

## **SOBRE EL CONCEPTO DE SEMEJANZA: PLOTINO, ENÉADAS I 2**

**María Isabel Santa Cruz**  
*Universidad de Buenos Aires y CONICET*

RESUMEN: El tratado I 6, número 19 en el orden cronológico, tiene por fin explicar la definición de la virtud como semejanza con Dios (*homoíosis theô*). Plotino considera que las virtudes cívicas, tales como Platón las presenta en *República*, no pueden estar realizadas en Dios, porque se trata de virtudes inferiores. En el capítulo 2, para analizar las virtudes por las que se deviene semejante a Dios, se trata de hallar el elemento común que en el hombre es imagen y en Dios paradigma. Para ello Plotino establece una distinción entre dos tipos de semejanza: aquella que requiere la presencia de un elemento idéntico entre las cosas que se asemejan y aquella otra que exige un elemento diferente entre ellas. En este trabajo se intenta mostrar cómo esta distinción claramente trazada entre dos tipos de semejanza permite disolver una serie de problemas que se presentan en los diálogos platónicos (entre ellos el “segundo tercer hombre” de Parménides, esto es, las dificultades que encierra concebir la participación como una relación de semejanza entre copia y modelo).

PALABRAS CLAVE: Plotino, virtud, semejanza, tercer hombre

ABSTRACT: The object of the treatise I 6 -19 in Porphyry's chronological order- is to determine in what precise sense virtue consists in the likeness to God (*homoíosis theô*). Plotinus asserts that God cannot possess the civic virtues, as presented by Plato in *Republic*, because they are lower virtues. In Chapter 2, in order to analyse the virtues through which we become godlike, it is necessary to discover the common element which, being image in men, exists in God as an archetype. Plotinus remarks that there are two kinds of likeness: one requires that there should be something the same in the things which are alike, the other requires something different between them. The present article aims to show how that clear distinction between two kinds of likeness allows to solve some problems displayed in Platonic dialogues (among them the Parmenides' « second third man »),

i. e., the difficulties which follow from presenting participation as a relation of likeness between copy and model).

KEYWORDS: Plotinus, virtue, likeness, third man

En su *Vida de Plotino* Porfirio nos presenta a su maestro como un hombre cuya actitud ética y su preocupación por los demás se han hecho manifiestas a lo largo de toda su vida. Más allá de ese hecho indudable –pues no tenemos por qué dudar del testimonio de Porfirio–, si se tiene en cuenta el supremo valor asignado en las *Enéadas*<sup>1</sup> a la vida del intelecto, cabe preguntarse si Plotino propone una teoría ética, esto es, una teoría explícita acerca de las normas a las que se ajusta o debe ajustarse la conducta humana en la vida práctica. Tal vez podría hallarse una ética rastreando los tratados que Porfirio incluyó en la *Enéada* I, a los que considera “predominantemente éticos”,<sup>2</sup> en particular I 2 [19], sobre las virtudes, I 3 [20], sobre la dialéctica y I 4 [46], sobre la felicidad. Por cierto, el tratado I 2 [19] proporciona la discusión central sobre los principios de la ética,<sup>3</sup> pero de su lectura –como de la de otros tratados– parece surgir que Plotino no propone una ética para el hombre común, sino sólo una ética para el sabio, el *σπουδαῖος*.<sup>4</sup> En efecto, en I 2 [19] insiste en que la meta última del hombre es volverse dios, y al final

1. Las citas y referencias se hacen según la edición de Paul Henry-Hans-Rudolf Schwyzer, *Plotini Opera*, editio minor, Oxford, Oxford Classical Texts, 3 vols., 1964-1982. La referencia a los tratados se hace según la ordenación sistemática de Porfirio y se añade entre corchetes el número de tratado según el orden cronológico.

2. Sobre la cautela de Porfirio al designar los tópicos de la *Enéada* I como *ἠθικωτέρως ὑποθέσεις* (VP, 24, 36-37) véase John Dillon, «An Ethic for the Late Antique Sage», en Lloyd Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 315-335; cf. p. 318.

3. Cf. Dillon, *ob. cit.*

4. Para una presentación de la figura del *spoudaῖos* en la Antigüedad, véase Alexandrine Schniewind, *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*, Paris, Vrin, 2003, pp. 27-47.

del tratado (7, 15-30) dice explícitamente que el sabio se aislará todo lo posible del cuerpo, dejará atrás la vida de las virtudes cívicas, esto es, las que se practican cotidianamente en el seno de la sociedad humana, y elegirá la vida de los dioses, ya que busca asemejarse a los dioses y no a los hombres de bien. El sabio no podrá desentenderse enteramente de sus obligaciones respecto de los demás, pero, sin embargo, ellas estarán subsumidas en una actividad superior. Si nos apoyamos en pasajes como éstos, tendríamos que decir, tal como sostiene John Dillon, que no hay en Plotino preocupación verdadera por una ética práctica. El final de I 2 [19], según Dillon, muestra que el sabio no se interesa por las cosas de este mundo.<sup>5</sup> Una interpretación diferente defiende, por ejemplo, Andrew Smith,<sup>6</sup> para quien las afirmaciones del final de I 2 [19] que conciernen a la relación del sabio con las diferentes virtudes no implican forzosamente indiferencia respecto de las otras virtudes inferiores, ni menos su superación. El sabio actúa con su porción superior (con las virtudes superiores) y por esa acción influye sobre sus propias actividades virtuosas inferiores.

El tratado I 3 [20] hace más lugar a las virtudes prácticas. Allí, después de caracterizar a la dialéctica como la actividad más alta de la filosofía, señala Plotino –aunque casi al pasar y sin detenerse en ello (3, 6)– que la filosofía tiene también otras dos partes: física y ética. La dialéctica y la sabiduría (*σοφία*) proporcionan a la prudencia (*φρόνησις*) las reglas universales e inmateriales de las que ella se sirve. Esas virtudes inferiores pueden poseerse sin las superiores, pero ellas son imperfectas y defectuosas. Sostiene, empero, que no es posible que el hombre que tenga las virtudes superiores no posea también las “virtudes naturales”. Éstas preceden a las superiores y son perfeccionadas por la sabiduría.

En I 2 [19] Plotino se refiere a las “virtudes cívicas”, que están, sin duda, en un estadio superior al de las “naturales”. El ejercicio de las virtudes cívicas tiene un papel continuo en la vida del hombre bueno, aunque esté subordinado a la vida superior que el hom-

5. Dillon, *ob. cit.*

6. Andrew Smith, “The Significance of Practical Ethics for Plotinus”, en John Cleary (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in Honor of John Dillon*, Aldershot, Ashgate, 1999, pp. 227-236.

bre ahora conduce. Desde esta perspectiva –y a pesar de la prédica de la prosecución de la virtud como modo de asimilarse a Dios– Plotino parece no desinteresarse de la ética práctica. El hecho de que haya puesto el énfasis en la meta suprema del hombre no significa necesariamente que se haya desentendido de la conducta práctica.

Alexandrine Schniewind, en su libro dedicado al examen de la ética del sabio en Plotino, sostiene que el sabio tiene el papel de modelo y, en tal sentido, ocupa un lugar de primera importancia en la enseñanza ética.<sup>7</sup> La descripción de las características del sabio apunta a incitar a un particular modo de vida,<sup>8</sup> y, en tal sentido, el sabio tiene función de modelo normativo:<sup>9</sup> es el hombre virtuoso en persona.<sup>10</sup> Ser virtuoso significa ejercer la porción más elevada del alma, la inteligencia, residir entonces en lo inteligible y contemplar el Bien, pero hay una escala de virtudes, que corresponden a diferentes etapas que debe recorrer el alma en su ascenso hacia lo Uno. Leído desde esta perspectiva, el tratado I 2 [19] muestra cómo la virtud se entiende como una progresión.<sup>11</sup> Y eso se corresponde con la divinización del alma, tal como Platón la establece en *Teeteto* 176 b, divinización que no es una huída del mundo sino un cambio de vida.

No es mi intención en el presente trabajo intervenir directamente en este debate ni pronunciarme a favor o en contra de la existencia de una ética plotiniana para el hombre común. Mi interés actual es mucho más restringido: en efecto, me limitaré a examinar un aspecto puntual que aparece en el tratado I 2 [19], sobre las virtudes, a propósito del concepto de semejanza. Como veremos, Plotino considera que las virtudes cívicas, tales como Platón las presenta en *República*, no pueden estar realizadas en Dios, porque se trata

7. Schniewind, *ob. cit.*, p. 25.

8. Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 265, 271 y 339.

9. Schniewind, *ob. cit.*, p. 26.

10. Schniewind, *ob. cit.*, p. 191.

11. John Rist, "Plotinus and Moral Obligation", en R. Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, Virginia, International Society for Neoplatonic Studies, 1976, 217-233; cf. p. 219.

de virtudes inferiores. Me detendré en el capítulo 2, donde, para analizar las virtudes por las que se deviene semejante a Dios, Plotino señala que es preciso hallar el elemento común que en el hombre es imagen y en Dios paradigma. Para ello establece una distinción entre dos tipos de semejanza: aquella que requiere la presencia de un elemento idéntico entre las cosas que se asemejan y aquella otra que exige un elemento diferente entre ellas. Es mi propósito mostrar cómo esta distinción claramente trazada entre dos tipos de semejanza permite disolver una serie de problemas que se presentan en los diálogos platónicos, entre ellos el "segundo tercer hombre" de *Parménides*, esto es, las dificultades que encierra concebir la participación como una relación de semejanza entre copia y modelo.

El tratado I 2, número 19 en el orden cronológico, tiene por fin explicar la definición de la virtud como un asemejarse o asemejamiento<sup>12</sup> a Dios (ὁμοίωσις θεῷ). En efecto, el tratado se abre con la siguiente afirmación:

"Puesto que por necesidad los males existen aquí y rondan este lugar (τὰ κακά ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἕξ ἀνάγκης) y puesto que el alma quiere huir de los males, es preciso huir de aquí (φευκτέον ἐντεῦθεν). ¿Y en qué consiste esta huída? En asemejarse a Dios (θεῷ ὁμοιωθῆναι), dice [Platón]. Y esto se logra si nos hacemos justos y piadosos con prudencia (μετὰ φρονήσεως) y en general por la virtud" (I 2 [19], 1, 1-5).

Plotino recuerda y comenta aquí un pasaje del *Teeteto* 176 a 5- b 2 que cita casi textualmente: "Sí, Teodoro –dice Sócrates– pero no es posible que los males sean erradicados –pues siempre debe haber algo contrario al bien–, y ellos no pueden establecerse entre los dioses, sino que, forzosamente, rondan la naturaleza mortal y este lugar (τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἕξ ἀνάγκης). Es también por eso que hay que tratar de huir de aquí y dirigirse allí lo más rápido posible (πειρασθαι χρητὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε

12. Así traduce Igal el término ὁμοίωσις en I 2 [19], 1, 26. Cf. Porfirio, *Vida de Plotino*- Plotino, *Enéadas I-II*, introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1982, p. 208.

φεύγειν ὅτι τάχιστα), y esa huida consiste en un asemejamiento a dios en la medida de lo posible (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν). Y el asemejarse es volverse justo y pío con prudencia (μετὰ φρονήσεως)".<sup>13</sup>

El volverse semejante a Dios, tema recurrente en Platón, que aparece especialmente en *Fedro*, *República*, *Timeo* y *Leyes*, se repite también varias veces en las *Enéadas*.<sup>14</sup> Pero ha de destacarse que la restricción κατὰ τὸ δυνατόν presente en el pasaje del *Teeteto*, que atenúa la huida, ha desaparecido en la cita que hace Plotino de esas líneas.<sup>15</sup> Plotino interpreta el cambio de vida que preconiza Platón, pues para él cualquier acción ha de ser evaluada primariamente desde la perspectiva de su capacidad para lograr un cambio de vida, que consiste en asimilarnos, final y efectivamente, al ámbito de lo divino. El bien es simplemente lo que conduce a nuestro conocimiento o comunión con el verdadero ser, es decir con el mundo inteligible de las Formas, que se ubica en el nivel de la Inteligencia y constituye sus contenidos, y que lleva aun más allá, a la unión final con lo Uno.

En los capítulos 4-6 del tratado I 6 [1], el primero de todos en el orden cronológico, aprendemos que las virtudes tales como templanza, valor, moderación o prudencia y toda virtud son purificaciones (ἢ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ πᾶσα ἀρετὴ καθαρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτή: I 6 [1], 6, 1-3). La verdadera templanza consiste en huir de los placeres del cuerpo, que no son puros; la grandeza de alma es desprecio de las cosas de este mundo; la prudencia es la νόησις que se desprende de lo mundano y conduce al alma hacia lo alto. Y así el alma purificada se torna εἶδος y λόγος, totalmente incorpórea e inteligente (νοερά) y pertenece entonces enteramente a lo divino, que es fuente de la belleza y de todo lo que le es congénere. El bien y la belleza del alma consisten en que ella se vuelva

13. Sigo, con leves modificaciones, la traducción de Marcelo Boeri: Platón, *Teeteto*, introducción, traducción y notas de M. Boeri, Buenos Aires, Losada, 2006.

14. Cf. VI 9 [9], 11, 52; III 4 [15], 2, 12-15; I 8 [51], 7, 12-13; II 3 [52], 9, 20.

15. Pero aparece, en este mismo tratado, un poco más adelante, a propósito de la separación del alma respecto del cuerpo y de sus pasiones. Cf. I 2 [19], 5, 1-5 y 7, 24.

semejante a dios (ὁμοιωθῆναι θεῷ) (I 6 [1], 6, 7-20). En el proceso de purificación, tal como leemos en I 6 [1], 7, 1-12, es preciso sacudirse todo cuanto ate a este mundo, incluyendo el cuidado de los otros, la piedad, el amor por la familia, etc. Hay que despojarse de todo ello del modo en que se dejan los vestidos en una ceremonia de iniciación; es preciso dejar todos los intereses materiales y las pasiones (cf. I 4 [46], 4, 29-36).

Plotino traza una distinción entre las así llamadas virtudes cívicas –aquellas tratadas por Platón en *República* 427e-434d– y las virtudes de purificación, esto es, las que existen en el alma cuando está purificada (I 2, 7, 9).<sup>16</sup> Las virtudes cívicas conciernen al hombre como compuesto de cuerpo y alma, mientras que las superiores corresponden sólo a su yo (αὐτός). La purificación es el modo de liberar al alma de los deseos y las pasiones del cuerpo para comprometerse con su actividad propia y natural: la identificación final con el νόος y la conversión hacia lo Uno y, entonces, representa una separación del alma respecto del cuerpo tanto como ello sea posible (I 2 [19], 4, 5-6). Gracias a la purificación el alma posee todas las virtudes (I 2 [19], 7, 9)<sup>17</sup> y ello es lo que le permite al alma volverse hacia lo que es plenamente bueno, ya que en sí misma ella no es plenamente buena, sino meramente capaz de bien y de mal. El alma purificada tiende a una visión intelectual de las Formas, los paradigmas inteligibles y en eso consisten las virtudes más altas.

En I 2 [19], 1, inmediatamente después de propugnar la necesidad de asimilación a Dios por medio de las virtudes, Plotino advierte (1, 5 ss.) la posible objeción que podría plantearsele: ¿cómo la virtud puede consistir en asemejarse a Dios, o a la divinidad (que en este contexto puede ser tomada primariamente como la hipóstasis de la Inteligencia),<sup>18</sup> dado que Dios no tiene virtudes, al menos

16. La referencia a la purificación muestra que Plotino está pensando en *Fedón* tanto como en *Teeteto*. Cf. Julia Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, Cornell University Press, 1999, p. 67. Porfirio reemplaza la bipartición virtudes cívicas/virtudes purificadoras por un conjunto de grados de virtud: cívica, purificatoria, teórica y paradigmática. Cf. Annas, *ibídem*; Dillon, *ob. cit.*; John Bussanich, "The Invulnerability of Goodness: the Ethical and Psychological Theory of Plotinus", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 6 (1990) 151-194.

no al modo en que nosotros las tenemos? Si nuestro mundo es necesariamente una mezcla de bien y de mal, nuestras virtudes se desarrollarán si nos volvemos capaces de enfrentar bien y mal. El valor, por ejemplo, se desarrollará a partir de nuestra capacidad para hacer frente al miedo; la templanza, por su parte, a partir de nuestra capacidad para resistir a las tentaciones del placer. Pero no parece que todo ello pueda ser transferido a Dios, o incluso a los dioses de la religión griega, si se lo piensa de una manera ética.

Una de las bases de *Enéada* I 2 [19] es la concepción de la virtud moral que aparece en la *Ética Nicomaquea*, donde Aristóteles niega conducta virtuosa a los dioses (X, 1178 b 8-18).<sup>19</sup> En efecto, en este libro X, donde describe y encomia la vida contemplativa, nos dice que concebimos a los dioses como gozando de la máxima felicidad. Pero se pregunta: ¿qué tipo de acciones debemos atribuirles? Sería ridículo decir que son justos, pues de ese modo tendríamos que decir que ellos contraen compromisos, restituyen depósitos y llevan a cabo otras acciones de ese tipo. Tampoco podemos atribuirles acciones valerosas, como si afrontaran peligros y corrieran riesgos, ni actos de liberalidad ni de templanza, pues sería una gran torpeza elogiarlos por no tener apetitos depravados.

Plotino sigue en este aspecto a Aristóteles y sostiene que al menos no es razonable que Dios posea las virtudes llamadas cívicas (ὄκ εὐλογον τάς γε πολιτικῶς λεγομένας ἀρετὰς ἔχειν): Dios no puede poseer la prudencia (φρόνησις), que tiene que ver con el razonamiento (τὸ λογίζομενον), ni el valor (ἀνδρία), que tiene que ver con la irascibilidad (τὸ θυμούμενον), ni la templanza (σωφροσύνη), que consiste en una armonía entre los deseos de la parte inferior del alma (ἐπιθυμητικόν) con la parte racional (πρὸς

17. Pasajes como éste nos muestran a un Plotino mucho más radical que Platón en sus afirmaciones, en tanto está postulando un abismo ontológico entre alma y cuerpo, como se muestra vívidamente en la última parte de I 4 [46], 13, 6 ss., donde sostiene que la *eudaimonía* debería ser completamente independiente de las circunstancias externas. Cf. Dillon, *ob. cit.*, p. 322.

18. También puede tratarse del alma universal.

19. En el libro VII, 1145 a 22-26, Aristóteles señala que la virtud, así como el vicio, son cualidades humanas, que no corresponden ni a dioses ni a bestias. Cf. Rist, *art. cit.*, p. 225.

λογισμὸν) ni la justicia (δικαιοσύνη), que consiste en la *οἰκείοπράγία*, esto es, en que cada cual haga lo suyo, que cumpla con la función que le es propia (I 2 [19], 1, 16-20). Las virtudes llamadas cívicas son indudablemente aquellas tratadas por Platón en *República* IV, 431 e ss., donde nos ofrece una presentación sistemática de ellas, poniendo en correspondencia cada una de las tres primeras con las tres partes del alma.

El ejercicio de las virtudes cívicas es inapropiado a la divinidad, pero podría decirse que el modo de asemejarnos a Dios no es según este tipo de virtudes, sino según las virtudes más elevadas –esto es, las purificadoras–, que reciben el mismo nombre (τῷ αὐτῷ ὀνόματι χρωμέναις: I 2 [19], 1, 22). Este último añadido es significativo y, como veremos, tendrá muy pronto en el texto gran importancia. En efecto, todas las virtudes comparten un mismo nombre, pero la comunidad de nombre no implica necesariamente que ese nombre se aplique a todas con el mismo significado. Plotino ya está advirtiendo aquí, de modo casi al pasar, que hay homonimia en el uso de “virtud”, punto sobre el que volveré más adelante.

Respondiendo a una posible objeción, plantea enseguida como un absurdo que, si el asemejarse a Dios se logra por las virtudes más elevadas, no se alcance también a través del ejercicio de las virtudes cívicas, ya que quienes las practican son tenidos por hombres divinos y, si es así, ello ha de deberse a algún tipo de semejanza con los dioses (I 2 [19], 1, 22-26). En este punto probablemente Plotino está haciendo referencia a una tesis estoica que quiere combatir, según la cual la virtud sería idéntica en hombres y dioses.<sup>20</sup> Pero, en un caso o en el otro –y esta es la consecuencia importante– resulta que si se alcanza la semejanza con Dios por las virtudes, lo divino debería poseer virtudes,<sup>21</sup> aun cuando no se tratase de las

20. Cf. Plotin, *Traité* 19 (I 2). Présentation et traduction par Jean-Marie Flamand, en Plotin, *Traité*s 7-21. Traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2003, p. 445, n. 8 y 9.

21. línea 27: ἀρετὰς ἔχειν. El verbo no tiene sujeto. H-S en el aparato crítico indican que el sujeto debe ser ἐκεῖνο (al igual que en la línea 15), que aquí no hace referencia a lo Uno sino a “lo divino”, esto es, lo inteligible. Igal interpreta de otro modo y traduce: “Pero cabe justamente poseer virtudes de ambos modos, aunque no sean virtudes del mismo grado”.

cívicas. Si se acuerda, entonces, que podemos asemejarnos a Dios por las virtudes cívicas o por las superiores, aunque Dios no posea el mismo tipo de virtudes que nosotros, nada impide que, aunque no nos asemejemos respecto de las virtudes, nos asemejemos por nuestras propias virtudes a aquello que no posee virtudes.

Es, pues, poco plausible que lleguemos a asemejarnos a Dios practicando las virtudes cotidianas, a las que llama “cívicas” o “políticas”, pero son precisamente esas virtudes las que estamos llamados a practicar. Así, para justificar el asemejarse a Dios por la práctica de la virtud, Plotino hace una distinción de tipos o grados de virtud. Practicando las cívicas nos preparamos para desarrollar una virtud más alta, muy diferente de ellas. Pero, dado que las virtudes catárticas, aunque pueden servir como medio de ascenso, tampoco pueden ser atribuidas con propiedad a Dios, el problema subsiste: ¿cómo hacerse semejante a Dios, que no posee ningún tipo de virtudes, por la práctica de las virtudes?

Para explicarlo Plotino recurre a una analogía, repetida a lo largo de las *Enéadas*. ¿Diríamos que, si un objeto está caliente debido a la presencia en él del fuego, también el fuego es caliente por la presencia en él del fuego? Hipótesis absurda, sin duda, que apunta a mostrar que no es en el mismo sentido que el fuego es caliente y que aquello que es calentado por el fuego es caliente. Este ejemplo del fuego está tomado de Aristóteles, *Metafísica* II 1, 993 b 25-26, donde se lo emplea para mostrar que no puede conocerse una cosa sin conocer su causa. La referencia de Plotino es a la teoría –invocada repetidamente en las *Enéadas* (V 1 [10], 3; V 1 [10], 6, 30-48; V 4 [7], 2, 27-30)– así llamada de la doble actividad o doble actualidad, ἐνέργεια, según la cual para cada realidad deben distinguirse dos actos diferentes: un acto “interior”, que coincide con la realidad propia de una cosa (el calor, que es la sustancia o realidad propia del fuego), y un acto “exterior”, que depende del primero y que consiste en la “emanación” de la sustancia y de la realidad propia de una cosa en un nivel y un grado inferiores (el calor que procede del fuego, que, aunque no es fuego y es menos caliente que él, no está separado del fuego y conserva su calor). Dicho en otros términos, hay un calor que es constitutivo y connatural del fuego como tal y un calor producido por el fuego. Ambos son calor, pero se dan en diferentes niveles y uno es causa del otro, que es su producto. Siguiendo la analogía del fuego, podría sostenerse que en el alma

la virtud es algo adquirido (ἐπωκτόν) pero que en el ser por cuya imitación el alma posee la virtud ella es connatural o inherente (σύμφυτον). De ello se seguiría que ese ser –lo divino– es la virtud, lo cual no parece aceptable, puesto que consideramos que es superior a la virtud. Sería cierto en caso de que aquello en lo que participa el alma fuera lo mismo que aquello que hace posible esa participación. Pero lo divino es una cosa y la virtud es otra. Y apela Plotino a otro ejemplo: la casa sensible es diferente de la inteligible, aunque se asemeje a ella. En la casa sensible hay orden y proporción, que no están presentes en su λόγος, en su principio formativo, porque ellos sólo aparecen cuando una forma se “espacializa” en la materia y no están presentes en la unidad arquetípica de la forma inteligible, sino que son su expresión en un nivel inferior.<sup>22</sup> Del mismo modo, nuestras virtudes consisten en participar de un orden y una armonía que vienen de lo inteligible, que no tiene en sí ni orden ni armonía, y allí no hay virtud. Sin embargo, nos asemejamos a lo inteligible por la presencia (παρουσία) de la virtud. Así pues, del hecho de que por la virtud nos hagamos semejantes a lo inteligible, no se sigue necesariamente que la virtud exista allí (I 2 [19] 1, 31-52). Como se explicita más adelante, la virtud no existe en el nivel del νοῦς, sino en el alma (I 2 [19], 6, 14).<sup>23</sup>

El capítulo 2, donde Plotino explica la noción de semejanza, aunque parte de las virtudes cívicas por las que se dice que nos asemejamos a lo divino, no se refiere exclusivamente a la semejanza con lo divino, sino que su alcance es mucho más general.

“En primer lugar hay que considerar las virtudes por las cuales decimos que nos asemejamos [a dios], para encontrar ese elemento idéntico (τὸ αὐτό) que en nosotros, siendo una imitación (μίμημα), es virtud, pero que allá es, por así decirlo, arquetipo sin ser virtud, no sin haber mostrado que hay dos clases de asemejamiento (ἢ ὁμοίωσις διττή). Uno exige que algo idéntico se halle en los términos que son semejantes, los cuales se asemejan recíprocamente (ἐπίσης) por provenir de un

22. Este es un principio importante en la teoría del arte de Plotino. Cf. V 8 [31], 1.

23. En un tratado posterior, VI 8 [39], en cambio, Plotino sostiene lo opuesto (VI 8 [39], 6, 5). Pero los diferentes usos de “virtud” deben verse en diferentes contextos.

mismo [principio o modelo], pero en aquellos casos en que un término se ha vuelto semejante a otro, que es primero y que no puede decirse de éste que sea recíprocamente semejante a aquél, en estos casos el asemejamiento hay que concebirlo de otro modo, que exige no el mismo carácter (ὁὐ ταὐτὸν εἶδος) sino más bien uno diferente, si es que el asemejamiento se ha operado del segundo modo" (I 2 [19], 2, 1-10).

El problema de asemejarse a Dios se resuelve entonces distinguiendo dos tipos de semejanza o de asemejamiento: una es la semejanza recíproca, existente entre dos copias que poseen un carácter idéntico por ser ambas copias de un mismo modelo, ambas pertenecientes a la misma clase o género; la otra es la semejanza que una copia guarda respecto a su original, cuando copia y original no pertenecen a la misma clase y, por lo tanto, no poseen un elemento idéntico, sino precisamente diferente. Así no hay paradoja en asemejarse a Dios por la virtud, aunque Dios sea completamente diferente de nosotros y no posea virtudes.

El lenguaje de la imitación y de la imagen es en Plotino el mayor y más fundamental modo de discurso metafísico;<sup>24</sup> que lo sensible es una imitación, copia, imagen, huella o semejanza de lo inteligible es una afirmación reiterada en las *Enéadas*, y cuya raíz es innegablemente platónica.<sup>25</sup> La distinción entre dos tipos de semejanza es fundamental para sustentar ese pilar de la enseñanza de Platón que es la participación y cuya naturaleza, como señala repetidamente Aristóteles, queda finalmente sin explicar. En su intento por explicarla, Plotino sostiene que la copia *es* porque participa de su modelo y participa de él –y en esto va más allá que Platón– porque es su producto.

La relación de semejanza entre lo finito y lo infinito, entre lo sensible y lo inteligible, entre lo mortal y lo divino, es un axioma en la metafísica clásica y tiene un especial sentido ontológico. Retoma-

24. Frederic M. Schroeder, "The Platonic *Parmenides* and Imitation in Plotinus", *Dionysius* II (1978) 51-73.

25. Cf. por ejemplo, VI 2 [43], 22,38; V 8 [31],12,16; VI 7 [38],7,7,21; II 9 [33],8,15 ss.; II 9 [33],4,25; VI 6 [34],6,30, V 3 [49],7,33; II 3 [52],18,17; III 2 [47],1,25; III 7 [45],11,56; V 9 [5],5,42. Cf. Paul Aubin, « L'image dans l'œuvre de Plotin », *Recherches de science religieuse*, 41(1953) 3, 348-379, pp. 367-69; John Fielder, « Plotinus' copy theory », *Apeiron* XI (1977) 2, 1-11.

do muchas veces a lo largo de la tradición, aparece esbozado en el *Parménides* de Platón.<sup>26</sup> Pero en el contexto del tratado I 2 [19] Plotino no menciona a Platón ni hace referencia a él. Podríamos conjeturar que Plotino, fiel a su modo de exégesis "laudatoria" de Platón, evita referirse a textos en los que se plantean serias objeciones a la teoría de las Ideas, que quedan sin respuesta. Como es sabido, al leer a Platón no le interesa nunca la estructura ni la unidad de un diálogo;<sup>27</sup> no busca aporías sino que halla soluciones. En el plano doctrinal no atiende sino a ciertos aspectos del pensamiento platónico, los de naturaleza metafísica o mística, y deja de lado los planteos aporéticos de los diálogos tempranos, así como las cuestiones tocantes a educación o política. El modo en el que procede Plotino consiste en leer algunos pasajes, algunas frases o aun alguna que otra palabra e intentar conciliar textos cuando pueden parecer contradecirse en algún aspecto. Y en I 2 [19], 2, Plotino tal vez nos está ofreciendo una solución a una de las grandes dificultades de la formulación de la participación, pero lo hace sin referirse explícitamente a esa dificultad.

Llama la atención que en su edición Henry-Schwyzler no registran referencias al *Parménides* en este pasaje. Bréhier, en cambio, en la breve noticia a I 2 [19], 2 y casi al pasar, remite a *Parménides* 132 d ss, y está seguramente en lo cierto, aunque Plotino no hace ninguna indicación directa ni a Platón ni menos al texto del *Parménides*,<sup>28</sup> diálogo que Plotino sin duda conoce muy bien, ya que su exégesis de las hipótesis que se desarrollan en su segunda y extensa parte constituye la base de su presentación de las tres hipóstasis: Uno, Inteligencia y Alma.

El significado y alcance de las objeciones que aparecen en la pri-

26. Johannes Hirschberger, "Ähnlichkeit und Seinsanalogie von Platonischen *Parmenides* bis Proclo", en Robert Palmer and Robert Hamerton-Kelly (eds.), *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, pp. 57-74. Cf. pp. 57-58.

27. Esto plantea un problema, en la medida en que Platón ha construido cada uno de sus diálogos como una unidad y para poder captar su sentido deben ser leídos como tales. Nuestra actual lectura de Platón, entonces, parece bastante diferente de la que hacía Plotino.

28. Cf. Hirschberger, *art. cit.*, p. 62.

mera parte del *Parménides*<sup>29</sup> a propósito de la extensión del ámbito de las Formas y de la relación entre las Formas y lo sensible han sido objeto de múltiples y diversas interpretaciones, en cuyo detalle no corresponde entrar aquí. Baste recordar que, tras haber ofrecido una solución a la paradoja de Zenón apelando a la postulación de Formas para justificar que una misma cosa pueda tener propiedades contrarias (127 d- 130 a), Parménides somete al joven Sócrates a una serie de objeciones. ¿De qué hay Formas? Se admite sin discusión que hay Formas de entidades morales y de relaciones (como bello, bueno, igual, semejante), se duda de Formas de sustancias naturales (como hombre o agua) y se descarta que las haya de entidades despreciables o insignificantes (como pelo, barro y basura) (130 a- 131 a). Luego la discusión se embarca en el problema de explicar en qué consiste la relación entre lo sensible y lo inteligible. Se rechaza la participación entendida como presencia de lo inteligible en lo sensible, pues lleva a un dilema (131 a-132 a); se rechaza el argumento de lo uno sobre lo múltiple, pues lleva a un regreso al infinito (132 a- 132 b); se rechaza que las Formas sean conceptos o puros pensamientos que están en el alma (132 b-132 d); se rechaza que la relación de lo sensible con lo inteligible sea la de copia a modelo, pues eso también lleva a un regreso al infinito (132 d-133 a); y se acaba, entonces, haciendo la suposición de que, dado que no puede explicarse adecuadamente la relación, no hay relación entre sensible e inteligible, lo que también debe rechazarse pues llevaría a las máximas dificultades, la principal de las cuales es que no habría entonces posibilidad de conocimiento (133 a-135 a), para concluir en la necesidad de admitir Formas y en la necesidad de un adecuado entrenamiento dialéctico para hacer frente a estas cuestiones (135 a-135 d). De estos argumentos me interesa ahora el cuarto, esto es, el que intenta explicar la relación sensible-inteligible como una relación de imitación de copia a modelo.

Tras admitir que no es razonable considerar a la Forma como un pensamiento, Sócrates propone entonces otra solución:

29. Las citas y referencias al *Parménides* se hacen según la edición de John Burnet, *Platonis Opera*, vol. II, Oxford, Oxford Classical Texts, 1901.

“Estas Formas, a la manera de modelos (*παραδείγματα*), permanecen en la naturaleza [esto es, son realidades inmutables]; las demás cosas se les parecen (*εοικέναι*) y son sus semejanzas (*ομοιώματα*), y la participación misma que ellas tienen de las Formas no consiste sino en estar hechas a imagen (*είκασθῆναι*) de las Formas”.

–“Si, pues –continuó [Parménides]– algo se parece (*ἔοικεν*) a la Forma, ¿es posible que esa Forma no sea semejante (*μη ὅμοιον*) a aquello que está hecho a su imagen (*τῷ εἰκασθέντι*), en la medida en que se le asemeja (*ἀφωμοιώθη*)? ¿O hay algún medio por el cual lo semejante no sea semejante a su semejante? (*τὸ ὅμοιον μη ὁμοίω ὅμοιον εἶναι*)”

–“No lo hay”.

–“Y lo semejante y su semejante, ¿acaso no es de gran necesidad que participen de una y la misma cosa?”

–Es necesario.

–Y aquello por participación de lo cual las cosas semejantes son semejantes, ¿no será la Forma misma?”

–Sí, efectivamente.

–En consecuencia, no es posible que algo sea semejante a la Forma ni que la Forma sea semejante a otra cosa, porque, en tal caso, junto a la Forma aparecerá siempre otra Forma, y si aquella fuese semejante a algo, aparecerá a su vez otra Forma siempre nueva, si la Forma se vuelve semejante a lo que de ella participa.

–Es del todo cierto.

–Por lo tanto, no es por semejanza por lo que las otras cosas toman parte de las Formas, sino que es preciso buscar otro modo por el que tomen parte de ellas.

–Así parece.” (132 d 1- 133 a 7)

La objeción al argumento se basa en tomar la relación de semejanza como simétrica, de donde resulta que si la cosa se asemeja a la Forma, ésta, a su vez, debe asemejarse a la cosa, en cuyo caso se necesitará una tercera Forma en virtud de participar en la cual Formas y cosas sean semejantes y esto lleva a un regreso al infinito. Este argumento suele denominarse, en el contexto del *Parménides*, “el segundo tercer hombre”. Aunque no me detendré en esta cuestión, cabe señalar que hay dos posibles modos de interpretar el argumento: la “tercera” Forma de la que deben participar cosas y Formas es la Forma de semejanza, o bien se trata de cualquier Forma de propiedad, ya que la semejanza consiste precisamente en la compartición de una cualidad.

Platón tiene muy en claro el significado de la pareja “semejante-



desemejante” y su diferencia con “idéntico-otro” e “igual-desigual”, como resulta de un pasaje de uno de los argumentos de las hipótesis del *Parménides* (139 e ss.), destinado a mostrar que lo Uno no puede ser ni semejante ni desemejante ni respecto de sí mismo ni respecto de otro. Allí Platón señala explícitamente que “lo que posee idéntica afección es semejante” (τὸ ταῦτόν που πεπονθὸς ὅμοιον: 139 e 8), en un contexto en el que hay una nítida distinción entre ser idéntico (ταῦτόν), ser semejante (ὅμοιον) y ser igual (ἴσον). Hay identidad cuando dos o más cosas tienen el mismo ser (139 b-e), mientras que hay igualdad cuando dos o más cosas son de las mismas medidas o tienen las mismas medidas (140 b).

Vale la pena recordar, aunque más no sea al pasar, que Aristóteles señala en *Categorías*<sup>30</sup> como el propio de la οὐσία (primera) el ser idéntico (ταῦτό) y numéricamente uno, y capaz de recibir los contrarios, (5, 4 a10-b 18), como el propio de la cualidad el que en razón de ella una cosa se diga semejante (ὅμοιον) o desemejante a otra (8, 11 a 16-19) y como propio de la cantidad el que en razón de ella una cosa se diga igual (ἴσον) o desigual a otra (6, 6 a 26-35). Así pues, mientras que la identidad se da en aquello que posee la misma sustancia, y la igualdad se da entre cosas cuya cantidad es la misma, la semejanza se da entre cosas que poseen una misma cualidad.<sup>31</sup> Por otra parte, en *Metafísica* V, 9, a propósito de la noción de semejanza, nos dice lo siguiente: “se dicen semejantes las cosas que tienen las mismas afecciones en todos los aspectos o que tienen más de esos atributos que de diferentes y aquellas cuya cualidad es una” (ὅμοια λέγεται τὰ τε πάντη ταῦτό πεπονθότα, καὶ τὰ πλείω ταῦτὰ πεπονθότα ἢ ἥτερα, καὶ ὧν ἡ ποιότης μία: 1018 a 15-17).

Como se admite casi unánimemente siguiendo el famoso artículo de Vlastos de 1954,<sup>32</sup> el argumento que lleva al tercer hombre

30. Las referencias a *Categorías* se hacen según la edición de L. Minio-Paluello, Oxford, Oxford Classical Texts, 1949.

31. Para el texto de *Categorías* en nuestra lengua puede consultarse útilmente la reciente traducción de Jorge Mittelman: Aristóteles, *Categorías y Sobre la interpretación*. Introducción, traducción y notas de Jorge Mittelman, Buenos Aires, Losada, 2009.

32. Cf. Gregory Vlastos, “The Third Man Argument in *Parmenides*”, en

(ATH), para ser lógicamente consistente, requiere explicitar supuestos. En el argumento se da por sentado que las cosas poseen las características que poseen por el hecho de participar de una Forma, de una única Forma que corresponde a ese carácter. Un supuesto es que no hay identidad entre el carácter que una cosa posee y la Forma en virtud de la cual aprehendemos ese carácter. El otro supuesto es el de autopredicación: la Forma debe tener ella misma ese carácter, y así la justicia es justa, la belleza bella, etc. El regreso al infinito se produce al poner en conjunción esos dos supuestos. Platón no ha ofrecido solución al problema y puede ensayarse darle una solución por medio de la eliminación de uno de esos supuestos.

Todos los argumentos sobre la participación en la primera parte del *Parménides* pueden ser interpretados por Plotino como involucrando los problemas de la semejanza, aun cuando únicamente el cuarto, el de copia-semejanza, es el que trata de modo ostensible con la semejanza.<sup>33</sup> El lenguaje de la semejanza lleva con él el peligro de que las Formas sean confundidas con los particulares de los que se dice que son semejantes a ellas. “Semejante” –aclara Plotino– es ambiguo, pues puede significar una relación simétrica así como una relación asimétrica de copia o imitación, punto que Plotino aclara, sin hacer referencia a la dificultad planteada por Platón, seguramente para hacer frente al argumento platónico que presenta la relación entre lo sensible y lo inteligible en términos de semejanza entre copia y modelo y que lleva a un regreso al infinito.

En general se ha pensado que Plotino ignora el ATH completamente en su propia discusión de estos problemas. Por cierto, Plotino no hace explícita referencia a este argumento tal como está presentado por Platón<sup>34</sup> y que resulta letal para la teoría de las Ideas.

R. Allen (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965 (reimpr. 1968), pp. 231-263.

33. Cf. Schroeder, *art. cit.*, p. 54.

34. Y más tarde por Aristóteles en los fragmentos del tratado *Sobre las Ideas*, transmitidos por Alejandro de Afrodisia en su comentario a *Metafísica* I 9. Para un detallado tratamiento sobre este punto, véase Silvana Di Camillo, *Historiografía y dialéctica en Aristóteles. La incidencia del examen crítico de la teoría platónica de las Ideas en la elaboración del concepto de esencia*, tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, junio de 2009.

Pero de la ausencia de una explícita referencia no se sigue que lo desconozca. Algunos autores han intentado especular acerca de cómo resolvería el ATH y sostienen que Plotino no acepta el principio de no identidad, en tanto reconoce que el mundo inteligible está realmente presente en el sensible porque hay una continuidad dinámica entre un ámbito y el otro, o porque la Forma no es sino un entrecruzamiento de cualidades que se coagulan en una materia.<sup>35</sup> Según algunos, Plotino elimina la autopredicación y con ello escapa al regreso al infinito.<sup>36</sup> Y no deja de llamar la atención<sup>37</sup> que la única mención de un *τρίτος ἄνθρωπος* en VI 7 [38], 6 (líneas 13, 17, 19) es de un hombre que es tercero en un orden *descendente* a partir del hombre inteligible, y no uno que sería tercero en orden *ascendente*, tal como lo exige el argumento del tercer hombre.

En un artículo publicado en 1978,<sup>38</sup> John Fielder analiza la respuesta de Plotino a los argumentos de *Parménides* 130 a - 131 d, relativos a la extensión del ámbito de las Formas y a las objeciones a la participación. Plotino soluciona el problema de si hay formas de objetos despreciables como barro o basura, distinguiendo entre las cosas que son insignificantes en sí mismas, pero son partes esenciales de todos valiosos (cabello) y de las cuales, entonces, hay Formas, y aquellos rasgos del mundo sensible que reflejan sus imperfecciones y de los cuales no hay Formas, porque son inconsistentes con el rasgo epistemológico y metafísico fundamental de la teoría de las Formas, su idealidad. El dilema de la participación es resuelto por Plotino exponiendo los supuestos materialistas que están en él y mostrando que el dilema no se aplica a entidades inmatriciales y así es posible que la Forma esté presente en sus imágenes sensibles. Fielder dedica el último párrafo de su artículo<sup>39</sup> a señalar que aunque Plotino está claramente interesado en defender la teoría de las Formas contra esas dos objeciones, no menciona el otro famoso argumento que aparece en *Parménides*, el argumento del tercer hombre. Señala con razón que en el *Index fontium* de Henry-Schwyzler no hay referencias al texto en cuestión, y que él mismo

35. F. M. Schroeder, "Representation and reflection in Plotinus, *Dionysius* 4 (1980) 48-50; John Fielder, "Plotinus and self-predication", en R. Baine Harris (ed.), *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, Norfolk, Virginia, International Society for Neoplatonic Studies, 1982, 83-89; cf. p. 88.

no ha podido descubrir ninguna mención del argumento en las *Enéadas*, lo cual llama la atención, teniendo en cuenta la repetición del argumento por parte de los críticos del platonismo. Aunque no puede conjeturar los motivos por los cuales el argumento es ignorado por Plotino, cree que su filosofía posee los recursos filosóficos para desarmar el argumento.

El tema es retomado por Fielder en otro artículo, publicado en 1980,<sup>40</sup> donde expone el argumento siguiendo la formulación de Vlastos y examina la tesis de Rist, quien sostiene que Plotino evita la conclusión destructiva del ATH porque no adhiere a la concepción de la autopredicación sostenida en él. Fielder argumenta contra Rist y sostiene que Plotino acepta la autopredicación.

En un artículo más reciente, Hunt<sup>41</sup> trae a colación diferentes pasajes de las *Enéadas* que atestiguan que Plotino adhiere a la autopredicación, el principal de ellos tomado de V 8 [31], 8, donde leemos que la Belleza es ella misma bella. Sostiene que la afirmación de que Plotino resolvería el tercer hombre rechazando la autopredicación carece de sustento en los textos. Hunt se opone también a los intérpretes que hallan en Plotino la solución al argumento del tercer hombre apelando al concepto de homonimia, sea ésta por azar, sea *πρὸς ἓν*. Desde su punto de vista, no se salva el tercer hombre ni defendiendo la autopredicación unívoca ni la equívoca. Finalmente sugiere que podría entenderse la autopredicación de otro modo: cuando se afirma que F pertenece tanto a la Forma F-dad como a los particulares Fs, las opciones no se restringen a que F sea equívoco o a que pertenezca del mismo modo a la Forma y a los particulares; es posible que "F" sea unívoco –esto es, que el predicado tenga el mismo significado en ambos casos– pero que su

36. David P. Hunt, "Plotinus meets the Third Man", en John Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, 1997, 119-132; cf. p. 119.

37. Como hace notar Hunt, *art. cit.*, p. 130.

38. John Fielder, J., "Plotinus' Reply to the Arguments of *Parménides* 130 a- 131 d", *Apeiron* XII (1978) 2, 1-6.

39. Fielder, *art. cit.*, p. 5

40. John Fielder, "A Plotinian View of Self-predication and TMA", *The Modern Schoolman* LVII (1980) 339-348.

manera de pertenecer sea equívoca. F pertenece a la Forma F-dad como su contenido, no como un predicado (incluso como un predicado esencial). Así la autopredicación es falsa aunque “F” mismo sea unívoco.<sup>42</sup>

A más de que apenas desarrolla su propuesta, sin duda interesante, no deja de sorprender que en su análisis Hunt –como la mayor parte de los demás autores que tocan el tema del argumento del tercer hombre– no haga ninguna referencia al pasaje de I 2 [19], 2 que hemos analizado. Por mi parte, creo que es precisamente este pasaje el que es crucial para hallar el modo en que Plotino disolvería el tercer hombre; y ello porque la doble semejanza aquí distinguida se apoya sobre dos principios que son básicos para Plotino: la concepción de la relación causal entre lo inteligible y lo sensible y la de la homonimia, nociones a las que Plotino recurre en diversos contextos precisamente para marcar tanto la diferencia como la continuidad existente entre el plano sensible y el inteligible.

Según el principio de causalidad, la causa es siempre anterior, superior al efecto producido por ella y diferente de él, pero, sin embargo, aquella propiedad que está en el efecto de algún modo debe estar presente en la causa. Según el principio de homonimia, entre lo inteligible y lo sensible –y, en consecuencia entre la causa y su efecto– hay sólo coincidencia nominal, no por azar, sino porque hay semejanza, aunque no comunidad ontológica. Ambos principios están engarzados. Son muchos los pasajes en los que Plotino, para explicar la relación entre causa y efecto, apela a la homonimia κατ’ ὁμοιότητα, particularmente en su tratamiento de los géneros y las categorías, en los tratados VI 1 [42], VI 2 [43] y VI 3 [44]. Para Plotino “homónimo” tiene el sentido especial de predicar un mismo atributo del original y de su imagen que están en orden de anterior y posterior,<sup>43</sup> que no poseen el mismo rango ontológico, y así

41. Hunt, *art. cit.*

42. Hunt, *art. cit.*, p. 130.

43. Schroeder, *art. cit.* 1978, pp. 59-61, traza una distinción entre semejanza e imitación. Cuando decimos que Dios no posee las virtudes del hombre negamos a él sólo la imitación de sus propias virtudes que se instancian en el hombre. Hay que distinguir en Plotino entre atributos de semejanza y atributos de imitación. Un atributo de imitación es uno que

parece entender el ejemplo de ζῷον que ofrece Aristóteles en el primer capítulo de *Categorías*.

Lo sensible no obtiene su ser de sí mismo, sino que lo obtiene del ser verdadero, real y primario (VI 3 [44], 6, 28-29), y es por eso que lleva su mismo nombre. Mientras que lo inteligible es en sentido propio, lo sensible sólo es en sentido secundario y derivado, por participación de lo inteligible. Plotino lo expresa con claridad en un pasaje acerca de la equívocidad de “sustancia” (οὐσία):

“...cuando predicamos ‘sustancia’ de cada una de las cosas sensibles y la predicamos también de los inteligibles, ya que afirmamos que en los seres hay más ser y lo hay en un sentido más propio, y que el ser es más ser en la sustancia, aunque se trate de la sensible, que en los demás géneros...la sustancia y el ser son algo inteligible y no sensible, aunque lo sensible participe de ellos” (VI 6 [34], 13, 28-38).

En VI 3 [44], 1, 20-21 afirma que la realidad sensible, por referencia a lo inteligible, es homónimo y una imagen (ὁμωνύμιον δὲ καὶ εἰκόν). La homonimia se da también, por ejemplo, en la vida. En efecto, en I 4 [46], 3, 2 ss, leemos que el término “vida” (ζωή) no es un sinónimo (συνώνυμον: 3). Si lo fuera, al ubicar la felicidad en la vida, se seguiría como consecuencia que todos los vivientes son felices, lo cual no es el caso. “Vida” no tiene el mismo significado en todos los eslabones de la cadena de la vida que se extiende desde el Bien hasta las criaturas irracionales en el mundo sensible. Vida se predica de términos que guardan entre sí relación de anterior a posterior (16-18) y, por lo tanto, se emplea homonímicamente (ὁμωνύμως: 19). En otro pasaje, a propósito del movimiento, leemos que la vida de los cuerpos es su movimiento, pero este movimiento es homónimo de los movimientos que son propios de la inteligencia y del alma (VI 3 [44], 22, 16-19; cf. VI 2 [43], 10, 2; VI 6 [34], 11, 14; II 1 [40], 7, 27).

Lo inteligible y lo sensible no pueden integrar un único género,

está realmente en el modelo pero sólo representado en la imagen. Señala acertadamente que G. Nebel (“Terminologische Untersuchungen zu Ousia und On bei Plotin”, *Hermes* 65 (1930), 422-445, p. 432) comete un error al considerar la conjunción κατ’ ἀναλογίαν καὶ ὁμωνύμως como disyuntiva.

porque entre ellos se da una relación de anterior a posterior (VI 1 [42], 1, 19-28). La sustancia sensible es *ὄσῳ* sólo por homonimia, porque ella en realidad no es sustancia sino devenir, *γένεσις*. Si se pretendiera hallar un género común a la sustancia inteligible y a la sensible, se caería en el argumento del tercer hombre:

“Que en la sustancia inteligible y en la sensible haya una unidad común es imposible, como ya lo hemos dicho. Porque si así fuera debería existir otra cosa antes de la sustancia inteligible y de la sustancia sensible, otra cosa que se predicara de ambas, y que no podría ser ni un cuerpo ni algo incorpóreo, de lo contrario, o bien el cuerpo sería incorpóreo, o bien lo incorpóreo sería cuerpo” (VI 1 [42], 2, 3-8).

Así como hay homonimia en el caso de la sustancia, también lo hay en el caso de la cualidad. En el pasaje final del capítulo VI 3 [44], 12, 44-53, Plotino plantea una dificultad, que se da también en todas las demás categorías: ¿las cualidades sensibles y las inteligibles entran en una misma clase?, pregunta que va dirigida a quienes admiten cualidades inteligibles.<sup>44</sup> Si entraran en una misma clase habría entre ellas una relación de sinonimia. En caso contrario, su relación sería de homonimia. Plotino se inclina por esto último, afirmando que en sentido estricto sólo puede hablarse de cualidad en lo sensible y que las así llamadas cualidades inteligibles lo son sólo homonímicamente, porque ellas son en realidad sustancias. E inmediatamente señala que si hay cualidades en lo inteligible ellas sólo tienen el nombre en común con las sensibles (VI 3 [44], 16, 5-7).

Este problema aparece explícitamente planteado en el tratado II 6 [17], escrito breve de corte altamente técnico y que presenta más

44. Se trata del propio Aristóteles, cf. *Cat.* 8, 8 b 29. Cf. Émile Bréhier, *Plotin, Ennéade VI*, 1ère partie, texte établi et traduit par É. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1936, nota ad loc. Una interpretación diferente es la de Steven Strange, “Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the *Categories*”, en W. Haase und H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin, Walter de Gruyter, 1987, pp. 955-974. Strange sostiene que acá Plotino está refiriendo a su propia concepción anterior, representada en II 6 [17], donde, a diferencia de VI 1-3 [42-43-44], Plotino admitía cualidades inteligibles.

de un punto oscuro.<sup>45</sup> La tesis central que exhibe II 6 [17] es que en el mundo inteligible no hay cualidad, puesto que en él todo es sustancia. Las primeras líneas del tratado (1, 1-8, retomadas en 1, 52 ss) ofrecen una breve consideración de los géneros supremos de lo inteligible y de las relaciones entre ellos<sup>46</sup> y tras una sección de carácter aporético, Plotino concluye –tal como reaparece en VI 1-3– que en lo inteligible no puede haber accidentes y que allí todo es *ὄσῳ*. En lo sensible, en cambio, no ocurre lo mismo. La explicación es que la simplicidad de lo inteligible excluye de él toda distinción entre sustancia y accidentes. Lo inteligible posee la unidad de un solo género, la sustancia, mientras que la diversidad propia de lo sensible explica el hecho de que en este ámbito haya múltiples categorías. Las cosas sensibles, en efecto, son imágenes de lo inteligible y están separadas entre sí, a la manera en que en el cuerpo se halla separado lo que en la simiente está unido (II 6 [17], 1, 8-12). La consecuencia que se sigue para lo inteligible, en razón de su simplicidad, es que allí toda “cualidad” necesariamente es sustancial.<sup>47</sup>

El arquetipo de la cualidad sensible es un acto inteligible.<sup>48</sup> A propósito de esto leemos en II 6 [17], 3, 20-29:

“Cuantas cosas son accidentales y no son actos ni formas de las sustancias que les proporcionan cierta y determinada configuración, son cualidades; así han de llamarse cualidades a los estados y otras disposicio-

45. Se discute si la concepción que allí presenta anticipa y coincide con lo que expone en los tratados VI 1-3. Esto es lo que sostiene A. H. Armstrong, *Plotinus, with an English Translation by A. H. Armstrong, Enneads II*, London, Heinemann, 1966, nota ad loc., Strange, *art. cit.*, por su parte, piensa que hay un cambio de perspectiva.

46. En términos de lógica aristotélica. Cf. Steven Strange, *Plotinus' Treatise "On the Genera of Being"*, Diss. University of Texas at Austin, 1981, pp. 182-3.

47. Cf. Christian Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Paris, les Belles Lettres, 1961, p. 74.

48. El concepto de *lógos* en Plotino ofrece múltiples dificultades. De él me he ocupado en *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Paris, Presses Universitaires, 1979, pp. 70-88. Para un estudio específico de este concepto ver Michel Fattal, *Logos et image chez Plotin*, Paris, L'Harmattan, 1998.

nes de los sujetos, pero sus arquetipos, en los que están primariamente, son actos. Y no sucede que una misma cosa sea cualidad y no sea cualidad, sino que lo aislado de la sustancia es cualidad, mientras que lo que está con ella es forma o acto: nada es lo mismo cuando permanece en sí y cuando en otra cosa deja su rango de forma y acto. Lo que nunca es forma de otra cosa, sino siempre accidente, esto es puramente cualidad y sólo eso”.

Aquello de lo que procede la cualidad sensible es cualidad sólo homonímicamente. Así en III 6 [26], 17, 23-26 leemos que el color visible procede de lo que no es color y la cualidad de aquí que procede de la que no es cualidad tiene la homonimia de las cosas de las que procede. El mismo nombre reciben la blancura en sí, que está en el λόγος, y la blancura sensible, que está en la cosa. Pero la coincidencia es sólo nominal. No pertenecen a un mismo género. Si es así está claro que no hay comunidad ontológica entre lo sensible y lo inteligible, aun cuando lo sensible sea su producto. Plotino intenta compatibilizar la diferencia ontológica con el principio de causalidad eficiente.

También la cantidad procede de lo que no es cantidad o de lo que lo es por homonimia. En II 4 [12], 9, 7-15, hablando acerca de la materia, que carece de toda determinación, señala Plotino que la cantidad (ποσότης) no es ella misma lo cuantificado (ποσόν) sino que éste es lo que participa (τὸ μετασχόν) de ella. Asimismo, un objeto se torna blanco por la presencia (παρουσία) de la blancura, pero el principio que produce la blancura y los demás variados colores en el ser vivo no es él misma un color variado, sino, si se quiere, una razón variada, un λόγος. Lo que produce una cosa de un cierto tamaño no es un cierto tamaño, sino el tamaño inteligible o la razón que produce una cosa de un cierto tamaño.<sup>49</sup>

De pasajes como éstos se desprende que Plotino niega la autopredicación de la Forma: una Forma no posee la propiedad que produce en los cuerpos sensibles, trátese de una cantidad o de una cualidad. Desde la perspectiva de Plotino, es preciso respetar el principio platónico de la distinción entre lo inteligible y lo sensible y aceptar que en el plano de lo inteligible no hay propiedades accidentales, puesto que allí todo es οὐσία. La accidentalidad sólo

49. Cf. VI 3 [44], 11, 4-6.

corresponde a lo sensible. Lo blanco inteligible es blanco en tanto coincide consigo mismo. La nieve o Sócrates son blancos accidentalmente, porque poseen una blancura producida en ellos como inmanente por el correspondiente λόγος o principio racional formativo. A pesar de entender la realidad como un despliegue en el cual no hay cortes, con lo cual intenta ofrecer una solución al χωρισμός, Plotino sin embargo, establece una diferencia ontológica entre lo sensible y lo inteligible. Plotino no admite una comunidad de naturaleza –y por lo tanto una sinonimia– entre la Forma inteligible y su copia última que pertenece al plano de lo sensible, porque pertenecen a diferentes categorías.

Si volvemos a la distinción de la doble semejanza en I 2 [19], 2, podemos leer el pasaje a la luz de lo anterior. Las virtudes, en tanto disposiciones (ἔξεις) del alma, son cualidades (VI 3 [44], 18, 22-23), caen bajo la categoría de cualidad. Pero sus arquetipos inteligibles no son cualidades, sino que son Formas sustanciales. No hay identidad entre la propiedad que una cosa o una acción posee y la Forma en virtud de la cual conocemos esa propiedad. Por ejemplo, no hay identidad entre la virtud de la justicia que posee un alma o una acción y la Justicia en virtud de la cual conocemos esa alma o esa acción como justa. En cuanto a la autopredicación, podría decirse que Plotino la acepta siempre y cuando al decir que la Justicia es justa entendamos que la Justicia es ella misma una sustancia que coincide consigo misma. Así “Virtud” se predica homonímicamente por semejanza.

Las virtudes como cualidades del alma, entre otras cosas, admiten grados, admiten el más y el menos. Salud y justicia admitan el más y el menos siempre y cuando se tomen esos términos en toda su extensión, pero salud o justicia en sí mismas, es decir, como Formas inteligibles sustanciales, no admiten grados (VI 3 [44], 20, 39-42), precisamente porque son sustancia. Si las virtudes, como toda cualidad que se da en lo sensible, son cualidades, pero sus paradigmas inteligibles son, como todo lo inteligible, Formas sustanciales, copia y modelo no entran en una misma categoría. Ellos pertenecen a planos ontológicos diferentes y es por ello que, aunque reciban un mismo nombre, el nombre nombra entidades que son diferentes, aunque sean semejantes. Así, asemejarse a Dios significa poseer y practicar ciertas cualidades, las virtudes (justicia, prudencia, etc.), cuyos paradigmas inteligibles no son cualidades sino Formas

sustanciales (Justicia, Prudencia, etc.), por imitación de las cuales puede ascenderse en el camino hacia lo inteligible y lo que está aún más allá.

### *Bibliografía*

FIELDER, J., "A Plotinian View of Self-predication and TMA", *The Modern Schoolman* LVII (1980) 339-348.