



Plotino y la novedad de su principio metafísico *



Fernando Gabriel Martin De Blassi**
Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza, Argentina

Para citar este artículo: Martin De Blassi, Fernando Gabriel. «Plotino y la novedad de su principio metafísico». *Franciscanum* 176, Vol. 63 (2021): 1-25.

Resumen

Las historias de la filosofía consideran que la doctrina de Plotino inaugura el tercer período de la escuela platónica, denominado con la categoría historiográfica de *neoplatonismo*. Sobre la base de este presupuesto, que organiza la tradición del pensamiento de acuerdo con una sucesión cronológica de las ideas y de sus respectivas influencias, el presente trabajo intenta hacer valer una distinción crítica a propósito de la originalidad metafísica del principio plotiniano. En virtud de un análisis favorecido por los textos fuentes y por la bibliografía erudita, se pretende mostrar que la trascendencia absoluta del Uno-Bien respecto del mundo corresponde en rigor a un orden de verdades mucho más cercano al derrotero filosófico de la fase subsiguiente.

Palabras clave

Historia de la filosofía, Metafísica, Plotino, Uno-Bien, Neoplatonismo.

Plotinus and the novelty of his metaphysical principle

* El presente trabajo corresponde a una instancia de investigación de un proyecto más amplio (Cód. 38/2016, periodo 2019-2022), acreditado por la Agencia Nacional para la Promoción Científica y Tecnología, cuyo título reza: «Los presupuestos teóricos del *mindfulness* (atención plena a lo real) o MBTC en la terapia de la depresión y otros desordenes de la afectividad». El proyecto mentado está dirigido por el Dr. Rubén Peretó Rivas y se ejecuta dentro de un equipo de investigación interdisciplinario, financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET).

** Prof., Lic. y Dr. en Filosofía en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Su tesis doctoral fue escrita bajo la dirección del Prof. Dr. Martín Zubiria y versó sobre «*La procesión hipostática y el ingreso en el sí-mismo* en la doctrina de Plotino sobre la *diferencia absoluta*: contribuciones teóricas para comprender la originalidad de su posición metafísica». Se desempeña actualmente como docente del Departamento de Filosofía de la Unidad Académica mencionada y como becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. El grupo de investigación al que pertenece se denomina: «Centro de Estudios Filosóficos Medievales» (CEFIM), que forma parte a su vez del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras-UNCuyo. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0767-4705>. Contacto: martindeblassi@ffyl.uncu.edu.ar; martindeblassi@gmail.com.





Abstract

The histories of philosophy places Plotinus as the first thinker belonging to the third period of the Platonic school, entitled with a historiographical category renowned as Neoplatonism. On the basis of this assumption, which organizes the tradition of thought according to a chronological succession of ideas and their respective influences, this paper aims to assert a critical distinction regarding the metaphysical originality of the Plotinian principle. Through a textual analysis of sources and specialized bibliography, it is intended to prove that the absolute transcendence of the One-Good with respect to the world strictly belongs to an order of truths much closer to the philosophical course of the subsequent phase.

Keywords

History of philosophy, Metaphysics, Plotinus, One-Good, Neoplatonism.

1. El contexto histórico y filosófico de Plotino

A partir de la figura de Plotino y de su producción filosófica, principia en Occidente una corriente de pensamiento¹, denominada en términos generales con la categoría historiográfica de *neoplatonismo*², cuya repercusión ha influido de modo latente o manifiesto en el derrotero de ciertos autores durante el Medioevo³, la Modernidad⁴, e incluso la época contemporánea⁵. Se sabe también que el epíteto de *neoplatónicos* responde a una taxonomía decimonónica con fines filológicos⁶. Aquellos pensadores se llamaban a sí mismos *platónicos* por su adhesión a las doctrinas de la Academia antigua⁷.

Plotino vive y ejerce su magisterio en uno de los tiempos más turbulentos de la historia de Roma: el de la crisis del s. III d. C., que se inicia con el reinado de Cómodo (180-192), se prolonga durante la monarquía militar de los Severos (193-235) y culmina en los

¹ Respecto de Plotino, como iniciador de un nuevo ciclo en la historia de la filosofía, cf. A. H. Armstrong, ed., «Plotinus», en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge: University Press, 1967), part III, 195 o también J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge: University Press, 1967), 213, quien se refiere a Plotino como el padre de la mística occidental.

² Cf. Ma. I. Santa Cruz, «Plotino y el neoplatonismo», en *Historia de la Filosofía Antigua*, ed. C. García Gual (Madrid: Enciclopedia Iberoamericana, 1997), 339-361; F. Romano, *Il neoplatonismo* (Roma: Carocci, 1998); Ma. J. Soto-Bruna, «El neoplatonismo», en *Historia universal del pensamiento filosófico*, ed. A. S. Naya (Vizcaya: Ortuella, 2007), vol. I, 587-598.

³ Cf. C. d'Amico, *Todo y nada de todo: selección de textos del neoplatonismo latino medieval* (Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2007), 13-31.

⁴ Cf. Ma. J. Soto-Bruna, «Causalidad, expresión y alteridad. Neoplatonismo y modernidad», *Anuario Filosófico* Vol. 33 (2000): 533-554.

⁵ Cf. M. De Gandillac, «Le Plotin de Bergson», *Revue de théologie et de philosophie* Vol. 23 (1973): 173-183; J. Alsina Clota, «La pervivencia del Neoplatonismo», en su *El Neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo* (Barcelona: Anthropos, 1989), 97-118; Nuria Juárez Valero, *Ontología estética del espacio-luz: arquitecturas noéticas en la filosofía*, Tesis doctoral en filosofía (Madrid: UNED, 2018), consultada en diciembre 1, 2020, http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:ED-Pg-Filosofia-Njuarez/JUAREZ_VALERO_NURIA_Tesis.pdf.

⁶ Cf. H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1864); K. Praechter, «Die griechischen Aristoteleskommentare», *ByZ* (1909): 516-538.

⁷ Cf. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968).





años de la gran anarquía (235-268)⁸. Porfirio deja constancia de que su maestro no tenía la costumbre de celebrar el día de su cumpleaños, aunque hacía sacrificios para recordar los natalicios tradicionales de Platón y de Sócrates, donde los capaces de entre sus compañeros tenían el encargo de leer un discurso ante la concurrencia⁹. Este hecho no revela tanto la modestia del anfitrión de tales convites cuanto una costumbre singular a la que Plotino, por las circunstancias en que le tocó vivir, no pudo ser ajeno. El filósofo pertenece a un extenso período de la literatura helenística, cuyos portavoces sólo hallan consuelo en una contemplación nostálgica del pasado. Un desconcierto por la situación inmediata en torno a los avatares políticos hace que los autores de la época imperial cierren los ojos a la realidad que les rodea, e intenten retrotraerse a un mundo ejemplar que ya no podía volver¹⁰. Lo que realmente importa es apartar los ojos de las realidades del momento y tratar de salvaguardar, aunque sea imitando, la preciosa herencia de antaño, estimada mucho más valiosa que las producciones elaboradas durante el curso de aquel tiempo. Comparado con otras etapas de la literatura griega, este segmento del período imperial resulta ser un tanto anodino. No abundan los aportes originales. En cambio, proliferan los epítomes y el sentimiento de aferrarse con avidez a ciertos modelos del pasado que se consideran dignos de copiar¹¹.

Cuando Plotino enseña, la actividad académica de las cuatro escuelas atenienses es poco significativa en cantidad y en calidad. De allí que, también él tome por interlocutores a gloriosos autores del pasado, muy conocidos además por la aristocracia intelectual del momento¹². Su especulación se nutre en general de las enseñanzas impartidas por las tres corrientes con las que se encuentra más familiarizado: la del «divino Platón» (ὁ θεῖος Πλάτων)¹³, la de Aristóteles y la del Pórtico¹⁴. De todos modos, aunque participe de esa atmósfera cultural, ello no obsta para que sea profusamente original en la asimilación de los saberes antiguos. De hecho, refuta vigorosamente posturas que se apartan de la propia, penetra la superficie de los textos e introduce correcciones, como elementos medulares de un modo genuino de filosofar¹⁵.

⁸ Cf. E. R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia* (Madrid: Cristiandad, 1968).

⁹ Cf. Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino y Enéadas*, 2, 39-43. Se han consultado las ediciones críticas preparadas por Henry & Schwyzer en sus versiones tanto *maior* (1951-1973) como *minor* (1964-1982). Se cita directamente el texto griego establecido por esta última, dado que incorpora añadidos y correcciones a la primera. Se ha tenido igualmente a la vista la célebre traducción latina, con sus glosas, compuesta por M. Ficino (1896). En cuanto a las versiones de los pasajes referidos, se utiliza con algunas libertades la muy meritoria traducción española de Igal Alfaro (1982-1998), cotejándola con las traducciones modernas más autorizadas, sea de las *Enéadas* en conjunto o de tratados específicos con comentarios eruditos (ver los títulos en las referencias bibliográficas).

¹⁰ Cf. G. Alföldy, «The Crisis of the Third Century as Seen by Contemporaries», *Greek, Roman and Byzantine Studies* Vol. 15 (1974): 89-111.

¹¹ Cf. A. López Eire, «Plotino frente a sus fuentes», *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos* 1, Vol. 7 (1973): 65-77.

¹² Cf. J. P. Schiller, «Plotinus and Greek Rationalism», *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 1, Vol. 12 (1978): 37-50.

¹³ IV 8, 1, 23.

¹⁴ Cf. Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino y Enéadas* I-II, III-IV, V-VI, introd. Trad. y notas por J. Igal Alfaro (Madrid: Gredos, 1982-1998), 14, 4-5.

¹⁵ Cf. Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino y Enéadas*, II 4, 7, 1-9; 14-21; II 9, 15, 1-32; IV 3, 7, 1-7.





Plotino escribe como se expresaba oralmente, si bien trabucaba algunas palabras en sus exposiciones. Esta peculiaridad hace pensar que el auditorio conocía su modo pedagógico y que, entonces, se hallaba preparado para escucharle. Con respecto al arte docente del maestro, Porfirio señala ante todo la facilidad de dicción, la bondad hermanada con la firmeza en sus respuestas, siendo inteligentísimo para excogitar e intuir la idea precisa¹⁶. Se sabe que por fin tomó la pluma cuando frisaba en los 50 años¹⁷. En relación con sus dotes literarias, se subraya la perspicacia en la exégesis de los textos, el lirismo expresivo y la solvencia de juicio en sus disquisiciones¹⁸. Su estilo coloquial se caracteriza por una sencillez que contrasta con el amaneramiento de los retóricos de la época. Porfirio testimonia que Plotino «era denso y bullente de ideas, conciso y más abundante en pensamientos que en palabras»; se comunicaba casi siempre «exaltada y pasionalmente, no como un mero transmisor del discurso sino al estilo de quien vibra sintonizando con el mensaje»¹⁹.

Es cierto que Plotino saca partido de las enseñanzas de Platón y del pitagorismo, de Aristóteles y también del estoicismo, pero no es ni un estoico, ni un peripatético, ni siquiera un platónico en sentido estricto. En una etapa donde era difícil ser original, por la tremenda nostalgia que pesaba en varios autores de aquel entonces, Plotino se presenta siempre y en cada caso como un pensador con perfil propio²⁰. Afirmando que ha sido el mismo Platón quien ha dejado una tarea por cumplir²¹, encara acuciosamente la interpretación de los diálogos platónicos²². De todas maneras, su solicitud en esta empresa en ningún caso lo dispensa de discernir con cierta independencia el acervo griego que recibe. La creación intelectual de Plotino ni se agota en la erudición, ni reproduce el contenido platónico so pretexto de satisfacer la curiosidad de sus oyentes.

El lector de las *Enéadas* advierte de inmediato que Plotino imprime en sus escritos un tinte peculiar. Porfirio no duda en atribuirle la autoridad de los postulados que sostiene, ni tampoco vacila en referirse a ellos como a la «filosofía de Plotino»²³, toda vez que su maestro dirige una escuela filosófica propia y tiene discípulos empeñados en imitarlo personalmente²⁴. La innovación que propone con respecto al legado platónico sobresale frente a la de sus predecesores²⁵. En relación con esto último, la opinión de Longino parece ser la más calificada al momento de juzgar la originalidad de la obra plotiniana puesto que, como relata Porfirio en la *VP*, Longino era a la sazón «el mayor crítico entre nosotros (τοῦ

¹⁶ Cf. Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino y Enéadas*, 13, 1-2.

¹⁷ Cf. Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino y Enéadas*, 4, 9-14.

¹⁸ Cf. Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino y Enéadas*, 14, 14-18.

¹⁹ Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino y Enéadas*, 14, 1-4.

²⁰ Cf. E. R. Dodds, «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», *The Journal of Roman Studies*, 1-2, Vol. 50 (1960): 1-7.

²¹ Cf. J. Dillon, «Plotinus at Work on Platonism», *Greece & Rome. Second Series* 2, Vol. 39 (1992): 189-204.

²² Cf. J.-M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon* (Paris: Les Belles Lettres, 1978).

²³ Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino y Enéadas*, 20, 100-101.

²⁴ Cf. Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino y Enéadas*, 20, 78; 92 ss; 21, 10-16.

²⁵ Cf. G. Martino, «Filosofía y exégesis en las *Enéadas*. Las alas del alma plotiniana en la lectura del *Fedro* platónico», *Areté. Revista de Filosofía* 1, Vol. XXVI (2014): 77-92.





καθ' ἡμᾶς κριτικωτάτου) y un censor de poco menos que de todas las obras de los escritores contemporáneos suyos»²⁶. De ese testimonio se aprecia lo siguiente:

(...) los que dieron muestras de su seriedad de escritores por la cuantía de problemas abordados y emplearon además un método original de especulación filosófica (τρόπος θεωρίας ἰδίῳ χρησάμενοι) son Plotino y Gentiliano Amelio: el primero, porque se dio a explicar (καταστησάμενος ἐξήγησιν) los principios pitagóricos y platónicos, según me parecía a mí, con mayor claridad que sus predecesores (πρὸς σαφεστέραν τῶν πρὸ αὐτοῦ), ya que las obras de Numenio, de Cronio, de Moderato y de Trasilo están lejísimos, en rigor científico, de los escritos de Plotino sobre los mismos temas (...) Y éstos son, a nuestro juicio, los únicos cuyos escritos vale la pena examinar²⁷.

2. El problema historiográfico para ubicar la obra de Plotino

Al pretender calificar a Plotino como uno de los últimos representantes de la filosofía griega²⁸, no es difícil advertir que la valoración del *sensus communis* sobre la posición del neoplatonismo en general y de Plotino en particular presupone el esquema establecido por Hegel en sus *Lecciones de la historia de la filosofía*²⁹. Con el propósito de organizar la comprensión íntegra del movimiento especulativo del concepto a lo largo de los sistemas filosóficos, Hegel divide claramente en dos partes la historia susodicha, puesto que hace valer el principio científico ya establecido en el Prefacio a la *Fenomenología del espíritu*, de aprehender y expresar lo verdadero no sólo como *sustancia* (fase antigua) sino, en la misma medida, como *sujeto* (fase moderna)³⁰. Para comprender la unidad de la filosofía como una totalidad transparente consigo misma, si es que ella es la ciencia de la verdad, la historia entonces del desarrollo de tal ciencia deberá coincidir *a fortiori* con la doble modalidad, bajo la cual el concepto especulativo ha cobrado realidad efectiva a lo largo del tiempo. De acuerdo con ello, la estructura de la historia en cuestión se conjuga sólo en dos momentos principales: el griego y el moderno, entre los cuales media una suerte de episodio, que preludia la emergencia moderna del concepto con la figura de Descartes³¹. Esta distinción, autorizada primero por Hegel, es adoptada luego por Heidegger³², puesto que también para este último, la división hegeliana de lo verdadero como sustancia y como sujeto parece no estar sometida a discusión, en la medida en que durante el Medioevo la filosofía habría sido *contaminada* por la fe³³. Al margen de la injusticia grave en que incurre la bipartición hegeliana con respecto a la filosofía medieval, al margen de ese juicio negativo del que

²⁶ Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino y Enéadas*, 20, 1-3.

²⁷ Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino y Enéadas*, 20, 57-81.

²⁸ Cf. J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique* (Paris: Vrin, 1970).

²⁹ Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de W. Roces (México-Buenos Aires: FCE, 1955), t. III, 7-17, 31-53.

³⁰ Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ed. bilingüe de A. Gómez Ramos (Madrid: Abada, 2010), 72.

³¹ Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. III, 252.

³² Cf. M. Heidegger, «¿Qué es esto: la filosofía?» y otros textos breves, introd., trad. y notas de M. Zubiria (Mendoza: SS&CC, 2011), 54-55; P. Porro, «Heidegger, la filosofía medieval, la medievística contemporánea», *Quaestio* Vol. 1 (2001): 431-462.

³³ Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. III, 75, 104-110, 150-160.





Heidegger también se hace eco, no es posible obviar una serie de «dificultades»³⁴, que cuestionan gravemente la relación de Plotino con la filosofía griega, como si esta hubiese influido en aquel sin solución de continuidad.

En primer lugar, por el problema que entraña evitar el contragolpe de la distancia cronológica, en razón de los seis siglos que median entre la fundación de la Academia de Atenas y el inicio de las lecciones de Plotino en Roma, *circa* 244 d. C. Para una mirada de los hechos *sine ira et studio*, es dable constatar que en el ínterin de esa etapa, vasta por lo demás, se dan a conocer profundos desarrollos filosóficos con inquietudes intelectuales peculiarmente divergentes. De modo tal que este punto establece ya por sí solo una cautela metodológica con respecto a los hábitos inveterados de la exploración doxográfica, que pretende ver en Plotino los temas clásicos del pensamiento platónico, de una manera más o menos acentuada y con la fisonomía particular que les haya impuesto el autor mismo³⁵.

En consonancia con la preocupación por la distancia histórica, conviene añadir otro reparo no menos importante, relativo al modo de enseñar una doctrina filosófica en tiempos de Plotino. De acuerdo con esto, se debe tener en cuenta que gran parte de las escuelas paganas, durante la Antigüedad tardía, emprende la exégesis de fuentes platónicas con una orientación que se vuelca más a la *πρᾶξις* antes que a la pura *θεωρία*. Si esta es importante, lo es porque se ordena y subordina a aquella, en la medida en que todo ejercicio intelectual apareja una elección en el modo de vida «no sólo porque la indagación del sentido de un texto exige en realidad cualidades morales de modestia y de amor a la verdad, sino también porque la lectura de cada obra filosófica debe dar origen a una transformación en el oyente o el lector del comentario»³⁶. Este nuevo criterio de interpretación constituye un giro radical con respecto al ideal aristotélico de la contemplación teórica, como el género de vida último y fundamental para la felicidad humana³⁷. Asimismo, a lo largo del platonismo medio y del neoplatonismo subsiguiente, el texto platónico se asume por inspirado. Sobre la base de una idea de revelación proferida por los dioses o por los oráculos, cada comentario al mensaje de Platón tiene por objeto la conversión por parte del disertante, así como también por parte del alumno. Estos y otros ejercicios espirituales buscan que los miembros de cada escuela vivan conforme no sólo ya con su porción más elevada (el *νοῦς*) sino también con una aspiración a trascender el mero conocer para lograr la plena unificación (*ἐνοῦσθαι*) con el principio soberano de todas las cosas³⁸. Las contribuciones posteriores a Plotino añadirán a este

³⁴ Cf. M. Zubiria, «Dificultades en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía», *Diálogos* Vol. 62 (1993): 73-86.

³⁵ Cf. F. García Bazán, «Antecedentes, continuidad y proyecciones del Neoplatonismo», *Anuario Filosófico* Vol. 33 (2000): 111-149; H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin* (Amsterdam: Schippers, 1964).

³⁶ Cf. P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. por I. E. Cazenave Tapie, rev. técnica de M^a I. Santa Cruz (México: FCE, 1998), 172.

³⁷ Cf. R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, «L'acte de la contemplation : acte simple, mais tout intellectuel», en *Aristote. L'Éthique à Nicomaque* (Louvain-Paris: Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1970), II-2: 855-860.

³⁸ Cf. É. Boissonnault, *Plotin et ses Contemporains: Union avec l'Un* (Québec: Faculté de Philosophie-Université Laval, 2007).





principio práctico no menos que místico la teurgia, es decir, una serie de ritos purificadores, orientados a la contemplación y la unión con lo divino³⁹.

¿A qué responde este nuevo cariz *anagógico* en la interpretación de los textos platónicos? Durante el s. III d. C., se experimenta una súbita e incontenible proliferación de creencias, difundidas por los vastos rincones del Imperio, que apelaban a fórmulas rituales para establecer un contacto con los misterios del más allá⁴⁰. Ante esta situación algo anómala de abigarrado sincretismo religioso, el cristianismo de aquellos primeros siglos estuvo acompañado por la irrupción de una variedad inusitada de prácticas supersticiosas que signaban el curso íntegro de la vida. La determinación especulativa, que el concepto de dios había cobrado para la teología aristotélica⁴¹, ya no era vinculante para una sociedad donde la idolatría y la magia corrían parejas con la astrología, las revelaciones y los oráculos. Como un intento apologético de responder a este fenómeno, los grandes intelectuales cristianos de los ss. II-III⁴², anteriores al Concilio de Nicea, como Justino, Eusebio, Clemente de Alejandría y Orígenes, insertan la doctrina cristiana dentro del andamiaje teórico de la cultura helenística del platonismo medio, que precede al neoplatonismo⁴³. En estos pensadores, prevalece una tendencia bien marcada al simbolismo del Uno, tanto por el carácter apofático que domina la especulación sobre el Dios trascendente, como por el conocimiento del λόγος que conduce a la unión con lo supremo⁴⁴.

De allí que desde los comienzos del s. II d. C., en la vecindad con la prédica neotestamentaria, la filosofía cobrase la forma de un itinerario ascendente⁴⁵, cada uno de cuyos jalones corresponde a una parte del aprendizaje especulativo, es decir, se comienza por la purificación del alma (ética), se continúa con la contemplación de las realidades segundas (física) y se culmina con la visión de las realidades superiores (epóptica). Por eso, cuando Porfirio edita los escritos de Plotino, no los presenta según el orden cronológico de aparición de los manuscritos sino conforme con las etapas del progreso espiritual⁴⁶. Antes de Plotino, la gnosis se basa en una revelación de contenido sapiencial, propia y adecuada a ella: los *Oráculos Caldeos*⁴⁷. Con independencia de que el gnosticismo haya sido un fenómeno previo al cristianismo, dominado por una síntesis de doctrinas paganas, o bien que haya nacido como un movimiento intelectual en estrecha relación con el cristianismo y que luego se haya visto

³⁹ Cf. H.-D. Saffrey, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin* (Paris: Vrin, 1990), 51-171.

⁴⁰ Cf. J. Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, trad. de E. Imaz (México: FCE, 1945), secciones V y VI.

⁴¹ Cf. V. García Yebra, Ed. *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe (Madrid: Gredos, 1998), *Met.* XII, 6-7.

⁴² Cf. G. Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie* (Paris: Cerf, 1994), 28 ss.

⁴³ Cf. J. Dillon, *The Middle Platonists 80 B. C. to A. D. 220* (New York: Cornell University Press, 1996).

⁴⁴ Cf. D. Carabine, *The Unknown God: negative Theology in the platonic tradition from Plato to Eriugena*. (Louvain: Peeters Press, 1995).

⁴⁵ Cf. A. R. Ritter, «Platonismus und Christentum in der Spätantike», *Theologische Rundschau* Vol. 49 (1984): 31-56.

⁴⁶ Cf. P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 170-171.

⁴⁷ Cf. F. García Bazán, *Oráculos caldeos / Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios* (Madrid: Gredos, 2008), 9-42; G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Zürich: Origo Verlag, 1951).





influido por un bagaje foráneo⁴⁸, Plotino se define a sí mismo como un *antignóstico*⁴⁹, aunque no permanece indiferente a los aportes de esa corriente de pensamiento⁵⁰. Ya en el mismo círculo de Plotino, el filósofo cuenta con numerosos oyentes cristianos a quienes considera correligionarios en la gnosis⁵¹. En el campo de la investigación historiográfica, la relación de Plotino con el cristianismo ha tenido sus defensores⁵² y también sus detractores⁵³. De allí que hablar acerca del *cristianismo de Plotino*⁵⁴, lejos de ser una novedad, pueda resonar incluso como una cuestión ya tratada y hasta zanjada por los especialistas⁵⁵.

Por de pronto, conviene reparar en el hecho de que el pensamiento plotiniano se ordena hacia a una finalidad mística, pero distinta de la promovida por sus antecesores gnósticos y medioplatónicos⁵⁶. La diferencia, en principio, radica en la trascendencia absoluta del principio que recusa todo tipo de categoría inteligible. Porfirio atestigua que «la meta y el fin para Plotino consistían en aunarse (ένωθῆναι) con el dios omnitrascendente y en allegarse a él».⁵⁷ En efecto, su maestro «no cejaba en el empeño de elevar el ojo divino de su alma»⁵⁸ y estaba concentrado en «remontarse mediante sus pensamientos al dios trascendente (...) que se aparece desprovisto de figura y de forma (μήτε μορφήν μήτε τινά ιδέαυ ἔχων), por estar asentado sobre la Inteligencia y sobre todo lo inteligible»⁵⁹. Es cierto que no todos los especialistas son partidarios de admitir abiertamente la primacía del componente místico o epóptico en la exégesis que desarrolla Plotino a lo largo de su enseñanza. El elemento místico forma parte, por cierto, de un tipo de interpretación particular que escapa a los límites de la exactitud lógica, debido ya al contenido metanarrativo de su experiencia —es imposible dar cuenta fehaciente de lo que ocurre durante el arrobamiento— ya al recurso eminentemente simbólico de sus imágenes⁶⁰.

⁴⁸ Cf. C. Moreschini y E. Norelli, *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua griega y latina* (Salamanca: Sígueme, 2009), 85-88.

⁴⁹ Cf. V. Cilento, *Paideia antignostica. Ricostruzione d' un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9* (Firenze: Felice le Monnier, 1971), 19-28.

⁵⁰ Cf. H.-Ch. Puech, «Plotin et les Gnostiques», en *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique V*, ed. E. R. Dodds (Genève: Fondation Hardt, 1960), 159-174.

⁵¹ Cf. Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino y Enéadas*, 16, 1 ss.

⁵² Cf. A. Bord, *Plotin et Jean de la Croix* (Paris: Beauchesne, 1996).

⁵³ Cf. É. Bréhier, *La philosophie de Plotin* (Paris: Vrin, 1961²).

⁵⁴ Cf. P. Aubin, *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne* (Paris: Beauchesne, 1992).

⁵⁵ Cf. J. M. Rist, «Plotinus and Christian philosophy», en *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Ll. P. Gerson (Cambridge: University Press, 1999), 386-414.

⁵⁶ Cf. L. Brisson, «Podese Falar de União Mística em Plotino», *Kriterion* Vol. 116 (2007): 464; R. Sorabji, *Self, Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 120; Corrigan, 2004: 33-34; K. Corrigan, *Reading Plotinus, A Practical Introduction to Neoplatonism* (Indiana: Purdue University Press, 2004), 33-34; R. A. Ullmann, *Plotino, Um estudo das Enéadas* (Porto Alegre: edipucrs, 2002), cp. X.

⁵⁷ Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino y Enéadas*, 23, 15-16.

⁵⁸ Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino y Enéadas*, 10, 28-30.

⁵⁹ Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino y Enéadas*, 23, 7-12.

⁶⁰ Para una síntesis sobre las diversas interpretaciones en torno a la mística en el pensamiento de Plotino, cf. G. Martino, «La mística plotiniana: experiencia, doctrina e interpretación», *Revista Archai* Vol. 5 (2010): 67-76.





En el marco de este dilema entre mística o exégesis⁶¹, una línea interpretativa considera que la experiencia del propio Plotino en relación con el ascenso extático determina en gran medida su quehacer filosófico⁶². Con respecto a este punto, se aduce que el rigor dialéctico seguido por Plotino para dilucidar algún problema exegetico no sería ya lo fundamental de su propio genio reflexivo, sino que ello sería, antes bien, el fruto de un momento previo de profunda intimidad unitiva⁶³. Durante ese instante, por lo general breve y repentino, el yo personal no está sujeto a las solicitudes exteriores, sino que se encuentra disponible para captar una «belleza maravillosa» (θαυμαστὸν (...) κάλλος)⁶⁴, cuya luz no procede de la δίανοια, por mucho empeño que conlleve, pues el acto discursivo es considerado por Plotino como una «disminución de la fuerza inteligible» (ἐλάττωσις νοῦ)⁶⁵. Para los especialistas que adhieren a esta postura, el contacto con la presencia efectiva del Uno-Bien deja una marca tan indeleble en la vida del hombre que la erudición del entendimiento queda relegada a un segundo plano. En el extremo opuesto, están quienes defienden la hermenéutica contraria, alegando que se puede prescindir de la experiencia mística puesto que la exégesis propiciada por Plotino no está vinculada lógicamente y necesariamente con aquella⁶⁶. Sea de ello lo que fuere, no hay motivos suficientes para que haya un antagonismo entre las dos posiciones. Ambas pueden coexistir equilibradamente sin por ello atentar contra la unidad del pensamiento plotiniano. De hecho, los textos evidencian que es uno y el mismo autor quien reflexiona metódicamente a la vez que exulta de entusiasmo en ciertos pasajes de su obra, cuando está por finalizar la investigación acometida⁶⁷.

En otro orden de consideraciones, se advierte que tanto la exégesis como la mística son canales de retroalimentación a lo largo del recorrido anagógico trazado por Plotino: a mayor intimidad contemplativa, mayor sed de sabiduría y a mayor esfuerzo exegetico, mayor claridad en la fruición espiritual⁶⁸. Así las cosas, la propuesta filosófica de Plotino es la propia de un «místico practicante» porque no se reduce a una enseñanza de cuño teórico, en la medida en que discurre sobre la posibilidad de una unión con el principio además de haberla experimentado⁶⁹. Ello es que la doctrina de Plotino no sólo busca reflexionar acerca del ascenso cognoscitivo, sino que requiere también de una «decisión» para «aunarse con lo

⁶¹ Cf. G. Martino, «Mística y exégesis en la filosofía de Plotino», *NOVA TELLVS* 2, Vol. 30 (2012): 73-98.

⁶² Porfirio confesó que durante su estancia en la escuela de Plotino, el maestro había alcanzado cuatro veces una elevación de tenor místico merced a una actividad inefable (Porfirio y Plotino, *Vida de Plotino y Enéadas*, 23, 15-17). También, en dos oportunidades, el filósofo apela a su experiencia personal para dar crédito al itinerario propuesto: «quien ha visto [*i. e.*, al Bien], sabe lo que digo» (ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω, I 6, 7, 2; VI 9, 9, 46-47).

⁶³ Cf. Th. A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins* (Basel-Stuttgart: Schwabe & Co, 1979), 9-51.

⁶⁴ IV 8, 1, 3.

⁶⁵ IV 3, 18, 4.

⁶⁶ Cf. Ll. P. Gerson, *Plotinus* (London: Routledge, 1994), 220 ss.

⁶⁷ Cf. VI 7, 34, 9-37.

⁶⁸ Cf. P.-Sh. Ho, *Plotinus' Mystical Teaching of Henosis. An Interpretation in the Light of the Metaphysics of the One* (Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2015).

⁶⁹ Cf. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, 100.





contemplado»⁷⁰. Aun cuando no sea este el lugar más indicado para estudiar con detenimiento las dificultades implicadas en la elevación plotiniana⁷¹, cabe señalar al menos que si bien se podría cuestionar la unión definitiva con el Uno-Bien, en razón de su trascendencia absoluta, no es absurdo suponer en cambio una unión con la potencia que procede de él en cuanto principio originario de lo real⁷².

3. La novedad metafísica del principio plotiniano

En consonancia con lo planteado en el apartado anterior y sin que ello implique ignorar la cronología de los hechos, es factible determinar en sentido ya no histórico sino crítico la condición unitaria de un momento de la historia de la filosofía, en la medida en que se haga valer la originalidad y validez intrínseca de un nuevo principio epocal y la destinación de un saber fundado sobre tal principio. Si bien esta modalidad no es la única forma posible de analizar una fase del pensamiento, resulta muy provechosa al momento de identificar y esclarecer las ideas que surgen dentro de sus propios límites racionales. En relación con ello, la filosofía de Plotino tiene el mérito singular no sólo de haber intuido sino también de haber ofrecido argumentos consecuentes para establecer al Uno-Bien como el principio absoluto de todo lo que existe⁷³. La trascendencia del principio plotiniano inaugura una jerarquía en sí misma conclusa de tres órdenes de realidad: el del principio supra-ontológico, el del ente inteligible y el del ente psíquico⁷⁴. Por un lado, el Uno es indiviso y ajeno a toda relación (τὸ ἕν); por otro, como fundamento de lo relativo a él, el Uno es considerado el Bien (τὸ ἀγαθόν), de cuya sobreabundancia proceden las dos hipótesis dependientes de él en cuanto al subsistir: la Inteligencia (νοῦς) y el Alma (ψυχή).

Plotino concibe la realidad inteligible como «la morada» (ἡ οἴκησις), que alberga la vida sin tacha⁷⁵. A diferencia de la facultad racionante, el νοῦς plotiniano tiene ser por obra de una conversión amorosa hacia el Uno-Bien. De modo tal que, por encima del pensamiento hipostático, el Bien es pensado como «el objeto del gozo verdadero, lo más digno de ser amado, lo más intensamente deseado» (τὸ ἄσμενον ὄντως ἐκεῖ καὶ τὸ ἀγαπετότατον καὶ τὸ ποθεινότατον)⁷⁶. Para poner de manifiesto todavía más la dependencia de todas las cosas respecto del principio, el filósofo le da el nombre de «lo mensurante» o «el moderador» (τὸ μετρῆσον)⁷⁷. Por lo que atañe al interés general de estas líneas, conviene señalar que la naturaleza del primer principio, tal como la comprende Plotino, es allende todo lo existente⁷⁸.

⁷⁰ Cf. VI 9, 4, 16; 11, 6.

⁷¹ Cf. J. Ma. Zamora Calvo, «¿Cómo elevarse a lo divino? Sobre las últimas palabras de Plotino», *Synthesis* 1, Vol. 25 (2018), consultada en diciembre 1, 2020, <https://doi.org/10.24215/1851779Xe032>.

⁷² Cf. G. Aubry, «“Comprendre et se taire”. Plotin et les discours du silence», en *Silence et sagesse. De la musique à la métaphysique: les anciens Grecs et leur héritage*, ed. L. Boulègue, P. Caye, F. Malhomme & S. Perceau (Paris: Classiques Garnier, 2014), 285.

⁷³ Cf. R. Gutiérrez, «El principio de Plotino y el inicio de una época», *Arete* 1, Vol. II (1990): 49-67.

⁷⁴ Cf. II 9, 1, 12-19.

⁷⁵ Cf. V 8, 3, 30; 4, 4-8; 43-44.

⁷⁶ VI 7, 30, 30.

⁷⁷ VI 7, 30, 33; *moderator*, Fic.

⁷⁸ Cf. V 3, 10, 53: «Por cierto, lo absolutamente indiferenciado (τὸ τοῖνυν διάφορον πάντη)».





En este sentido, el Primero sobrepasa no sólo el orden físico, ligado a lo sensible, sino también el orden inteligible, correspondiente al conocimiento espiritual. Por ser inmutable, el nombre más apropiado para mentarlo es el de «solitario y único» (ἔρημον καὶ μόνον)⁷⁹. Ajeno a todo cambio y forzosidad, ni siquiera debe ser comprendido como «señor de sí»⁸⁰, sino como pura «potestad» (δύναμις τῶν πάντων)⁸¹. En sí mismo, el Uno-Bien es un μοναχός; en relación con el mundo que procede de él, el Primero es calificado como σωτήρ, es decir, un salvador del mundo en la medida en que lo sostiene y ampara⁸². La gloria del Uno primero consiste en la paz de una «vigilia» (ἐγρήγορσις)⁸³. Él es a la vez luz y fuente de luz⁸⁴. Esta luz infinita no sólo permite la visión, sino que despierta a la comunión con el fundamento, en el sentido de una atracción por vía de semejanza. La unión con el Uno-Bien posee entonces una impronta teórica a la vez que práctica: el Uno primero se da a conocer en la medida en que dona un amor concomitante con su misma bondad. De allí que, en cuanto Bien, sea también el fin último de todo ser y la unidad por quien todo lo múltiple recibe perfección⁸⁵.

El fundamento que hace valer Plotino, en relación con la infinitud del Uno-Bien, constituye un signo elocuente del cambio epocal que este pensador representa⁸⁶. En efecto, el nuevo principio teológico se distingue ya por sí solo del νοῦς simple y divino, que había sido dilucidado oportunamente por la metafísica aristotélica, toda vez que el Uno-Bien está por encima de la realidad tanto inteligible como física. El conocimiento adecuado a este principio se apoya en lo inteligible para trascenderlo, puesto que su finalidad reclama la conversión del propio espíritu en vista de su amor por el Uno-Bien⁸⁷. De esta manera, la ciencia primera en Plotino no culmina con la teoría, toda vez que la contemplación se define como una instancia que permite orientarse a la unión con el principio. Considerada en sí misma, la contemplación ya no se muestra como lo decisivo para la felicidad humana, sino como un medio que encamina el ascenso hacia la beatitud del alma en la visión unitiva. Por consiguiente, no sólo es posible sino también conveniente reconocer que el pensamiento de Plotino pertenece a un horizonte que ya no es *stricto sensu* el de la filosofía griega⁸⁸.

⁷⁹ VI 7, 25, 15.

⁸⁰ Cf. VI 8, 16, 8-24.

⁸¹ III 8, 10, 1.

⁸² Cf. V 3, 15, 12: «se salva por la unidad (τῷ ἑν σώζεται)»; VI 7, 23, 22-23: «Aun ahora conserva aquellas cosas y hace que las piensan piensen y las que viven vivan (ἢ καὶ νῦν σώζει ἐκεῖνα καὶ νοεῖν ποιεῖ τὰ νοοῦντα καὶ ζῆν τὰ ζῶντα)».

⁸³ VI 8, 16, 32.

⁸⁴ Cf. VI 9, 4, 20.

⁸⁵ Cf. VI 7, 23, 1-10.

⁸⁶ Cf. H. Boeder, «¿Qué consuma la filosofía primera?», En *In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos*, trad. y notas de M. Zubiria (Mendoza: UNCuyo-FFyL, 2017), Vol. I, 51-54; *Topología de la Metafísica: la Época Media*, trad. y notas de M. Zubiria (Pamplona: EUNSA, 2009), 61-86.

⁸⁷ Cf. A. Pigler, *Plotin une Métaphysique de l' amour. L' amour comme structure du monde intelligible* (Vrin: Paris, 2002).

⁸⁸ Cf. G. Reale, «Fundamentos, estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino», *Anuario Filosófico* Vol. 33 (2000): 163-191.





Sin duda alguna, cabe señalar que ya antes de Plotino se aprecia una tendencia dirigida a fijar en la unidad un principio supremo. Esta tendencia se halla influida sobre todo por la concepción platónica de la idea del Bien –como aquella idea que está «más allá de la esencia» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)⁸⁹– y también por la interpretación metafísica de la primera tesis del *Parménides* de Platón⁹⁰. Pese a esto, la comprensión del principio primero como Uno trascendente a la sustancia inteligible no logra en los antecesores a Plotino la claridad argumentativa de que sí goza en este autor⁹¹. En efecto, ciertos discursos sobre el estatuto del principio metafísico último, pertenecientes al platonismo medio⁹² o bien a la gnosis⁹³, hablan del Uno o del Bien por medio de las cualidades que atañen sólo a la inteligencia o bien a la esencia. En cambio, el Uno-Bien plotiniano se encuentra por encima de aquellas realidades⁹⁴.

De acuerdo con lo dicho, Plotino considera que el Uno-Bien es un principio de suyo ajeno al nivel subsistente, aun cuando empero genere y sostenga las hipóstasis que vienen después de él⁹⁵. Siendo «inefable e ininteligible» (ἄρρητος καὶ ἀνόητος)⁹⁶, sólo se manifiesta a través del «vestigio» que imprime en lo diverso (ἵχνος <τοῦ> ἐνός)⁹⁷. De esta manera, cada ser ostenta una traza del Uno sin agotarlo⁹⁸. La unidad se puede intensificar o aminorar, en la medida en que se aproxime a su principio o se aleje de él⁹⁹. En el caso del alma racional, la semejanza primera se hubo perdido una vez que el alma descendió¹⁰⁰. Pero ella tiene la capacidad de recordar y de obtener una «imagen del Bien» (ἐκείνου εἰκόνα)¹⁰¹, en virtud de la cual puede ascender y recobrar su estado de pureza original. Esta conversión no se presenta bajo la forma de un volverse hacia lo otro de sí misma sino que cabe designarla, con mayor exactitud, como un ingreso desde su *ser-otro* hacia el *sí-mismo* que ya era cuando estaba cabe el Bien. La garantía última del acceso a la presencia del Uno-Bien no depende en rigor del individuo singular, sino del propio «don» (τὸ διδόν)¹⁰², que este recibe para tomar parte en la «semejanza» (ὁμοίωσις) con aquel¹⁰³.

⁸⁹ *Resp.* 509 b.

⁹⁰ Cf. E. R. Dodds, «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One», *The Class. Quarterly*, 3-4, Vol. 22 (1928): 129-142.

⁹¹ Cf. M. L. Gatti, «Plotinus: The Platonic Tradition and the foundation of Neoplatonism», en *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Ll. P. Gerson (Cambridge: University Press, 1999), 10-37.

⁹² Cf. H. Dörrie, «Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus», en *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique V*, ed. E. R. Dodds (Genève: Fondation Hardt, 1960), 193-241.

⁹³ Cf. A.-J. Festugière, *La Révélation d' Hermès Trimégiste. IV: Le Dieu Inconnu et la Gnose* (Paris: Les Belles Lettres, 1986), 92-140.

⁹⁴ Cf. J. Whittaker, «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ», *Vigilia Christianae* 2, Vol. 23 (1969): 91-104.

⁹⁵ Cf. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, 193-241; J. Bussanich, *The One and its relation to Intellect in Plotinus* (Leiden-New York: Brill, 1988), 2-3, 27-32.

⁹⁶ V 3, 10, 43.

⁹⁷ V 5, 5, 14; cf. J. H. Sleeman & G. Pollet, *Lexicon Plotinianum* (Leiden-Leuven: Brill, 1980), s. v. ἵχνος, 517, 43 ss.

⁹⁸ Cf. V 5, 5, 1-14.

⁹⁹ Cf. V 5, 4, 1-10.

¹⁰⁰ Cf. D. O' Brien, «Le volontaire et la nécessité : réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 4, Vol. 167 (1977): 401-422.

¹⁰¹ VI 9, 11, 7.

¹⁰² VI 5, 10, 31.

¹⁰³ Cf. I 2, 5, 2; 6, 26.





De todos los seres, el alma humana goza de una particular condición, puesto que ella puede acrecentar o aminorar el grado de participación con respecto a la fuente de unidad. Sólo que su decisión se enmarca dentro de una libertad mayor, referida a la voluntad del mismo Uno-Bien. Este principio no está sujeto ni siquiera a la generación de los seres. La lejanía y ausencia de cada individuo no hacen mella a la trascendencia del Primero; antes bien, son los seres quienes tienen en sus manos la posibilidad de alejarse de la bondad o de aproximarse a ella en virtud de la propia decisión. En la medida en que el alma singular alberga en sí misma el recuerdo inteligible, puede remontarse hacia la belleza de lo alto. Estando allí, en la fruición del verdadero objeto de amor, el alma se vuelve semejante a quien le concedió la vida y el ser. De modo tal que la filosofía de Plotino no finaliza en lo irracional, sino que se apoya en lo inteligible para sobrepasarlo. Al revocar el propio disfrute que implica al hombre conocerse a sí-mismo, se puede acceder a la dicha de una vida completa¹⁰⁴. De esta manera, el encuentro con el Uno-Bien nunca se logra por un deseo curioso del alma singular, sino sólo en la medida en que el Primero le permite entrar en contacto con su presencia. Sólo en esa morada acontece la iluminación del alma. Ese «estado» (κατάστασις) es definido por el filósofo como «resultado de la actividad espiritual» (ἐνέργημα), un estado «puro y acendrado» (καθαρὸν καὶ εἰλικρινές), en virtud del cual la vida se halla en todo su esplendor¹⁰⁵. En lugar de ἡδονή cabría hablar aquí de τέρψις o de εὐφοροσύνη, es decir, de un deleite suscitado a raíz del gozo espiritual, que el griego neotestamentario caracteriza con el nombre de χαρά. Se trata de una experiencia análoga a la que narra San Agustín en *Confesiones*, libro VII, tras haberle sido revelada una luz pura que estaba por encima de su mente y en virtud de cuya unión era dable a su alma estar en la verdad y en un gozo indecible, por haberse liberado de toda utilidad con respecto al fin¹⁰⁶.

En consecuencia, Plotino considera que el hombre puede ser iluminado por los inteligibles aun cuando se haya encarnado. Ello explica que, para Plotino, el destino del alma no sea lo más íntimo sino, en rigor, lo más elevado¹⁰⁷. La interioridad se determina como un término medio que permite vincular lo de aquí con lo de allí, en la unidad de una contemplación que se va volviendo tanto más unificada cuanto más íntima y penetrante es la claridad del objeto contemplado. Una vez que el alma se alejó por el deseo de mandar, perdió las alas y descendió. Sin embargo, ella porta en su interior la huella del Primero, jamás descenderá hasta el no ser total. Quizá descienda hasta el mal, esto es, la materia, pero nunca

¹⁰⁴ Cf. J. Croissant, «P. Henry S.J. *Le problème de la liberté chez Plotin*, dans *Revue néoscol. de philos.*, XXXIII, févr. mai et août 1931, pp. 50-79, 180-215, 318-339», *L'Antiquité Classique* Vol. 4, 2 (1935): 535: «Il n'y a liberté que dans la conversion. Cette conception profonde, originale est exprimée dans le traité sur *La liberté et la volonté de l'Un*, dont l'auteur donne une bonne analyse. Il s'en dégage une notion de la liberté absolument nouvelle, rompant avec la tradition hellénique qui ne conçoit la liberté qu'au regard de l'action. Pour Plotin, la liberté n'est pas au principe de l'action vertueuse, elle est au terme de l'ascèse intérieure par laquelle, grâce à la vertu, l'âme se dégage du monde sensible pour vivre selon l'Intelligence. La liberté est introversion, aspiration au Bien, amour de Dieu».

¹⁰⁵ Cf. VI 7, 30, 22

¹⁰⁶ Cf. S. Agustín, *Confesiones*, est. prel., trad. y notas de S. Magnavacca (Buenos Aires: Losada, 2011), X, 16, p. 191.

¹⁰⁷ Cf. II 9, 16, 48-49; VI 5, 7, 1 ss; 10, 7-9; VI 7, 17, 27.





hasta la nada absoluta. Embotada en la región de la desemejanza, le viene empero como un acicate en virtud de la nostalgia por lo que ha perdido. Este estímulo es un don que el mismo Bien confiere al alma para despertarla de su letargo y remontarla hacia el recuerdo de otra realidad más grandiosa. Estaba fuera y al final ha encontrado su auténtica morada en el reposo de lo alto. Si tal experiencia es momentánea, el hombre sabe ya en esta vida que su verdadero destino reside en el mundo de allá¹⁰⁸.

4. La novedad de Plotino con respecto a los conceptos de *hipóstasis* y de *procesión*

En el orden de las materias que se vienen exponiendo, se colige por tanto que sólo el Uno es lo verdaderamente primero. Todo lo demás resulta posterior y complejo¹⁰⁹, cuya unidad es participada por lo múltiple¹¹⁰. Por consiguiente, la estructura de lo real es en sí misma algo compuesto¹¹¹. La dualidad fundamental que subyace a todo ente permite dar un paso más para entender la procesión hipostática. Pero antes conviene precisar qué pretende significar Plotino cuando habla de *ὑπόστασις*. Este término léxico es un sustantivo verbal dependiente del verbo *ὑφίστημι* («poner debajo»), que se forma a partir de la voz media del mismo verbo, esto es, del vocablo *ὑφίσταμαι* («estar debajo» o «ponerse debajo»). Ya desde sus orígenes, la palabra *ὑπόστασις* se utiliza como *terminus technicus* del lenguaje científico. Se registra sobre todo en el ámbito de la investigación natural bajo la acepción de «sostén», «apoyo», «sedimento», «precipitación». En un sentido objetivo, el vocablo mentado se refiere a la sustancia material de los estoicos, cuya realidad no es meramente nocional sino efectiva¹¹². Designa también un comportamiento moral, en cuanto que remite a un estado de atrevimiento y osadía, pero también de resistencia, firmeza y estabilidad ante ciertos tormentos. Por otra parte, en el ámbito filosófico, *ὑπόστασις* nombra la presencia de un ser que ha sido llamado a la existencia. En este mismo orden de ideas, significa para los peripatéticos la subsistencia de la cosa concreta. Por lo tanto, se puede resumir esta serie de significados en tres órdenes fundamentales de los que cabe predicar el concepto de *ὑπόστασις*: (a) la constitución duradera y estable de algo, (b) la referencia constante a la realidad actual de una cosa singular y (c) la realización concreta de una actividad sustancial¹¹³.

Sobre la base de estos significados, es dable inferir el sentido que Plotino atribuye al concepto de *ὑπόστασις*. Por un lado, el filósofo lo utiliza como sinónimo de *esencia* (*οὐσία*), para designar las entidades más altas de todo lo que existe. Tales realidades universales son la Inteligencia y el Alma, a quienes corresponde con pleno derecho el apelativo de entidades *hipostáticas*, en el sentido de *subsistentes*. Por otro lado, Plotino considera inadmisibles asociar el término de *ὑπόστασις* a los entes materiales, porque la materia lejos de ser algo

¹⁰⁸ Cf. VI 7, 22, 1-35.

¹⁰⁹ Cf. V 3, 15, 10-11.

¹¹⁰ Cf. V 5, 4, 29-31.

¹¹¹ Cf. V 3, 15, 26.

¹¹² Cf. H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* Vol. II (Stuttgart: Teubner, 1968), 163, 8; 503.

¹¹³ Cf. L. Coenen et al., «Forma (*ὑπόστασις*)», en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, trad. de M. Sala y A. Herrera, Vol. 2 (Salamanca: Sígueme, 1990), 208-210.





auténtico conlleva un «anhelo de realidad verdadera» (ὑποστάσεως ἔφεσις)¹¹⁴. Asimismo, el significado de ὑπόστασις se vuelve comprensible a partir no ya de la voz media, sino de la voz activa del verbo ὑφίστημι. De esta manera, la palabra ὑπόστασις pasa a significar no tanto «lo que está» o «lo que ha quedado debajo», cuanto mejor «lo que ha sido puesto debajo», lo «supuesto»¹¹⁵. La connotación de este nuevo giro es netamente causal y no locativa porque, en el sentido preciso como entiende Plotino la procesión de los seres, cada una de las hipóstasis no puede prescindir de un cierto acaecer respecto del cual ella es siempre resultado¹¹⁶.

La palabra clave que ilustra el acaecer, del cual la hipóstasis es resultado, se encuentra en el término de *procesión* (πρόδος). En líneas generales, la procesión se refiere al modo como las formas de la realidad dependen entre sí en razón de un vínculo causal. En Plotino, la procesión hipostática responde a una preocupación por dar una respuesta al problema de la existencia de lo múltiple. Del Uno-Bien procede la Inteligencia y de esta, el Alma¹¹⁷. ¿Cómo es posible, entonces, que la multiplicidad proceda de la unidad absoluta sin que acaso la unidad se disuelva?¹¹⁸. Ante todo, cabe señalar que el Uno nunca se mueve a la generación hipostática. Si así lo hiciera, ello significaría que necesita de una hipóstasis para ser pleno, lo cual es absurdo. Este sinsentido atenta contra el axioma fundamental de *la productividad de lo perfecto*, que dice: «Todos los seres, cuando ya son perfectos, engendran» (καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια γεννᾷ)¹¹⁹. Los seres dependen del Uno como de una «fuerza generativa» (δύναμιν γεννῶσαν) que permanece en sí misma (μένουσιν)¹²⁰. No se confunde con lo surgido de ella, ni tampoco se ve «disminuida» por la donación que hace de sí (οὐκ ἐλαττουμένη)¹²¹. Los postulados del neoplatonismo, referidos a la donación sin merma del principio y a que su presencia está en los seres sólo bajo la forma de un simple «rastreo» o «huella», se encuentran ya formulados explícitamente en los fragmentos de Numenio de Apamea y rezan de la siguiente manera: a) la transmisión de los bienes divinos no empobrece al donante (*Fr.* 14) y b) lo recibido se recibe según la esencia del recipiente (*Fr.* 41)¹²².

El fundamento de la labor productiva del Uno primero radica en los tres momentos donde se realiza la idea de unidad¹²³. La respectiva concreción atañe así a la unidad que está *por encima* de todo lo múltiple (ἐν ἅπολλον), la unidad que es *una en lo múltiple* (ἐν πολλὰ)

¹¹⁴ III 6, 7, 13.

¹¹⁵ Cf. M. Zubiria, *El amor sapientiae ante la diferencia absoluta* (Plotino, VI 9) (Mendoza: SS&CC, 2012), 26-28.

¹¹⁶ Cf. H. Dörrie, «Υπόστασις. Wort – und Bedeutungsgeschichte», *Platonica minora. Studia et Testimonia Antiqua VIII* (Munich: W. Fink Verlag, 1976), 12-69.

¹¹⁷ Cf. José Ma. Zamora Calvo, «La noción de procesión en Plotino», *Areté. Revista de Filosofía* 1, Vol. IX (1997): 85-105.

¹¹⁸ Cf. V 4, 1, 1-12.

¹¹⁹ Cf. V 1, 6, 37-38.

¹²⁰ VI 9, 5, 36-37.

¹²¹ VI 9, 5, 37-38.

¹²² Cf. Numénios, *Fragments*, Éd., trad. française et comm. par É. des Places (Paris: Les Belles Lettres, 1973), 25 ss.

¹²³ Cf. W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2016).





y la unidad que es *una a la vez que múltiple* (ἐν καὶ πολλά)¹²⁴. Estas instancias de la unidad no están por completo separadas de los seres que comprenden, ni siquiera están separadas entre sí, como si fuesen regiones de ser fragmentadas, sino que coexisten en virtud de la contemplación que cada una tiene con respecto al principio primero: la Inteligencia ve al Uno pero no directamente tal como el Uno es en sí mismo, sino sólo a través de sus formas inmanentes¹²⁵; por su parte, el Alma contempla al Uno a través de la Inteligencia pero al mismo tiempo está orientada al gobierno del cosmos físico, al que cuida y rige como a su propio cuerpo¹²⁶. Como las hipóstasis son videntes, tienen la posibilidad de actualizar el grado de un más o de un menos de claridad, según la distancia que afecte a la visión. La luz recibida es la misma; sin embargo, la potencia de tal iluminación se va debilitando en la medida en que se aleja del foco de luz¹²⁷. No es del mismo grado la contemplación inteligible que la contemplación psíquica o la contemplación física, aun cuando todos y cada uno de estos géneros de vida sean contemplaciones¹²⁸.

5. La transformación lógica efectuada por Plotino para entrar en contacto con el Uno primero

En este sentido, el discurso filosófico acerca del Uno-Bien debe partir obligadamente desde la multiplicidad, a fin de remontarse luego hacia la causa primera. Para orientar este trayecto contemplativo, que marcha en un sentido inverso al modo como los seres proceden de la unidad absoluta, Plotino se apoya particularmente en el nivel del conocimiento noético, esto es, el que atañe con propiedad al de la Inteligencia. En el νοῦς, se verifica un conocimiento genuino que se despliega bajo la forma de un autoconocimiento en sentido estricto. Por debajo de la modalidad inteligible, Plotino sitúa en el nivel psíquico una especie de conocimiento discursivo, que sólo es conocimiento de sí mismo en sentido traslaticio¹²⁹. Sea de ello lo que fuere, el objeto último de la contemplación no consiste en la identidad del propio acto intelectual, pues la realidad inteligible, por comparación con el Uno-Bien, sigue siendo algo dual, *eo ipso* múltiple. Toda intelección, incluso cuando conoce su propia realidad, se escinde en dos elementos constitutivos: inteligente e inteligido. De cualquier manera, la Inteligencia es de naturaleza eximia, por ser la vida universal y plena. Ella no mira al exterior sino que, vuelta sobre sí misma, se sabe como la totalidad de lo existente en virtud de la contemplación que posee respecto del Uno-Bien¹³⁰.

Sobre la base de lo dicho en el párrafo anterior, cabe atender a la fuerza con que se impone la diferencia infinita entre el Uno-Bien que *no es* y todo lo otro que, por el contrario, *es* o bien *existe* por haber recibido el ser. Para Plotino, la filosofía es esencialmente

¹²⁴ Cf. V 1, 8, 23-27.

¹²⁵ Cf. III 7, 6, 2-3; V 1, 5, 1-9.

¹²⁶ Cf. III 7, 11; V 1, 7, 36-49.

¹²⁷ Cf. VI 4, 9, 25-33.

¹²⁸ Cf. III 8, *passim*.

¹²⁹ Cf. Ma. I. Santa Cruz, «Modos de conocimiento en Plotino», *Estudios de Filosofía* Vol. 34 (2006): 201-216.

¹³⁰ Cf. VI 9, 2, 40-47.





dialéctica¹³¹. Al estudio de esta materia se dedica casi por entero el *Tratado vigésimo* (I 3) de su producción literaria. En ese escrito se afirma que la dialéctica corresponde a una de las partes más valiosas de la filosofía, cuyo aprendizaje es necesario para poder ascender hasta el Uno-Bien y lograr su aprehensión final¹³². Plotino reconoce de igual forma que el ascenso dialéctico debe ir acompañado por el ejercicio de las virtudes¹³³. De esta manera, el filósofo considera que si bien el método dialéctico utiliza procedimientos lógicos, implica también una disposición que permite comprender la estructura de lo inteligible¹³⁴. Tratándose de un camino de ascensión hacia el Uno, la dialéctica engloba a su vez un aspecto práctico¹³⁵.

En este sentido, Plotino exhorta que no se trata tanto de captar al Primero con el intelecto (οὐκ ἀνάγκη κατελεμμένου)¹³⁶, cuanto de acoger la fruición de un amor que se ha liberado ya de toda forma particular¹³⁷. ¿Qué interés anima el *dictum* así formulado? El dato no menor de que Plotino deja atrás la predicación categorial como el modo más adecuado de conocer lo verdadero. La categoría, como elemento lógico, tiene la función de hacer evidente de acuerdo con el λόγος la realidad de un ente ya determinado, presente aquí y ahora en la actualidad de su existencia¹³⁸. Sin embargo, cuando se trata de remitirse al origen mismo de la actividad inteligible, la categoría en cuanto tal ayuda poco o nada. Antes bien, obtura el pensamiento, toda vez que la proposición apofántica siempre dice *algo que es*¹³⁹, que es *así* de tal o cual modo, pero nunca puede dar cuenta de un alguien que está por encima del mismo *es* e incluso del *así*. Para dejar paso a una nueva lógica, tan persuasiva como la del *Organon*, cuyo término aspira a un saber en la comunión con el principio, Plotino se aparta de la dialéctica estoica.¹⁴⁰ ¿En qué sentido?

Si algo procede del Uno, debe ser distinto de él. Ya no será uno sino una dualidad, puesto que será eso mismo a la vez que uno. Sucede en rigor que la separación decisiva del Uno-Bien respecto de todo aquello que sea *algo* –alteridad, identidad, cualidad y demás¹⁴¹– se refiere a ese género máximamente universal de la dialéctica estoica (γένος τοῦ ὄντος), cuyo alcance se extiende a todo lo determinable por el entendimiento¹⁴². La operación intelectual que capta este *algo* estriba en la aprensión (κατάληψις) de un consistente autónomo¹⁴³, vale decir, de un cuerpo (σῶμα)¹⁴⁴. Y cuando se habla de cuerpo no se pretende

¹³¹ Cf. L. Oliveira, «Notas sobre Lógica e Dialéctica na Enéada de Plotino», *Trans/Form/Acao* 2, Vol. 30 (2007): 167-178.

¹³² Cf. M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin* (Paris: Hachette, 1966), 185-210.

¹³³ Cf. I 3, 3.

¹³⁴ Cf. I 3, 4-5.

¹³⁵ Cf. B. Brandão, «Ascensão e discurso em Plotino», *Kriterion* Vol. 130 (2014): 515-530.

¹³⁶ Cf. VI 8, 10, 34; VI 9, 7, 10.

¹³⁷ Cf. VI 7, 34. 1-8.

¹³⁸ Cf. *Cat.* I b 25 ss.

¹³⁹ Cf. I. Anton Mlinar, «El ἔστι del λόγος ἀποφαντικός y la verdad de los entes no compuestos en Aristóteles», en *Estudios sobre Aristóteles*, ed. M. Rodríguez (Mendoza: SS&CC, 2012), 121-129.

¹⁴⁰ Cf. VI 1, 25, 8-9; H. Boeder, *Topología de la Metafísica*, 22-25.

¹⁴¹ Cf. V 3, 15, 37-40.

¹⁴² Cf. *SVF* II, § 329: 117, 3.

¹⁴³ Cf. *SVF* II, §§ 70: 26, 31; 90: 29, 39; 91: 30, 6.

¹⁴⁴ Cf. *SVF* II, §§ 315: 114, 13; 381: 127, 6; 329: 117, 5.





designar una magnitud susceptible de ocupar algún lugar en el espacio, sino un *algo* que puede encontrarse «fuera» y que se lo considera sustancialmente significativo por haber provocado una impresión «dentro»¹⁴⁵. Lo operante desde *fuera* se diferencia ahora de lo captado *dentro*, esto es, de lo interior de un entendimiento que juzga sus representaciones (τύπωσις ἐν ψυχῇ) en orden a la correspondencia con lo existente de manera extrínseca¹⁴⁶. Si la realidad corpórea es conciliable con la dimensión espiritual o anímica¹⁴⁷, ello radica sólo en que se la considere como φάντασμα (*visum*), esto es, como algo que aparece a modo de imagen exteriorizada¹⁴⁸. Según este principio, la distinción entre sustancia y cuerpo se vuelve manifiesta sólo en la esfera de la representación, por el hecho de que toda percepción sensible va acompañada de una sensación que es, en cada caso, sensación de sí mismo¹⁴⁹. La sensación percibida significa lo siguiente: un hacerse cargo de sí mismo al hacerse cargo de un existente separado del propio yo. La percepción del caso y su correspondiente asentimiento (ἔξις καὶ συγκατάθεσις) se ordenan¹⁵⁰, en consecuencia, a una finalidad práctica antes que sólo teórica¹⁵¹.

El movimiento de captar el propio sí-mismo conlleva el de un remontarse hacia la génesis de la concepción intelectual y no hacia la evidencia de algo previamente presente. A propósito de esto, Plotino hace notar que la aparición de algo visto *dentro* se sustenta en la relación causal que hay entre el ejemplar y su imagen. Si lo exterior se vuelve manifiesto sólo en el interior de la impresión, ello responde a que depende de lo interior como de su mismo modelo. Porque «la sensación exterior es una imagen de dicha percepción, y esa percepción, siendo más verdadera en esencia, es contemplación impasible de formas permanentes» (ὡς τὴν αἴσθησιν τὴν ἔξω εἰδωλον εἶναι ταύτης, ἐκείνην δὲ ἀληθεστέραν τῆ οὐσία οὖσαν εἰδῶν μόνων ἀπαθῶς εἶναι θεωρίαν)¹⁵².

De esta manera, es lo exterior lo que ingresa en relación con lo interior y hace que este último lo vuelva manifiesto, por tanto, corpóreo¹⁵³. Sólo en la medida en que el pensamiento intelectual –de suyo interior– vuelve sobre su sí-mismo, puede reconocer la dualidad que es, *i. e.*, puede reconocer que *es algo*, por ende, *múltiple y necesitado de unidad*¹⁵⁴. Este reconocimiento de saberse múltiple y de anhelar, con todo, la unidad de que carece denota un retroceso hacia una instancia más simple del pensamiento y permite que la actividad inteligible pueda verse a sí misma como una imagen de una realidad por completo distinta de la operación pensante¹⁵⁵. Como la acción de retroceder no excluye la del añorar, el pensamiento descubre en esta su conversión que le es factible entablar un contacto con el

¹⁴⁵ Cf. SVF II, § 458: 150, 13-14.

¹⁴⁶ Cf. SVF I, § 58 17, 23.

¹⁴⁷ Cf. É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme* (Paris: Vrin, 1970).

¹⁴⁸ Cf. SVF II, § 54: 22, 10-12; I, § 66: 19, 35.

¹⁴⁹ Cf. SVF II, § 852: 230, 38.

¹⁵⁰ Cf. SVF II, § 121: 37, 11.

¹⁵¹ Cf. SVF II, § 130: 39, 21 ss.

¹⁵² I 1, 7, 12-14.

¹⁵³ Cf. V 8, 2, 25-26.

¹⁵⁴ Cf. V 3, 7, 6-9.

¹⁵⁵ Cf. V 3, 7, 1-5.





Uno primero, bien que no bajo la forma de *algo* sino de *alguien*, pues el Uno es el Bien que se revela como el origen de toda otra procedencia¹⁵⁶.

El tránsito de una verdad reconocida intelectualmente a una contemplación que cobra la forma de una *operatio* –puesto que mueve al amor de unión– evidencia otro ámbito histórico y filosófico que ya no responde al modo griego de comprender la naturaleza metafísica de la verdad. Ahora bien, ¿de qué *operatio* se trata? Según se mire, desde el punto de vista del principio ella atañe al poder del Uno-Bien que, no obstante su naturaleza trascendente, ha permitido la subsistencia de lo múltiple. Desde el punto de vista del alma humana, en cambio, la *operatio* concierne a la negación del propio límite para ser definitivamente sí-mismo, esto es, la unión en la intimidad de visión y espectáculo. De allí que los términos plotinianos de *contemplación* y de *operatio* se conjuguen mutuamente en una misma trama semántica, que apunta al logro de una plenitud en el «despojamiento» del hombre envilecido (ἄφελε πάντα)¹⁵⁷.

A modo de conclusión

Para finalizar, cabe señalar que el principio trascendente de la metafísica de Plotino representa un *novum* en la historia de la filosofía por el modo de fundamentar la esencia de la verdad. La intelección plotiniana se concibe como la primera respuesta racionalmente satisfactoria a la irrupción histórica sin precedentes de la trascendencia divina¹⁵⁸, de cuya verdad esencialmente *operativa* dependerán en buena medida las posiciones posteriores¹⁵⁹. De lo dicho cabe inferir que, aun cuando Plotino se haya ocupado una y otra vez en la filosofía precedente, no buscó empero asilo en ella. Por lo tanto, se debe afirmar que el pensamiento plotiniano produce una innovación radical con respecto al platonismo, pese a que Plotino recurra con insistencia a los textos del fundador de la Academia para justificar su propio desarrollo intelectual¹⁶⁰. El nuevo cariz *práctico* que adopta la idea de una verdad orientada a la *operatio* será un tema determinante para la reflexión teológica en torno a la salvación humana¹⁶¹. Así las cosas, la comprensión novedosa acerca de la verdad, cuya evidencia se acredita en el retorno hacia el Bien trascendente de donde procede el mundo tanto espiritual como material, está no sólo planteada sino incluso sistematizada ya por la filosofía plotiniana¹⁶².

¹⁵⁶ Cf. V 5, 5, 14-27.

¹⁵⁷ V 3, 17, 38.

¹⁵⁸ Cf. M. E. Sacchi, «La afirmación de la trascendencia de Dios en la doctrina cristiana y en las conclusiones de la filosofía primera», *Sapientia* 195-196, Vol. L (1995): 149-183.

¹⁵⁹ Cf. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden: Brill, 1966).

¹⁶⁰ Cf. H. Boeder, «¿Por qué motivo ser del ente?», en *In officium Sapientiae*, trad. y notas por M. Zubiria, Vol. I, 17-45 (Mendoza: UNCuyo-FFyL, 2017), consultada en diciembre 1, 2020, http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8889/in-officium-sapientiae-i-corr-.pdf.

¹⁶¹ Cf. M. Zubiria, *Die Teleologie und die Krisis der Principien* (Hildesheim-Zürich-New York: Olms, 1995), 52-158.

¹⁶² H. Boeder, «Las concepciones filo-sóficas de la Época Media», *In officium Sapientiae*, en *In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos*, trad. y notas por M. Zubiria, Vol. III, 35-58 (Mendoza: UNCuyo-





Las razones aducidas en el párrafo anterior abonan no pocos puntos de la interpretación que se ha excogitado a lo largo de este estudio. Un aspecto significativo, que justifica por cierto su redacción, estriba en el hecho de que el principio plotiniano de la *infinitud absoluta del Uno-Bien* respecto del $\nu\omicron\varsigma$ constituye una diferencia pasmosa frente a la metafísica aristotélica, al proponer problemas teológicos posteriores como el de la creación,¹⁶³ la participación por semejanza¹⁶⁴ y el tiempo, cuya modalidad auténtica es la del $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$. Comprendido así, el tiempo que para Plotino es vida del alma¹⁶⁵, rompe con la necesidad del esquema cíclico y se transforma en una propedéutica de la eternidad¹⁶⁶. Tales tópicos toman carta de ciudadanía en una etapa del pensamiento que ya no es con propiedad la de la filosofía griega.

Bibliografía

- Agustín, S. *Confesiones*. Estudio preliminar, traducción y notas por S. Magnavacca. Buenos Aires: Losada, 2011.
- Alsina Clota, J. *El Neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Alföldy, G. «The Crisis of the Third Century as Seen by Contemporaries». *Greek, Roman and Byzantine Studies* Vol. 15 (1974): 89-111.
- D'Amico, C. *Todo y nada de todo: selección de textos del neoplatonismo latino medieval*. Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2007.
- D'Ancona Costa, C. «Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle». En *The Cambridge Companion to Plotinus*, editado por Ll. P. Gerson, 356-385. Cambridge: University Press, 1999.
- Anton Mlinar, I. «El ἔστι del λόγος ἀποφαντικός y la verdad de los entes no compuestos en Aristóteles». En *Estudios sobre Aristóteles*, editado por M. Rodríguez, 121-129. Mendoza: SS&CC, 2012.
- Armstrong, A. H. Ed. «Plotinus». En *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, part III, 193-268. Cambridge: University Press, 1967.
- Von Arnim, H. *Stoicorum Veterum Fragmenta* Vol. I-IV. Stuttgart: Teubner, 1968.
- Aubin, P. *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*. Paris: Beauchesne, 1992.
- Aubry, G. «“Comprendre et se taire”. Plotin et les discours du silence». En *Silence et sagesse. De la musique à la métaphysique: les anciens Grecs et leur héritage*. Editado por L.

FFyL, 2017), consultada en diciembre 1, 2020, http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8891/in-officium-sapientiae-iii-corr-.pdf.

¹⁶³ Cf. Ll. P. Gerson, «Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?», *The Review of Metaphysics* 3, Vol. 46 (1993): 559-574.

¹⁶⁴ Cf. C. d'Ancona Costa, «Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle», en *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Ll. P. Gerson (Cambridge: University Press, 1999), 356-385.

¹⁶⁵ Cf. III 7, 11, 43-45; A. Pigler, «Plotin exégète de Platon ? La question du temps». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 1, Vol. 186 (1996): 107-117.

¹⁶⁶ Cf. J. Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* (Paris: Boivin et C^{ie}. Éd, 1933).





- Boulègue, P. Caye, F. Malhomme & S. Perceau, 273-291. Paris: Classiques Garnier, 2014.
- Beierwaltes, W. *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2016.
- Boeder, H. «¿Por qué motivo ser del ente?» y «¿Qué consume la filosofía primera?». En *In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos*. Traducción y notas por M. Zubiria, Vol. I, 17-45, 47-66. Mendoza: UNCuyo-FFyL, 2017. Consultada en diciembre 1, 2020. http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8889/in-officium-sapientiae-i-corr-.pdf.
- Boeder, H. «Las concepciones filo-sóficas de la Época Media». En *In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos*. Traducción y notas por M. Zubiria, Vol. III, 35-58. Mendoza: UNCuyo-FFyL, 2017. Consultada en diciembre 1, 2020. http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8891/in-officium-sapientiae-iii-corr-.pdf.
- Boeder, H. *Topología de la Metafísica: la Época Media*. Traducción y notas por M. Zubiria. Pamplona: EUNSA, 2009.
- Boissonnault, É. *Plotin et ses Contemporains: Union avec l'Un*. Québec: Faculté de Philosophie-Université Laval, 2007.
- Bord, A. *Plotin et Jean de la Croix*. Paris: Beauchesne, 1996.
- Boyer, Ch. *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris: G. Beauchesne, 1920.
- Brandão, B. «Ascensão e discurso em Plotino». *Kriterion* Vol. 130 (2014): 515-530.
- Bréhier, É. *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*. Paris: Vrin, 1970.
- Bréhier, É. *La philosophie de Plotin*. Paris: Vrin, 1961.
- Brisson, L. «Podese Falar de União Mística em Plotino». *Kriterion* Vol. 116 (2007): 453-466.
- Burckhardt, J. *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*. Traducido por E. Imaz. México: FCE, 1945.
- Burnet, J. *Platonis opera* Vol. 1-5. Oxford: Clarendon Press, 1900-1907.
- Bussanich, J. *The One and its relation to Intellect in Plotinus*. Leiden-New York: Brill, 1988.
- Carabine, D. *The Unknown God: negative Theology in the platonic tradition from Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters Press, 1995.
- Charrue, J.-M. *Plotin lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- Ciapalo, R. 'Life' in Plotinus' Explanation of Reality. Chicago: University of Chicago-Faculty of the Graduate School of Loyola, 1987.
- Cilento, V. *Plotino. Paideia antignostica. Ricostruzione d' un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*. Firenze: Felice le Monnier, 1971.
- Coenen, L. et al. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Traducido por M. Sala y A. Herrera, Vol. 1-4. Salamanca: Sígueme, 1990-1994.
- Corrigan, K. *Reading Plotinus, A Practical Introduction to Neoplatonism*. Indiana: Purdue University Press, 2004.
- Creuzer, F. & Moser, G. H. *Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata*. Paris: Didot, 1896.
- Croissant, J. «P. Henry S.J. Le problème de la liberté chez Plotin, dans *Revue néoscol. de philos.*, XXXIII, févr. mai et août 1931, pp. 50-79, 180-215, 318-339». *L' Antiquité Classique* Vol. 4, 2 (1935): 534-536.





- Dillon, J. *The Middle Platonists 80 B. C. to A. D. 220*. New York: Cornell University Press, 1996.
- Dillon, J. «Plotinus at Work on Platonism». *Greece & Rome. Second Series* 2, Vol. 39 (1992): 189-204.
- Dodds, E. R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid: Cristiandad, 1968.
- Dodds, E. R. «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus». *The Journal of Roman Studies*, 1-2, Vol. 50 (1960): 1-7.
- Dodds, E. R. «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One». *The Class. Quarterly* 3-4, Vol. 22 (1928): 129-142.
- Dörrie, H. «Υπόστασις. Wort – und Bedeutungsgeschichte». *Platonica minora. Studia et Testimonia Antiqua* VIII, 12-69. Munich: W. Fink Verlag, 1976.
- Dörrie, H. «Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus». En *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique* V. Editado por E. R. Dodds, 193-241. Genève: Fondation Hardt, 1960.
- Festugière, A.-J. *La Révélation d' Hermès Trimégiste. IV: Le Dieu Inconnu et la Gnose*. Paris: Les Belles Lettres, 1986.
- De Gandillac, M. *La sagesse de Plotin*. Paris: Hachette, 1966.
- De Gandillac, M. «Le Plotin de Bergson». *Revue de théologie et de philosophie* Vol. 23 (1973): 173-183.
- García Bazán, F. *Oráculos caldeos / Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*. Madrid: Gredos, 2008.
- García Bazán, F. «Antecedentes, continuidad y proyecciones del Neoplatonismo». *Anuario Filosófico* Vol. 33 (2000): 111-149.
- García Yebra, V. Ed. *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe. Madrid: Gredos, 1998.
- Gatti, M. L. «Plotinus: The Platonic Tradition and the foundation of Neoplatonism». En *The Cambridge Companion to Plotinus*. Editado por Ll. P. Gerson, 10-37. Cambridge: University Press, 1999.
- Gauthier, R.-A. et Jolif, J.-Y. *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*. Louvain-Paris: Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1970.
- Gerson, Ll. P. *Plotinus*. London: Routledge, 1994.
- Gerson, Ll. P. «Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?». *The Review of Metaphysics* 3, Vol. 46 (1993): 559-574.
- Guitton, J. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris: Boivin et C^{ie}. Éd, 1933.
- Gutiérrez, R. «El principio de Plotino y el inicio de una época». *Arete* 1, Vol. II (1990): 49-67.
- Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?*. Traducido por I. E. Cazenave Tapie, revisión técnica de M^a I. Santa Cruz. México: FCE, 1998.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe de A. Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2010.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. III. Traducido por W. Roces. México-Buenos Aires: FCE, 1955.
- Heidegger, M. «¿Qué es esto: la filosofía?» y otros textos breves. Introducción, traducción y notas de M. Zubiria. Mendoza: SS&CC, 2011.
- Henry, P. & Schwyzer, H.-R. *Plotini opera* Vol. 1-3. Oxford: University Press, 1964-1982 (ed. minor).





- Henry, P. & Schwyzer, H.-R. *Plotini opera* Vol. 1-3. Leiden: Brill, 1951-1973 (*ed. maior*).
- Ho, P.-Sh. *Plotinus' Mystical Teaching of Henosis. An Interpretation in the Light of the Metaphysics of the One*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2015.
- Juárez Valero, Nuria. *Ontología estética del espacio-luz: arquitecturas noéticas en la filosofía*. Tesis doctoral en filosofía. Madrid: UNED, 2018. Consultada en diciembre 1, 2020. http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:ED-Pg-Filosofia-Njuarez/JUAREZ_VALERO_NURIA_Tesis.pdf.
- Krämer, H.-J. *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*. Amsterdam: Schippers, 1964.
- Kremer, K. *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden: Brill, 1966.
- Lafont, G. *Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*. Paris: Cerf, 1994.
- López Eire, A. «Plotino frente a sus fuentes». *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos* 1, Vol. 7 (1973): 65-77.
- Martino, G. «Filosofía y exégesis en las *Enéadas*. Las alas del alma plotiniana en la lectura del *Fedro* platónico». *Areté. Revista de Filosofía* 1, Vol. XXVI (2014): 77-108.
- Martino, G. «Mística y exégesis en la filosofía de Plotino». *NOVA TELLVS* 2, Vol. 30 (2012): 73-98.
- Martino, G. «La mística plotiniana: experiencia, doctrina e interpretación». *Revista Archai* Vol. 5 (2010): 67-76.
- Merlan, Ph. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.
- Minio-Paluello, L. *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1949.
- Moreau, J. *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1970.
- Moreschini, C. y Norelli, E. *Patrología. Manual de literatura cristiana antigua griega y latina*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Numénius. *Fragments*, Éd. trad. française et comm. par É. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- Oliveira, L. «Notas sobre Lógica e Dialética na *Enéada* de Plotino». *Trans/Form/Acao* 2, Vol. 30 (2007): 167-178.
- O' Brien, D. «Le volontaire et la nécessité: réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 4, Vol. 167 (1977): 401-422.
- Pigler, A. *Plotin une Métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*. Vrin: Paris, 2002.
- Pigler, A. «Plotin exégète de Platon ? La question du temps». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 1, Vol. 186 (1996): 107-117.
- Plotin. *Ennéades*. Editado y traducido por É. Bréhier, Vol. 1-6. Paris: Les Belles Lettres, 1924-1938.
- Plotino. *Enneadi*. Traducción y comentario crítico por V. Cilento, Vol. 1-3. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1947-1949.
- Plotinus. *The Six Enneads*. Traducido por S. MacKenna & B. S. Page. Chicago: University of Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952.





- Porfirio y Plotino. *Vida de Plotino y Enéadas I-II, III-IV, V-VI*. Introducción, traducción y notas por J. Igal Alfaro. Madrid: Gredos, 1982-1998.
- Porphyry and Plotinus. *On the life of Plotinus and Enneads in Seven Volumes*. Traducido por A. H. Armstrong. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1966-1989.
- Porro, P. «Heidegger, la filosofía medieval, la medievística contemporánea». *Quaestio* Vol. 1 (2001): 431-462.
- Praechter, K. «Die griechischen Aristoteleskommentare». *ByZ* (1909): 516-538.
- Puech, H.-Ch. «Plotin et les Gnostiques». En *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique V*. Editado por E. R. Dodds, 159-174. Genève: Fondation Hardt, 1960.
- Quispel, G. *Gnosis als Weltreligion*. Zürich: Origo Verlag, 1951.
- Radice, R. *Lexicon II Plotinus*. Milano: Università Vita-Salute S. Raffaele, 2004.
- Reale, G. «Fundamentos, estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino». *Anuario Filosófico* Vol. 33 (2000): 163-191.
- Rist, J. M., *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: University Press, 1967.
- Rist, J. M. «Plotinus and Christian philosophy». En *The Cambridge Companion to Plotinus*. Editado por L. P. Gerson, 386-414. Cambridge: University Press, 1999.
- Ritter, A. R. «Platonismus und Christentum in der Spätantike». *Theologische Rundschau* Vol. 49 (1984): 31-56.
- Romano, F. *Il neoplatonismo*. Roma: Carocci, 1998.
- Saffrey, H.-D. *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*. Paris: Vrin, 1990.
- Sacchi, M. E. «La afirmación de la trascendencia de Dios en la doctrina cristiana y en las conclusiones de la filosofía primera». *Sapientia*, 195-196, Vol. L (1995): 149-183.
- Santa Cruz, Ma. I. «Modos de conocimiento en Plotino». *Estudios de Filosofía* Vol. 34 (2006): 201-216.
- Santa Cruz, Ma. I. «Plotino y el neoplatonismo». En *Historia de la Filosofía Antigua*. Editado por C. García Gual, 339-361. Madrid: Enciclopedia Iberoamericana, 1997.
- Schiller, J. P. «Plotinus and Greek Rationalism». *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 1, Vol. 12 (1978): 37-50.
- Sleeman, J. H. & Pollet, G. *Lexicon Plotinianum*. Leiden-Leuven: Brill, 1980.
- Sorabji, R. *Self, Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- Soto-Bruna, Ma. J. «El neoplatonismo». En *Historia universal del pensamiento filosófico*. Editado por A. S. Naya, Vol. I, 587-598. Vizcaya: Ortuella, 2007.
- Soto-Bruna, Ma. J. «Causalidad, expresión y alteridad. Neoplatonismo y modernidad». *Anuario Filosófico* Vol. 33 (2000): 533-554.
- von Stein, H. *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1864.
- Szlezák, Th. A. *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*. Basel-Stuttgart: Schwabe & Co, 1979.
- Ullmann, R. A. *Plotino, Um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: edipucrs, 2002.
- Whittaker, J. «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ». *Vigilia Christianae* 2, Vol. 23 (1969): 91-104.
- Zamora Calvo, J. Ma. «¿Cómo elevarse a lo divino? Sobre las últimas palabras de Plotino». *Synthesis* 1, Vol. 25 (2018). Consultada en diciembre 1, 2020. <https://doi.org/10.24215/1851779Xe032>.





- Zamora Calvo, José Ma. «La noción de procesión en Plotino». *Areté. Revista de Filosofía* 1, Vol. IX (1997): 85-105.
- Zubiria, M. *El amor sapientiae ante la diferencia absoluta (Plotino, VI 9)*. Mendoza: SS&CC, 2012.
- Zubiria, M. *Die Teleologie und die Krisis der Principien*. Hildesheim-Zürich-New York: Olms, 1995.
- Zubiria, M. «Dificultades en la concepción hegeliana de la historia de la filosofía». *Diálogos* Vol. 62 (1993): 73-86.

Enviado: 13 de diciembre de 2020
Aceptado: 7 de febrero de 2021

