursivas son mías.

<sup>12</sup> VAN GOGH, Vincent. *Painter on his way to work*. Arles: 1988. Destruído durante la Segunda Guerra Mundial. [http://www.vggallery.com/painting/p\\_0448.htm](http://www.vggallery.com/painting/p_0448.htm)

<sup>13</sup> VAN GOGH, Vincent. *Self-Portrait with Dark Felt Hat at the Easel*. Paris: 1886. Amsterdam: Van Gogh Museum. [http://www.vggallery.com/painting/p\\_0181.htm](http://www.vggallery.com/painting/p_0181.htm)

17). Por ejemplo, podemos imaginarnos a Narciso del mito contemplando su imagen reflejada en el estanque; pero si él se aleja de este receptáculo de su figura, la imagen se desvanece. Así también, incluso en el caso del calor, apenas el fuego desaparece esta huella del fuego, que es el calor, empieza a mermar (VI.4.10.18-23).

Y es que un axioma determinante de esta noción plotiniana consiste en que toda imagen según su naturaleza subsiste mientras lo haga el modelo del cual es imagen.<sup>14</sup> Esto determina que entre la imagen y el original exista un vínculo en ausencia del cual la primera no puede subsistir. Nos dice Plotino:

En segundo lugar, así como la imagen de alguna cosa, por ejemplo una luz pálida, no podría existir una vez desconectada del principio del que proviene, y en general, así como a todo aquello que recibe su existencia de otro por ser su imagen no es posible hacerlo existir una vez que se le ha desconectado de su principio...<sup>15</sup>

Esta dependencia de la imagen recalca la anterioridad lógica y ontológica del modelo; sin embargo, si bien refuerza la noción de la copia como algo semejante al modelo pero incapaz de subsistir sin él, determina, por otro lado, que el



original esté mediante este vínculo perenne siempre presente en su copia y que la copia no sólo represente sino que sea, a pesar de su calidad de disminuida o incompleta, capaz de representar bien.<sup>16</sup>

De ahí que el lenguaje de las *Enéadas* señale esta relación de imitación (mimesis) o representación -que implica la presencia y dependencia del modelo como fuente de subsistencia- con palabras tales como 'eidolon', 'eikon', 'indalma' e 'ichnos' que pueden ser traducidas gruesamente por 'imagen, copia, huella o rastro'.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> V.8.12.19. Πᾶσα δὲ φύσει εἰκῶν ἐστίν, ὅσον ἂν τὸ ἀρχέτυπον μένη.

<sup>15</sup> VI.4.9.36-42.

<sup>16</sup> Cf. II.9.8.17-23

<sup>17</sup> Cf. LIDDELL, Henry George. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1973, pp. 483, 484. 830 y 846 respectivamente.



Con ellas Plotino recalca el vínculo de necesidad de la imagen (*eidolon*) respecto al original, el modo en que la copia (*indalma*) nos lo recuerda en tanto conserva un rastro o huella (*ichnos*) convirtiéndose ella misma en un camino hacia él.<sup>18</sup>

Nos situamos entonces ante un mundo de imágenes producidas directamente por sus originales, sin cuya existencia ninguna copia existiría. Esta estructura icónica nos conduce a postular unos principios cuya continua presencia garantice la subsistencia de todo tipo de imagen. Así, nuestro autor sostiene que toda forma de imagen percibida a través de nuestros sentidos guarda relación con un arquetipo *eterno e inmutable*.<sup>19</sup> En una primera instancia podemos decir que para nuestro autor lo sensible, por más diferencias que encontremos en nuestra manera de aprehenderlo, es imagen de un original inteligible al que podemos acceder a través de él:

Puesto que ni siquiera en [la] pintura ven lo mismo y del mismo modo los que contemplan con los ojos las obras de arte, sino que si reconocen en el cuadro sensible una representación del modelo sito en la inteligencia, sienten una especie de turbación y alcanzan reminiscencia del original.... ¿Habrà alguien tan perezoso de mente y tan reacio a toda inferencia que, al contemplar el panorama de bellezas que hay en el mundo sensible, al ver un conjunto tan bien proporcionado [...] no infiera de aquí, sobrecogido de respeto sacro, de la calidad de los efectos, la calidad de las causas?<sup>20</sup>

Atendiendo a un aspecto del pensamiento platónico presentado en el *Fedro*,<sup>21</sup> Plotino nos presenta al mundo como una gran imagen capaz de representar bien a su original.<sup>22</sup> De manera que dadas determinadas condiciones nos es posible seguir un camino que parte de la captación de una imagen cualquiera y prosigue hasta el ámbito de lo trascendente, el lugar donde la perpetuidad de los principios da origen y permite la existencia de toda imagen. Esto es posible, nuevamente, ya que es aquélla realidad representada por la apariencia la que no solamente le confiere ser o determinación, sino que además la ilumina y permite que reconozcamos en ella una impronta de aquella que sirva de sendero hacia su *aprehensión*.<sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. PRADEAU. Op.cit.p.70.

<sup>19</sup> Cf. III.2.1.15ss.

<sup>20</sup> II.9.16.48-56

<sup>21</sup> Cf. 251a.

<sup>22</sup> MORTLEY, Raoul. "Visage et image chez Plotin". En: DIXSAUT, Monique (Dir.), *La connaissance de soi: études sur le traité 49 de Plotin*. Paris: J.Vrin, 2002. . Pp. 158-159.

<sup>23</sup> Cf. *Ibíd.* p. 159

Es éste el tipo de pensamiento que subyace a la representación en imágenes de los Dioses. Por ejemplo, la estatua de un dios o de la Virgen no es ni ese dios ni la Virgen, pero en alguna medida ayudan a quien los contempla a dirigirse hacia ellos.<sup>24</sup> El mundo inteligible está imbricado de tal modo con el mundo sensible que la apariencia del último no puede ocultar la resplandeciente verdad del primero, todo fluye como un *continuum* que surge de un único principio del cual todo es imagen. La imagen, antes que ocultar la realidad, nos conduce a ella.

Que una imagen sea buena no dependerá para serlo tanto de si misma como de su original y de los *ojos* de quien la contempla, que deberán buscar siempre en ella a aquél.<sup>25</sup> El procedimiento para acercarnos al original que la imagen señala, nos es propuesto por Plotino en el siguiente ejemplo:

Se toma un trozo de oro como muestra del oro universal, y si el trozo de oro no es puro, se le depura, sea de hecho, sea mentalmente, mostrando que no todo ese trozo es oro sino sólo tal parte mezclada en la masa.<sup>26</sup>

Plotino nos pide usar la imagen para abandonarla, al dejar de lado las cualidades sensibles de un objeto cualquiera nos aproximamos a la comprensión del inteligible del cual es una imagen mermada. Aún siendo toda imagen una copia que no muestra de modo completo la realidad trascendente del principio del cual procede, ella nos permite recomponer sus elementos. En el caso del mundo sensible, el hombre suele contemplar sólo fragmentos de él como improntas parciales, toda imagen que intente representar el mundo, sólo lo logra de modo incompleto. Sin embargo, hemos dicho, la mucha o poca capacidad de presentar aspectos de un original siempre *mayor*, es suficiente para conducirnos a su comprensión. Tal es lo que nos presenta la siguiente imagen sugerida por nuestro autor:

---

<sup>24</sup> Cf. VI.9.11.17-30 y Cf. RAPPE, *Reading Neoplatonism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.213

<sup>25</sup> De aquí también podríamos decir que no hay imágenes malas, pues lo malo consistiría en no dirigirse hacia el original y quedarse con la copia. Lo mismo opina Plotino de la contemplación, no hay contemplación mala, lo malo es perderse en el objeto de contemplación no siendo éste el objeto de contemplación adecuado: “Así como quien sube a partir de la virtud, da con la Belleza y el Bien, así también quien baja a partir del vicio, da con el Mal en si (...) Y si baja contemplando, da con la contemplación y comoquiera que ella sea del Mal en si; mas si baja haciéndose malo, se hace partícipe del Mal (...) porque si el alma se sumerge completamente en completa maldad, ya no tiene maldad, sino que ha trocado su naturaleza por otra que es peor. Plotino” (I.8.12.13-20)

<sup>26</sup> V.8.3.13ss

Representátese, pues, mentalmente la imagen luminosa de una esfera que contenga todos los seres [los astros, la tierra, el mar y todos los animales] (...) unos en movimiento y otros en reposo. Reteniendo esta imagen, fórmate ahora otra suprimiendo mentalmente la masa. Luego suprime también el lugar y toda representación mental de la materia...<sup>27</sup>

Pero para acceder a los principios situados en el mundo inteligible es preciso reconocer esta relación: por mayor semejanza que tenga con el modelo, la imagen no es aquello que ella representa. En un templo, por ejemplo, el fervor del creyente —piensa Plotino— no está dirigido a la estatua o a la fiesta sino al dios que se manifiesta en ellos.<sup>28</sup> Si uno se apega a la imagen, como Narciso, no podrá alcanzar aquello de lo cual es imagen.

Sin embargo, el Alejandrino no sugiere que abandonemos una imagen que está fuera de nosotros por algo que esté por fuera de nosotros también, sino que la empleemos para reconocer cómo los principios están presentes de algún modo en cada uno de los niveles de realidad y que a través nuestras propias potencias sepamos identificar su presencia en nosotros, o mejor dicho, como nosotros estamos presentes en ellos y cómo es posible acercarnos a ellos recurriendo a estas mismas potencias nuestras.<sup>29</sup> Por eso nos dice que este camino de la imagen no consiste en ir tras lo externo sino en la búsqueda del conocimiento de nosotros mismos:

[P]ero nosotros, que no estamos acostumbrados ni sabemos ver lo de dentro, corremos tras lo de fuera sin saber que es lo de dentro lo que lo mueve. Nos pasa lo mismo que si uno, mirando su propia imagen, corriera tras ella desconociendo el original de donde procede.<sup>30</sup>

Éste es el tema que nos ocupará en la siguiente sección, el conocimiento de nuestras propias potencias y cómo ellas funcionan reflejando los principios en nosotros. A través de la consecución de esta sabiduría de sí mismo, el hombre no desprecia, sino *reconoce*: ve cómo este conocimiento presente en cada uno de los niveles de realidad y en cada una de sus propias potencias. Pues como dice

---

<sup>27</sup> V.8.9.8-14

<sup>28</sup> Cf. VI.9.11.16ss

<sup>29</sup> Nosotros estamos *en* ellos porque dependemos de ellos. Para la ‘presencia en’ como ‘dependencia’ cf. O’MEARA, *Plotinus, An Introduction to Enneads*. New York: Oxford University Press, 1993, pp26-27, y *Enéadas* VI.4.2 y 7, IV.3.9.36-44.

<sup>30</sup> V.8.2.32ss: ἡμεῖς δὲ τῶν ἔνδον οὐδὲν ὁρᾶν εἰθισμένοι οὐδ’εἰδότες τὸ ἔξω διώκομεν ἀγνοοῦντες, ὅτι τὸ ἔνδον κινεῖ ὡσπερ ἂν εἴ τις τὸ εἶδωλον αὐτοῦ βλέπων ἀγνοῶν ὅθεν ἤκει ἐκεῖνο διώκοι.

nuestro autor “quien ha escuchado la armonía inteligible, se sorprende también y se alegra de la sensible” (Cf. II.9.16.39-42).

## I.2. Elementos de psicología plotiniana.-

La imagen se ha presentado como conductora hacia los principios que le dan origen y este descubrimiento de ellos implica el retorno a nuestra interioridad. Es a través del reconocimiento de distintos órdenes en nuestra alma y de que nuestras potencias pueden conformarse a los principios,<sup>31</sup> que llegamos a conocerlos haciéndonos semejantes a ellos y conociéndonos a nosotros según nuestra naturaleza.

Plotino nos sugiere ver que en cada nivel de realidad, tanto al interior como al exterior, existe una serie de *logoi*, de órdenes que son imagen de *logoi* anteriores. Así, por ejemplo, el *logos* presente en el lenguaje es imagen de nuestra potencia discursiva y ella, a su vez, de la intelectual. Y dado que es precisamente esto lo que queremos aclarar, es decir, cómo el *logos* en la voz es reflejo de aquel en el alma, conviene revisar como organiza ésta nuestro autor. En lo que sigue describiré muy brevemente la organización del alma humana plotiniana, para luego abordar con mayor detalle dos de sus potencias y la función de los *logoi* en ellas. Una vez hecho esto, podremos elucidar la relevancia del *logos* como discurso conducente a los principios y cómo reflejo de las potencias internas.

La psicología Plotiniana sigue aquella planteada en las obras de Platón. Así, por ejemplo, en el *Timeo* podemos distinguir *grosso modo* dos tipos de almas presentes en el hombre: el uno racional e inmortal y el otro atado a lo sensible, irracional, mortal y a su vez sub-divisible en irascible y apetitivo.<sup>32</sup> Con este arreglo podemos hacer corresponder esta clasificación con aquella propuesta en el libro IV de *República* análoga a la estructura de la polis ideal.<sup>33</sup> En ella también se plantean tres tipos o partes (*mere*) del alma, pares a distintas partes de la estructura de la polis que en dicho diálogo Platón propone.<sup>34</sup> En ambos textos se hace patente, por cierto, la preeminencia de la parte racional e inmortal sobre las otras dos.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> III.6.2.29ss.

<sup>32</sup> Cf. 69c5-d6, 69d6-76e6

<sup>33</sup> Cf. 435b-441c

<sup>34</sup> En la *República*, para Platón la unidad proviene del hecho de que cada parte se dedique a lo que le es propio. Cf.423d y 611b2. En 612<sup>a</sup>2, Platón cavila sobre si el alma es uniforme o multiforme.

<sup>35</sup> Cf.429d y 431a-b

Plotino, llamándoles 'partes' también,<sup>36</sup> interpreta estos textos señalando que "nuestra alma es una naturaleza en multitud de potencias" (II.9.2.6ss.).<sup>37</sup> Es decir, las "partes" indicadas no son partes en cuanto separadas, sino en tanto *distinguibles* como distintas potencias o capacidades de un alma una y simple,<sup>38</sup> ordenadas de modo análogo a la estructura de los principios; dirigiéndose algunas a lo sensible y otras a lo inteligible.<sup>39</sup>

Si quisiésemos adecuar esta división a terminología aristotélica tendríamos por un lado la parte irracional (sensitivo-vegetativa) y, por el otro, a la racional.<sup>40</sup> Para Plotino las capacidades sensitivo-vegetativas cuentan entre ellas, además de las funciones autónomas que mantienen el cuerpo vivo y de los cinco sentidos, a la imaginación (*phantasia*), en la que reside la memoria.<sup>41</sup> Estas dos están contadas aquí puesto que la *información* que proporcionan proviene de la sensibilidad.

Dentro de lo que corresponde a la parte racional, nuestro autor distingue a su vez una potencia discursiva y otra intelectual.<sup>42</sup> Lo propio de la anterior es un razonamiento que comporta sucesión, que quiere entender la cosa abordando diversos aspectos de la misma pero que no logra captar su totalidad logrando una unidad propia de la inteligencia y, sin embargo, la busca.<sup>43</sup> La posterior, en cambio, de modo activo o pasivo es poseedora, por un lado, de "improntas" derivadas en última instancia de las Formas del mundo inteligible;<sup>44</sup> por otro, es a su vez poseedora de aquellas formas que dan origen a las derivadas: el intelecto humano es capaz de acceder a aquel mundo de las ideas que Plotino llama 'Intelecto'.<sup>45</sup>

---

<sup>36</sup> Cf. II.9.2.5

<sup>37</sup> Cf. ARISTÓTELES. *D.A.* 413b19

<sup>38</sup> Cf. IV.7.12.13

<sup>39</sup> III.4.3.21ss.

<sup>40</sup> Cf. *E.N.* 1139a. En este texto además se subdivide la parte racional en "razonadora" dedicada a razonar y deliberar (1139<sup>a</sup>13-15) y otra científica con la que percibimos los entes que no pueden ser de otra manera (1139<sup>a</sup>8-10).

<sup>41</sup> Cf. IV.3.23.1ss. y I.4.10. Dada la naturaleza breve de esta exposición sobre el alma, he agrupado las funciones sensitivas y las vegetativas. Con propiedad, como señala EMILSSON (*Plotinus on Sense-perception: a philosophical study*. Cambridge: CUP, 1988, p.26) las funciones vegetativas son más propias del Alma del Mundo que informa la materia y regula los procesos orgánicos (Cf. II.1.5.18ss., II.2.2.3ss., sobretodo IV.9.3.24ss.).

<sup>42</sup> Cf. V.1.10.13ss.

<sup>43</sup> Cf. IV.3.18.1ss., IV.4.12.5ss. En II.9.2, sin embargo, el *alma racional* es considerada intermedia entre la sensitivo-vegetativa y la intelectual.

<sup>44</sup> Cf. I.1.8.1 y I.2.4.21ss.

<sup>45</sup> Cf. I.4.13.5

Lo que tenemos entonces es un alma con distintas capacidades, Plotino asume que todas estas percepciones —tanto las dirigidas a los sensibles como aquellas dirigidas a lo inteligible— son funciones o potencias de un alma unitaria.<sup>46</sup>

### I.2.1. Dos modos de pensamiento.-

Vamos ahora a concentrarnos en la actividad de dos potencias que hemos descrito de modo general: el pensamiento discursivo (*dianoia*) o razonamiento (*logismos*)<sup>47</sup> y la intelección (*nous*), de modo que podamos ver cómo la anterior requiere de esta última para su funcionamiento y cómo encajan los *logoi* en la forma en que adquirimos cualquier tipo de conocimiento.

Para Plotino cualquier tipo de conocimiento o ciencia requiere de cierto objeto pues él *viene de algo y es de algo*.<sup>48</sup> Esto nos ha permitido clasificar nuestras potencias síquicas en dos: aquellas dispuestas hacia lo inteligible, o cuya función es la captación del inteligible y aquellas dispuestas hacia lo sensible, a las primeras —el intelecto (*nous*) y la razón (*dianoia/logismos*)— les hemos llamado ‘racionales’ y a las segundas —los sentidos y la memoria— ‘irracionales’. Pero cabe aquí establecer otra clasificación: habrá algunas partes del alma que tengan por objeto a algo distinto de sí y otras que se tengan a sí mismas por objeto. Como veremos, sólo el *nous* posee esta cualidad, mientras que la *dianoia* ha quedado del otro lado de la clasificación.

He presentado aquí esta doble clasificación para mostrar el rol de intermediario que cumple la “parte razonadora”. Ella, a diferencia del intelecto que se ocupa de los puros entes inteligibles con los que está en contacto y de las partes irracionales que captan los sensibles, trabaja con imágenes o impresiones, tanto de las Formas con que se entretiene el *nous* y como de imágenes de lo que le provee la sensación. Esta potencia se halla a medio camino entre el mundo de la sensibilidad y el inteligible, Plotino nos dice que está dirigida hacia ambos lados<sup>49</sup> y su función propia no es, como veremos en el caso del intelecto, el autoconocimiento. El *saber* producido en esta *parte* de nuestra alma proviene siempre desde algo que ella no es.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> Cf. II.9.2.6ss.

<sup>47</sup> ‘*logismos*’ y ‘*dianoia*’ son tomados aquí como equivalentes. Cf. GURTLER, Gary. *Plotinus: the experience of unity*. New York: Lang, 1988, p.188.

<sup>48</sup> VI-7.40.5-6. Δεῖ τοίνυν γινώσκειν ἐπιστήσαντα, ὡς νόησις πᾶσα ἔκ τινός ἐστι καὶ τινός.

<sup>49</sup> Cf. V.3.4.22.

<sup>50</sup> V.3.3.16-19.

La razón es una característica distintiva del hombre; la actividad del pensamiento discursivo, es la fuente de todo juicio y acción moral y constituye por tanto parte de lo que somos.<sup>51</sup>

Sin embargo, esta característica nuestra nos hace falibles. La fuente de nuestros errores consiste precisamente en que nuestras decisiones las tomamos razonando, y en que para ello no siempre estamos en posesión del patrón que provee el intelecto.<sup>52</sup> Y es que, para Plotino la parte “raciocinante” del alma comporta una merma o debilitamiento respecto a la inteligencia, principalmente por no ser autónoma, pero además por no ser capaz de percibir a sus objetos de modo simultáneo y ordenado.<sup>53</sup> El modo en que se da el juicio o razonamiento en nosotros es más o menos el siguiente:

- La percepción sensible ve un hombre y transmite la impronta a la mente discursiva.
- Y ésta ¿qué dice?
- No dirá nada todavía. Se limita a conocer y ahí se detiene, a no ser, claro está, que dialogando consigo misma se pregunte: «¿Quién es éste?», si es que topó con él anteriormente, y responda recurriendo a la memoria: «Sócrates».<sup>54</sup>

La sensibilidad imprime en la facultad discursiva una imagen o impronta (*typos*), que puede permanecer como información inconexa. Un paso siguiente consiste en relacionar esa información con otra de la que se dispone, en este

---

<sup>51</sup> GURTLER. op.cit.191. Cf. V.3.3.35ss. En ese mismo sentido, en III.1.4.22-28, discutiendo acerca del determinismo, Plotino señala que no podemos atribuirle la responsabilidad de nuestros actos al destino, pues de hacerlo así, negaríamos la presencia en nosotros de esta facultad que nos define: “*Así ni nosotros somos nosotros ni hay una actividad propia nuestra; tampoco nosotros mismos somos los que reflexionamos, sino que nuestras reflexiones serán reflexiones de otros; y tampoco somos nosotros los que obramos, como tampoco son nuestros pies los que dan patadas mediante partes de nosotros. Sin embargo, cada uno debe ser cada uno y debe haber acciones y pensamientos nuestros; y las acciones nobles o innobles de cada uno deben provenir del individuo mismo...*”. Ὡστε οὐτε ἡμεῖς ἡμεῖς οὐτε τι ἡμέτερον ἔργον: οὐδὲ λογιζόμεθ' αὐτοί, ἀλλ' ἑτέρου λογισμοὶ τὰ ἡμέτερα βουλευματα: οὐδὲ πράττομεν ἡμεῖς, ὥσπερ οὐδ' οἱ πόδες λακτίζουσιν, ἀλλ' ἡμεῖς διὰ μερῶν τῶν ἑαυτῶν. Ἀλλὰ γὰρ δεῖ καὶ ἕκαστον ἕκαστον εἶναι καὶ πράξεις ἡμετέρας καὶ διανοίας ὑπάρχειν καὶ τὰς ἐκάστου καλὰς τε καὶ αἰσχροὺς πράξεις παρ' αὐτοῦ ἐκάστου, ἀλλὰ μὴ τῷ παντὶ τὴν γοῦν τῶν αἰσχροῶν ποιήσιν ἀνατιθέναι. Cf. V.3.3.35ss.

<sup>52</sup> III.6.2.22ss. —*Pues bien, si alguien dice que el vicio propio de la parte racional es una ininteligencia, puede ser que con la «in-inteligencia» concebida como negación quiera significar la no presencia de algo. Pero cuando dentro del alma hay opiniones falsas —que son precisamente la causa principal del vicio—, ¿cómo podrá negar que se originan en ella y que de ese modo se modifica la parte racional?*

<sup>53</sup> Cf. IV.3.18.1-5.

<sup>54</sup> V.3.3.1-5 Ἡ μὲν γὰρ αἰσθησις εἶδεν ἄνθρωπον καὶ ἔδωκε τὸν τύπον τῆς διανοίας: ἡ δὲ τί φησιν; Ἡ οὐπω οὐδὲν ἐρεῖ, ἀλλ' ἔγνω μόνον καὶ ἔστη: εἰ μὴ ἄρα πρὸς ἑαυτὴν διαλογίζοιτο τίς οὗτος, εἰ πρότερον ἐνέτυχε τούτῳ, καὶ λέγοι προσχρωμένη τῆς μνήμης, ὅτι Σωκράτης.

caso, en la memoria, de tal manera que se sintetiza un conocimiento que puede expresarse en la secuencia 'éste es Sócrates'. Así por ejemplo, al contemplar el detalle de la obra de Rafael Sanzio,<sup>55</sup> mi sensibilidad me provee una imagen múltiple, la que siendo analizada por mi *dianoia* y recurriendo a mi conocimiento previo, me permite reconocer a Aristóteles y determinar que es el personaje de la derecha.

El alma es capaz de proveer unidad a diferentes improntas recibidas de la sensación (que incluyen a las provistas por la memoria) puesto que percibe a los sensibles como si fuesen inteligibles, es decir, ella es capaz de *percibir* una unidad que los ojos no ven.<sup>56</sup> Así, por ejemplo cuando vemos avanzar un ejército, no vemos sino una multitud de individuos marchando juntos de manera coordinada; al recibir estas imágenes múltiples, la *dianoia congrega en unidad la naturaleza de lo múltiple*,<sup>57</sup> y percibe al ejército como una entidad unitaria resultante del ordenamiento de los individuos que lo conforman, así también, un cardumen de peces o una bandada de aves.<sup>58</sup>



Pero hasta aquí se ha visto que la parte raciocinante del alma recibe información de la sensibilidad, analizándola y combinándola como si fuese inteligible, para formarse opiniones que pueden ser expresadas en oraciones que podrían reflejar el modo en que el juicio fue elaborado. Veamos cómo interviene el inteligible en la actividad del alma discursiva en el pasaje que sigue al anteriormente citado de V.3:

— Y si no hace eso, sino que dice: «Es bueno», lo dice partiendo de los datos conocidos a través de la percepción sensible, pero el juicio que emite sobre estos datos lo posee ya por sí misma gracias a que posee en sí misma, un canon del bien.  
— ¿Cómo es que posee el bien en sí misma? —

<sup>55</sup> SANZIO, Raffaello. *La escuela de Atenas* (detalle).1509. Stanza della Segnatura, Palazzi Pontifici, Vaticano. Cf. V.3.3.3ss.

<sup>56</sup> Cf. VI.6.13.36-40.

<sup>57</sup> VI.6.13.20-23. ἡ δianoia δῆλόν που καὶ ἐνταῦθα ποιεῖ ἢ διδοῦσα τὸ ἔν, ὁ μὴ ἔχει τὸ πλῆθος, ἢ ὀξέως τὸ ἔν τὸ ἐκ τῆς τάξεως ἰδοῦσα τὴν τοῦ πολλοῦ φύσιν συνήγαγεν εἰς ἔν.

<sup>58</sup> ESCHER, M.C. *Sky and Water II*. 1938 woodcut (<http://www.mcescher.com/Gallery/gallery-switz.htm>)



— Porque es boniforme y porque, iluminada por la Inteligencia, cobra fuerzas para percibir el bien, ya que ésta es la parte pura del alma y la que recibe las huellas que la inteligencia deposita en ella.<sup>59</sup>

Tenemos entonces a la sensibilidad proveyendo a la parte discursiva imágenes de “objetos” mutables captados del mundo sensible, y al intelecto proveyéndole imágenes de los “objetos” inmutables que le sirven de cánones o patrones para clasificar la información que recibe de la sensibilidad. El origen de estas huellas presentes en la *parte* discursiva del alma son los *logoi* sitos en el intelecto.<sup>60</sup> Un *logos*, por ejemplo el de lo bello, imprime en la razón un patrón o imagen que le permite identificar las cosas bellas como tales.<sup>61</sup>

En el caso de los juicios de valor, uno puede decir que tal o cual persona o cosa es justa recurriendo a cánones cuyo origen es el intelecto y que han sido como impresos en la parte racional o discursiva por él.<sup>62</sup> Y es que para Plotino, si existe una potencia capaz de discernir si algo es justo, *ha de existir una cosa justa que sea estable y de la que ella surja*.<sup>63</sup>

En otras palabras, tanto la posibilidad de razonar o elaborar juicios y la existencia de una potencia abocada a ello dependen de una potencia anterior que proporciona estabilidad a sus cánones. Una potencia tal requiere de dos condiciones: la primera es la posesión continua e inmediata de su objeto y la segunda, que permite a su vez la primera, es estar vertida hacia sí misma y no hacia otro.

El pensamiento discursivo, sin embargo, no está dirigido hacia sí mismo, sino que elabora juicios sobre “objetos” a los que accede de modo mediado por imágenes.<sup>64</sup> ‘El acto que realiza ese hombre es justo’, por ejemplo, requiere para su elaboración de la combinación de distintos *saberes*; las impresiones provenientes de la sensibilidad o la memoria y los patrones de justicia que han



<sup>59</sup> V.3.3.6-12. εἰ δέ, εἰ ἀγαθός, λέγοι, ἐξ ὧν μὲν ἔγνω διὰ τῆς αἰσθήσεως εἶρηκεν, ὁ δὲ εἶρηκεν ἐπ' αὐτοῖς, ἤδη παρ' αὐτῆς ἂν ἔχοι κανόνα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ παρ' αὐτῆ. Τὸ ἀγαθὸν πῶς ἔχει παρ' αὐτῆ; Ἡ ἀγαθοειδής ἐστι, καὶ ἐπερρώσθη δὲ εἰς τὴν αἴσθησιν τοῦ τοιούτου ἐπιλάμποντος αὐτῆ νοῦ: τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο καὶ νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἴχνη.

<sup>60</sup> Cf. III.6.2.32.

<sup>61</sup> Cf. V.3.3.7ss.

<sup>62</sup> Cf. CRYSTAL, *Self-intellection and its epistemological origins in ancient Greek thought*. Portland: Ashgate, 2002, p.182; además V.3.4.15ss. y V.3.4.22.

<sup>63</sup> Cf. V.1.11.1ss

<sup>64</sup> Cf. CRYSTAL, *Ibid.*

sido dados a ella por esta otra potencia que está en contacto con el alma, el intelecto.

Luego, la parte del alma que piensa de modo discursivo tendrá por función combinar, dividir y comparar las imágenes o impresiones que recibe tanto del mundo inteligible como del sensible,<sup>65</sup> y elaborar juicios que pueden representarse de un modo proposicional, es decir en oraciones que *ilustran* su forma secuencial. A diferencia del conocimiento falible elaborado por el razonamiento discursivo, el conocimiento del que dispone la inteligencia es estable pues ella posee sus “objetos” de modo constante.<sup>66</sup> Es gracias a las huellas de este conocimiento estable que el intelecto coloca en el razonamiento discursivo que éste puede elaborar sus juicios.<sup>67</sup>

El intelecto —nos aclara Plotino— se ocupa de sus propias cosas y del escudriñamiento de su propio contenido, por ello es distinta de la parte discursiva, y de algún modo está superpuesta a la razón porque, a diferencia de la facultad discursiva que nos caracteriza, no siempre estamos en posesión de ella.<sup>68</sup> Por eso, Plotino casi no cuenta el intelecto entre las potencias humanas, salvo por el hecho de que es posible adecuarnos a él, bien por contacto directo, bien porque recibe improntas suyas en la *dianoia*, que es capaz de reflejarlas claramente.<sup>69</sup>

Plotino nos dice que el intelecto puede existir en nosotros como una disposición (*hexis*) derivada de aquel principio que se ocupa siempre de sí (sic. el Intelecto Hipóstasis).<sup>70</sup> Esta “capacidad” de nuestras almas —este intelecto en nosotros— es llamada por nuestro autor ‘*merizon nous*’ o ‘intelecto que separa’.<sup>71</sup> Él se manifiesta siempre en un razonamiento que considera una cosa después de otra, pues a nivel del alma no se percibe el mundo Inteligible de manera sinóptica, sino parte por parte.

---

<sup>65</sup> Cf. V.3.2.7-14, y V.3.3.35-40

<sup>66</sup> Cf. V.3.3.17 y 4.22ss.

<sup>67</sup> Cf. V.3.3.10-12.

<sup>68</sup> Cf. V.3.3.12-28.

<sup>69</sup> Cf. V.3.4.1-4 y I.4.10.13-14.

<sup>70</sup> Cf. I.1.8. Las líneas 4 a 8 del mismo capítulo nos aclaran el modo en que poseemos a la inteligencia, nótese el carácter inclusivo de la disyunción: “*Pues aun ésta la poseemos por encima de nosotros. Y la poseemos como común, o como propia [,] o como común a todos y propia al mismo tiempo: como común porque es una inteligencia indivisa, una sola y la misma en todos; como propia, porque cada uno la posee entera en el alma primera. Así también poseemos las Formas de dos maneras: en el alma, como desarrolladas y separadas; en la inteligencia, todas juntas.*” Nótese además que nuestra alma tiene un acceso siempre parcial al mundo inteligible en tanto es discursiva, pero también, en cuanto entra en contacto con el *nous*, es capaz de recibir ese contenido completo de algún modo.

<sup>71</sup> V.9.8.20ss.

Nuestra alma, por tanto, entiende de modo derivado y nuestra intelección se muestra en nuestros razonamientos de modo desplegado.<sup>72</sup> El intelecto, entonces, sólo puede ser considerado potencia nuestra en la medida en que podemos recibir imágenes suyas y de ese modo “conocer” comparando dichas imágenes con otras a las que tiene acceso la potencia discursiva de nuestra alma.

Hacer esto es lo que nos permite conocer los “objetos” externos, pero también a nosotros mismos y hacernos a ella porque la autognosis es el único modo de conocimiento que se da en la intelección.<sup>73</sup> De esta manera, en ella -dice nuestro autor- se hallan contenidos sus propios objetos, aquellos con los que se identifica:<sup>74</sup>

...la inteligencia se pensará a sí misma, en cuanto la inteligencia misma era la intelección y en cuanto la inteligencia misma era el mismísimo inteligible que pensaba con la intelección que era ella misma.<sup>75</sup>

Pero en tanto posee de modo inmediato sus objetos y se identifica con ellos, debe poseerlos y conocerlos a todos a la vez.<sup>76</sup> Así, el intelecto funciona como un gran *logos* que reúne simultáneamente a todos los *logoi* en su interior, son estos *logoi* los que, mediante imágenes suyas, le permiten al alma discursiva conocer y emitir juicios como “ese hombre es justo”.

Pero el pensamiento discursivo sólo nos conduce a ellos en tanto lugar de encuentro que nos permite remontar lo sensible por lo inteligible, y en cuanto posee estos cánones imagen de los principios sitos enteramente en el mundo inteligible.<sup>77</sup> Para Plotino el intelecto en nosotros —el que puede ser llamado potencia nuestra—, la parte pura de nuestra alma, está en contacto con la Inteligencia -uno de los principios- y sus objetos estables son aquello que para él realmente es: las ideas o formas platónicas.<sup>78</sup> Pero el intelecto en nosotros

---

<sup>72</sup> Cf. V.1.3.14, I.1.8.7ss. Este intelecto de carácter “receptivo”, en comparación a aquel que imprime en él sus imágenes, sirve de principio de ordenación pues él mismo se hace imagen que sirve de canon a la *dianoia* para sus procesos. Cf. V.9.3.21ss

<sup>73</sup> V.3.4.6-31.

<sup>74</sup> Cf. V.3.5.18-27 y 29ss

<sup>75</sup> V.3.5.44-48.

<sup>76</sup> Cf. V.3.6.1-8.

<sup>77</sup> Cf. VI.9.1.40.

<sup>78</sup> Cf. V.3.5.26ss. y *supra*. nota 70.

manifiesta en la *dianoia* la parte del mundo inteligible con la que ella va a operar en un determinado momento y no todo a la vez.<sup>79</sup>

Viendo los seres todos como un todo o unidad, el intelecto, compendio de *logoi*, se distinguirá entonces de la potencia raciocinante en que esta es discursiva, es decir, ve sólo aspectos de la totalidad y es imaginativa, puesto que requiere de imágenes o huellas para lidiar con sus objetos.



Podríamos representarnos el razonamiento discursivo como si recorriésemos un retrato prestando atención primero a un ojo, a la frente, el pelo, la boca, mientras que la intuición tendría que mostrarnos la totalidad del retrato, que incluye los detalles. Plotino tiene mucha confianza en la capacidad del alma racionante para remontarnos al mundo inteligible a través del *nous*:

[S]i, pues, alguno no está allá todavía, sino que está fuera por las razones dichas o sea por falta de un razonamiento (*logos*) que lo guíe y le provea confianza en él, considérese a sí mismo responsable y apartándose de todas las cosas, esfuércese por estar solo, y la falta de confianza, por falta de reflexión, remédiala razonando.<sup>80</sup>

Dado que la *dianoia* puede funcionar ocupándose solo de una fracción de la totalidad de los objetos posibles, esta misma característica que hace de ella falible, determina que pueda reconstruirse una imagen de la totalidad a partir de las imágenes parciales que recibe de la sensibilidad y del intelecto.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Por ejemplo, en el caso de que la elaboración del juicio 'ese hombre es justo', el intelecto que divide manifiesta en la *dianoia* las imágenes de "Justicia" y de "Hombre" y no la totalidad de los contenidos del mundo inteligible de manera simultánea.

<sup>80</sup> VI.9.4.30-35. Cf. GURTLER, op.cit.p.192.

<sup>81</sup> La composición de imágenes está tomada de ESCHER, M.C. *Hand with Reflecting Sphere*, 1935 Litografía (<http://www.mcescher.com/Gallery/gallery-italian.htm>). El intelecto se ocupa siempre de la totalidad de los objetos contemplándolos como un todo ordenado. La *dianoia* requiere de la existencia de todos esos objetos (sic. el mundo inteligible) para existir y funcionar, pero no se ocupa de todos en un mismo instante, sino de manera secuencial. Mi punto aquí consiste en que aún disponiendo de una imagen completa, por ejemplo, el grabado de Escher, la potencia discursiva abordará fracciones de dicha totalidad para luego reconstruirla. La expresión de las partes, así, permite la reintegración del todo (VI.2.3.20-32)

Esto porque la *dianoia* trabaja con imágenes y, hemos señalado, la imagen tiene la capacidad de remitirnos al original. Toda vez que su actividad, el razonamiento, se halle conformada a la inteligencia le permite al hombre disponer de una imagen del mundo siempre mayor que la suma de aquellas en las que ha estado ocupándose. Si el intelecto está en posesión de todos los originales, es posible también que imprima huellas suyas (*typoi, eidola*) en la mente discursiva, que así va desarrollando una imagen cada vez más integradora, *synóptica* y por tanto conducente a la comprensión del mismo intelecto. El pensamiento discursivo se hace imagen de la inteligencia cuando logra reflejar sus *logoi* y a ella misma como una colección de *logoi*.<sup>82</sup>



Pero si bien es cierto que de este modo el hombre pueda remontar la *dianoia* y acceder al intelecto, también es cierto que la actividad propia del hombre es la primera.<sup>83</sup> La *dianoia* articula a su modo y brinda unidad a las impresiones que provienen de la sensibilidad y las que el intelecto dibuja en ella, así como éste por sus propias características agrupa a los *logoi* en sí.<sup>84</sup> El acceso al intelecto le permite a la *dianoia* hablar conforme a él pero de ningún modo suprime su capacidad de percibir los objetos de manera discreta.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> Cf. I.4.10.6ss.

<sup>83</sup> Cf. V.3.3.12.

<sup>84</sup> Cf. VI.2.21.26-27. Así, podemos decir también que en cuanto principio que brinda unidad a imágenes el pensamiento discursivo es imagen del intelecto que brinda unidad a los originales (los *logoi*), que son a su vez principios de unidad tanto de los *typoi* en el alma como de las respectivas entidades sensibles.

<sup>85</sup> Cf. V.3.3.16ss.

—Y eso de «valerse de ella», ¿en qué consiste? ¿En que nosotros mismos nos hagamos inteligencia y hablemos respecto a ella? Más bien, en que hablemos conforme a ella. Porque nosotros no somos inteligencia. Así, pues, hablamos conforme a ella gracias a la racionativa, que es la primera en recibirla.<sup>86</sup>

Los juicios que la parte discursiva emite, por tanto, siempre tienen forma proposicional y pueden ser vertidos en oraciones que sean reflejos suyos. En otras palabras, el orden de lo que se enuncia, refleja el orden que se da al interior del alma. Lo que se enuncia, así, es imagen de los juicios que la mente va elaborando, y en algunos casos, en los que se conforma al intelecto, es reflejo también de aquel.

Porque quien dice «ya hay diez mil cosas», si el numerante dice «diez mil», viene a decir que se predica el diez mil gracias a las cosas mismas, porque muestren su número como muestran sus colores, sino porque la mente (*dianoia*) dice que son tantas. Porque si no lo dijera la mente, no sabría cuántas son. ¿Y cómo lo dirá? Sabiendo contar. Y sabrá contar si conoce el Número. Y conocerá el Número si existe el Número; pero desconocer la cantidad de aquella naturaleza, es absurdo, o mejor, imposible.<sup>87</sup>

La enunciación, que sigue el patrón de la *dianoia* y el razonamiento, nos servirá entonces como herramienta para ir alcanzando una comprensión de la realidad que nos acerque a aquella visión *synóptica* del intelecto. En las líneas siguientes trataré de mostrar cómo así es que el lenguaje enunciado nos ayuda a ello y cómo el orden (*logos*) en el habla refleja los ordenes del alma.

### **I.3. El sentido de la enunciación: el regreso a los principios a través de las palabras.**

Para Plotino los principios que rigen el cosmos son trascendentes a él pero no le son externos, porque su naturaleza hace que estén presentes en él al modo en que un original se halla presente en cada una de las imágenes que de él existen. Son, por tanto, inmanentes y esta inmanencia se da de modo especial en el hombre ya que él puede acceder a ellos reflexionando sobre sí mismo, regresando sobre sus propias potencias y el modo en que conoce el mundo, superando el uso de imágenes del razonamiento hasta alcanzar la inteligencia (*nous*):

---

<sup>86</sup> V.3.3.30ss.

<sup>87</sup> VI.6.10.20-26

...[E]l hombre debe disponerse de tal modo que los principios que hay en él sean finales y totalidades y todo en él se concentre en el elemento más eximio de su naturaleza, transformado en el cual, el hombre se sitúa en lo trascendente, ya que, cuando está en posesión de ese elemento más eximio de sí mismo, tocará lo trascendente.<sup>88</sup>

Esta recomendación de Plotino quiere conducirnos a descubrir la inmanencia de los principios del universo que son a su vez trascendentes.<sup>89</sup> El punto central de ella consiste en volver nuestra mirada hacia el intelecto, pero para ello —hemos dicho— es preciso permitir que sus *logoi* se reflejen de manera clara en la *dianoia* así como se reflejaría una imagen en un espejo bien pulido. Al hacerlo, al lograr esta reflexión plena, no habrá lugar a discurso alguno, pues en el momento de intelección no hay palabras que discurran, como tampoco vacilación, hay seguridad de modo que —deteniendo sus procesos un instante— la razón que lo refleja calla.<sup>90</sup>

Sin embargo, es preciso también entender que toda cosa que alcanza su perfección produce algo,<sup>91</sup> produce imágenes de esa perfección; por tanto, como veremos, quien alcanza la intelección va también a producir, o “enunciar” en este caso, palabras que la reflejen. Se tiene así un lenguaje que despliega la realidad del intelecto reflejando el modo en que la *dianoia* conoce en acuerdo con él, es decir, de modo discursivo. Cada una de estas palabras pronunciadas por aquel que ha entrado en contacto con el intelecto funcionará como semilla, puesto que permitirá que otros, guiados por el discurso de quien lo conoce, puedan volver también sobre sí y alcanzar el intelecto.

[S]i, pues, alguno no está allá todavía, sino que está fuera por las razones dichas o sea por falta de una palabra (*logos*) que lo guíe y le provea confianza en él, considérese a sí mismo responsable y apartándose de todas las cosas, esfuércese por estar solo del todo, y la falta de confianza, por falta de reflexión, remédiela razonando.<sup>92</sup>

---

<sup>88</sup> III.9.2.4ss.

<sup>89</sup> Cf. V.1.10.5-6

<sup>90</sup> Cf. CAMPILLO, Ernesto. *La razón silenciosa: una lectura de las Enéadas de Plotino*. Murcia: Universidad de Murcia, 1990. En este libro, *grosso modo* sostiene él que toda vez que la razón humana se detiene en el intelecto que hay en ella (y de la cual ella depende), es decir, toda vez que alcanza la intuición noética, calla. Veremos en adelante que el siguiente instante correspondería con la enunciación generosa de aquello recibido.

<sup>91</sup> Cf. V.1.6.38.

<sup>92</sup> VI.9.4.30-35. εἰ οὖν μήπω ἐστὶν ἐκεῖ, ἀλλὰ διὰ ταῦτά ἐστιν ἔξω, ἢ δι' ἔνδειαν τοῦ παιδαγωγοῦντος λόγου καὶ πίστιν περὶ αὐτοῦ παρεχομένου, δι' ἐκεῖνα μὲν αὐτὸν ἐν αἰτία

Si no hubiese quien nos guíe para alcanzar el intelecto, será preciso hacer ejercicio de nuestro razonamiento y con él, según veremos, de palabras que vayan reflejando su marcha. Pero esto requiere también asumir la tarea de ir puliendo el alma misma de modo que pueda reflejar plenamente los *logoi* del intelecto y se haga ella misma una imagen de ese gran *logos* que él es.

Una característica importante del conocimiento que busca el aprendiz consiste en que éste es algo que tenemos a la mano (*propheroi*, I.4.13.5) y que versa sobre lo universal.<sup>93</sup> En el texto arriba citado observamos que para lograr ese conocimiento será preciso disponernos o concentrarnos en aquella “parte” de nosotros que —siendo parte nuestra— a su vez nos trasciende.

Al usar un tipo de mirada que proviene de nuestro interior y que se “ilumina” con propia luz (Cf. V.5.7.28) no sólo seremos capaces de comprender que aquel conocimiento que buscamos —el intelecto o inteligencia (*noús*)— es aquello que somos, sino también que el conocimiento de lo que somos se da en medio del conocimiento de todo lo que es,<sup>94</sup> porque para Plotino los seres están comprendidos en una sola inteligencia que aquella potencia discursiva nuestra divide y los destaca de modo sucesivo.<sup>95</sup>

Pero, como veremos, esta conciencia de lo que somos relativa al conocimiento de *todo lo que es* no es suficiente, pues, de lo que se trata aquí es de *ser* tocante (*tinganoon*) a aquello trascendente.<sup>96</sup> De modo que el asunto aquí más que de cognición o conciencia [*awareness*] está relacionado con la absorción intelectual que elimina cualquier brecha entre conocido y cognoscente, introducida por la presencia de la representación en cualquier tipo de actividad discursiva, sensible o no.<sup>97</sup>

---

τιθέσθω, καὶ πειράσθω ἀποστὰς πάντων μόνος εἶναι, ἃ δὲ ἐν τοῖς λόγοις ἀπιστεῖ ἐλλείπων, ᾧδε διανοεῖσθω. Esta traducción complementa la anteriormente dada del mismo pasaje. Para los significados de ‘logos’, vid. LIDDELL, op.cit.p.1057.

<sup>93</sup> Cf. I.3.6.9-13

<sup>94</sup> En otras palabras, viene *junto* al conocimiento universal.

<sup>95</sup> Cf. V.9.9.2

<sup>96</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Met.* 1072b20 y *D.A.* 429a14-18 y 431<sup>a</sup>1.

<sup>97</sup> Cf. RAPPE, Sara. “Self-knowledge and subjectivity in the *Enneads*”. En: GERSON, Lloyd. *The Cambridge Companion to Plotinus* (Ed.) Cambridge: CUP, 1996 p.252. La “conciencia” de que accedemos al mundo inteligible o de que algo sucede en nuestra alma resulta una suerte de epifenómeno del hecho de *ser intelecto*. Armstrong sostiene que Plotino debió ser de la opinión de que la formulación, conceptualización y expresión de nuestros pensamientos no-discursivos es algo secundario y no muy relevante para nuestra actividad filosófica’. ARMSTRONG, Hilary. “Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism”. En: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93 (1973),p. 15.



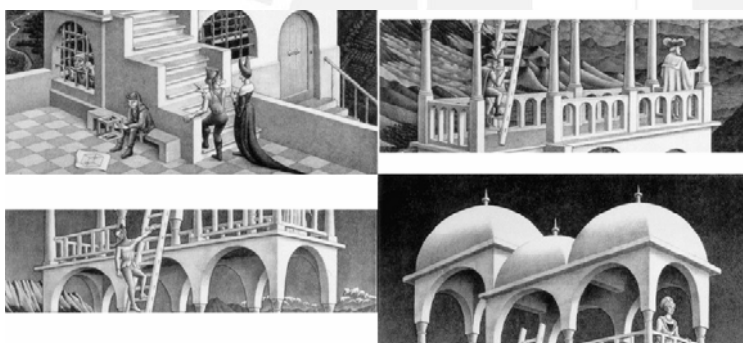
### I.3.1. El aprendiz y el sabio.-

Es en este contexto que podemos tornar nuestra mirada a dos personajes que Plotino nos presenta en el octavo tratado de la tercera *Enéada*: el aprendiz (*spoudaios*) y el sabio (*sophos*). El uno va en camino de la búsqueda del yo y del intelecto, o mejor dicho, en la búsqueda de lo que *nosotros* somos; el otro ha llegado al final del mismo y ya no busca nada.

Este tratado, en líneas generales, defiende la idea que la verdadera producción no se da como fruto de un razonamiento, sino que es consecuencia del conocimiento:

Pasa como en las artes: el raciocinio es para los artesanos que se hallan desconcertados; en cambio, cuando no hay dificultad, el arte domina y crea.<sup>98</sup>

Para Plotino, el pensamiento discursivo es propio de quien no está en posesión del conocimiento del objeto que va a producir. Ello pasaría, por ejemplo, con



dos artesanos que tienen delante de sí sendas sillas que ensamblar. El experto, en posesión del conocimiento, la ensamblaría sin cavilar, mientras que el inexperto, requeriría bien de la guía del

experto, bien de su propio raciocinio para ir armándola más o menos de modo adecuado. Y si está solo —o acompañado por otro inexperto en la misma situación que él— podrá decir más, para sí que para otro ‘tal pieza va así’ o ‘esto va de esta manera’, y tal vez de este modo llegaría a cumplir su cometido, pues es que el expresar las partes de una cosa facilita juntar aquello que en un primer momento sólo comprende como separado.<sup>99</sup>

<sup>98</sup> IV.3.18.5-7. ὡσπερ καὶ ἐν ταῖς τέχναις ὁ λογισμὸς ἀποροῦσι τοῖς τεχνίταις, ὅταν δὲ μὴ χαλεπὸν ἢ κρατεῖ καὶ ἐργάζεται ἡ τέχνη.

<sup>99</sup> VI.2.3.20-32

Lo mismo nos pasa cuando nos dan un rompecabezas, aún en el caso de que tuviésemos la imagen completa, debemos recurrir a nuestro razonamiento para ir ubicando las piezas en su lugar, dudando, intentando, errando y acertando según nuestra capacidad.<sup>100</sup> Algo similar a esto va a suceder con el aprendiz y el sabio de III.8, el segundo producirá un discurso que sirve de guía al aprendiz y que es reflejo de la manera discursiva en la que su *dianoia* refleja la sabiduría del intelecto sin dificultad, el primero —en cambio— se esfuerza en entender, enuncia palabras que replican su conocimiento imperfecto, pero que son su modo de ir conociendo aquello que el sabio conoce.



Pero este camino que recurre al *logos* y al razonamiento al que está asociado implica obtener un tipo de soledad o aislamiento respecto a todo aquello que no es el principio.

### I.3.1.a. *Aphairesis*.-

La búsqueda del conocimiento de lo que somos, ha traído al aprendiz a un punto en el que debe desprenderse de lo que le es menos inmanente y concentrarse en aquello que es fuente de su ser; para lograr este objetivo, alcanzar y *ser* esta sabiduría que es la inteligencia misma, Plotino nos propone lo siguiente:

---

<sup>100</sup> La composición está tomada de ESCHER, M.C. *Belvedere*, 1958 Litografía. (<http://www.mcescher.com/Gallery/gallery-recogn.htm>)

Y así, el alma debe deducir cómo es la inteligencia mirándola desde sí misma, mientras que la inteligencia se mira ella misma a sí misma, sin hacer deducciones acerca de sí misma, ya que ella está presente a sí misma mientras que nosotros lo estamos a ella cuando nos orientamos a ella.<sup>101</sup>

El ponderar o razonar acerca de los diversos aspectos de esta inteligencia se nos presenta como primer camino. El aprendiz ha de recorrerlo pues no se encuentra del todo orientado hacia el intelecto, debe considerarse a sí mismo en general para inferir a partir de sus propias características cómo debería ser el intelecto. El estado de unificación con la inteligencia requiere dirigir nuestra alma hacia ella con aquella potencia suya que toca naturalmente el ámbito de la trascendencia. Como señala nuestro autor:

Así pues, quien se disponga a conocer lo que la inteligencia es, debe, según parece, considerar el alma, es decir, la parte más divina del alma. Y esto lo lograrás tal vez por este medio: despojando al hombre, a ti mismo, claro está, primero del cuerpo, y luego del alma modeladora del cuerpo, sobre todo de la sensibilidad, de los apetitos, de las iras y de otras futilidades por el estilo...<sup>102</sup>

Si él aprendiz quiere convertirse en sabio, debe poder deshacerse de todo elemento de conciencia que no sea su propio intelecto.<sup>103</sup> Embarcado en la contemplación intelectual, “apaga” sus otros medios de entendimiento.<sup>104</sup> Sin embargo, si atender a sus propias potencias le es insuficiente,<sup>105</sup> aun le queda otro recurso:

Pero si a alguno le es imposible hacerse con un alma cual ésta, un alma que piensa límpidamente, tome el alma opinativa y emprenda la subida a partir de ella; y si no puede hacerse ni siquiera con esta, tome la sensación [...] Y si lo prefiere, descienda hasta la generativa y hasta sus productos, y luego desde ahí emprenda la subida desde las formas últimas hasta las formas últimas en sentido contrario, que son más bien las primeras.<sup>106</sup>

---

<sup>101</sup> V.3.9.21-23. El alma entiende a la Inteligencia por el modo en que esta última se manifiesta en la discursividad.

<sup>102</sup> V.3.9.1-7

<sup>103</sup> Cf. RAPPE. Op.cit. p.28.

<sup>104</sup> Cf. EMILSSON. Op.cit. p.29 y IV.4.8.14ss.

<sup>105</sup> Es decir, si recorrer este camino a través de sus propias potencias no le basta para su fin.

<sup>106</sup> V.3.9.28-36. Se trata entonces de reconocer cómo los *logoi* del intelecto se hallan presentes en cada nivel de realidad como principios de orden. Así por ejemplo, todo objeto sensible está

Vemos en estos textos que viviendo como vivimos en el ámbito de la discursividad y el apego a los sentidos no estamos dispuestos al modo en que este aprendizaje requiere (Cf. I.4.4.12) y, sin embargo, —como hemos visto también— es posible seguir estas pautas para lograr, al menos por un instante eterno, este tipo de vida, este tipo de sabiduría.<sup>107</sup>

Complementario al abandono de las capacidades inferiores por la superior del intelecto, es preciso reconocer que en cada uno de ellas y que en cada una de las imágenes que usamos él está presente.<sup>108</sup> En lugar de dirigir la atención hacia uno mismo, es preciso reconocer que existe una inteligencia anterior a nuestra actividad intelectual que es igual al Ser (Cf. III.9.6.6ss.) y de la cual la auto-intelección o conocimiento de nosotros que estamos buscando es una imagen.<sup>109</sup> Al dirigir nuestra mirada interior hacia aquella parte de nosotros que nos trasciende y reconocer que cada potencia nuestra y sus objetos —incluyendo las imágenes que producimos de nosotros mismos— es una imagen que manifiesta aquella realidad, simplemente dejamos de hacer y simplemente *somos*. Cada una de nuestras facultades estará lista entonces para actuar según su naturaleza y en conformidad con la inteligencia, no se tratará, luego, de aislarse del mundo, sino en reconocer el lugar que cada cosa tiene en él como imagen de los principios y de producir según corresponde.

### **I.3.1.b. El *logos* como producto.-**

El tratado III.8 aborda aquel aspecto complementario al “pulido” del alma. Propone que la acción y la producción son imágenes espontáneas de Intelecto con el que entramos en contacto gracias a nuestra facultad intelectual,<sup>110</sup> llevadas a cabo sin mediar cavilación alguna. Un artista que acceda al intelecto y obre conforme a sus *logoi*, se pondría a hacer de modo inmediato al modo en que un maestro de caligrafía realiza un trazo una sola vez sin pensar en cómo será ese trazo, sabiendo cómo es desde un principio. Esto, desde luego, no

---

informado y es posible por abstracción reconocer, por ejemplo, en un perro cualquiera la “forma de perro”; así también un hombre puede reconocer que de algún modo la forma de hombre — que le permite existir como tal— también está presente en sus hijos; luego, también podrá reconocer que su sensibilidad capta las formas presentes en los sensibles a modo de improntas o imágenes en ella, estas imágenes pueden ser comparadas con aquellas que recibe del intelecto. El siguiente paso consiste en que el alma vaya reconociendo la necesidad ontológica y epistémico de las formas del intelecto. Una vez hecho esto, estará listo para hacerse conforme al intelecto que es el fin del ascenso aquí descrito. Un paso ulterior, será reconocer la necesidad de un “algo” radicalmente distinto de estas formas y por lo cual estas formas sean.

<sup>107</sup> Cf. V.8.1.1ss.

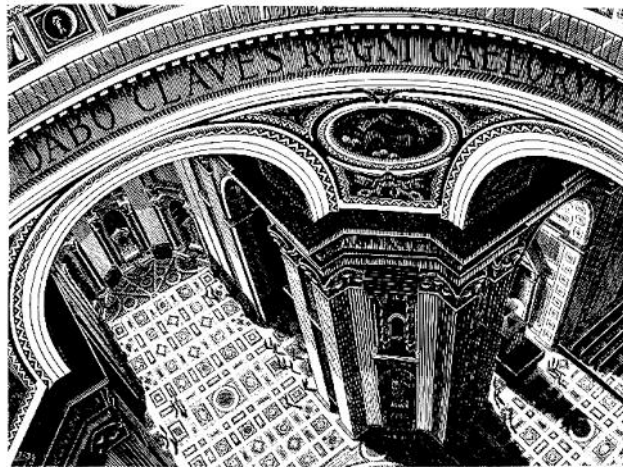
<sup>108</sup> V.8.3.12ss.

<sup>109</sup> Cf. III.9.6.8ss.

<sup>110</sup> Cf. V.1.11.12ss.

implica que no haya intervención de la discursividad. La intuición noética no se refleja en la dianoia tal y como es, sino que se manifiesta en ella de manera discursiva, en términos que se adecuen a una secuencia temporal. El artesano o artista experto hace precisamente esto, dispone el conocimiento compacto dado en la intuición y lo transporta a un modo discursivo o temporal,<sup>111</sup> creando una imagen de aquello que lleva en la mente y que podría permitir a otros recomponerlo en su propio interior.<sup>112</sup>

Tanto quien busca la sabiduría del intelecto y los principios como el sabio se valen entonces de la creación de de imágenes —y del reconocimiento de los distintos niveles de reflejos o imágenes en el cosmos— para alcanzarla o para compartirla. Nos dice Plotino:



La verdad es que en todos los casos descubriremos que la producción o la acción es o un debilitamiento o un acompañamiento de la contemplación: un debilitamiento si uno no tiene otras miras más allá del acto realizado; un acompañamiento, si eres capaz de contemplar otra cosa anterior y superior a la cosa producida.<sup>113</sup>

Como habíamos señalado, las imágenes y la creación de las mismas son benéficas en tanto uno las busque o las produzca por aquello de lo cual son imágenes y no por ellas mismas. En efecto, la producción de imágenes le sirve al estudioso para alcanzar la intuición:

Efectivamente, cuando los hombres se encuentran débiles para la contemplación, se ayudan haciendo de la acción una sombra de la contemplación y del razonamiento. Es que como la capacidad de contemplación es insuficiente por su debilidad de alma, no pudiendo captar suficientemente el objeto de su contemplación y estando por ello insatisfechos pero ansiosos de verlo, se dejan llevar a la acción a fin de ver con sus ojos lo que no podían ver con la inteligencia. [...] <sup>114</sup>

<sup>111</sup> Cf. III.7.11.23ss. y III.8.4.5ss.

<sup>112</sup> M.C.ESCHER. *Dentro de San Pedro*. 1935. Tallado en madera.

<sup>113</sup> III.8.4.39ss.

<sup>114</sup> III.8.4.31ss.

Si la contemplación tiene por fin lograr una *visión* integral y la producción de una *cosa buena*, debería presuponer el conocimiento completo de la cosa, parecerá un perjuicio apresurarse en decir o hacer algo incompleto e irlo arreglando en el hacer, sin embargo, aun es posible valerse de estos productos inacabados para lograr una visión del todo. Así, por ejemplo, aun sin tener una idea completa, la escribimos para intentar organizarla de modo adecuado e ir la completando. El aprendiz no ha alcanzado la visión, pero se vale de imágenes que a veces él produce para lograrla. Mientras el sabio se maneja a sí mismo a partir del intelecto, conociendo de modo completo las cosas y las relaciones necesarias que existen entre ellas —es decir, conoce que las cosas son y cómo son—, el aprendiz se tiene más en el nivel discursivo del alma, intentando conducirse a sí mismo mediante herramientas y reflejos hacia aquél, convenciéndose poco a poco de la seguridad que brinda el conocimiento del intelecto, entendiendo poco a poco como él es una totalidad múltiple y articulada. Es por ello que Plotino dice “la necesidad está en la inteligencia, mientras que la persuasión está en el alma”.<sup>115</sup>

Nuestro autor señala que “para poder razonar acerca de la unidad y del ser absoluto, debemos adoptar principios apropiados para la persuasión”.<sup>116</sup> Así, cuando el aprendiz enuncia una palabra (*logos*), lo hace con vistas a articular su propio proceso de razonamiento (*logos*). Ya que no ha captado de modo íntegro la cosa acerca de la cual piensa, intenta aprehenderla por partes mediante un razonamiento en primer lugar; pero si esto no le basta, intenta exteriorizar ese razonamiento o *palabra interior* en palabra enunciada (*logos prophorikos*).

Porque del mismo modo que la palabra proferida es un trasunto de la [palabra] interior del alma, así también la [palabra] interior del alma es un trasunto de lo interior de otro.<sup>117</sup> Del mismo modo, la palabra proferida esta dividida comparada con la interior del alma, así también lo está la interior del alma, como intérprete de aquello, comparada con la anterior a ella.<sup>118</sup>

El camino del aprendiz lo lleva a apartarse de aquello que lo conduce hacia fuera de sí reconociendo en la multiplicidad imágenes dentro y fuera de sí de la presencia de aquel conocimiento que quiere lograr:

---

<sup>115</sup> V.3.6.8-10.

<sup>116</sup> VI.6.2.6-9

<sup>117</sup> Cf. *Teet.* 206d, *Sof.*263e

<sup>118</sup> I.2.3.28-31. Refiriéndose a los tipos de pensamiento, uno primario (el intuitivo) y otro secundario (discursivo). Los añadidos en corchetes son míos.

Pero esta razón no debe quedarse fuera, sino que debe aunarse con el alma del estudioso hasta que la halle íntimamente aunada. Ahora bien el alma, aun después de haberse aunado íntimamente y haberse dispuesto, no obstante enuncia dicho *logos* echando mano de él —ya que no lo poseía primariamente— y estudiándola; y, en virtud de ese manejo, como se hace distinta de ella, y, pensándola discursivamente, la mira como quien es distinta de algo que mira.<sup>119</sup>

Cuando el aprendiz haya rozado la inteligencia, podrá generar imágenes, pero a partir de ese instante habrá dejado de buscar y podrá *pronunciar* (*propherein*) palabras que tendrán un sentido distinto:

Por eso el hombre perfecto ha concluido ya su raciocinio y se limita a declarar a otro sus propias conclusiones; pero en relación consigo mismo es visión. Es que el hombre perfecto va ya en camino de la unidad y serenidad, no sólo de lo exterior, sino aun de la serenidad consigo mismo. Y todo le es interior.<sup>120</sup>

Ciertamente el sabio produce, profiere *logoi*, pero su actividad productiva es distinta a la del aprendiz. Su producción no se da por deficiencia sino por excelencia. El sabio es el artesano ideal de III.8 y produce como consecuencia de la contemplación, pero no con miras a lograrla.

Por así decirlo, su razonamiento sobre *lo que es* ha cesado en cuanto búsqueda. A partir de su propio ser, se produce en él un *logos* que es imagen discursiva del intelecto, que distiende el conocimiento dado en la intelección y, ya luego este conocimiento es *conducido* hacia su exterior en un nuevo *logos* que él emite como imagen de aquel interior y a su vez de la misma inteligencia.<sup>121</sup>

En algún caso el hombre sabio será capaz de dibujar un ideograma, una imagen [de un concepto] *explicada* [*exletein*] *en un medio distinto que expresa discursivamente la cosa y las causas por las que es como es*.<sup>122</sup> Ciertamente este ideograma posee, a diferencia de las palabras escritas, una mayor unidad —pues no está formado por letras—, pero siendo imagen de la idea a la que hace referencia incluso la presenta por partes, por así decirlo, *despliega* la unidad del pensamiento al que refiere en una serie de aspectos *parciales*.

---

<sup>119</sup> III.8.6.20ss.

<sup>120</sup> III.8.6.38-41, cf. IV.4.12.5-18.

<sup>121</sup> Cf. I.2.3.28ss.

<sup>122</sup> V.8.6.8-15.

Los ideogramas y las pinturas representan mejor el tipo de mirada *synóptica* de la inteligencia, mientras el lenguaje oral (y el escrito, reflejo de éste) muestran mejor la secuencialidad del pensamiento discursivo. Las palabras articuladas en lenguaje, siguen una secuencia que sólo puede abarcar por partes la realidad que una imagen es capaz de mostrar de modo simultáneo. Así por ejemplo, 'un ciprés, los tejados de Saint-Remy, un campanario, árboles, colinas, un bajo cielo lechoso y brillante que ondea como cabellos en el agua bajo un cielo superior en que las estrellas se curvan sobre sí entretejiendo sus luces' nos puede dar una idea de lo que presenta la siguiente imagen:<sup>123</sup>



Así pues, el sabio —como el artista experto— despliega también la unidad del conocimiento que posee, bien por estar en contacto con la inteligencia, bien por producir conforme a sus *logoi*, en una multiplicidad de *logoi* que al ser recogidos [recolectados] por quien busca la sabiduría, lo conducen a la intuición.

Ya no produce el sabio nada para él porque no haya aprehendido, sino para generar en otros el mismo saber, para convencerlos o atraerlos hacia el intelecto. Hacia su interior él no requiere de nada, es visión pura, es palabra silenciosa, y, sin embargo, su palabra proferida (*logos prophorikos*) induce en otros la búsqueda que él alguna vez hizo e induce la intuición noética en quien ya la empezó.

#### **I.4. El *logos* como imagen: el salón de los espejos.**

El *logos* se ha presentado en distintos niveles como algo que cohesiona, ordena y guía hacia los principios. En el caso del aprendiz, el *logos* que enuncia

---

<sup>123</sup> VAN GOGH, Vincent. *Noche estrellada*. 1889. Óleo sobre lona. ([http://www.vggallery.com/painting/p\\_0612.htm](http://www.vggallery.com/painting/p_0612.htm))



expresa sus razonamientos, es imagen del modo en que él va intentando alcanzar la sabiduría del intelecto. En el del sabio, en cambio, podemos apreciar de manera más completa los distintos niveles en que el *logos* funciona como imagen y es reflejado conforme al gran *logos* que es el intelecto. Esta multiplicidad de niveles que cohesionan y reflejan puede ser mejor apreciado a la luz de un párrafo de las *Enéadas* ya citado y del cual presento ahora una traducción más llana:

Del mismo modo que el *logos* en la voz es una imagen de aquel [que se halla] en el alma, así también el [*logos* que se halla] interior del alma es imagen de lo interior de otro. De la misma manera, el [*logos* que se halla] en lo enunciado esta dividido en comparación con aquel interior del alma, asimismo lo está el interior del alma, como intérprete de aquello, comparado con el anterior a aquel.<sup>124</sup>

Las palabras que enunciamos nos permiten ver en ellas — como si estuviésemos frente a un espejo— el modo en que discurren nuestros razonamientos que se van articulando conforme a los *typoi* o imágenes que el intelecto (*nous*) ha impreso en él. Una *dianoia* clarificada por un razonamiento que se reconoce a sí mismo dependiente de una entidad anterior y por el *desapego* de todo aquello que no es aquel principio del cual depende, funciona reflejando los *logoi* del intelecto.

Pero cada nivel, siendo de una naturaleza distinta sólo logra reflejar el nivel anterior pluralizándolo en aspectos según su potencia. Sucede lo mismo que si frente a una luz muy intensa colocásemos un espejo y alineásemos frente a él una serie de otros de manera que cada espejo refleje al anterior. En algún punto entre el primer y último espejo no veríamos una luz tan intensa como la original, sino una serie de rayos dimanando de un centro y en el final, tal vez, veríamos alguna especie de halo acompañado de imágenes que no acompañaban al original. De manera similar, si entramos en un salón de espejos veremos ellos muestran imágenes nuestras e imágenes de nuestras imágenes de manera distorsionada según sus propias características.

Con todo, cada nivel muestra a su forma el nivel anterior y, en última instancia, algún aspecto del original a partir del cual podemos irlo identificando. Así también las palabras que enuncia el sabio no son el intelecto mismo, sino que están articuladas siguiendo un patrón de la *dianoia* que

---

<sup>124</sup> I.2.3.27ss. Ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ. Ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἐρμηνεύς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ.

muestra los *logoi* del intelecto conforme a él y por ello nos permiten acceder a él remontando cada uno de estos niveles de imágenes.

El sabio, al enunciar palabras, según veremos en el siguiente capítulo, no sólo crea nuevos niveles de reflexión conformados a la inteligencia y los principios, sino que al producir él mismo se hace imagen de los principios.<sup>125</sup>



---

<sup>125</sup> La imagen que viene a continuación es de M.C. ESCHER. *Three Worlds*, 1945, Litografía.

## Capítulo II: Enunciación cósmica, el despliegue del *logos* en el cosmos.

En el capítulo anterior hemos visto el modo en que el *logos* en el habla refleja distintos niveles de interioridad humana y cómo este mismo *logos* orienta a quien lo enuncia y a quien lo escucha a la superación de esos niveles a la luz de una teoría de la imagen particular.

La teoría de la imagen que Plotino hereda del platonismo señala que una imagen o copia (*eikon, eidolon, indalma*) es dependiente de su modelo, aquello de lo cual es imagen. Para Plotino, la continua existencia del modelo es necesaria para la subsistencia de una imagen que siempre muestra algún aspecto suyo; es decir, para nuestro autor el modelo causa prospectiva de la imagen y está presente en ella de manera parcial. Esta presencia del *todo en la parte* permite que la imagen nos sirva como medio de orientación o ruta hacia él.

Para Plotino, por ser imagen, el habla será capaz de guiarnos a través de distintos niveles de nuestra interioridad hasta el ámbito de la trascendencia. Al aproximarnos a ella, notaremos en primer lugar que el *habla* refleja el orden del pensamiento discursivo (*dianoia*) propio de nuestras almas.<sup>1</sup> En segundo lugar, observaremos que los *logoi* presentes en el habla, son reflejo de los cánones de los que se vale la *dianoia* para sus procesos, que el *intelecto en nosotros* capta del mundo inteligible y provee al alma de manera secuencial.<sup>2</sup> En tercer lugar, esta secuencia de imágenes, muestra que el *logos* en la voz es imagen de los *logoi* del mundo inteligible. Así, por ejemplo, la expresión ‘movimiento’ nos remite al *logos* de Movimiento, que no es otro que la Idea de Movimiento, “situada” en el mundo inteligible. Esta Idea causa en nosotros un modelo o canon que nos permite entender cualquier tipo de movimiento que podamos concebir u observar, pero también es la causa prospectiva de todo movimiento concebible u observable.

Toda vez que se ha mostrado diversos aspectos del *logos*, relacionados con la enunciación, corresponde ahora abordar los múltiples niveles en que se manifiesta el *logos* en la cosmogonía plotiniana.

Así como el *logos* en la voz es imagen de aquel que se halla en el alma y éste —a su vez— es imagen de aquel del intelecto que, estando en contacto con nosotros, nos trasciende; así también el universo fenoménico es imagen del mundo de la trascendencia.

---

<sup>1</sup> Cf. I.2.3.28-31 y PLATÓN *Sofista* (263e).

<sup>2</sup> Cf. V.3.3.30ss. y V.3.4.15ss.

*Grosso modo* podríamos decir que el universo sensible es imagen generada por universo inteligible y que todo éste está presente en él como un original se halla presente en cada una de las imágenes que de él existen; sin embargo, la manera en que el ámbito de la trascendencia (conformado por los principios o hipóstasis Uno, Intelecto y Alma) se despliega (*exletein*) en el mundo fenoménico y la organización interna de aquél son de una riqueza tal que su explicación nos permitirá entender otro aspecto de la noción general de *logos* que estamos desarrollando: todo *logos* refleja dispersando en un nivel posterior aquello que en un nivel anterior comporta mayor unidad.<sup>3</sup>

En las páginas siguientes se desarrollará la manera en que el *logos* se despliega en una multitud de imágenes en el cosmos desde el ámbito de la trascendencia hasta el mundo sensible, de tal modo que se pueda observar los diferentes niveles en que presentan *logoi*, imágenes de la forma arquetípica del Intelecto como *logos* de aquello que se haya más allá de él. Nuestro hilo conductor será el siguiente pasaje que describe el modo en que se articulan los principios o Hipóstasis del “sistema” Plotiniano:

Así el alma es una expresión (*logos*) y una cierta actividad de la inteligencia como la inteligencia lo es de aquél.<sup>4</sup>

Al seguir esta línea, veremos que el Intelecto se despliega como *Logos*/imagen arquetípica que manifiesta la unidad absoluta y trascendente de la primera Hipóstasis, también llamada ‘el Uno’, en una multiplicidad articulada por un tipo de pensamiento *holosynóptico*. El *Noús* tiene por objeto de pensamiento la totalidad el mundo del Ser —poblado de Ideas— con el cual se identifica y donde cada Idea es un ente capaz de pensarse simultáneamente a sí mismo y a todas las demás.

Se observará también que, dado el carácter entrópico de la actividad primaria del Intelecto, para que exista el mundo sensible es necesaria una actividad secundaria del mismo: el Alma o tercera Hipóstasis. Ella es un *logos* que manifiesta la multiplicidad del Intelecto no como simultaneidad, sino como discurso. Ella misma, mediante su “parte” inferior, traduce este discurso informando la materia en una nueva forma de existencia: el mundo sensible, imagen final del Intelecto en esta serie.

De esta manera observamos que cada una de estas Hipóstasis —si bien con exactitud no “dice” (*propherein*) como el sabio del capítulo anterior— se manifiesta en nuevos niveles de realidad desplegándose (*anaptysssein, exletein*)

---

<sup>3</sup> Cf. HEISER, op.cit.p17.

<sup>4</sup> V.1.6.45.

en *logoi* adecuados. Así, en cada nivel posterior habrá un *logos-imagen* conducente al nivel anterior, imagen del *logos* arquetípico que es el Intelecto, *logos* de aquello que siendo absolutamente distinto del Ser es causa de su existencia.

Con el fin de clarificar este despliegue de *logoi* voy a recurrir a una estrategia que Plotino emplea a lo largo de las *Enéadas*, voy a presentar una imagen como el discurso mítico del *Tratado contra Gnósticos* que será desarrollada a la par que la explicación de la *Procesión Plotiniana*, que es el nombre que recibe este despliegue del ser [inteligible y sensible] a partir del Uno.

## II.1. Empleo Plotiniano del discurso mítico.

El interés de Plotino al recurrir al mito, como el del sabio de III.8,<sup>5</sup> consiste en transmitirnos nociones difíciles de entender presentándonos un discurso que nos resulte adecuado. Esto es, Plotino emplea el discurso mítico para inducir en su audiencia determinado conocimiento respecto al mundo partiendo de imágenes familiares. Esta vía parte del supuesto de que aunque toda imagen, aunque inadecuada, remite en alguna medida a aquello de lo cual es imagen. En el camino de entender realidades inteligibles —nos diría— es válido cualquier medio para permitirle a quien busca esta sabiduría. Por ejemplo (y de modo usual), el recurso a la sensibilidad.<sup>6</sup>

En el caso de las hipóstasis superiores, Plotino se concede el empleo de un tipo de discurso aproximativo u orientador que asume la forma de mito. Mediante la familiaridad con sus elementos, uno sería capaz de distinguir el funcionamiento interno de una realidad compleja como el despliegue del *logos*. Así, Plotino nos dice del discurso mítico en III.5.9.24ss.:

Ahora bien, los mitos, si han de ser mitos, tienen que descomponer en tiempos parciales las cosas de que hablas y separar unas de otras muchas facetas de los seres que, aunque están juntas, están distanciadas en rango o en potencia —pues incluso las exposiciones razonadas introducen generaciones de cosas ingeneradas y también ellas separan cosas que están juntas—, y, tras instruir como pueden, permiten ya al buen entendedor hacer la recomposición.

---

<sup>5</sup> El discurso enunciado por el sabio, según III.8, tiene como fin despertar en otros el conocimiento del que él dispone activamente.

<sup>6</sup> Cf. V.3.9.28ss. Plotino era de la opinión de que lo importante no era el sensible, sino el inteligible y aquello de lo cual obtiene su ser. Cf. I.3.1-3.

Plotino tiene en mente una manera particular de emplear el mito en la instrucción de estas realidades complejas. En cuanto discurso (*logos*), él permite su distinción (*diáiresis*) o análisis en aspectos comprensibles que luego deberán ser reintegrados (*sunáiresis*).<sup>7</sup> Éste es un procedimiento ya presente en Platón,<sup>8</sup> pero en el que Plotino emplea el mito a modo de navaja. Nuestro autor señala que “para poder razonar acerca de la unidad y del ser absoluto, debemos adoptar principios apropiados para la persuasión” (VI.6.2.6-9). El sabio de III.8 enuncia un discurso cargado de imágenes que descomponen el tramado de relaciones necesarias presentes en un flujo continuo aprehensible como un todo para quien —como él— tiene acceso al Intelecto, en parcialidades que permitan a quien se maneja en el nivel del discurso —como el *spoudaios*— persuadirse de que ellas conforman una totalidad ordenada.<sup>9</sup>

En primer lugar, el mito distingue y temporaliza; es decir, da una forma discursiva a aquello que no discurre. Luego será preciso que se ordenen los datos “pasando de lo Cronológico a lo jerárquico” entendiéndose que lo primero en el tiempo en el relato corresponderá a lo primero en potencia o poder generativo (*dúnamis*).<sup>10</sup> Esto es posible ya que esta misma estructura de poder está presente en todo lo existente; así, todo ente sensible hace referencia a uno inteligible, la imagen siempre guarda relación con su arquetipo eterno.<sup>11</sup> Es éste el tipo de pensamiento que subyace a la representación en imágenes de los Dioses. Por ejemplo, la estatua de un dios o de la Virgen no es ni ese dios ni la Virgen, pero en alguna medida ayudan a quien los contempla a dirigirse hacia ellos.<sup>12</sup>

Consecuente con esta explicación, en su tratado *Contra Gnósticos* recompuesto por Harder en los años treinta integrado por los tratados III. 8, V.8, V.5 y II.9.<sup>13</sup> Plotino emplea un mito —curiosamente el mismo vedado por Platón en *República* 378a— para darnos cuenta de la génesis del universo. Éste es el mito de la tríada Urano Cronos y Zeus narrado por Hesíodo en la *Teogonía*.

---

<sup>7</sup> Cf. ZAMORA, *La génesis de lo múltiple: materia y mundo sensible en Plotino*. Valladolid : Universidad de Valladolid, 2000, pp.94ss. y PEPIN, Jean. “Plotin et les Mythes” en: *Revue philosophique de Louvain*. Tomo 53, No. 37, Febrero 1955, p.5ss.

<sup>8</sup> Cf. *Sofista* 253c, *República* 533c y *Fedro* 366b.

<sup>9</sup> Es por ello que Plotino dice “la necesidad está en la inteligencia, mientras que la persuasión está en el alma” (V.3.6.8-10).

<sup>10</sup> Cf. HEISER. op. cit. p.53.

<sup>11</sup> Cf. III.2.1.15ss.

<sup>12</sup> Cf. VI.9.11.17-30

<sup>13</sup> “Eine neue Schrift Plotins”. *Hermes* 71 (1936) pp. 1-10. Este es un texto del que no dispongo pero es citado con frecuencia en la bibliografía, por ejemplo en HADOT, *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise against the Gnostics*. En: BLUMENTHAL (Ed.) *Neoplatonism and Early Christian Thought*. Londres: Variorum Publications, 1981, p.125.

Pero si bien uno y otro recurren al mismo mito para dar cuenta de la génesis del mundo, una rápida lectura nos muestra una importante diferencia: frente al relato de parricidio, castración y arrebatamiento de poder de Hesíodo, Plotino nos narra una historia de generosa donación de *dúnamis*, una cosmología lograda sin conflicto.

En las líneas que siguen se revisará el relato de la sucesión de Urano, Cronos y Zeus en la *Teogonía* de Hesíodo para luego analizar el modo en que Plotino lo emplea para dar cuenta de su cosmología.

### II.1.1. El Mito de Urano, Cronos y Zeus en la *Teogonía*.

Una de las historias centrales en la *Teogonía* es la sucesión de tres órdenes cósmicos, el de Urano, el de Cronos y el definitivo gobierno de Zeus.

En esta secuencia —que como veremos Plotino emplea para dar cuenta de la progresiva degradación que comporta la procesión a partir del Uno— se puede apreciar, por un lado, un perfeccionamiento de la raza divina que permite a los hijos superar a sus padres mediante el recurso a la astucia y a la fuerza que les son inherentes. Es posible observar también que esta superación del padre o mejora de los hijos frente a sus predecesores les permite resarcir situaciones de injusticia y desorden producidas por los anteriores.

Por otro lado, considerando la idea de padre como *género* que agrupa a sus hijos bajo él, advertiremos incluso que si bien la clasificación genealógica permanece inmutable —es decir, que el padre cubre una mayor extensión que el hijo—,<sup>14</sup> la atribución de poderes varía pasando de los dioses más antiguos y por tanto mayores (en el sentido en que comprenden una mayor extensión) a los menores.

El primer orden o generación está presidido por Urano. Él ha nacido de la Tierra como su perfecto complemento y la cubre como tal (*Teog.*: 127). Potencia cósmica, firme asiento de todos los dioses, es —sin embargo— un personaje poco claro; por el contrario, es descrito como el cielo nocturno tachonado de estrellas (*Teog.*: 126) cuyo confín no podemos identificar.

---

<sup>14</sup> Así, por ejemplo, Urano es el espacio donde actúan y moran la divinidades.

El cosmos *impuesto* por Urano es un mundo difuso en el que apenas podemos distinguirlo a él de la Tierra.<sup>15</sup> Con justicia Hesíodo no lo llama 'rey' o 'príncipe' —a diferencia de Cronos y Zeus— ¿Cómo podría ser rey de un mundo si no lo ha dejado nacer? Cubriendo a Gaia por doquier, no conoce otra actividad que ésta, no cesa en su amor y la fecunda constantemente.

Urano, rebosante de amor, no deja nacer nada de ella, quien gime estrujada, agotada de un interminable parto (*Teog.*: 160) pues él oculta todo (*Teog.*: 157): lo cubre todo sin dejar resquicio que permita a sus muchos hijos nacer desde el seno de su madre.

Urano, a los ojos de su prole innata y de Gaia, es injusto por disfrutar del acto que ocasiona sus penurias. De modo que, por fin, la Tierra pide a sus hijos ayuda pero sólo el menor de ellos, Cronos accede a blandir la hoz forjada por ella y segar los genitales de su padre (*Teog.*: 155-183). La naturaleza del oscuro Cielo ha sido cambiada; por ello, se separa de la Tierra y permite el nacimiento de una multiplicidad de vástagos que hasta ese momento estaban confundidos con sus progenitores. Así ven la luz sus hijos Ceo, Crio, Hiperión, Jápeto, Tea, Rea, Temis, Mnemósine, Febe y Tetis; también los Cíclopes: Brontes, Estéropes y Arges; además Coto, Briareo y Giges de cien brazos; finalmente, de la sangre y el semen de Urano, las ninfas Melias y Afrodita (*Teog.*: 183-200).

Todos estos, los Titanes, junto a los descendientes de la Noche prosperaron en un universo diferenciado. Sin embargo, advertido por Urano y Gaia, Cronos comete la misma injusticia que su padre: evita la progresión —en apariencia el flujo natural del universo— devorando a sus hijos (*Teog.* 453-467). Así como ha mostrado superar a su padre en fuerza y astucia, también incurre en un mayor error pues a diferencia de Urano que era movido por su ímpetu amoroso, Cronos es movido por miedo de que otro ocupe su lugar como gran rey de los inmortales (*Teog.*: 476 y 486).

Pero la astucia de Urano logra rescatar al crónida Zeus cambiándolo por una roca. Al crecer, Zeus en unión a sus hermanos —vomitados por el Titán— se enfrenta a su padre y a sus aliados. Armados ambos con el rayo, la lucha se extendió por diez años sin ver solución. Con todo, hemos dicho, en este esquema los hijos superan a los padres y tal es el caso de Zeus (*Teog.*: 620-639).

Zeus, a diferencia de Cronos, es capaz de convocar el apoyo de potencias divinas más antiguas que él; sólo con su ayuda puede vencer a los Titanes y

---

<sup>15</sup> Además de ellos, podemos hallar a otros personajes: Eros; los hijos del Caos: Erebo y la Noche acompañados de su prole (Éter y la Mañana); las montañas y Ponto estéril de insondables profundidades. Pero todos ellos son difíciles de distinguir en esta conjunción. (Cf. *Teog.* 124-131)



encarcelarlos (*Teog.*: 640-819). Con esto, gracias a su capacidad de mando (*kratos*) y violencia (*bía*), Zeus ha sometido bajo su mando todos los poderes y dominios, ha logrado una situación de orden al reunir bajo su control a todas las divinidades antes dispersas.

Pero para que este orden pudiese perdurar, Zeus deberá enfrentar una última amenaza: Tifón, hijo de Gaia y Tártaro, terrible monstruo de muchos brazos y cabezas a quien logra derrotar (*Teog.*: 820-868).

Finalmente, tras dar fin a sus contiendas, los inmortales eligen a Zeus por soberano y él divide dignidades entre ellos —es decir, les asigna un dominio— (*Teog.*: 880-885). El orden logrado por Zeus, no es una variedad diferenciada como la de Cronos, sino una multiplicidad agrupada bajo la unidad proveniente del dominio absoluto del soberano. Su gobierno es coronado con un doble matrimonio, el primero con Metis, quien le confiere el poder de saber más que nadie en el mundo, todo lo que vendrá para bien o desgracia (*Teog.*: 559 y 900) y el segundo con Temis quien preside al estabilidad y la justicia. (*Teog.*: 901-906). El Crónida ha unido a su persona la astucia, la previsión, el más alto poderío y el respeto al justo derecho (*Teog.*: 395ss.). En este nuevo mundo el poder aglomerante de Zeus y la justicia no serán más separables el uno de la otra.

Si entendemos este mito genealógico como un sistema de clasificación,<sup>16</sup> podemos observar que la sucesión de los dioses nos muestra un aspecto distinto de la clasificación en cuanto paso de un género mayor a uno menor, la progresión implica un mejoramiento del orden anterior.

Por un lado, tenemos a Urano que se presenta como categoría de fondo o género mayor, asiento firme en el cual se va a desarrollar la existencia de las potencias celestes (*Teog.*:126). En un segundo lugar aparece Cronos quien, armado con el rayo y la guadaña, ha permitido el discurrir del tiempo y el claro desenvolvimiento de los dioses. Cronos, a diferencia de su padre, es considerado rey o dirigente gracias a la fuerza y a la astucia que le son innatas, sus acciones permiten el abandono de la confusión por la multiplicidad y la distinción. En este orden de cosas Cronos funciona también como categoría mayor por regir una mayor cantidad de dominios que los de su precursor. Cronos, sin embargo, no abarca todas las potencias celestes, sus hermanos

---

<sup>16</sup> Cf. VERNANT, Jean-Pierre. "Génesis y estructura en el mito hesiódico de las razas" (pp.269-298) En: DE CANDILLAC, *Las nociones de estructura y génesis*. (Trad. Floreal Mazía). Buenos Aires: Proteo, 1969, p.272. y DETIENNE. *La invención de la mitología*. (Trad. Marco-Aurelio Galmarini). Barcelona: Península, 1985. Además GOODY, Jack. *The domestication of savage mind*. Cambridge: CUP, 1977 y HALLPIKE, Christopher. *Fundamentos del pensamiento primitivo*. México: FCE, 1986, p.187.

escapan de su control. Zeus, por su parte, es portador de las mismas características de su predecesor, pero además es capaz de incluir en su dominio (por astucia o por fuerza) a potencias muy anteriores a él y ordenarlas según corresponde. Así por ejemplo, hemos visto, mediante matrimonios se adscribe los dominios de Metis, de Temis, de Febe; mediante la astucia o carisma recibe la ayuda de los Cíclopes y los Hecatónquiros; por la fuerza somete al Tiempo y sus aliados, de modo que el flujo del devenir quedará supeditado a su mandato; por fuerza también se vence a Tifón asegurando su dominio universal y tras ello *repartió por igual todas las cosas entre los Inmortales y fijó sus prerrogativas* (*Teog.* 73-74). Esto significa que ni el Cielo ni el Tiempo han perdido sus dominios, sino que ahora se hallan bajo el poder de Zeus. Por ello, esta potestad atmosférica se ha convertido en género supremo desde el punto de vista de la influencia, pues todo el orden del universo depende de él.

Antes de atender el mito en Plotino, resumamos la historia. Urano es el señor de un cosmos indiferenciado pues él cubre de tal modo a Gea que no deja resquicio libre por el cual sus hijos puedan dejar su seno (*Teog.*: 127 y 160). Gea pide ayuda a sus hijos para acabar con esta situación y sólo uno entre ellos, Cronos, acepta usar la guadaña creada por su madre y mutilar a su padre para que cese en su ardid amoroso (*Teog.*: 155-183). Tras esto Cronos se convierte en señor del universo y de los inmortales, pero, temeroso de ser destronado, devora a sus hijos al nacer. Sin embargo, mediante un ardid de Urano, Zeus logra ser rescatado y sus hermanos arrojados del vientre de Cronos. Se inicia luego una lucha que terminará cuando Cronos sea sujeto a cadenas que restrinjan su fuerza y Zeus, se yerga como soberano absoluto del mundo (*Teog.* 820-868 y 73-74).

Si seguimos a Platón, éste no es un relato que debiese ser tomado como referente de conducta. Mas empero, recurriendo al esquema de la paternidad y la sucesión, Plotino lo ha transformado para referirse a las realidades superiores y a la configuración de mundo inteligible.<sup>17</sup> Él toma la secuencia temporal en sentido ontológico, entendiendo como anterior aquello que es más amplio en el sentido de que tiene bajo su dominio a un mayor número de elementos y en el sentido de capacidad generativa, en otras palabras, en tanto y cuanto es capaz de producir los seres que abarca.<sup>18</sup> A diferencia del orden establecido por Hesíodo en la *Teogonía*, la divinidad mayor *abrazo* o *contiene* a entidades que son distintas e inferiores a la vez. En lugar de mejoramiento o aumento de poder, lo que se tiene es un incremento en la multiplicidad inversamente proporcional a la *dúnamis* o poder generativo.

---

<sup>17</sup> Cf. COULOUBARITSIS, Lambros. "Le Statut Transcendental du Mythe". En: FLORIVAL, G. *Figures de la rationalité*. T.IV Paris: J.Vrin, 1990, pp.14-44 y *Aux origines de la philosophie européenne: de la pensée archaïque au néoplatonisme*. Bruselas: De Boeck-Wesmael, 1994.

<sup>18</sup> Cf. por ejemplo ARISTÓTELES. *Física* (260b15-19), *Met.*(1018b-1019a y 1049b3-1051<sup>a</sup>3).

## II.2. El mito de Urano, Cronos y Zeus en las *Enéadas*.

El mito de la sucesión de Urano, Cronos y Zeus, purgada de envidias — temores y avaricias— es presentado por Plotino como un relato positivo en los pasajes (A) III.8.11.33-45, (B) V.8.12.2-8, (C) V.8.4.6-12, (D)V.8.12.8-13, (E) V.8.13.1-10 y (F) V.5.3.3-25 del tratado *Contra Gnósticos*. En líneas generales, la sucesión es transformada en tres de sus momentos dramáticos: (a) la mutilación de Cronos por Urano, (b) el filicidio y (c) el encadenamiento de Cronos por Zeus.<sup>19</sup> Estos tres estadios modificados en el relato Plotiniano expresarán un único evento metafísico.<sup>20</sup> Para que el mito engarce con su propia cosmogonía ha sido preciso, además, que la tríada excluya a Gaia y a Rhea; los dioses deben producir por sí mismos, sin asociarse con ningún otro personaje; cada uno es — por así decirlo— autosuficiente.

### II.2.1. Urano y Cronos.

A. Por eso, el que haya visto, aun a ella, y se haya abismado en ella y unimismado con ella como es debido, quedará sobrecogido. Mas así como el que alzó la mirada al cielo y contempló el fulgor de los astros, reflexiona y se pregunta por su Hacedor, así también es menester que quien haya contemplado y escudriñado y admirado el universo inteligible, se pregunte por su Hacedor, quién y cómo hizo subsistir semejante universo, quién engendró un hijo (*koros*) cual es el Intelecto, joven y hermoso convertido en saturación (*koros*) por obra de aquel. Aquél, por cierto, no es, en absoluto, ni Intelecto ni saturación, sino anterior tanto al Intelecto como a la saturación. Porque el Intelecto y la saturación son posteriores a aquel, pues les hizo falta haberse saturado e inteligido. Bien es verdad que son cercanos al que de nada está falto y para nada necesita inteligir, pero poseen plenitud verdadera e intelección porque son los primeros en poseer, mientras que el anterior a ellos ni necesita ni posee. Si no, no sería el Bien. (III.8.11.33-45)

La primera parte de este pasaje presupone la existencia de dos mundos, el uno que percibimos con los sentidos y el otro inteligible, y nos muestra además el modo en que la contemplación del primero nos permite acceder al segundo. Esta es la misma fórmula que Plotino emplea en el tratado V.1 de composición más temprana:

---

<sup>19</sup> Cf. HADOT, op.cit.p.128.

<sup>20</sup> Cf. III.5.9.24ss. Plotino sostiene que el universo siempre existió tal cual es, inteligible y sensible a la vez. Cf. VI.7 y III.2.1.15ss.

Si alguno admira este cosmos sensible al dirigir la mirada a su grandeza y a su belleza, y al orden y movimiento eterno y a los dioses que en él moran, de los que unos son visibles y otros imperceptibles, y a los démones y a los animales y a las plantas todas, remóntese hasta su modelo y hasta lo que es más real y percátese de que ahí todas las cosas son inteligibles y que en el modelo son eternas [...] <sup>21</sup>

Este tránsito del mundo sensible al inteligible es posible dado que Plotino consideraba que el primero tenía su origen en el segundo, siendo aquel una imagen de éste. <sup>22</sup>

En realidad, existe, de un lado el Universo verdadero, y de otro, la copia de ese Universo, o sea la naturaleza de este mundo visible. <sup>23</sup>

... La Inteligencia existe antes que el cosmos, no porque sea anterior en el tiempo, <sup>24</sup> sino porque el cosmos procede de la Inteligencia, y porque la Inteligencia es anterior a él por naturaleza y causa de él a guisa de prototipo y de modelo, siendo el cosmos una imagen de ella... <sup>25</sup>

Para Plotino además no existió en un determinado momento el Mundo Inteligible y en uno *sucesivo* apareció el Mundo Sensible. De tal modo que el universo siempre existió tal cual es, <sup>26</sup> inteligible y sensible a la vez. El discurso separa diversos *instantes* para adecuarse al tipo de pensamiento de nuestra *dianoia* y muestra relaciones de dependencia que ella es capaz de percibir con mayor facilidad. Cuando Plotino habla de *mundos* y dice ‘anterior’ y ‘posterior’, se refiere a su anterioridad lógica y ontológica. El mundo inteligible se muestra aquí como una multitud de seres “reales” —las Ideas platónicas— que en su totalidad sirven de modelo para el mundo sensible, <sup>27</sup> pero además será

---

<sup>21</sup> V.1.4.1-7

<sup>22</sup> Cf. V.8.3.12.

<sup>23</sup> VI.4.2.1-3

<sup>24</sup> De hecho, no es tiempo, es eternidad.

<sup>25</sup> III.2.1.22-26

<sup>26</sup> III.2.1.15ss.

<sup>27</sup> Para Plotino, sostiene HEISER (op.cit.p15), una Idea o Forma es la causa prospectiva de una correspondiente cosa sensible. La Idea, por tanto, no puede ser una simple abstracción o pensamiento surgido de observar un ente sensible; de ser así, la cosa sensible sería anterior a la forma. La Idea, ciertamente es el objeto del pensamiento al que se puede llegar a partir de un sensible, pero precisamente por ello, es aquello que define el pensamiento acerca de ese objeto derivado. La Forma es una *ousia* y es de este modo que pueden ser los objetos válidos del Intelecto, que piensa solo lo que es de modo constante. (Cf. V.9.5.17ss., V.9.7. 9-18, y VI.6.6.5-30)

caracterizado como una Inteligencia o Intelecto (*Noús*) capaz de pensarse a sí misma como la totalidad del mundo inteligible, como la totalidad de los Seres que sirven de arquetipo para el mundo sensible. Pero, sabiendo que el mundo de la sensibilidad tiene su origen en el inteligible, Plotino nos invita a dar un paso más allá y preguntarnos por la causa de éste.

### II.2.1.1. Urano

Anaxágoras y Aristóteles pensaban que el principio del ser y del devenir, era algo separado, una inteligencia autosuficiente.<sup>28</sup> Aristóteles piensa además que dicha inteligencia (la esencia primera) es el principio de todo y que comporta simplicidad absoluta. Plotino, por su parte, señala que la inteligencia no es simple, sino que al menos comporta dualidad.<sup>29</sup> Para él además aquello que da origen al ser es algo previo al ser y a cualquier tipo de inteligencia.<sup>30</sup> Nuestro autor afirma que todo lo que existe en virtud de una unidad previa que le brinda cohesión; si la unidad desapareciese, todas las cosas dejarían de ser.

Todos los seres por la unidad son seres, así cuántos son Seres primariamente como cuantos de un modo u otro se cuentan entre los seres. Porque ¿qué podrían ser si no fueran unos, toda vez que, desprovistos de ser un esto o aquello, no son esto o aquello? [...] Las magnitudes continuas, *incluso*, si la unidad no estuviera presente en ellas, no serían lo que son: es un hecho al menos que, seccionadas, mudan de ser en la medida en que pierden la unidad. [...] cada uno es uno; pero si, abandonada la unidad, se fragmentan en multiplicidad, pierden la esencia que les era propia; ya no son lo que eran, sino que se convierten en otras, siempre que sean unas.<sup>31</sup>

De ahí que todas las entidades —las del mundo inteligible en primerísimo lugar y luego todas las que sean imágenes suyas— dependen de la unidad. A esto previo, trascendente al ser, que en el mito es identificado con Urano, que es acausa de las cosas complejas y de las compuestas,<sup>32</sup> Plotino le da el nombre de

---

<sup>28</sup> Cf. ANAXÁGORAS, Fr. 12., ARISTÓTELES, *De Anima* III.4 y *Met.* 1074b34. 'Separable' en todo caso.

<sup>29</sup> VI.9.2.30ss. Si bien Plotino considera que la inteligencia (*Noús*) es lo más simple en el ámbito de ser, aunque se piense a sí misma, existe en ella cierta dualidad entre su ser conocido y ser cognoscente que sólo puede ser superada en cuanto haya algo anterior y separado que le conceda unidad.

<sup>30</sup> Cf. VI.9.2.29

<sup>31</sup> VI.9.1.1-13.

<sup>32</sup> Cf. III.8.10.1 y ss.; IV.8.6. 1 y ss.; V.5.9. 1 y ss

‘Uno’, ‘Unidad’, o -siguiendo a Platón- ‘Bien’. Esta unidad es la causa de la causa aquello a partir de lo cual, como un árbol desde una raíz, se despliegan todas las cosas; el Uno es por tanto el origen de todo despliegue o *logos* que se da en el cosmos.<sup>33</sup>

De este Uno-Urano, nos dice, no hay definición ni ciencia.<sup>34</sup> Es decir, de él no puede hacerse predicación alguna, pues el hablar de él presupone el conocerlo y, por lo tanto, la dualidad intelectual que hemos mencionado. Luego, cualquier discurso o palabra sobre él -incluso su mismo nombre-<sup>35</sup> es inexacto dado su carácter inefable.<sup>36</sup>

Estas afirmaciones nos dejarían sin nada más que decir, si Plotino no nos diese ciertas concesiones que, en virtud de la función del discurso como imagen, nos permiten hablar en torno a él o representárnoslo:<sup>37</sup>

-¿Cómo es que nosotros hablamos de él?  
-Decimos, sí, algo de él empero a él mismo no lo expresamos, ni tenemos conocimiento ni intelección de él mismo.  
-Entonces ¿cómo es que hablamos de él si a él mismo no lo tenemos?  
-¡Cómo! Si no lo tenemos por el conocimiento, ¿quiere decir que no lo tenemos en modo alguno? Lo tenemos para poder hablar de él, pero no para poder expresar a él mismo. Y decimos lo que no es, pero lo que es no lo decimos. Así, hablamos de él a partir de los posteriores.<sup>38</sup>

Para Plotino, entonces, el hablar o saber del Uno es siempre un saber inexacto y, por ende, todo conocimiento de él es imperfecto ya que el conocimiento requiere la identificación con lo conocido y esto, en el caso del Uno, es lógicamente imposible. Técnicamente el conocimiento —o inteligencia— comporta una pluralidad ausente en el Uno. Plotino se concede, entonces, hablar de o en torno a él. Recordemos que en cuanto principio previo, el Uno sostiene todo decir de nuestro autor quien pretende aproximarnos a él mediante la comprensión parcial o imperfecta. Porque aunque no podamos conocerlo en

---

<sup>33</sup> V.1.7.9. Plotino llama al Uno ‘raíz del *logos*’ porque es origen del mundo inteligible en primer lugar y luego de toda la sucesión de *logoi* derivados de aquel.

<sup>34</sup> Cf. *Parménides*, 142a3.

<sup>35</sup> Cf. V.5.6.26-30

<sup>36</sup> Cf. V.3.14.

<sup>37</sup> Cf. O’MEARA, Dominic. “Scepticism and Ineffability in Plotinus” En: *Phronesis*, Volume 45-3, 2000, pp. 240-251(12)

<sup>38</sup> V.3.14.1-8

sí, es posible reconocerlo en sus posteriores, en los entes que él genera, como causa de todo lo existente.

Dicha comprensión, dicho hablar, se da a partir de (1) lo que él no es,<sup>39</sup> por ejemplo, su nombre 'Uno' no lo reifica, es decir, no lo hace cosa cognoscible o sujeto de predicación sino es un intento por negar en él toda traza de pluralidad o composición; y (2) la comprensión y/o hablar en torno a él, es decir, de las cosas que le siguen o provienen de él, en las que está de algún modo presente y manifiesto. Esta doble aproximación es un punto importante en la filosofía de Plotino, como afirma en VI.7.36:

La consecuencia del Bien, ya consista en un conocimiento, ya consista en contacto, es el ideal supremo, y Platón dice que ésta es el "conocimiento supremo",<sup>40</sup> entendiendo por *conocimiento* no la visión del Bien, sino el aprendizaje previo acerca de él. Ahora bien, las analogías, las negaciones, el conocimiento de los provenientes de él y los grados escalonados nos instruyen acerca de él...

La Unidad no puede ser considerada una entidad, ella es en última instancia la causa del ser.<sup>41</sup> Como causa que es, además, ella le permite a Plotino plantear una clasificación de los seres en grados, es decir, cuando decimos 'grados de ser' nos referimos al grado de mayor o menor unidad o simplicidad que comportan los seres.<sup>42</sup> El Uno es, pues, causa de que las cosas lleguen a ser y se mantengan en existencia; es decir, preserva la existencia de las cosas pero no es él mismo ninguna cosa; es decir, el Uno *no es* propiamente dicho en tanto es trascendente al ser.<sup>43</sup>

Ha de darse, en efecto, algo anterior a todas las cosas que sea simple y esto debe ser distinto de todos los posteriores a él, que subsista en sí mismo y que no esté mezclado con los provenientes de él, y a su vez, capaz de estar presente de otro modo en los demás, que sea realmente uno y no otra cosa y luego uno, atribuirle el predicado "uno", ha de ser falso, de él no hay "definición ni ciencia",<sup>44</sup> de él es quien se dice que está "más allá

---

<sup>39</sup> Se debe tener en cuenta que este decir lo que no es, no significa ningún tipo de delimitación del Uno. Todos sus atributos negativos hacen alusión a su independencia respecto a algo distinto de él.

<sup>40</sup> Empleo 'conocimiento' por '*mathema*' y no 'enseñanza' como hace Igal en su traducción. Cf. LIDDELL, Henry George. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1973, p. 1072.

<sup>41</sup> Cf. VI.9.1.1-13.

<sup>42</sup> Este es el primer uso de 'grados de ser' para Plotino.

<sup>43</sup> El Uno no puede contarse entre las cosas que genera.

<sup>44</sup> Cf. *Parménides*, 142a3.

de la esencia".<sup>45</sup> Porque si no fuera simple, exento de toda coincidencia y composición y realmente uno, no sería Principio...<sup>46</sup>

Plotino no concibe que la causa del Ser sea un ser u "otro ser".<sup>47</sup> Para él todo ser presenta composición, aun el Intelecto, el más simple de los seres, quien refleja su unidad, es caracterizado como uni-múltiple.<sup>48</sup>

Vemos aquí que la existencia de algo es indistinta de la susceptibilidad de ser pensado. El ser perfecto sería, entonces, aquel que pudiera ser pensado perfectamente. Esta existencia perfecta, es atribuida por Plotino al Noús, el pensamiento que se piensa a si mismo. Es a partir de su ser perfecto que los otros seres, aquellos del mundo sensible, devienen seres. El nombre de 'Ser' le corresponde propiamente al Intelecto, respecto al cual el Uno se muestra como algo trascendente pero también inmanente.<sup>49</sup>

Esto no quiere decir que el Uno sea un ente más, ni que pueda haber discurso sobre él. El Uno, dice Plotino, nunca debe ser visto como algo creado, sino como creador.<sup>50</sup> Precisamente porque, por su simplicidad, no puede ser pensado y, por lo tanto, ni siquiera es dable atribuirle el predicado de ser.<sup>51</sup>

---

<sup>45</sup> Cf. *República*, 509b9.

<sup>46</sup> V.4.1. 4-15. La explicación se extiende en las líneas sucesivas del texto presentado. Cf. VI.7.32

<sup>47</sup> Cf. VI.7.17.17-26.

<sup>48</sup> Esto dado que para nuestro autor —quien interpreta a Parménides— el ser es co-extensivo con la intelección y que —según vimos— lo que se intelige (y lo que es) es el conjunto de las múltiples ideas.

<sup>49</sup> Cf. VI.9.1-2

<sup>50</sup> Cf. VI.8.20. 4-6. Como el principio de Anaxágoras [sic. Noús], el principio de los entes, no puede ser contado entre ellos.

<sup>51</sup> Para que algo pudiese recibir con propiedad el nombre de 'ser' o 'ente' tendría que poder ser pensado y por lo tanto comportar cierta multiplicidad (o dualidad al menos). El Uno es absoluta simplicidad y por ello ni es ente, ni puede ser pensado. De ahí que se prefiera llamar al Uno 'Principio' y no 'Hipóstasis'; porque dicho término es en Plotino, por lo general, sinónimo de *ousia*. Plotino llama 'hipóstasis' a todo aquello que existe en cierto modo, ya sea en el ámbito inteligible (sic. El Intelecto, las Formas) o en el ámbito de lo sensible por participación de aquello inteligible; de modo especial, reclama el nombre de "Hipóstasis" para todo aquello que tiene una existencia autosostenida o autoconstituída dependiente del Uno y de la entidad inmediatamente superior. Por ello, la Inteligencia es aquello que recibiría mejor ese nombre, por no tener una "entidad" de la cual su ser dependa. Ciertamente, Plotino emplea el término 'hipóstasis' también para nombrar al Uno y al Alma (Cf. por ejemplo, VI.8.13.43ss. y 16.30, VI.7.39.19-33). Tanto en el caso de ésta como en el caso del Noús, es más o menos comprensible aplicarles el término "Hipóstasis" pues ambos poseen los más altos niveles de autoconstitución, siempre imposible de no ser gracias a la unidad que provee el Uno, unidad que por cierto, está presupuesta por todo ser. Sin embargo, podemos poner en cuestión, incluso esta manera de hablar de Plotino respecto al Uno. ¿Acaso éste se autoconstituye? Y en este caso ¿requiere el de constituirse en una suerte de ser previo al ser? Nuestra salida a este problema es creer, por un lado, que Plotino llama 'hipóstasis' al Uno porque de algún modo se encuentra en todo lo que de él brota y, por otro, porque no tiene una mejor manera de llamarlo en algunos pasajes. Por



El Uno, entonces, no es propiamente ni ser ni no-ser sino aquello tan radicalmente distinto que no puede ser clasificado, predicado o conocido si no es a partir de aquello que él *no es*; a saber, sus propiedades negativas y todo aquello que en él tiene su origen.<sup>52</sup> Así, el Uno es lo absolutamente distinto,<sup>53</sup> ya que —a diferencia de los seres— el mismo es en sí indistinto.<sup>54</sup>

En contraposición con las opiniones de Aristóteles y Platón,<sup>55</sup> Plotino sostenía que el principio anterior no era una idea o forma,<sup>56</sup> no era siquiera inteligible.<sup>57</sup> Mientras que la perfección del mundo inteligible consiste en su auto-determinación, el Uno no está determinado por nada, no depende de nada mas todo pende de él. El hecho de ser infinito, sin forma o límite, se refiere, en este caso, primariamente a que él no depende de algo exterior a él. Es decir, su infinitud -en un primer sentido- se refiere a su independencia.<sup>58</sup>

Plotino se aunaría al Estagirita cuando éste predica la imposibilidad de la existencia de algo realmente infinito, al concebir lo infinito como *puramente*

---

ello, en otros, como VI. 8.20.9ss., acuña el término de cuasi-hipóstasis, cuasi-ser, cuasi-ousía, ya que él mismo era conciente de los problemas que acarreaban sus afirmaciones. El Uno no es propiamente una hipóstasis porque no es un ser. (Vid. DECK, John, "The One or God Is Not Properly an *Hypostasis*". En: HARRIS, Baine (Ed.), *The Structure of being: a neoplatonic approach*. Norfolk, Virginia: International Society for Neoplatonic Studies, 1982. pp. 34ss.) Por eso, para evitar confusiones, lo llamaremos -en tanto causa- 'Principio'; y del mismo modo haremos con el Noús y el Alma para distinguirlos, en cuanto causas, del resto de los seres. (En V.1.7. Plotino les concede el rango de Principios. Nótese también que en otras ocasiones, se refiere al Intelecto como 'causa' y al Uno como 'Padre de la Causa'. Cf. V.1.8.1-5). Aún así, deberemos concedernos, un hablar inexacto sobre el Uno en lo que sigue de nuestro texto.

<sup>52</sup> No se trata entonces solamente de la noción del no-ser como ser diferente, sino de no-ser como aquello diferente del ser mismo. Vid. O'BRIEN, Denis, *Le non-être: deux études sur le Sophiste de Platon*. Sankt Augustin, Alemania: Academia Verlag, 1995 y GUTIÉRREZ, Raúl. "El principio de Plotino y el inicio de una época" En: *Areté*, Vol. II, N°1, 1990. El no-ser no es aquí una nada sino algo radicalmente distinto de él, en el caso del Uno plotiniano, es este aquello previo a toda distinción ontológica absoluta, es decir entre el ser y la nada, y entre el ser y el no-ser relativo, por ejemplo, el hecho de que un perro *sea* un perro y *no[sea]* un gato.

<sup>53</sup> Cf. V.3.17. Según éste pasaje el Uno no es propiamente inmanente, pero nosotros sostenemos, en otra parte, que todo lo que de algún modo es le es inmanente en el sentido en que está comprendido lógicamente por él.

<sup>54</sup> Cf. V.3.10.50.

<sup>55</sup> Si consideramos que *la idea del bien* es principio.

<sup>56</sup> Cf. VI.2.11.42-48 y VI.2.17.

<sup>57</sup> Plotino entiende que el Uno es trascendente respecto al Ser, término que corresponde propiamente al Noús. vid. V.5.6.1ss. y V.6.5-6.

<sup>58</sup> BUSSANICH, John, "Plotinus metaphysics of the one". En: GERSON, Lloyd (Ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus (CCP)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. pp. 38 -65

*potente* y a lo perfecto, como fin o límite;<sup>59</sup> pero el trasfondo de sus opiniones es totalmente distinto del de aquél.

—Y ¿qué tipo de potencia es ésta?

— No lo es en el sentido en que decimos que la materia está en potencia, por ser perceptiva, pues es pasiva. Aquél, por el contrario, es potencia en el sentido opuesto, por ser creadora.<sup>60</sup>

Plotino, pues, toma la afirmación aristotélica y la aplica al Uno: *propriamente* el Uno *no es*, está más allá del ser.<sup>61</sup> Nuestro autor va a privilegiar aquí '*dúnamis*' como 'fuente del movimiento o cambio en otro'<sup>62</sup> [sic. PODER], es decir, toma en consideración el sentido general del término por sobre los demás sentidos mencionados por Aristóteles en los libros quinto y noveno de la *Metafísica*.<sup>63</sup> Sólo entendiendo *dúnamis* como 'poder productivo', puede el término ser definido por sí mismo; porque en tanto 'potencia' necesitaría siempre de un otro que lo defina lógicamente. Así se sostiene también lo dicho en el *Sofista* (247e) de Platón por el Extranjero:

Digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta *dúnamis*, ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo sumamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir las cosas que son: no son otra cosa que *dúnamis*.

La *dúnamis*, entonces, permite también ordenar los seres en una jerarquía sobre la cual se encuentra el Uno que es *dúnamis panton*, i.e. el poder generador de todo. Luego, el Uno, el principio, es infinito, es infinitamente *poderoso-potente*. Todo lo que es, es en virtud del ilimitado poder generador que se proyecta en el ámbito del ser:

—Aun ahora conserva aquellas cosas y hace que las que piensan piensen y las que viven vivan, insuflándoles inteligencia,

---

<sup>59</sup> REALE, Giovanni, *A history of Ancient Philosophy*. (Trad. John Catan) Albany: State University of New York, 1990. pp. 325-329.

<sup>60</sup> V.3.15.33-34

<sup>61</sup> Es posible entender esta afirmación a la luz de *República* 509b, donde se explica que aquello que permite el ser está por sobre él en dignidad y poder. El Uno, por tanto es lo distinto del Ser. La causa del Ser debía ser distinto de él.

<sup>62</sup> Cf. 1019<sup>a</sup>18 y 1046<sup>a</sup>9.

<sup>63</sup> Vid., para los sentidos de 'potencia', 1019<sup>a</sup>15ss. y 1045b25ss. Sobre la preeminencia del acto frente a la potencia en Aristóteles vid. 1049bss., 1051<sup>a</sup>5ss. y 1072<sup>a</sup>3ss

insuflándoles vida; más si hay un ser incapaz de vivir, hace que exista.<sup>64</sup>

Como decíamos, el poder del Uno no es mera probabilidad, sino que siempre se realiza en ser,<sup>65</sup> es una *fuera* tal que produce e *impulsa* la existencia.<sup>66</sup> Si bien él no está compelido a nada, las cosas que de él provienen no pueden sino ser; en este sentido, la potencia o poder del Uno es siempre actual.<sup>67</sup>

Si regresamos al pasaje A, observaremos que Plotino llama al Intelecto 'hijo'. Apoyándose en la interpretación de Platón en *Cratilo* 396b, juega con la doble significación de *koros*: 'muchacho o hijo' por un lado, y 'saturación o plenitud' por el otro. Como hijo, el Intelecto como totalidad del Mundo Inteligible —aquí identificado con Cronos— es producto de una realidad anterior que es *previa* a su condición de plenitud.

Al recurrir a esta doble significación, Plotino nos proporciona una importante característica de Cronos. Siguiendo lo dicho en el libro *lambda* de la *Metafísica* y en el quinto capítulo del *gamma* del *de Anima* de Aristóteles, Plotino cree que el este *dios-hijo* es una inteligencia dirigida hacia lo más perfecto que puede pensarse, es decir, hacia sí misma. La perfección o plenitud del Intelecto consiste en tocarse o poseerse a sí mismo, en encontrarse saturado de sí.

Pero si Aristóteles señala que este dios es lo supremo y más perfecto y la causa del ser de las cosas, Plotino no concede la primacía a éste ser pleno de sí.<sup>68</sup> Para él —quien pensaba que la unidad es la causa del ser—<sup>69</sup> lo más simple debe tener primacía. El Intelecto, por su parte, si bien *es* lo más simple, al punto de recibir el nombre de 'ser' con propiedad, comporta una dualidad (al menos) entre su ser cognoscente y ser conocido que sólo puede ser superada por aquello previo que le concede unidad y el status de 'ser'.<sup>70</sup> De ahí que el *Noús*

---

<sup>64</sup> VI.7.23.23-24

<sup>65</sup> Se entiende que la *dúnamis* es potencia actualizada. Cabría tal vez notar que parece un contrasentido decir 'potencia actualizada', puesto que tal cosa ya no es *potencia* sino *enérgεια*, porque todo acto es una potencia actual. Así, Aristóteles señala la necesidad de diferenciar potencia de acto en el libro noveno de la *Metafísica* (1046b30 ss.), pero su distinción es adecuada a su doctrina y no a la de Plotino que contempla el ser en acto del Intelecto como una expresión de la potencia del Uno. *Potencia* no se entiende como concepto complementario de el *acto*, la Potencia del Uno es "potencia libre de irrealización" (cf. VI.8.20.5 ss y GUTIÉRREZ, op.cit. p.64).

<sup>66</sup> O la irradia.

<sup>67</sup> La relación de identidad entre *enérgεια* y *dúnamis* se plantea en *Fedro* (270c-d), ese mismo pasaje sostiene la clasificación de las entidades en jerarquías según su *dúnamis*. Sobre el tema en Platón, consultar CORNFORD. F.M. *Plato's Theory of Knowledge*. Londres: 1935. pp. 234-237.

<sup>68</sup> Cf. III.8.9.1

<sup>69</sup> Cf. V.9.1.1-13

<sup>70</sup> Cf. III.8.8.26ss., 9.44ss. y VI.9.2

sea *koros*, hijo, pues existe algo que lo produce [eternamente] y de lo cual depende. El Uno-Urano es llamado “padre” de este *logos* que es el Intelecto, donde se hallan todos los Seres en una armonía y orden trabado por la necesidad.<sup>71</sup>

Quien fue capaz de producir este ser perfecto, una inteligencia auto-inteligente, ha sido el Uno o Unidad llamada aquí también ‘Bien’, que en el mito se corresponde con el celeste Urano,<sup>72</sup> y que ha de ser el principio absoluto.<sup>73</sup> La unidad, en efecto, sin poseer ella elementos constitutivos, es principio de integridad de todo lo que existe y, en cuanto tal, es causa de su existencia.

### II.2.1.2. La procesión y el nacimiento de Cronos.

Toda vez que se ha hecho un paso del universo sensible al inteligible y nos hemos señalado quién es su hacedor, es decir, que hemos dicho que el mundo del Ser tiene su origen en el Uno, procedamos con siguiente pregunta del texto “cómo [el Uno-Urano] hizo subsistir semejante universo”.

La respuesta de Plotino es la procesión (*proodos*). Ella es la consecuencia directa del infinito poder generativo del Uno que permite la existencia de todo lo posible. Este poder se despliega a partir de su absoluta trascendencia dando origen a toda la “creación”, a todas las cosas. En efecto, la procesión, funcionará como una enunciación cósmica, en la que la existencia está marcada por un rasgo de unidad. Dicha unidad es mayor en el *logos* arquetípico que es el Noús y menor en los seres del mundo sensible que imitan a los sitios en el inteligible.<sup>74</sup> Plotino explica la procesión del Ser-Noús en el siguiente texto:

Pues precisamente porque ninguna cosa había en él, por eso brotan de él [todas las cosas], y precisamente para que el Ente exista, por eso brotan todas de él, y precisamente para que el Ente exista, por eso él mismo no es Ente, sino Progenitor del Ente. Y ésta es la primera procreación. Porque el Uno, siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó, por así decirlo, y esta sobreabundancia suya ha dado origen a otra cosa y ésta, una vez originada, tornóse hacia aquél y se llenó, y al mirarlo se convirtió de hecho en esta Inteligencia. Su detenimiento frente a aquél dio origen al Ente, mas su mirada hacia aquél dio

---

<sup>71</sup> Cf. VI.8.14.34ss. El mundo sensible, necesita del mundo inteligible como una imagen requiere de su modelo. El mundo inteligible requiere asimismo del modelo de unidad que le provee el Uno para existir.

<sup>72</sup> Cf. III.8.9.2ss.

<sup>73</sup> Cf. II.9.1

<sup>74</sup> Cf. VI.8.15.

origen a la inteligencia. Así pues, como se detuvo para mirarlo, conviértese a la vez en Inteligencia y Ente.<sup>75</sup>

En este pasaje, Plotino recurre al lenguaje para imaginarse un momento —no temporal, sino lógico— en que no había nada determinado en el Uno, todo en él existía de modo indistinto, no existía ahí el ser.

En efecto, para asumir que en un determinado *momento* sólo *existe* la Unidad, debemos excluir de ella a todo ser. ‘Nada había en él’ debería ser entendido entonces en el sentido en que él permanecería independiente aunque existiese el ser. Pero, el Uno es también sobreabundancia: es potencia de todas las cosas pues es capaz de generarlas. Sin tener él necesidad de generar nada, crea en él el ser.<sup>76</sup> Así, su poder ilimitado brota de él actualizándose en objetos que se generan en él.<sup>77</sup>

Todo es generado como una extensión suya a partir de su simplicidad perfecta, que significa que él —realidad completamente distinta del ser al que da origen— lo abarca todo. Pero esta explicación del venir a ser de todo lo que existe sería mejor entendida si nos detenemos y analizamos el proceso, es decir, separamos algo que no está separado en el tiempo.

Del Uno podemos decir que no está en ninguna parte; no hay un *locus* o *topos* que le sea propio,<sup>78</sup> ni el sensible, ni el inteligible. Por su trascendencia con respecto a lo sensible y a lo inteligible —por ser aquello radicalmente distinto del ser al cual da origen— no podemos decir que el Uno esté sujeto al movimiento o al reposo, no hay en él intencionalidad o direccionalidad alguna.<sup>79</sup> Por lo mismo, no se puede decir que esté en otros,<sup>80</sup> aunque todo participe o deba a él su existencia individual y colectiva; ni en sí, porque él *no es*, en el sentido en que no es una entidad sino lo anterior a la entidad.<sup>81</sup> En consecuencia el Uno no está en ninguna parte, al no estar contenido ni en sí mismo ni en otro. No está en las cosas sino que de algún modo las contiene:<sup>82</sup>

---

<sup>75</sup> V.2.1.5 ss.

<sup>76</sup> Se desborda en Ser, podríamos decir, pero ni hay ‘dentro’ ni ‘fuera’. Estas dos palabras podrían acaso emplearse para señalar actividad auto-constitutiva y generativa [de entidad derivada], pero no podemos aplicar de modo exacto esta terminología al Uno.

<sup>77</sup> Todo lo generado por el Uno está en el Uno en tanto depende de él.

<sup>78</sup> Tampoco está en el tiempo. Cf. VI.9.3.43.

<sup>79</sup> Cf. *Parm.* 138b3, V.5.10 y VI.6.13.

<sup>80</sup> Aunque sí lo contrario, como veremos más adelante.

<sup>81</sup> El ámbito del Ser con propiedad le corresponde a la segunda Hipóstasis.

<sup>82</sup> V.5.9.32 ó 35ss. cf. *Parm.* 138 a-b Se entiende aquí ‘contener’ en el sentido de que los contenidos dependen lógicamente y ontológicamente del conteniente.

...ni está apartado de las demás cosas, ni está él en ellas ni hay ninguna que la contenga, sino que él las contiene a todas.

El Uno, entonces, contiene a todos los entes sin ser un ente,<sup>83</sup> les confiere unidad y los limita, pero él mismo no es límite.<sup>84</sup> El Uno no tiene ni principio ni fin, no tiene, por lo tanto, una imagen (*schema*), ni forma alguna.<sup>85</sup>

...la grandeza de aquel consiste en que no hay nada más potente que él y en que nada puede igualársele.<sup>86</sup>

Aquello que lo hace ser radicalmente distinto del Ser es que el Uno es ilimitado, infinito, y/o indeterminado porque es virtuoso,<sup>87</sup> su poder no contenido ni detenido por nada se torna en actividad y da origen al ser todo.

Revisemos ahora la procesión del Intelecto-Cronos desde su auto-constitución. Para ello, retomando un párrafo anterior, debemos asumir metodológicamente un momento en el cual no existía ni el ser ni el intelecto.

En este momento supuesto, en el que no había nada, salvo el Uno,<sup>88</sup> procede de él un Noús incoado, como un halo de luz manado del sol,<sup>89</sup> un Intelecto que no es propiamente, sino a manera de potencia del Uno que requiere de un objeto de intelección para poder constituirse en inteligencia plena.<sup>90</sup> Plotino afirma al respecto que todo pensar es un deseo, buscar algo que no se tiene, es decir, pensar comporta carencia.<sup>91</sup>

Sólo en este modo, sólo siendo saturado por su objeto, lo potencial adquiere actualidad mediante la cópula de dos cosas distintas. El resultado de la actualización de la capacidad de entender y lo inteligible es, en palabras de Aristóteles, que el entendimiento y su objeto se hacen uno. El Noús, entonces, para ser "Noús acabado" requiere de un objeto de intelección que lo actualice.

---

<sup>83</sup> Todo depende de él, luego todo está en él. Es en éste sentido que debe ser entendida la frase "nada había en él".

<sup>84</sup> Esta frase, que podría pensarse como paradójica, está en directa relación con la anterior.

<sup>85</sup> Cf. *Parm.* 137d9

<sup>86</sup> VI.7.32.19

<sup>87</sup> Entiéndase 'virtud' por 'dúnamis'. Cf. *Rep.* 509b8 (Vid. CORNFORD, op. Cit. pp.234-237), *Sof.* 247e3 y III.8.10.

<sup>88</sup> Que no es propiamente.

<sup>89</sup> Cf. V.1.6.28-30.

<sup>90</sup> Recordemos que Aristóteles afirma en el *De Anima* (III.4 y *Met.* 1074b34) que todo pensar (entender) es un padecer (*páschein*) en primer lugar; de ahí que sea necesario que esa pasividad o potencialidad (estado no acabado) de entender requiera ser actualizado o definido por la adquisición de ideas o conceptos (objetos de pensamiento).

<sup>91</sup> Cf. V.3.10. y V.6.5.

Sin embargo, aunque sin la participación del Uno nada puede llegar a ser, el proceso de constitución del Noús-Ser debe llevarse a cabo por él mismo para preservar la carencia de intencionalidad o acción del Uno.

Como *extensión* de lo Uno, el Intelecto, que no está separado de él más que por la alteridad,<sup>92</sup> añora a su progenitor,<sup>93</sup> es decir, hay en él un deseo de perfeccionarse característico de todos los seres. En su caso en particular esta añoranza es la necesidad de un objeto de intelección, como ya se ha mencionado. Esa añoranza constituye el precedente del segundo paso del Noús, un momento de *stasis* alcanzado cuando el Intelecto detiene su marcha indireccionada como si tomase conciencia de esa necesidad.<sup>94</sup> Pero no habiendo entonces otro objeto inteligible, dirigirá su mirada hacia el Uno, que en este momento funciona como modelo u objeto de contemplación al Intelecto, porque en tanto posee movimiento, el Intelecto tendrá que dirigirse hacia algo superior a sí: lo Uno, que como el motor inmóvil de Aristóteles, es objeto de deseo y sin moverse él, mueve al mundo. El Intelecto, pues, requiere del Uno para actualizarse,<sup>95</sup> pues al detenerse (para entenderlo) reconoce en éste su objeto ideal de intelección [el único posible hasta este segundo momento].

El Noús gira entonces hacia el Uno (*epistrophê*) que en este *instante* es su objeto intencional. Pero no puede actualizarse abarcándolo o conociéndolo. Desde un punto de vista, tampoco puede dirigir hacia él su mirada porque no hay un dónde mirar y por eso, el Noús crea su propio *tópos*, se crea a sí mismo al dirigir hacia sí su mirada y saturarse de sí en cuanto límite.<sup>96</sup> Desde otro, se puede decir que, dado que no puede entenderlo como absoluta unidad, lo comprende como pluralidad integrada en sí, reconoce este Uno conociéndose a sí mismo como unidad, pero al tiempo se sabe distinto, es decir, múltiple.

Si repasamos lo dicho, tendremos que el poder del Uno brota de modo continuo e irrestricto, su poder es infinito. Pero esta potencia no es ente aún pues no estamos considerando, en esta separación metodológica, que haya sido actualizado. Esta potencia indeterminada, infinita, se detiene a causa de la añoranza de la unidad, es decir, su tendencia a alcanzar la perfección la detiene porque la única perfección que hay –por así decirlo– es la del Uno.<sup>97</sup> Sin embargo, si pudiese alcanzar la perfección de la unidad, no habría cosa distinta

---

<sup>92</sup> En este momento imaginario, el Noús no es noús propiamente dicho, es potencia no actualizada del Uno, puesto que aún no tiene un objeto de intelección.

<sup>93</sup> Cf. V.1.6.50.

<sup>94</sup> Cf. V.1.7.4ss.

<sup>95</sup> Al actualizarse el Intelecto, se actualiza también el poder productivo del Uno. En algún modo, existe aquí una función instrumental del Intelecto.

<sup>96</sup> Cf. VI.7.17.15ss.

<sup>97</sup> Del cual, por cierto, no es distinta.

de lo Uno, si la potencia del Uno se convirtiese en otro uno igual que el primero no habría un Uno sino dos.<sup>98</sup> De manera que, es preciso que dicha potencia se haga perfecta de un modo distinto (aunque cercano) de aquel modo de ser o cuasi-ser del Uno. ¿Cuál será la perfección que debe alcanzar la potencia del Uno y que al mismo tiempo de cuenta del ser?

La perfección que le corresponde es aquella del pensamiento. Si nos atenemos al fragmento citado de Parménides, la perfección que le corresponde es también la del Ser. Así, el Ser encontrará su perfección en sí mismo, se auto-constituirá como hipóstasis, porque ya que el Uno no puede ser objeto de intelección, no le queda a él otro objeto que él mismo. De modo que al inteligirse alcanza su perfección, siendo a la vez inteligente e inteligido, auto-limitándose:

Al dirigir su mirada a aquél, la Inteligencia, quedó determinada sin que él tuviera determinación. Y es que en cuanto la inteligencia ve algo uno, ya con eso se determina y recibe en sí misma determinación, límite y forma. La determinación está en la cosa conformada, mientras que el conformador era *sin forma*.<sup>99</sup>

Nos encontramos aquí frente a la idea de determinación como perfección del ser. Plotino interpreta a Parménides señalando que Ser y Noús se corresponden y que el ser es algo limitado.<sup>100</sup> Para nuestro autor el Ser es principio, pero sobre él está la causa primera (el Uno). La limitación que le brinda perfección al ser proviene de algo “externo” a él, él está determinado por una realidad ilimitada. Pero además, es su propia actividad la que le confiere tal limitación en cuanto unidad múltiple.

[A]mbos 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 ser, por ser inteligido. Y es que no puede haber intelección si no hay alteridad y además identidad.<sup>101</sup>

Nuestro autor no concede que la intelección esté en posesión de la unidad reservada sólo al Uno, sino que le asigna un grado de unidad propia que

---

<sup>98</sup> Cf. Parm.138b3. “-Lo que rodea [al Uno] sería, pues, una cosa, y otra diferente de ella, lo rodeado; no podría hacer y padecer simultáneamente lo mismo. Y, de ese modo, lo uno ya no sería uno, sino dos.” (el añadido es mío).

<sup>99</sup> VI.7.17.15ss.

<sup>100</sup> Sin embargo, B8 34-36 sugiere que, para Parménides, antes que llana identidad existe una primacía del Ser sobre el Noús: sin lo que es (*eontos*) no se llega al conocimiento (*noein*).

<sup>101</sup> V.1.4.26ss.



intenta reflejar aquella de la Unidad;<sup>102</sup> como el motor inmóvil aristotélico, el Noús Plotiniano es lo más simple pensable. Mientras que Aristóteles sostendría que inteligente e inteligido se hacen uno en el proceso de intelección —al menos en el caso del dios—,<sup>103</sup> Plotino sostiene que dicho proceso comporta —al menos— cierta dualidad entre inteligente e inteligido.

Si, pues, la intelección de la inteligencia es el inteligible y el inteligible la inteligencia, síguese que la inteligencia se pensará a sí misma, porque pensará con la intelección, que resultó ser idéntica a la inteligencia.<sup>104</sup>

En el proceso de intelección, podríamos decir, que este Intelecto se percibe a sí mismo como Ente. Él es *Noús* en cuanto inteligencia que *capta*, es *ente* en cuanto inteligencia captada. Por así decirlo, lo conocido es la entidad y lo cognoscente la inteligencia. Entre ambos, por cierto, no media espacio alguno, no existe ni distensión temporal ni espacial;<sup>105</sup> luego, a pesar de no haber unidad absoluta, tenemos un alto grado de unidad (él más alto grado después de aquel del Uno). Por otro lado, la unidad se ve reforzada en tanto el Noús se percibe a sí mismo como una entidad inteligente, es por tanto una inteligencia que se capta a sí misma como ser pensante. Por ello Plotino señala, en el texto anterior, que “no se dejan solos”.

A este perfil del Intelecto como unidad y como dualidad, debemos añadir que para Plotino lo que piensa o intelige el *Noús* no es un solo ente, es la totalidad de los entes del mundo inteligible [sic. las Formas]. Señalar la dualidad era un primer paso para entender su característica de múltiple.

...no pudiendo dar cabida a la potencia que tomó de aquél, la fragmentó y de una la hizo múltiple a fin de poder de ese modo sobrellevarla por partes.<sup>106</sup>

El Noús emanado del Uno se caracteriza por poseer y ser una forma, un límite,<sup>107</sup> únicamente así puede él llegar a inteligirse. Pero el pensamiento sólo

---

<sup>102</sup> Cf. V.6.7.

<sup>103</sup> Cf. *Met.* 1072b21.

<sup>104</sup> V.3.5.43-46

<sup>105</sup> Cf. III.2.1.26ss. en contraste con III.2.2.1-5. Además, VI.8.13.4.

<sup>106</sup> VI.7.15.21-23. Cf. V.8.9.

<sup>107</sup> Cf. V.1.7.22ss. En acuerdo con el mito que veremos en una sección posterior, el Intelecto, tiene un tipo de producción entrópica, que si bien permite su auto-constitución y la actualización del poder del Uno, no explica la producción del mundo sensible. En tanto el poder del Uno debe actualizarse en todo lo que existe, será necesaria una actividad centrífuga del

puede darse en tanto existe *alteridad* “para que haya [al menos] inteligente e inteligido”. Plotino caracteriza al Noús como distinto del Uno. Su misma determinación como *ser* lo hace ser algo complejo. El Noús no es el Ser sin más, sino que es cada uno de los seres, es decir, todas y cada una de las Ideas.<sup>108</sup>

[S]i posee los originales, no los posee como resultado de haberse dividido, sino que antes de haberse dividido los estaba viendo y estaba en posesión de ellos. Y si esto es verdad, la contemplación tiene que ser idéntica al objeto contemplado, y la “inteligencia tiene que ser idéntica al inteligible”. Y es que, de no ser idéntica, no será realidad, ya que lo que poseerá el poseedor de los seres será una impronta de los seres, y ésta no es la realidad. Luego la realidad no debe ser algo distinto, sino que debe ser eso mismo que profesa ser. Luego la inteligencia, el inteligible y el ser deben ser una sola cosa, y esta debe ser el Ser primero y la Inteligencia primera, puesto que posee los Seres, mejor dicho, es idéntica a los Seres.<sup>109</sup>

El Noús *entiende* y es todos y cada uno de sus objetos, cada una de las Formas;<sup>110</sup> y cada una de las Formas no sólo es una “parte” de él, sino que, a causa de que cada una de ellas es también un intelecto, cada una es la totalidad del Intelecto.

Cada una de ellas [todas las cosas] es inteligencia y ser, y el conjunto es inteligencia total y ente total; pues la inteligencia, al inteligir hace que subsista el ente, y el ente, al ser inteligido, da a la inteligencia el inteligir y el ser.<sup>111</sup>

El Noús se auto-constituye al inteligir [y actualizar] todas y cada una de las partes que crea entrópicamente y que en última instancia se identifican con él.

<sup>112</sup> El Ser deviene ser al tiempo que deviene pensamiento de la multiplicidad de ideas.<sup>113</sup>

---

Noús; tal actividad es el Alma que produce hacia fuera de sí, porque su *intención* está dirigida hacia algo distinto de ella.

<sup>108</sup> Cf. *Parm.*137c8. y 142d4

<sup>109</sup> V.3.5.20-29.

<sup>110</sup> Cf. VI.7.25.

<sup>111</sup> V.1.4.26ss.

<sup>112</sup> Cf. V.4.2.46ss., *De Anima* 430<sup>a</sup>3 y *Met.* 1074bss. En V.1. Plotino afirma que cada una de las formas u objetos de intelección es Inteligencia y Ser y, además, que su conjunto es Inteligencia total y Ente total.

<sup>113</sup> La sustancia y el ser son algo inteligible y no sensible, aunque lo sensible participa y obtiene el grado de “realidad” que le corresponde de lo inteligible. (VI. 6. 13. 37).

De modo que se puede entender el Intelecto como pleno de una multiplicidad de formas que no comporta fragmentación puesto que, al ser eterna intelección de intelección, el Intelecto y el objeto del entendimiento (él mismo) se hacen uno, y porque como primer Ser es aquello que comporta la mayor unidad posible después de la propia del Uno.

Al ser 'el primero' generado de lo Uno, es lo más cercano a él y lo más simple posible, sin ser idéntico con éste.<sup>114</sup> Debe de haber en él, entonces cierta multiplicidad.

*Grosso modo*, la acción de inteligir presupone algo que entienda y un *objeto* de intelección.<sup>115</sup> Pero Plotino sostiene que la alteridad y la identidad son propias de dicho *objeto*, así *lo pensado* es idéntico y diverso pues la capacidad intelectual es múltiple.<sup>116</sup> Tenemos entonces a un intelecto múltiple que se aprehende a sí mismo como un inteligible múltiple; en él se conjugan la unidad propia de lo idéntico y la pluralidad dada por la alteridad.

Así, fruto de la actualización del acto de entender en quien entiende gracias al objeto entendido, surge el intelecto propiamente en actualidad como una pluralidad de inteligencias que se inteligen recíprocamente. El intelecto se auto-constituye como Uni-múltiple.<sup>117</sup>

### II.2.1.3. Cronos como plenitud.

El mundo inteligible es una inteligencia de la que depende la unidad y el ser del mundo sensible, al modo en que una copia depende de su original. Pero aunque este último esté organizado en función a la organización interna de aquél, refleja algunas características propias ausentes en él:<sup>118</sup>

Efectivamente, se da, por una parte, lo que está en movimiento, que admite toda clase de cambios y está repartido por todo lugar; a esto convendría llamarlo 'devenir', y no 'esencia (*ousía*)'. Se da, por otra, lo que es 'Ente', que permanece siempre invariablemente

---

<sup>114</sup> Cf. el breve tratado V.4.

<sup>115</sup> Valga notar que hemos venido usando 'entender', 'conocer' y 'pensar' por 'inteligir (*noein*)'.

<sup>116</sup> Cf. V.3.10.15ss. Lo que es absolutamente uno no ejerce actividad porque no tiene a *dónde* dirigirse.

<sup>117</sup> Cf. VI.7.14.11.

<sup>118</sup> Algunos rasgos presentes en el mundo sensibles se hayan en el inteligible ciertamente pero de otro modo. Así por ejemplo, aunque no hay extensión espacial ni temporal, el Intelecto comprende un movimiento que le es propio y que sirve de modelo al movimiento temporal y espacial.

idéntico, que ni nace ni perece, ni ocupa sitio alguno, ni lugar ni puesto alguno, ni sale de cosa alguna ni entra en ninguna otra.<sup>119</sup>

La ausencia de tiempo y espacio determina en gran medida las relaciones que se dan entre las “partes” del mundo Inteligible, entre cada una de las Ideas, entre ellas y la totalidad. Esa ausencia de tiempo y espacio, es una característica positiva (sic. eternidad), ella es lo contrario a la dispersión y señala un grado de unidad entre las “partes” o aspectos que es el más alto después de aquél del Uno.<sup>120</sup> La eternidad es la vida de la segunda hipóstasis, es el modo en que ella imita, en tanto imagen-logos, la Unidad absoluta. Determina, además, una característica más: el mundo del Ser es una gran Inteligencia —compendio de Formas inteligentes—<sup>121</sup> vuelto sobre sí mismo, de alguna manera, encerrado en sí.

**B.** Viendo, pues, sea en cuanto es otro, sea en cuanto siga siendo él mismo, ¿qué es lo que anuncia? Pues que ha visto a un dios dando a luz una prole bella, a un dios que ha generado dentro de sí todas las cosas, a un dios teniendo parto sin dolor e inmanente. Porque complacido de los seres que engendró y maravillado de su prole retuvo dentro de sí todas las cosas gozoso de su propio esplendor y el de su prole. (V.8.12.2-8)

**C.** Y cada uno posee a todos dentro de sí y ve, a su vez, en otro a todos, y todo es todo y cada uno es todo, y el resplandor es grande, pues aun lo pequeño es grande. El sol de allá es todos los astros, a su vez, sol y todos los astros. En cada uno destaca un rango distinto pero exhibe todos. (V.8.4.6-12)

Mientras que Hesíodo nos cuenta que Crono devora a sus hijos para evitar ser destronado, Plotino nos presenta al Titán pariendo intestinamente nuevas deidades, los motivos en ambos mitos son los mismos, los hijos pueden equipararse al padre. El pasaje nos muestra dos aspectos referidos a la actividad y a la organización del Intelecto. El primero de ellos consiste en que la actividad ‘creativa’ del intelecto está dirigida hacia sí mismo y no hacia fuera de sí. La segunda Hipóstasis, correspondiente con el mundo de las Ideas, es un intelecto del tipo que se piensa a sí y no a otro, y que por tanto “*no está separado sustancialmente de su objeto, sino que estando consigo mismo se ve a sí mismo*”.<sup>122</sup>

---

<sup>119</sup> VI.5.2.10-16

<sup>120</sup> Sobre la eternidad y el Tiempo vid. II.7

<sup>121</sup> Estas Formas, o *logoi primarios*, son el origen del mundo sensible. Cf. V.9.5.23-26.

<sup>122</sup> V.6.1.1.ss

La inmediatez que comporta la intelección determina que todos los objetos de intelección (a saber, las Ideas platónicas) estén disponibles al interior del intelecto,<sup>123</sup> y sean por tanto idénticos con él. Es preciso que cada uno sea un intelecto capaz de poseerse a sí mismo y a todos los demás. Es esto lo que nos dice V.1:

... allá todas las cosas son eternas con una intuición y vida propias y que [quien viendo la belleza sensible y se ha remitido a su modelo] prescindiendo a aquellas, mire la inteligencia incontaminada, y una sabiduría inmensa, y una vida que es verdad bajo el reinado de Cronos, un dios que es saturación e inteligencia, porque abarca en sí mismo todos los seres inmortales, toda inteligencia, todo dios [...] todas las realidades que hay en él son perfectas, a fin de que pueda ser absolutamente perfecto sin poseer nada que no sea tal, pues no posee nada dentro de sí que no esté pensado pero pensado sin buscar su objeto sino poseyéndolo.<sup>124</sup>

Tanto este pasaje, como B y C, hacen referencia a la tesis defendida en V.5, la segunda Hipóstasis corresponde a la totalidad del mundo de las ideas. Dada la falta de extensión y de tiempo en este mundo, todas las ideas se dan simultáneamente en un intelecto que es uni-múltiple.

El mundo inteligible, o mundo del ser [con propiedad] no deviene ni tiene extensión, es eterno e inmutable:

Si, pues, éste es el Ente real, si se mantiene invariable, si no se sale de sí mismo, si ninguna forma de devenir le concierne y si, como decíamos, no está emplazado en lugar alguno, entonces forzosamente, estando en este estado, estará consigo mismo sin estar distanciado de sí mismo, sin que una parte de él esté aquí y otra allá ni haya nada que, adelantándose, se aparte de él.<sup>125</sup>

El mundo inteligible, o Noús, es un *synholon*, una unidad de entes interrelacionados, que no cambian.<sup>126</sup> Dado que en él no hay distensión —ni temporal ni espacial— todo, cada una de las ideas platónicas, se da a una vez y de modo concentrado. Este es el modo en que la multiplicidad de Ideas, como un gran *Logos* compendio de *Logoi*, refleja la unidad que le confiere ser. Es un todo ciertamente y comporta la unidad más alta después de la de aquél, pero no puede rehuir de la alteridad que la constituye, de modo que también tiene

---

<sup>123</sup> Cf. V.5.2

<sup>124</sup> V.1.4.6-16

<sup>125</sup> VI.5.3.1ss

<sup>126</sup> Cf. III.2.1.26ss

“partes”. No en el sentido en que un dedo es parte de una mano, sino, por un lado, cómo una raza de canes es parte del género canino —una parte de un conjunto en una clasificación—, y por otro, como un dependiente es parte de aquello de lo cual depende. Por ello, el intelecto es a su vez unidad y multiplicidad, es uni-múltiple.

... lo concebimos como uno y múltiple a la vez, un uno multiforme con una multiplicidad reducida a la unidad. Fuerza es, por consiguiente, o que uno así sea uno a modo de género con los Seres con sus especies, gracias a los cuales sea uno y múltiple, o que haya más de un género, pero que todos estén subordinados a uno solo, o varios géneros [...] y que todos ellos contribuyan a la formación de una sola naturaleza, y que el mundo inteligible, que es al que llamamos “Ente”, esté constituido por todos ellos.<sup>127</sup>

Pero este reino inteligible, no es solamente un *synholon* de objetos pensables. Plotino consideraba que su doctrina exponía aquella de Parménides aclarada por Platón. Por tanto, el mundo del Ser en su conjunto no debía únicamente ser inteligible, sino una inteligencia además, de modo que pensar y ser sean lo mismo.<sup>128</sup> De ahí el nombre dado por nuestro autor al mundo inteligible: ‘Noús’.

Cada una de las ideas, los entes propiamente dichos, es un inteligible y una inteligencia capaz de entenderse a sí misma y a las demás.<sup>129</sup>

Cada una de ellas [todas las cosas] es inteligencia y ser, y el conjunto es inteligencia total y ente total; pues la inteligencia, al

---

<sup>127</sup> VI.2.2.4-12

<sup>128</sup> Cf. PARMÉNIDES, Fr. B3. A pesar de esta cercanía entre Parménides y Plotino es preciso establecer algunas distinciones. En V.1.8 comenta el fragmento B8 20-50 que describe el ser como algo ingenerado, indivisible, continuo, pleno se sí y de todas las cosas, carente de movimiento corporal, idéntico a sí mismo, completo, uniforme y limitado. El Lycopolita reconoce que en alguna medida esto es aceptable, sin embargo, señala también que cuando el Eléata llama “uno” al ser (B8. 6) cae en una inexactitud que Platón aclara en su *Parménides* al distinguir tres tipos de unidad: El Uno propiamente dicho (137c-138), el uni-múltiple (144e) y el uno-y-múltiple (155e). La teoría del ser de Plotino está articulada en torno al segundo uno, aquel que es [un todo que posee partes] (142d10). Apreciamos la importante diferencia de que el Ser requiere de algo *anterior* que en alguna medida lo “genere” (Cf. VI.6.13.50ss). Plotino afirma que el ser es un todo, no en el sentido de partes puestas una al lado de otras al modo de fragmentos de un rompecabezas que *componen* una unidad, sino que cada una de las partes es el todo (Cf. III.7.4.9 y V.8.4.6ss. y 23ss.). Además de esto otras diferencias surgen de la inclusión de los *mégista gene* del *Sofista* en su descripción de la estructura interna del ser (Cf. V.1.431ss., VI.1 y 2). Su caracterización como múltiple permite que coexistan sin conflicto pares contrarios. Así por ejemplo: la alteridad y la identidad (VI.2.15.14), el reposo y el movimiento (V.8.4.12ss.).

<sup>129</sup> Cf. V.8.4.6.

inteligir hace que subsista el ente, y el ente, al ser inteligido, da a la inteligencia el inteligir y el ser.<sup>130</sup>

Esto porque, el entendimiento de cada una de estas inteligencias y del inteligible en su conjunto comporta inmediatez y por tanto la máxima unidad posible en el mundo del Ser. El Noús, por tanto, no está separado sustancialmente de su objeto, sino que estando consigo mismo se ve a sí mismo,<sup>131</sup> tanto y cuánto más si cómo habíamos dicho no hay extensión ni tiempo.<sup>132</sup>

Sin embargo, en su tratado V.6.7, Plotino explora esta noción de identificación entre inteligente e inteligido. Así, clasifica los pensantes en dos tipos: el que piensa a otro y el que se piensa a sí mismo, el cual rehuye mejor la dualidad. En las líneas sucesivas del mismo tratado, Plotino explica, que en cuanto el pensante se piensa a sí mismo, piensa lo propio, y por eso ambos (pensante y pensado) son una sola cosa. Con todo, nos dice ahora, si fuese una sola cosa y no dos, no habría objeto de conocimiento, ni tampoco pensante, en tanto no habría nada que pensar. De ello se seguiría que debe ser y no ser simple a la vez. El intelecto es simple en cuanto se piensa a sí mismo y dual en tanto piensa “algo”, es decir, se hace su propio objeto. Más aún, como hemos visto, el Noús tiene por objeto todas y cada una de las inteligencias en su interior. Es por tanto simple al tiempo que múltiple. Es uni-múltiple. Por esto, así como el mundo sensible es imagen del Intelecto, así él será una imagen del Uno. Así como la palabra proferida (*logos prophorikos*) refleja la discursividad de la *dianoia*, así también a nivel cósmico el Intelecto es un Logos que refleja en pluralidad la unidad del Uno,<sup>133</sup> haciendo de esa multiplicidad que es él mismo un *synholon* eterno.

---

<sup>130</sup> V.1.4.26ss.

<sup>131</sup> V.6.1.1ss. Plotino parte de las afirmaciones aristotélicas para elaborar su teoría del ser. Para Aristóteles, el ser perfecto de cuya actualidad depende el ser de cualquier entidad es algo simple (*haploun*, Cf. *D.A.* 429b22); en primer lugar porque carece de materia (en el caso de los inteligibles, dice, el intelecto y su objeto no se diferencian. Cf. *Met.* 1075a3); y en segundo lugar porque que aquello de lo que toma parte (su objeto) es él mismo. El “dios” tiene por actividad la perpetua intelección de lo que es excelente, es decir de la propia intelección (Cf. *Met.* 1072b19ss.), de donde se dice que es “*noesis noeseos noesis*” (1074b16). Sin embargo, Plotino nos dice que el Intelecto o ámbito del ser de la segunda Hipóstasis es una plétora de entidades que se inteligen a sí mismas y a las demás. Si bien es cierto que concuerda con el Estagirita en la falta de materia permite que el contenido del intelecto logre una cierta cohesión y simplicidad, si la simplicidad fuese absoluta la actividad inteligible sería imposible (Cf. III.8.8.30). Así, el Intelecto no sólo se conoce a sí mismo sino a la totalidad de formas que en él existen.

<sup>132</sup> El intelecto no es en modo alguno material material, como dice Plotino en III.2.2.31ss., sólo a él le corresponde como propio el nombre de ‘Logos’. Él es pues el arquetipo de todo *logos* derivado.

<sup>133</sup> El Uno, nos dice Plotino, es el modelo de todo lo necesario, el padre del *logos*, la causa y el Ser. Cf. VI.8.14.34ss.

## II.2.2. Zeus.

D. Mas siendo bellos y aún más bellos los que quedaron en su seno, uno solo de entre sus hijos, Zeus, apareció al exterior. Y a partir de ese hijo, que es el benjamín, es posible vislumbrar, como a partir de la imagen que es, la grandeza del padre suyo y de aquellos hermanos suyos que quedaron en el seno paterno. (V.8.12.8-12)

E. Ahora bien, él [un mensajero] nos asegura que no en vano salió del padre, puesto que debe existir otro distinto de él, un cosmos nacido bello como imagen de quien es bello. (V.8.12.12-13)

Hasta este instante del mito, el relato ha mostrado que el intelecto se corresponde con la totalidad de los inteligibles y ha señalado además su dependencia de un principio anterior. Este principio, el Uno, es ciertamente capaz de producir todo lo que existe, es un poder absoluto.<sup>134</sup> Pero, si bien el mundo sensible es una copia del inteligible, el relato mítico ha caracterizado a éste como un mundo cerrado cuya actividad es interna, uno que no necesita de nada pues tiene a todos los [propriadamente llamados] seres en sí, uno que es completo en sí mismo.

### II.2.2.1. El Alma, imagen del Intelecto.

Sin embargo, Plotino pensaba que cuando una entidad alcanza su perfección, no esconde su naturaleza sino que la manifiesta. Así, por ejemplo, el hielo se mantiene frío al tiempo que trasmite su frialdad,<sup>135</sup> y el fuego se oxida al tiempo que trasmite su calor.<sup>136</sup> Así como el Uno no se guarda su poder, del Intelecto se deriva una forma de existencia nueva.

Plotino pensaba que en cada ente se pueden percibir dos tipos de actividad: aquella que es propia de las entidades (esencial o inmanente) y aquella que se da de un modo derivado (liberado). La primera se dirige hacia el ente mismo y la segunda a otro. El ejemplo que Plotino suele usar para aclarar esto es el del fuego, existe un calor que le es inmanente y otro que surge a partir de él y que se transmite a otras entidades:<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> III.8.10.2

<sup>135</sup> V.1.6.28ss.

<sup>136</sup> V.4.2.26ss.

<sup>137</sup> Cf. V.1.3.10,



Es que una es la actividad de la esencia y la otra actividad derivada de la esencia de cada cosa. La actividad de la esencia de cada cosa es la cosa misma en acto; la actividad derivada de la esencia es la que debe subseguir a cada cosa, siendo distinta de ella.<sup>138</sup>

En efecto, la actividad primera de cada ser es aquella interna dirigida a la subsistencia,<sup>139</sup> mientras que su actividad externa es identificable con la *dúnamis* que le corresponde según su nivel de unidad, veamos el siguiente texto:

...la actividad interna y latente está como dormida [en los seres inanimados] mientras que la externa y dirigida a otro consiste en hacer semejante a sí mismo a aquello que sea capaz de experimentar su influjo. Ahora bien, esta potencia para asemejar a sí mismo es común a todos los seres.<sup>140</sup>

La *dúnamis* de los seres, identificada con su actividad externa, consiste en su capacidad de influir en otro e incluso generarlo. Así, por ejemplo, una hoguera es capaz de transmitir su calor a las entidades cercanas; si hubiese algunas ramas secas apiladas en su cercanía, la hoguera sería capaz de inflamarlas y convertirlas también en hogueras.<sup>141</sup> Esto permite a Plotino conferirle al Noús un tipo de actividad “dimanada” que no comporta alteración en su actividad interna, *de facto* ella permanece intacta tanto como él vuelto sobre sí. Pero, mientras que la actividad interna del Noús como inteligente que se entiende a sí mismo lo auto-constituye como Ser, su actividad externa se torna un ser derivado al que Plotino llama ‘Alma’ y en el mito es llamada ‘Zeus’:

Ahora bien, esta Inteligencia, siendo semejante a aquél [el Uno], se comporta de modo semejante: volcó abundantemente su potencia, —y ésta es también un trasunto de ella— al igual que el anterior a ella volcó la suya, y esta actividad derivada de la Esencia (la Inteligencia) es actividad del Alma, convertida en alma mientras permanecía en inteligencia. Porque también la inteligencia se originó mientras permanecía anterior a ella.<sup>142</sup>

---

<sup>138</sup> V.4.2. 30-33.

<sup>139</sup> Por ejemplo, si dijésemos que lo que define a un perro consiste en ladrar y que lo que hace a un ente cualquiera un perro es ladrar, todo perro tendrá como actividad primaria ladrar.

<sup>140</sup> IV.3.10. 30-35

<sup>141</sup> En el caso del Uno, como habíamos visto, la actividad externa o *dúnamis* se identifica también con el ser. El Uno es *dúnamis pánton* pues él es capaz de generar toda la cadena del ser, desde la segunda Hipóstasis (el Ser con propiedad) hasta la última entidad como el lodo.

<sup>142</sup> V.2.1.14-18.

El pasaje D señala que Zeus es hijo de Cronos y es comparable, por tanto, a cualquier otra entidad que permanece en él; pero aunque el Alma sea una realidad inteligible, hay una característica importante que la diferencia de los demás inteligibles. A diferencia de la captación *holosynóptica* de la cual son capaces las inteligencias en el *Noús*, y a pesar de que ella puede captar todas las formas de un intelecto al que toca, el Alma requiere pensar sus objetos de modo discursivo,<sup>143</sup> distendiéndolos primero en el tiempo y luego en el espacio.<sup>144</sup> Y es que el alma manifiesta ella misma al *Noús*, distendiendo aquello que en él se da como un todo compacto, este es el modo en que ella es *logos*:

Así como la palabra proferida es imagen de la palabra interior del alma, así también el alma es palabra de la Inteligencia, es la actividad total y vida (total) que emite (La Inteligencia) para que subsista otra cosa, análogamente a como en el fuego se da por una parte el calor consustancial al fuego, y por otra el que éste libera. Pero hay que tener en cuenta que en el caso de la Inteligencia, la actividad no se derrama, sino que la inmanente se queda y la otra toma subsistencia.<sup>145</sup>

De este modo, “el alma es una expresión, y es una cierta actividad de la Inteligencia” (V.1.6.45). En cuanto a la actividad, observamos que nuestro autor ha señalado la presencia de dos tipos de actividad en el Intelecto: la primera consiste en su perpetua persistencia en el ser en tanto inteligencia que se capta a sí misma como una unidad múltiple; la segunda —en cambio— es la generación inmediata de una imagen de sí que deviene ser de un modo distinto al que es su creador.<sup>146</sup>

Tal como el sabio, en disposición del conocimiento, el Intelecto se expresa, no para sí sino para otro.<sup>147</sup> Su palabra se torna un nuevo nivel de realidad, una entidad distinta, imagen de aquel que le precede, cuya actividad es principalmente discursiva.<sup>148</sup>

...la prole de la Inteligencia es un cierto *logos* y una subsistencia, una potencia *dianoética* [...]; por una de sus caras, está adherida a la inteligencia y por ello surtiéndose de ella, gustando de ella y

---

<sup>143</sup> Cf. I.1.9.21ss. Esta sucesión es el tiempo, la vida del Alma. Vid. SMITH, Andrew. “Eternity and Time” En: GERSON. op.cit.pp.196ss.

<sup>144</sup> Cf. III.7.12.23ss., V.1.2 y V.2.2

<sup>145</sup> V.1.3.8-12

<sup>146</sup> Cf. V.1.3.7

<sup>147</sup> Y para que otro devenga ser.

<sup>148</sup> Cf. V.1.3.16.

pensando; por la otra, está en contacto con los posteriores a ella, o mejor, procreando también ella las cosas que le son inferiores...<sup>149</sup>

Este carácter discursivo Plotino lo adscribe a que

El Alma, no pudiendo concebir las cosas como un todo y queriendo transmitir las, [las] desarrolla a partir de un objeto inmóvil. ...*desvanece aquella multiplicidad con la división y brinda unidad fuera de sí a costa de su unidad interior. Se temporaliza a sí misma queriendo ser imagen de aquello que es superior a ella.*<sup>150</sup>

La tercera hipóstasis está en contacto con el Intelecto y la estructura compleja del mundo de las Ideas; pero, como el aprendiz, no puede captar las *cosas que son* como un todo múltiple, como algo que es uno y múltiple a la vez. Lo que va a hacer entonces es convertirse a sí misma en una imagen-*logos* del Intelecto que contendrá todo aquello que en él se halle y pero de modo discursivo. En efecto, ella no refleja al intelecto como un *todo-junto* (*synholon*) sino como una sucesión:

Del mismo modo, la palabra proferida esta dividida comparada con la interior del alma, así también lo está la interior del alma, como intérprete de aquello, comparada con la anterior a ella.<sup>151</sup>

Lo que en la estructura compleja del Intelecto resulta anterior o posterior lógicamente, el Alma lo asume como temporal y así va captando la totalidad del Ser parte por parte, ocupándose de una primero y luego de otra: esto es su pensamiento discursivo.<sup>152</sup> De este modo, el Alma conduce aquel orden (*logos*) de la Inteligencia a una nueva forma de realidad en la que prima la distinción y la sucesión. Nos dice Plotino:

Y, sin embargo, también el alma era razón (*logos*) y especie de inteligencia, sólo que inteligencia hetero-percipiente. Es que no está repleta, sino falta de lo anterior a ella. No obstante, aun el alma ve sosegadamente lo que enuncia. Porque lo que ha enunciado rectamente, no lo vuelve a enunciar; mas lo que

---

<sup>149</sup> V.1.7.42ss. Νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις, τὸ διανοούμενον: τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἵχνος ἐξηρημένον ἐκείνου, κατὰ θάτερα μὲν συνηγμένον ἐκείνῳ καὶ ταύτῃ ἀποπιμπλάμενον καὶ ἀπολαῦον καὶ μεταλαμβάνον αὐτοῦ καὶ νοοῦν, κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτό, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτό, ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χεῖρονα: περὶ ὧν ὕστερον λεκτέον.

<sup>150</sup> III.7.11.23ss.

<sup>151</sup> I.2.3.28-31

<sup>152</sup> Cf. IV.4.1

enuncia, lo enuncia a causa de su propia deficiencia a fin de examinarlo, tratando de comprender lo que posee.<sup>153</sup>

El alma es una Inteligencia también, pero en lugar de estar vertida hacia sí, está vertida hacia otro, su objeto de contemplación no es ella misma sino, primariamente las formas de la segunda hipóstasis que ella *enuncia* —como el aprendiz— para intentar *comprenderlos* por partes, ya que en el Intelecto se hallan todos juntos. Como no le es posible captar la totalidad, crea imágenes de aquellos *Logoi-Ideas* que reflejen aspectos del Noús.

Así como el demiurgo del *Timeo* (29e) que no es envidioso o egoísta sino que es generoso y se da a sí mismo, el Alma permite que todo lo que puede ser llegue a ser. Habiendo recibido su ser de la entidad inmediata superior, es capaz de transmitir existencia *creando* objetos sensibles fruto de su contemplación del orden inteligible.<sup>154</sup> Así, el Alma funciona, en alguna medida, *traduciendo* la naturaleza inteligible en naturaleza sensible (Cf. IV.3.11) y actualiza —por así decirlo— la capacidad creativa del Intelecto y del Uno. Ella traduce el orden del mundo inteligible —en el que todos los seres distinguidos y articulados en una totalidad— en un nuevo nivel de realidad. Lo que en el Intelecto es captado como un todo, ella lo comprende de modo sucesivo de tal manera que en ese proceso aparece la separación espacial y el tiempo.<sup>155</sup> Pero el alma no abandona el mundo sensible a su suerte; dada su capacidad de mantenerse indivisa este cuerpo que es extensión suya, es capaz de organizarlo, trasmitiéndole, en la medida en que puede, la armonía del mundo inteligible.<sup>156</sup> Ella provee unidad al mundo que organiza y que es múltiple extensión de ella. Así, ella, manifiesta como Una y Múltiple,<sup>157</sup> crea una extensión de sí misma al pensar los objetos del mundo inteligible.

Sin embargo, para que el universo sensible pueda aparecer es preciso que el Alma se haya dividido a sí misma en una naturaleza anfibia, dirigiendo una parte de sí misma hacia el mundo inteligible y volcando otra hacia lo que será el mundo sensible.

Ahora bien, la función que es propia de la parte más racional del Alma consiste en *inteligir*, mas no en *inteligir* solamente; si no ¿en qué se diferenciaría de la Inteligencia? Porque el Alma, al tomar otra característica además de la de ser intelectual, no se quedó

---

<sup>153</sup> III.8.6.28ss.

<sup>154</sup> Hablando en términos de unidad y poder creativo. Cf. IV.2.1.43ss.

<sup>155</sup> Cf. III.7.

<sup>156</sup> Cf. V.8.8.

<sup>157</sup> Cf. V.1.8 y IV.2.2.38ss.

como mera inteligencia.<sup>158</sup> Y así, también el Alma posee su función, puesto que todo pertenece al reino de los inteligibles la posee. Mas el Alma, al mirar a quien es anterior a ella intelige; pero, al mirarse a sí misma, pone en orden y gobierna al que es posterior a ella, y manda en él. Pues ni siquiera es posible que todas las cosas se detuvieran en la región inteligible cuando era posible que, a continuación, viniese a la existencia otro que, aunque es inferior, tenía que existir necesariamente...<sup>159</sup>

El pasaje clarifica el modo en que el Alma, siendo intelectiva, se distingue de una Inteligencia en la que todos los inteligibles se inteligen e identifican. A diferencia del Intelecto que está marcado por un tipo de unidad superior, el Alma —siendo una y estando en contacto con el Intelecto— se divide a sí misma en funciones o potencias: una de ellas “piensa” las ideas contenidas en el Noús mediante imágenes o *logoi* que se distienden discursivamente en un tiempo sin espacio, pero impelida por la necesidad de la fuerza creativa del Uno, genera un nivel o potencia suya que le permite dedicarse a su continua actividad discursiva dirigida al Intelecto al tiempo que actualiza la capacidad del Uno y del Intelecto:

... es preciso que el Alma del universo esté, sí, contemplando las realidades más eximias, dirigiéndose siempre hacia la naturaleza inteligible y hacia dios, pero que, a medida que se vaya surtiendo y una vez surtida como quien rebosa, la imagen emanada de ella o sea su último nivel en orden descendente, sea este principio productivo. Éste es, pues, el último hacedor.<sup>160</sup>

El Alma-Zeus, en contacto con el Intelecto y plena de las imágenes de éste, se vierte sobre sí misma tornándose una pluralidad de niveles, el último de los cuales genera el mundo sensible al encargarse de la materia que no está presente en los niveles superiores dedicados a la recepción de las imágenes de la Inteligencia y su razonamiento discursivo. Este nivel “inferior” es el último hacedor, la Naturaleza que da forma a la materia para que subsista el mundo sensible, el último eslabón en la cadena del ser. Con su aparición se termina de actualizar el hecho de que todo lo que puede llegar a ser, sea de modo primario o derivado, llegue a ser a partir del Uno.

---

<sup>158</sup> Cf. IV.7.13.

<sup>159</sup> IV.8.3.22ss Cf. III.9.1

<sup>160</sup> Π 3 18 9-16 Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς εἴρηται, δεῖ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν θεωρεῖν μὲν τὰ ἄριστα ἀεὶ ἰεμένην πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεόν, πληρουμένης δὲ αὐτῆς καὶ ἐπληρωμένης οἷον ἀπομεικτούμενης αὐτῆς τὸ ἐξ αὐτῆς ἴνδαλμα καὶ τὸ ἔσχατον αὐτῆς πρὸς τὸ κάτω τὸ ποιοῦν τοῦτο εἶναι. Ποιητῆς οὖν ἔσχατος οὗτος: ἐπὶ δ' αὐτῷ τῆς ψυχῆς τὸ πρῶτως πληρούμενον παρὰ νοῦ:

### II.2.2.2. La Naturaleza: el *logos* obrando en la materia.

Esta parte inferior del Alma, que recibe el nombre de Naturaleza, imagen de ella que es, es anfibia también en el sentido en que una parte de ella se aboca a la captación de los *logoi* que las partes superiores del alma le transmiten y otra que opera en la materia generando el mundo sensible.<sup>161</sup>

...Lo originado es objeto de mi contemplación, mientras yo guardo silencio, y un objeto de contemplación originado por naturaleza, y que yo he nacido de una contemplación así, me corresponde tener una naturaleza aficionada a contemplar. Y lo que hay de contemplativo en mí, produce un objeto de contemplación a la manera como los geómetras trazan a la par las cosas que contemplan, sólo que, sino que, sin que yo trace nada, sino contemplando, van surgiendo los contornos de los cuerpos cual desprendiéndose por sí solos.<sup>162</sup>

La naturaleza es en cierta forma como el aprendiz y en cierta otra como el sabio de III.8 del capítulo anterior. Por una parte, enuncia un nuevo cosmos que le permite ir de comprendiendo parte por parte la totalidad de lo que es; por otra, su discurso brota de él sin esfuerzo manifestando este nuevo universo, perfecto en la medida en que le corresponde, para que un nuevo nivel de realidad tome subsistencia:

Mas si [este universo] por ser copia, no es el original, esto mismo cuadra con su naturaleza; si no, ya no sería copia. Pero que sea copia disconforme, es falso. No se le ha escatimado nada de cuanto bella imagen natural era capaz de poseer. Y es que la copia debía existir forzosamente, y no como resultado de raciocinio o artificio.<sup>163</sup>

Plotino nos dice que como el producto del buen artesano, el mundo en que vivimos es una buena copia del original del Intelecto, en tanto y cuanto a partir de él podemos vislumbrar su realidad y aquella de aquel que lo trasciende.<sup>164</sup>

---

<sup>161</sup> III.3.17.13-17.

<sup>162</sup> III.8.4.5ss.

<sup>163</sup> II.9.8.17-23.

<sup>164</sup> Si bien existe en las *Enéadas* la idea de la degradación sucesiva en cada uno de los niveles de ser, también observamos que a pesar de ella existe una valoración de la imagen como reflejo conducente a aquello de lo cual es imagen. De este modo, el ser de la segunda Hipóstasis se despliega en un sinnúmero de seres derivados que sirven de espejos o guías para que quien lo busque sea capaz de seguir su rastro en ellos.

Esta conformación del mundo sensible por la Naturaleza se da por la acción de imágenes, derivadas del intelecto, que están presentes en la materia primaria y que actúan en ella conformándola según la contemplación de cada uno de los órdenes superiores presentes en el Alma.<sup>165</sup>

Es el *logos* el que opera en la materia, y quien opera a nivel de la naturaleza no es ni intelección ni visión, sino una potencia manipuladora de la materia, una potencia que no sabe, sino que produce como quien produce una impronta o una figura en el agua, siendo otra cosa [sic. el Alma Superior] la que infundió a este principio —al de la llamada potencia vegetativa y generativa— la operatividad. Y si esto es así, la parte del alma rectora operará manipulando al alma inmersa en la materia.<sup>166</sup>

Estos *logoi*, que Plotino llama ‘*seminales*’, son los principios operativos mediante los cuales el Alma *informa* la materia para que se haga símil al universo inteligible.<sup>167</sup> Cada *logos seminal* funciona como una semilla que, tomando algunas cualidades del mundo inteligible, hará brotar en la materia una imagen del original al que remiten.<sup>168</sup> Por ejemplo, para Plotino una conflagración se da no por el rozamiento de dos maderas secas y el calor que él produce, sino por la presencia en aquella materia de la *semilla* del fuego, que dispone a la materia y la configura para que se asemeje al original del cual procede.<sup>169</sup>

### II.2.3. Urano Cronos y Zeus como imagen del orden del cosmos.

Así pues, una parte del mundo inteligible ha debido quedar separada de éste de modo que el proceso generativo pueda seguir su curso y que el Uno-Urano pueda ser causa de todo lo que puede llegar a ser. Esta entidad llamada Alma —separada de la autosuficiencia de la intuición mental compleja que es el Noús— es capaz, a diferencia de éste, de intervenir en la materia dada su naturaleza anfibia. Ella se encarga de servir de portadora de las funciones generativas externas del Intelecto y relacionarse directamente con la materia. La tercera Hipóstasis se comporta entonces de modo similar a la primera,<sup>170</sup> es

---

<sup>165</sup> Para un desarrollo exhaustivo del tema vid. FATTAL, Michel. *Ricerche sul logos: da Omero a Plotino*. (Traducción y Compilación de Roberto Radice) Milán: Vita e Pensiero, 2005, pp.163ss.

<sup>166</sup> II.3.17.1-7. Ὁ γὰρ λόγος ἐν ὕλῃ ποιεῖ, καὶ τὸ ποιοῦν φυσικῶς οὐ νόησις οὐδὲ ὄρασις, ἀλλὰ δύναμις τρεπτικὴ τῆς ὕλης, οὐκ εἰδυῖα ἀλλὰ δρωσα μόνον, οἷον τύπον καὶ σχῆμα ἐν ὕδατι [ὡσπερ κύκλος], ἄλλου ἐνδόντος εἰς τοῦτο τῆς φυτικῆς δυνάμεως καὶ γεννητικῆς λεγομένης τὸ ποιεῖν.

<sup>167</sup> Cf. III.17.4ss.

<sup>168</sup> Cf. VI.3.16.

<sup>169</sup> Cf. V.9.6.18-19, VI.7.11.40ss.

<sup>170</sup> HADOT, op. cit. pp.129ss

decir, genera seres fuera de sí, moldeando la materia en el mundo sensible como una imagen del inteligible.<sup>171</sup> El Alma-Zeus crea este producto a partir de lo que recibe en su contemplación de las Ideas, internas en el Cronos-Noús, pero a diferencia de él que puede pensarlas todas juntas, ella debe abordarlas de modo discursivo, el mundo sensible que ella crea expresa la pluralidad de este tipo de entendimiento.<sup>172</sup>

F. Así pues, el dios [Crono] que está encadenado a una existencia permanente e invariable y cedió a su hijo [Zeus] el mando del universo (porque no decía bien con su modo de ser abdicar aquel mando y asumir este otro, más reciente y posterior, estando él como está repleto de seres bellos), desechando las cosas de acá, 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 continua inferior, de manera que él quedara entre ambos, deslindado de la zona de arriba mediante la alteridad de la “amputación” y de la zona de abajo mediante las “ataduras” que lo separan del que viene a continuación, en medio de un padre mejor que él y de un hijo inferior que él. (V.8.13.1-10)

Este pasaje, penúltimo del mito del *Contra Gnósticos*, brinda mayores detalles sobre el mundo inteligible y su auto-constitución. Él nos señala en primer lugar que el mundo inteligible es lógica y ontológicamente independiente del sensible,<sup>173</sup> y que ambos comportan modos de ser distintos; el primero es el ser en sentido primario y el segundo posee un ser derivado. Pero además, nos muestra una característica de la constitución de la hipóstasis Noús: es ella artífice de su propia limitación y de la complejidad de su perfecta eternidad. Cronos actualiza el poder que Urano le ha transmite tornándose todo lo que puede existir de modo perfecto y eterno (todas las Ideas platónicas); pero además, manteniéndose en ese estado no detiene la procesión conformándose con su ser perfecto sino que la continúa hasta el último estadio posible (que es el mundo sensible) al que asigna un principio rector que lo mantiene cohesionado imitando de alguna manera la cohesión que le es exclusiva.

Teniendo en cuenta que la cosmogonía plotiniana explica un cierto orden o secuencia lógica y no un orden temporal, pues el cosmos es tal cual desde un inicio, podemos nuevamente señalar tres *momentos* o *estadios* lógicos que se corresponderían con los reinados de las tres deidades.

---

<sup>171</sup> Cf. III.2.1.22-26

<sup>172</sup> Cf. III.8.5.27ss.

<sup>173</sup> No así al contrario.



El primer momento corresponde a la superabundancia del Uno-Urano que genera, como su contrapartida hesiódica, sin cesar. Él es una superabundancia capaz de producir algo distinto de sí,<sup>174</sup> potencia pura de todas las cosas. Así como el Crono de la *Teogonía* no podía distinguirse de su padre (ni de su madre), en este primer momento Crono es una suerte de potencia indefinida de sí mismo —emanada por el Uno— que no llega a ser.<sup>175</sup>

El segundo momento corresponde a su auto-constitución. Ella tiene lugar *cuando* esta potencia del Uno se separa de él. Esta impronta intenta inteligir a su creador, pero no pudiendo inteligirlo ni limitarlo, se dirige hacia lo más perfecto posible, se intelige, se pone límites a sí mismo, y se llena de sí. La castración de Urano se interpreta aquí como separación, como diferenciación y por lo tanto pluralidad.<sup>176</sup>

Paradójicamente, su intento de captar al Uno tiene como resultado su auto-constitución, a partir del momento en que él se satura de sí, puede considerarse como algo separado. A diferencia del Crono encadenado de Hesíodo, el Crono-Intelecto de Plotino se auto-limita. Es él quien ha determinado que el ser sea de modo primario una sustancia auto-inteligente y ha concedido una manera derivada [y dependiente] de existencia a aquellas realidades que el Zeus de la tercera Hipóstasis produzca. La misma independencia de ella es fruto de la auto-constitución de la segunda.

Por su auto-determinación el Intelecto no puede estar dirigido a nada diferente de sí y es por eso que existe la necesidad de que una parte de él tenga una actividad un tanto distinta a la suya. Esta parte que él separa de sí para poder mantenerse concentrado en sí —el Alma-Zeus— es capaz al mismo tiempo de estar dirigida hacia el Intelecto y de crear un rango de cosas que existen de modo distinguido y separado entre ellas. El Alma, pensando en primer lugar de forma discursiva cada una de las ideas, modela luego la materia —mediante la acción de los *logoi seminales*— y se da así el mundo sensible como imagen del inteligible. De este modo se actualiza además la capacidad productiva del Uno, todo lo que puede ser, llega a ser.

Una vez desplegado el mundo sensible, queda manifiesta la absoluta capacidad productiva de las Hipóstasis, todo lo que puede llegar a ser, ha devenido ser.<sup>177</sup> El *Noús*, ámbito de una unidad imposible en el mundo sensible, es la causa de éste; pero él a su vez tiene una causa que es el origen de toda generación:

---

<sup>174</sup> Cf. V.2.1.8

<sup>175</sup> II.4.17.19ss.

<sup>176</sup> Cf. *Parm.*138b3.

<sup>177</sup> Cf. por ejemplo, IV.8.6.1ss.

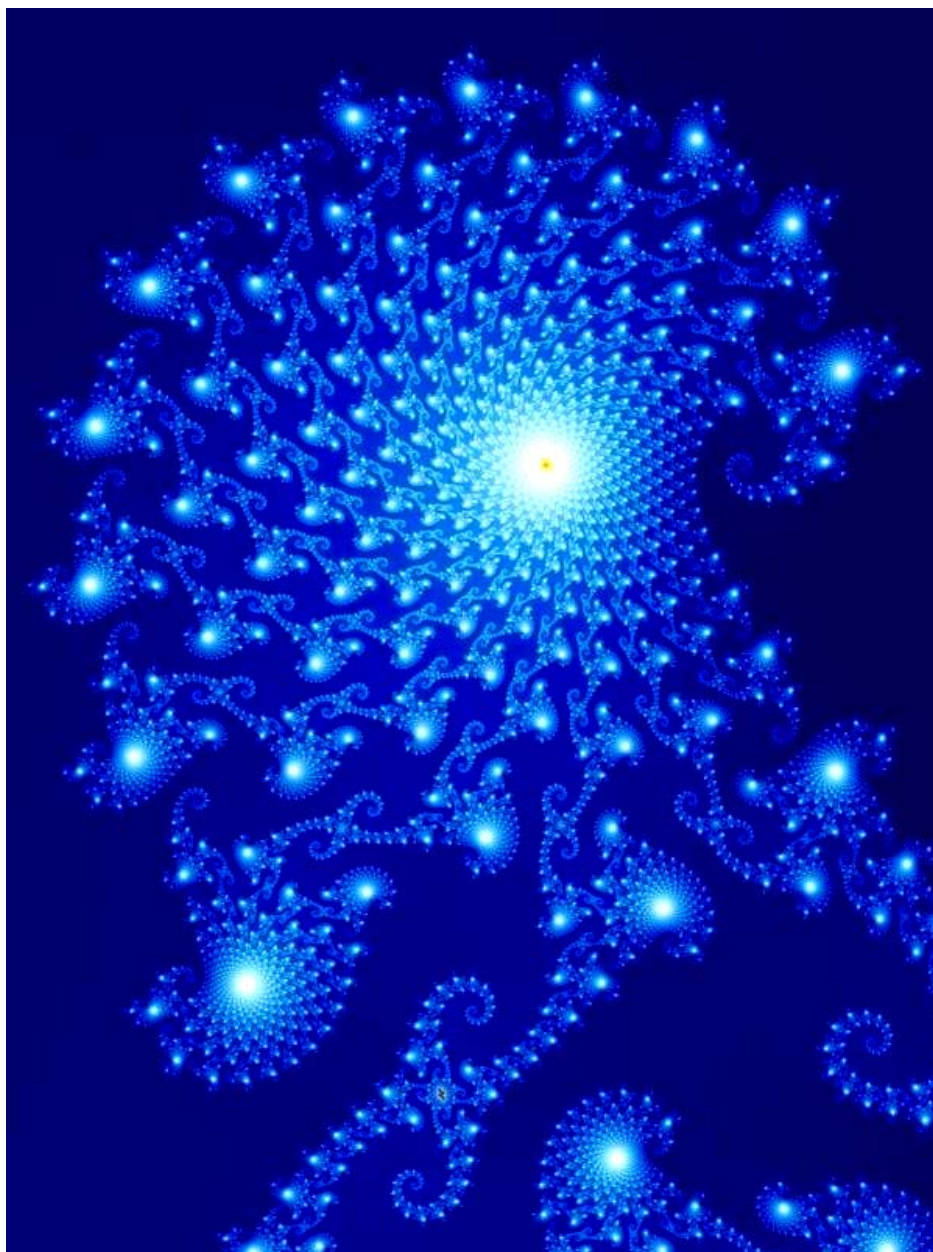
G. Esta naturaleza [el Intelecto] es un dios, pero es un dios segundo que se presenta a nuestra vista antes de que veamos a aquél. Aquél, en cambio, está sentado y entronizado encima de la Inteligencia cual un bello pedestal suspendido de aquél. Porque aquél, en el cortejo, no debía marchar detrás de algo inanimado, ni siquiera inmediatamente detrás del Alma. Antes que él debía desfilar una “belleza imponente”,<sup>178</sup> del mismo modo que, en el cortejo de un gran rey, abren marcha los menos importantes; detrás de ellos avanzan otros más importantes, más y más augustos. Los cercanos al rey son ya más regios. Luego, los más estimados después del rey. Detrás de todos ellos aparece el súbdito del gran rey en persona [...] Mas en todos estos cortejos el rey [el Uno] es ajeno a los que marchan delante de él. Aquel otro rey [el Intelecto], en cambio, no es soberano de súbditos ajenos a él, sino que ejerce sobre ellos la más legítima soberanía, soberanía natural y la verdadera realeza, pues es Rey de la Verdad y Señor natural de su propia prole, de su propio escuadrón divino. Rey de rey y Rey de Reyes.<sup>179</sup> Sería más justo llamarle “Padre de dioses”, a quien Zeus emuló en esto: en que no se contentó con la actividad contemplativa de su propio Padre, sino que emuló esa especie de actividad con que el Padre de su Padre hizo subsistir la Esencia. (V.5.3.3-25)

Queda de esta manera configurado el universo: en primerísimo lugar, se haya el Uno, *dúnamis* absoluta de todas las cosas; lo sigue el Intelecto que contiene en sí a todas las ideas, él es, en efecto, el mundo del ser con propiedad, pues es una inteligencia que se satura inteligiéndose a sí misma; finalmente, el Alma, que contemplando el mundo inteligible, crea y ordena a su vez un nuevo mundo imagen de aquel. La unidad manifiesta su poder creativo en el *Logos* arquetípico que es el intelecto, a partir del cual se despliega la cadena del ser, una multitud geométrica de imágenes que lo reflejan y nos sirven de apoyo para llegar a él.

---

<sup>178</sup> Cf. *Rep.* 509<sup>a</sup>6.

<sup>179</sup> ‘Rey de su propia prole’ hace alusión al Intelecto, mientras que aquí se pasa a hablar del Uno como causa del mundo Inteligible.



Acercamiento de la *serie de Mandelbrot* <sup>180</sup>

---

<sup>180</sup> La serie de Mandelbrot es un fractal, imagen geométrica que una vez dividida presenta fragmentos similares a su forma completa original. Cf. [http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Mandel\\_zoom\\_12\\_satellite\\_spirally\\_wheel\\_with\\_julia\\_islands.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Mandel_zoom_12_satellite_spirally_wheel_with_julia_islands.jpg)

1. El *logos* es una imagen que manifiesta y distiende en un nivel posterior aquello que en un nivel anterior comporta mayor unidad.
2. La imagen es capaz de conducirnos al original del cual procede y de cuya continua existencia depende para subsistir, pues toda imagen manifiesta de modo parcial aquello de lo cual es imagen.
3. En el nivel del alma humana, los *logoi* que se dan en el discurso enunciado son imágenes que reflejan la secuencialidad del pensamiento discursivo o *dianoia*; la cual — a su vez — contiene cánones, imágenes que manifiestan en ella los *logoi* sitos en el *Noús*.
  - 3.a. En cuanto imagen, el discurso enunciado le permite a quien no está en posesión actual del conocimiento del intelecto comprender diversos aspectos de éste hasta que —una vez reunidos estos aspectos distendidos en el mismo discurso— pueda alcanzarse el conocimiento *holosynóptico* propio de quien ha accedido a él.
  - 3.b. Del mismo modo, quien ha alcanzado el conocimiento *holosynóptico* del Intelecto puede elaborar un discurso que, enunciado, sirve de orientación para el proceso de aprendizaje de quien marcha en pos de él.
4. A nivel cósmico, el *logos* se despliega como una multitud de imágenes que manifiestan en cada nivel de ser la unidad del nivel anterior.
  - 4.a. El Intelecto o *Noús* es el *Logos* arquetípico, pues manifiesta la unidad absoluta y trascendente del primer principio en el mundo del Ser. Él es un compendio de *Logoi-Ideas*, cada una de las cuales es un inteligente que entiende a todas y cada una de las demás y con las cuales se identifica. No hay en él distinción ni espacial ni temporal, es por tanto uni-múltiple.
  - 4.b. El Alma o Tercera Hipóstasis es un *logos* que manifiesta la multiplicidad unitaria y cohesiva del Intelecto en un nivel de realidad caracterizado por la secuencialidad y la pluralidad que intentan reflejar la estructura lógico-ontológica del Intelecto.
  - 4.c. El Alma misma manifiesta la multiplicidad del Intelecto dividiéndose en una multitud de potencias; de entre las cuales la inferior da origen al mundo sensible operando en la materia a través de los *logoi seminales* presentes en ella.
  - 4.d. El mundo sensible es una imagen del mundo inteligible. Y a partir de la contemplación de los entes presentes en ella nos es posible acceder al conocimiento *holosynóptico* del Intelecto y reconocer que aun éste requiere de una realidad trascendente para existir.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes Textuales:

- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*. (Trad. Julio Pallí Bonet) Madrid: Gredos, 1985.
- Acerca del alma*. (Trad. Tomás Calvo). Madrid: Gredos, 1994.
- Física*. (Trad. Guillermo R. de Echandía). Madrid: Gredos, 1998.
- Metafísica*. (Trad. Tomás Calvo). Madrid: Gredos, 1998.
- HESIOD. *The Homeric Hymns and Homerica*. (Trans. Hugh Evelyn-White) Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- HESÍODO. *Teogonía*. En: *Obras y fragmentos* (Trads. Aurelio Pérez y Alfonso Martínez) Madrid: Gredos, 2000.
- Trabajos y días*. En: *Obras y fragmentos* (Trads. Aurelio Pérez y Alfonso Martínez) Madrid: Gredos, 2000.
- HOMERO. *Iliada*. (Trad. Emilio Crespo) Madrid: Gredos, 2000.
- PLATÓN *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. (Trad. Santa Cruz y otros) Madrid: Gredos, 1992.
- La república* (versión, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo) México : UNAM, 1971.
- PLOTINO. *Plotini Opera*. Tomo I: *Porphyrrii vita Plotini, Enneades I-III*. (Ed. Paul Henry). Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Plotini Opera: Plotiniana arabica ad Codicum fidem Anglicevertit Geofrey Lewis*. Tomo II: *Enneades IV-V*. (Ed. Paul Henry, H.-R. Schwyzer). Paris: De Brouwer, 1959.
- Enéadas* (introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal). Madrid : Gredos, 1992-1998.
- Enneades*. (Ed. y Trad. Emile Brehier). Paris: Les Belles Letres, 1960-63

### Diccionarios

- SEBASTIÁN,  
Florencio (Dir.) *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Sopena, 1983.
- Liddell,  
Henry George. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1973
- .

## Referencias:

- ARMSTRONG,  
Hillary. "Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism". En: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93 (1973), pp13-22.
- BAIN HARRIS,  
Richard.(Ed) *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*. Norfolk: International Society for Neoplatonic Studies, 1982.
- BLUMENTHAL  
Henry (ed.) *Neoplatonism and Early Christian Thought*. Londres: Variorum Publications, 1981,
- BORD, André. *Plotin et Jean de la Croix*. Paris: Beauchesne, 1996.
- BUSSANICH, John. *The One and its relation to Intellect*. Leiden: Brill, 1988
- BUXTON,  
Richard (Ed.) *From Myth to reason?* Oxford: Oxford University Press, 1999.
- CAMPILLO, Antonio. *La razón silenciosa: una lectura de las Enéadas de Plotino*. Murcia: Universidad de Murcia, 1990.
- CHARRUE,  
Jean-Michel *Plotin, lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- CORNFORD, F.M. *Plato's Theory of Knowledge*. Londres, 1935. *La teoría platónica del conocimiento*. Trad. Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto. Barcelona: Paidós, 1991.
- COULOUBARITSIS,  
Lambros "Le Statut Transcendental du Mythe". En: Florival, G. *Figures de la rationalité*. T.IV Paris : J.Vrin, 1990. pp.14-44.
- Aux origines de la philosophie européenne: de la pensée archaïque au néoplatonisme*. Bruselas: De Boeck-Wesmael, 1994.
- CRISTAL, Ian. "Plotinus on the Structure of Self-Intellection". En: *Phronesis* XLIII/3 (1998).
- Self-intellection and its epistemological origins in ancient Greek thought*. Portland: Ashgate, 2002
- DE CANDILLAC,  
Maurice (Dir.) *Las nociones de estructura y génesis*. (Trad. Floreal Mazía). Buenos Aires: Proteo, 1969.

- DETIENNE, Marcel. *La invención de la mitología*. (Trad. Marco-Aurelio Galmarini). Barcelona: Península, 1985.
- DIXSAUT, Monique (Dir.) *La connaissance de soi: études sur le traité 49 de Plotin*. Paris: J.Vrin, 2002.
- EMILSON, Eyjólfur. *Plotinus on Sense-perception: a philosophical study*. Cambridge: CUP, 1988.
- FATTAL, Michel *Ricerche sul logos: da Omero a Plotino*. (Traducción y Compilación de Roberto Radice) Milán: Vita e Pensiero, 2005.
- FERRERO, Honorio. "El problema de conciencia y la autoconciencia en la psicología de Plotino". En: *Areté*. No.1 (Mayo 1958).
- GALECIO SAYAS, Henry. *El discurso en torno al Uno como principio universal en Plotino*. Lima: PUCP, 2000.
- GERSON, Lloyd. *Plotinus*. New York: Routledge, 1994.
- The Cambridge Companion to Plotinus* (Ed.) Cambridge: CUP, 1996.
- GIGON, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid: Gredos, 1980.
- GOODY, Jack. *The domestication of savage mind*. Cambridge: CUP, 1977.
- GURTLER, Gary, S.J. *Plotinus: the experience of unity*. New York: Lang, 1988
- GUTIÉRREZ, Raúl. "El principio de Plotino y el inicio de una época". En: *Areté*, Vol.2, no. 1 (1990).
- "Inteligencia y alma como las dos mediaciones necesarias y suficientes de la unidad absoluta: Plotino". En: *Revista Teológica Limense*. No 1/2 (1998) .
- HADOT, Pierre. *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise against the Gnostics*. En: BLUMENTHAL (Ed.) *Neoplatonism and Early Christian Thought*. Londres: Variorum Publications, 1981, pp.125 y ss.
- HALLPIKE, Christopher. *Fundamentos del pensamiento primitivo*. México: FCE, 1986.
- HARRIS, Baine (Ed.), *The Structure of being: a neoplatonic approach*. Norfolk, Virginia: International Society for Neoplatonic Studies, 1982.
- HEISER, John. *Logos and Language in the Philosophy of Plotinus*. New York: Edwin Mellen Press, 1991.

- INGE,  
William Ralph. *The Philosophy of Plotinus: The Gifford Lectures at St. Andrews 1917-1918.*(3<sup>rd</sup>. Edition) New York: Longmans, 1948.
- KIRK, G.S. *The Nature of Greek Myths.* Middlesex : Penguin Books, 1985
- El Mito: Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas.*  
Barcelona: Paidós, 1990.
- KIRK, G.S.,  
J.E. Raven,  
M. Schofield. *Los filósofos presocráticos : historia crítica con selección de textos.* (trad. Jesús García Fernández) Madrid : Gredos, 1987.
- MARTÍNEZ NIETO,  
Roxana *La aurora del pensamiento griego.* Madrid: Trotta, 2000. pp.25-52
- MEHLIS, Jorge. *Plotino.* (Trad. José Gaos) Madrid: Revista de Occidente, 1931.
- MORGAN,  
Kathryn A. *Myth and Philosophy from the pre-Socratics to Plato.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000. (pp.15-45)
- NARBONE,  
Jean-Marc *“Plotin, Descartes et la notion de causa sui”.* En: *Archives de Philosophie* 56, 1993, pp. 177-195.
- O'BRIEN, Denis. *Le non-être: deux études sur le Sophiste de Platon.* Sankt Augustin: Academia, 1995.
- O'MEARA, Dominic. *Plotinus, An Introduction to Enneads.* New York: Oxford University Press, 1993.
- “Scepticism and Ineffability in Plotinus”* En: *Phronesis*, Volume 45- 3, 2000, pp. 240-251(12)
- OTTO, Walter. *Los dioses de Grecia.* Madrid: Siruela, 2003.
- PRADEAU,  
Jean Francois. *L'imitation du principe: Plotin et la participation.* Paris: Vrin, 2003
- PEPIN, Jean. *“Plotin et les Mythes”* en: *Revue philosophique de Louvain.* Tomo 53, No. 37, Febrero 1955, p.5ss.
- RAPPE, Sarah. *Reading Neoplatonism..* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- REALE, Giovanni. *A history of Ancient Philosophy.* (Trad. John Catan) Albany: State University of New York, 1990. pp. 325-329.
- SEVERINO,



- Emanuele. *La filosofía antigua*. (Trad. Juana Bignozzi). Barcelona: Ariel, 1986.
- TROUILLARD,  
Jean. *La procession plotinienne*. Paris: PUF, 1955.
- VAN RIET,  
Georges. "Mythe et Verité". *Revue Philosophique de Louvain*. Tome 58, Lovaina: Febrero 1960. pp.15-87.
- VERNANT,  
Jean-Pierre. *Génesis y estructura en el mito hesiódico de las razas*. (pp.269-298) En: DE CANDILLAC, 1969.
- "Formes de croyance et de rationalité en Grèce ancienne" En: *Archives de Sciences sociales des Religions*, 63.1, 1987, pp.115-124.
- Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: La Découverte, 1988.
- El universo, los dioses, los hombres*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- WALD, George. *Self-Intelection and Identity in the Philosophy of Plotinus*. Frankfurt aM: Peter Lang, 1987.
- WESTRA, Laura. *Plotinus and Freedom: a meditation on Enneads 6.8*. Lewiston, New York: Edwin Mellen Press, 1990.
- ZAMORA,  
José María. "La noción de Procesión en Plotino". En: *Areté*. Vol.9 n.1 (1997)
- La génesis de lo múltiple : materia y mundo sensible en Plotino*. Valladolid : Universidad de Valladolid, 2000
- ZANDEE,J. *The terminology of Plotinus and some Gnostic writings, mainly the fourth treatise of the Jung Codex*. Istambul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1961.

## Recomposición



La imagen es un anuncio para la versión electrónica del juego *Rubick*.<sup>a</sup> El concepto del juego presupone que se entienda las relaciones entre los diferentes fragmentos aglutinados desordenadamente y discriminar los que no corresponden a la imagen completa original, de tal modo que luego pueda ella recomponerse como un todo.

---

<sup>a</sup> *Rubick para Sony PS2*. Dirección creativa: Cristián Schinadeerman, Dirección de Arte: Emerson Navarrete (BDDO Chile) [http://www.flickr.com/photo\\_zoom.gne?id=414812816&size=o](http://www.flickr.com/photo_zoom.gne?id=414812816&size=o)

## Índice de Ilustraciones

Ilustraciones	Páginas
VAN GOGH, Vincent. <i>Painter on his way to work</i> . Arles: 1988. Destruído durante la Segunda Guerra Mundial.	4
VAN GOGH, Vincent. <i>Self-Portrait with Dark Felt Hat at the Easel</i> . Paris: 1886. Amsterdam: Van Gogh Museum.	5
SANZIO, Raffaello. <i>La escuela de Atenas</i> (detalle).1509. Stanza della Segnatura, Palazzi Pontifici, Vaticano	13
ESCHER, M.C. <i>Sky and Water II</i> . 1938. Tallado en Madera.	14
ESCHER, M.C. <i>Hand with Reflecting Sphere</i> , 1935 Litografía Composición y original	17 y 18
ESCHER, M.C. <i>Belvedere</i> , 1958 Litografía. Composición y original.	22 y 23
M.C.ESCHER. <i>Dentro de San Pedro</i> . 1935. Tallado en madera.	26
VAN GOGH, Vincent. <i>Noche estrellada</i> . 1889. Óleo sobre lona.	29
M.C. ESCHER. <i>Three Worlds</i> , 1945, Litografía	31
Acercamiento de la serie de Mandelbrot	72
<i>Rubick para Sony PS2</i> .	79