

VENEZIA, Luciano (2010) "El cumplimiento de la obligación de obediencia al Leviatán. Hobbes, Skinner y la «mitología de la coherencia»", *Revista de Estudios Políticos*, 149, 151-185.

Recibido: 09-2012; aceptado: 10-2012

ASPECTOS DE LA EXÉGESIS PLOTINIANA DE LA TRADICIÓN METAFÍSICA DEL PLATONISMO

Gabriel Martino

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires*

RESUMEN: La tensión entre fidelidad a la tradición e innovación presente en el pensamiento plotiniano se manifiesta de modo patente en su propuesta metafísica. La ontología expuesta en las *Enéadas*, en efecto, es un claro ejemplo de la labor exegética mediante la cual Plotino toma las concepciones metafísicas platónico-pitagóricas precedentes y las sintetiza infundiendo nueva vitalidad en ideas antiguas. Para llevar a cabo su exégesis utiliza, incluso, conceptos aristotélicos que integra de un modo peculiar a su pensamiento platonizante. En el presente trabajo, pues, nos proponemos esclarecer el procedimiento interpretativo que Plotino lleva a cabo en la formulación de su doctrina de lo Uno y de la relación entre esta hipóstasis y la Inteligencia. En nuestro análisis examinamos las nociones metafísicas que nuestro filósofo toma como punto de partida y brindamos una interpretación de la transformación que opera sobre ellas para arribar al sistema que dio origen a una nueva corriente de pensamiento platónico.

PALABRAS CLAVE: Plotino, metafísica, exégesis, platonismo medio, doctrinas no escritas, interpretación alegórica.

ABSTRACT: The tension between innovation and fidelity to tradition present in the thought of Plotinus manifests itself clearly in his metaphysical conception. The ontology put forward in the *Enneads*, in fact, is a fine example of the exegetical work by which our thinker takes the preceding platonic-pythagorean metaphysics and synthesizes it, bringing new vitality into ancient ideas. To accomplish his exegesis he even employs Aristotelian concepts incorporating them in a peculiar way to his Platonizing thought. In the present paper, hence, we intend to elucidate the interpretive procedure that Plotinus carries out to arrive at his conceptions of the One and of the relationship between this hypostasis

and Intelligence. In our analysis, we examine the metaphysical notions that our philosopher takes as starting points and we offer an interpretation of the transformation he operates upon them to reach the system that gave birth to a new current of Platonic thought.

KEYWORDS: Plotinus, metaphysics, exegesis, Middle Platonism, unwritten doctrines, allegorical interpretation.

1. Introducción

El pensamiento de Plotino presenta un peculiar contraste entre la transformación que opera sobre la filosofía precedente y la tradicionalidad de los elementos conceptuales que utiliza para constituir su sistema. En los tratados eneádicos Plotino afirma, de hecho, que sus tesis no son nuevas sino que fueron formuladas en otro tiempo y que son una interpretación de esas lejanas palabras (V 1, 8, 10-14). Sin embargo, a pesar de la declaración plotiniana de fidelidad a la tradición, la mayor parte de los estudiosos modernos coincide en atribuirle a nuestro filósofo la paternidad de una nueva corriente de pensamiento: el neoplatonismo. Ahora bien, esta tensión entre innovación y fidelidad a la tradición tiene su foco, según creemos, en el procedimiento exegético que Plotino aplica sobre los conceptos propios de la metafísica del platonismo. Tal procedimiento le permite otorgar un nuevo impulso, contexto y sentido a conceptos de prolongada antigüedad y elaborar a una concepción metafísica novedosa y llena de vitalidad.

Tomando estas apreciaciones como punto de partida, hemos estudiado las características propias del método exegético plotiniano y ofrecemos, en el presente trabajo, los resultados de nuestra investigación. Para poder brindar una exposición ordenada, hemos dividido el escrito en cuatro secciones principales, donde desarrollamos diferentes aspectos de la exégesis plotiniana. En una última sección, vertimos las conclusiones a las que nos ha llevado nuestro estudio.

2. Los elementos: la tradición metafísica heredada.

La obra filosófica de Plotino posee un carácter distintivo y, en cierto modo, único que ha llevado a los intérpretes a considerarla

un punto de inflexión en la historia de la filosofía.¹ Su pensamiento ha sido entendido como culminación de una tradición (Armstrong, 1980: 281) y, a la vez, como punto de partida de un nuevo modo de reflexionar y de experimentar el mundo.² Pero tanto una como otra concepción reconoce la enorme deuda de nuestro filósofo con los pensadores que le preceden y su capacidad para reunir en un pensamiento consumado doctrinas platónicas, aristotélicas y estoicas, principalmente.³ Frente a esta multiplicidad de fuentes, los especialistas han brindado numerosos calificativos al modo en que Plotino integra las doctrinas más diversas: se ha hablado de entevero, condensación,⁴ síntesis original,⁵ desarrollo (Wallis, 2002: 44) y sistematización (Wallis, 2002: 4), mezcla incierta en la cual los diferentes elementos pierden sus contornos respectivos,⁶ transmutación de lo antiguo para darle una nueva dirección y sentido (Dodds, 1960: 1), fundición en un todo orgánico e híbrido (Santa Cruz, 1997: 342), etcétera.

Ahora bien, el modo específico en que Plotino procede en su síntesis y organización de los elementos doctrinarios empleados en la elaboración de su filosofía es un tema complejo que ha sido analizado en cierto detalle por los estudiosos.⁷ A pesar de esto, muchos

1. Cfr. Eon (1970: 252), también Runia (1999: 152).

2. Respecto de Plotino como iniciador de un nuevo período en la Historia de la Filosofía véase, por ejemplo, Armstrong (1967: 195), Wallis (2002: 1) o, también, Rist (1967: 213), quien se refiere a Plotino como 'el padre de la mística Occidental'.

3. Santa Cruz (2007: XI). No ha faltado quien afirma que Plotino también abreva en fuentes orientales. Cfr., por ejemplo, Bréhier (1926: 142-145). Bussanich (1988: 4) sostiene una posible influencia de los Oráculos Caldeos y Picavet (1903: 1-19) analiza la relación de la filosofía plotiniana con las tradiciones místicas.

4. Porfirio, *Vida de Plotino* 14, 4 y 6. *emmígnymai* y *katapyknóo*, respectivamente.

5. Igal (1982: 43) y Santa Cruz (2007: 25). También Gurtler (1988: 246).

6. Eon (1970: 254), donde el autor expresa la opinión de Brunschvicg.

7. Son importantes en este sentido los trabajos clásicos de Dodds (1928), de Merlan (1963), Eon (1970), Charrue (1978) y de Szlezák (1996), entre otros. En los últimos años, las obras de Chiaradonna (2009) y (2010: 102-114), de Stamatellos (2007), Santa Cruz (2007) Pagotto Marsola (2010), de

de los aspectos de la exégesis plotiniana de sus antecesores permanecen inexplorados, ya que los estudiosos frecuentemente han concentrado la mayor parte de sus esfuerzos en identificar las fuentes involucradas más que en analizar el procedimiento interpretativo del autor de las *Enéadas*.⁸ Para poder comprender el genio filosófico de nuestro autor, sin embargo, el análisis de los caracteres propios de la transmutación que Plotino opera sobre sus fuentes no puede dejarse de lado. Tal examen, según creemos, no sólo debe identificar la multiplicidad de ingredientes constitutivos sino, además, esclarecer la función que cada elemento opera en el conjunto y, de ser posible, dilucidar si tal procedimiento exegético posee un método de orden general y característico de nuestro filósofo. Esta es, pues, la finalidad que nuestro trabajo aspira a alcanzar en la medida de lo posible. Para poder lograr nuestro objetivo nos hemos limitado al estudio de un tema en particular de la filosofía eneádica, a saber, la relación entre lo Uno y la Inteligencia.

Como es bien sabido, Plotino desarrolla un sistema metafísico en el cual hay tres principios o hipóstasis: lo Uno, la Inteligencia y el Alma. Esta doctrina, afirma Plotino, no es nueva ni suya sino que es la exégesis de la doctrina trinitaria de Platón que se encuentra en sus escritos.⁹ Cabe aclarar que en el presente escrito dejamos de lado el problema del platonismo efectivo de esta doctrina, pero tomamos en cuenta que los pensadores que anteceden a Plotino, en especial los autores medioplatónicos, ya atribuyen a Platón un sistema de tres principios.¹⁰ Por esta razón, a continuación repasamos

García Bazán (2011) y de Narbonne (2011) también presentan un detallado tratamiento del tema.

8. Los trabajos recientes de Pagotto Marsola (2010) y de Chiaradonna (2009) y (2010) ofrecen un análisis actualizado de algunos aspectos de la *metodología* exegética plotiniana que trasciende la identificación de las fuentes involucradas.

9. V 1, 8.

10. Para un estudio detallado de la tradición medioplatónica véase Dillon (1977). Véase también Wallis (2002: 29-36). Dillon (1993: 93-94) sostiene que los orígenes precisos del sistema metafísico platónico trinitario son oscuros. Afirma, asimismo, que posiblemente fue formulado en respuesta a la crítica de Aristóteles según la cual Platón ignora la causa eficiente y parece creer que las Formas pueden actuar por sí mismas. El autor

las líneas principales de diferentes concepciones metafísicas características del platonismo medio.

Un texto de suma importancia para el conocimiento del pensamiento medioplatónico es el *Didaskalikós* de Alcinoos. Este escrito de carácter didáctico e introductorio expone las 'doctrinas' de Platón, tal como se conciben en el siglo II d. C., época de la composición del tratado. Allí, Alcinoos sostiene que Platón postula tres principios: la materia, las Formas (o principio paradigmático) y Dios o Intellecto divino, causa eficiente de todas las cosas.¹¹ Es posible encontrar en este manual, sin embargo, la formulación de otro sistema diferente de principios metafísicos. Tal como señala Merlan (Merlan, 1963:64-65), el Intellecto es designado por Alcinoos como "la inteligencia del cosmos" que preside, a su vez, al alma del cosmos (*Did.* 10.2). A raíz de esto, se podría creer que Alcinoos asimila su Inteligencia del cosmos al primer motor inmóvil del cosmos de Aristóteles. Ahora bien, en el *Didaskalikós* se postula, además, la existencia de otro dios sobre el dios aristotélico. Merlan entiende, pues, que junto con el primer sistema de principios el tratado también afirma la existencia de otra tríada: un primer Dios, concebido como Primera Inteligencia, la Inteligencia del cosmos y, en tercer lugar, el Alma del cosmos. Esta segunda tríada de principios estaría claramente anticipando los principios plotinianos.

Otro texto relevante y de características similares al escrito de Alcinoos es el *De Platone et eius dogmate* de Apuleyo. Este tratado compuesto en la misma época que el *Didaskalikós*, afirma que Platón piensa que existen tres principios: Dios, la materia y las Formas de todas las cosas (Apul., *De Plat.* I, 5). Pero en su mismo escrito, el pensador de Madura vuelve a enumerar los principios exponiéndolos de un modo diferente. "Hay dos *ousiai*, que nosotros llamamos

conjetura que debe haber aparecido con posterioridad a Jenócrates y que, de haber recibido la influencia del sistema estoico Dios-Logos-materia, no debe considerarse anterior a Antioco de Ascalonia.

11. En *Did.* 9.1.1-3 Alcinoos atribuye explícitamente a Platón tres principios: Dios (que es el *prôtos noûs*. *Did.* 10.3.1), materia y Formas. Es posible afirmar, sin embargo, que las Formas, en tanto que son los pensamientos de Dios, le son inmanentes. Cfr. Martino (2009). Estos dos principios metafísicos –el Intellecto y las Formas–, por tanto, constituirían una sola instancia ontológica.

esencias [...] –dice. “Una de ellas se concibe mediante el pensamiento, <mientras que> la otra puede percibirse mediante los sentidos.” Y unas líneas más adelante afirma: “la primera sustancia o esencia es aquella del primer Dios (1) y también de la Inteligencia y las Formas de las cosas (2), y del Alma (3).”¹² Esta clasificación de la *ousía* en inteligible y sensible, permite a Apuleyo formular una segunda serie de principios e incluirlos en la *ousía* inteligible. Este sistema ternario que se concibe mediante la razón está compuesto por Dios, la inteligencia junto con las formas y, en tercer lugar, el alma. Esta segunda propuesta ontológica también estaría anticipando la tríada plotiniana (Merlan, 1963: 70).

Tanto Alcinoos como Apuleyo evidencian en sus manuales¹³ el estado de los estudios (e interpretación) de la filosofía de Platón en su tiempo y ponen de manifiesto cierta confusión de los escritores del período medioplatónico en lo concerniente a los principios metafísicos en general y al status del primer principio en particular (Whittaker, 1969: 103). Esta dubitativa doctrina trinitaria medioplatónica (integrada por el ‘primer Dios’, concebido como una primera Inteligencia, otra ‘Inteligencia’ y el ‘Alma’) constituye, en cierto modo, la herencia que la tradición lega a Plotino y que él adopta tras reelaborarla.¹⁴

12. Cfr. Apul., *De Plat.* I 6, 7-17. “Ousias, quas essentias dicimus, duas esse ait [...], quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subici potest. [...] Et primae quidem substantiae uel essentiae primum deum esse et mentem formasque rerum et animam.” Seguimos la traducción francesa de Beaujeu (2002: 65), y tomamos en cuenta la interpretación de Merlan (1963: 70) quien entiende, como nosotros, *primum deum esse* como “el primer dios” en lugar de “en primer lugar Dios...”, cfr. Camarero (1968: 28). Esto aclara en alguna medida la ambigüedad a que da lugar la enumeración de los principios y, en particular, si la inteligencia y el primer Dios deben identificarse. En otro pasaje de la misma obra, Apuleyo se refiere a los primeros y más excelentes bienes –en plural (*eximia, prima*)– que habría para Platón, a los que llama el Dios supremo y la Inteligencia (*deum summum mentemque illam, quam noûn idem uocat*). Cfr. *De Plat.* II. 1). Estos, por lo tanto, son concebidos como principios diferentes y no se los identifica.

13. Así ha llamado Dillon (2002) al *Didaskalikós* en su traducción y comentario de la obra de Alcinoos.

14. Para una comparación entre los principios del medioplatonismo

Ahora bien, otro de los conjuntos de principios que Plotino hereda es el sistema binario de lo Uno y la Díada. Esta concepción ontológica es propia de lo que la crítica contemporánea identifica como las “doctrinas no escritas”¹⁵ de Platón y, como es sabido, es atestiguada por Aristóteles como un derivado platónico de los principios metafísicos pitagóricos (Arist., *Met.* 987a29-988a17). Este par Uno-Díada también es un ingrediente importante en la filosofía plotiniana¹⁶ aunque sea incorporado, tal como veremos en las siguientes secciones de nuestro trabajo, tras sufrir algunas modificaciones considerables respecto de la presentación aristotélica.

Antes de comenzar el análisis de los textos plotinianos es necesario hacer una referencia a otro filósofo cuyas obras, según nos cuenta Porfirio en su biografía, eran leídas en las clases de Plotino. Nos referimos a Numenio de Apamea, quien realiza una síntesis de las dos tradiciones metafísicas mencionadas que guarda ciertas semejanzas con la plotiniana, motivo por el cual algunos de los contemporáneos de nuestro filósofo lo acusan de haber plagiado las obras numenianas.¹⁷ Numenio, por su parte, sostiene un sistema metafísico dualista cuyos principios son, siguiendo la doctrina pitagórica, Dios o mónada y la materia o Díada (Num., *Test.* 30 L). Pero el Dios numeniano, a su vez, es triple, puesto que posee tres instancias diferenciadas que pueden caracterizarse mediante tres niveles distintos de actividad mental.¹⁸ Identifica al primero con el Bien, concebido como Inteligencia primera (Num., *Fr.* 26 L y 29 L), al segundo con el demiurgo (Num., *Test.* 24 L) que es, a su vez, visión total de las Ideas (García Bazán, 1991: 206) y, al tercero, con el cosmos.¹⁹ En este complejo sistema, Numenio integra las dos tradiciones aludidas, la binaria y la ternaria, como también hace Plotino,

y Plotino véase Merlan (1963: cap. II), Wallis (2002: 16-36), Dillon (1977). Véase también Whittaker (1969: 91-104).

15. Cfr. Kramer (1996: 143ss).

16. Cfr. Igal (1982: 43), por ejemplo.

17. Porfirio, *Vida de Plotino* 17. Para un breve análisis de las semejanzas y diferencias entre la metafísica plotiniana y la numeniana véase Dodds (1957: 16-24), O’Meara (1976: 120-129) y Wallis (2002: 33-36).

18. Dodds (1957: 14), Wallis (2002:33).

19. García Bazán (1991: 206-207). Dodds (1957: 14) afirma que el tercer Dios debe identificarse, más bien, con el Alma del cosmos.

pero reduciendo el sistema ternario a un subsistema del binario, lo cual es diferente del producto de la combinación que encontramos en las *Enéadas*, tal como veremos en la cuarta sección.

Cabe señalar, por otra parte, que la concepción binaria que Aristóteles le atribuye a Platón es considerada por la tradición antigua como originalmente pitagórica,²⁰ mientras que la ternaria es más propia de los círculos platónicos de los primeros siglos de nuestra era, tal como lo evidencian los manuales de Alcino y Apuleyo.²¹ Es posible, pues, que la asociación de estas doctrinas con cada uno de estos círculos intelectuales y el intento plotiniano de ponerlas en diálogo sea la razón que motiva a Longino, el más renombrado y polémico de los críticos contemporáneos de Plotino (Porf., *Vida de Plotino* 20, 14), a afirmar que nuestro filósofo explica ‘los principios pitagóricos y platónicos’ con mayor claridad que sus predecesores y empleando un método original de especulación filosófica (Porf., *Vida de Plotino* 20, 71-73). Plotino, sin embargo, sostiene que todas sus ideas tienen su fuente principal en Platón, para despertar en sus lectores, tal vez, la sensación de que la multiplicidad de doctrinas que él congenia tiene un único origen al cual es preciso, a su vez, restituirlos.

3. La técnica: alegorización.

En términos generales, podríamos decir que Plotino concibe la realidad como la co-existencia de tres grados ontológicos progresi-

20. Numenio, *Test.* 30 L. Téngase en cuenta que Aristóteles mismo remite la doctrina platónica de lo Uno y la Dfada a los pitagóricos. Considérese, asimismo, que Eusebio identifica a Numenio como filósofo pitagórico. Numenio, por su parte, afirma que también Platón fue un pitagórico (*Fr.* 1).

21. Esta distinción, sin embargo, no es estricta. La demarcación de lo “pitagórico” y lo “platónico” en los autores o doctrinas de esta época es compleja, si factible: Cfr. Wallis, (2002:32). Moderato de Gades, por ejemplo, autor pitagórico postula un sistema metafísico “ternario” en el cual hay tres principios: el primero de estos es lo Uno más allá del ser y, el segundo, el mundo inteligible. Whittaker (1969: 91-104) ha propuesto, aunque con ciertas reservas, la idea de que la interpretación teológico-metafísica del *Parménides* platónico podría ser un elemento que distingue al (neo) pitagorismo del platonismo medio.

vamente diversificados que tienen a lo Uno como su principio, a la Inteligencia como grado intermedio, y, finalmente, al Alma como grado inferior. Estos tres niveles se dan fuera del tiempo y, si bien la modalidad peculiar de existencia de cada uno es diferente de las modalidades de los restantes, ellos guardan entre sí una estrecha relación ontológica y causal. Así, lo Uno es causa de la Inteligencia en más de un sentido (que desarrollamos en la siguiente sección), al igual que la Inteligencia es causa del Alma. Asimismo, la Inteligencia depende ontológicamente de lo Uno mientras que el Alma depende directamente de la Inteligencia y, por consiguiente, indirectamente de lo Uno. Como es evidente, esta presentación de los principios de la realidad, alinea a Plotino con la tradición que postula un esquema metafísico ternario. Nuestro filósofo se aleja de ella, sin embargo, en la medida en que su concepción establece la trascendencia de lo Uno respecto de la Inteligencia, y la alteridad de esta última respecto del primer principio, con una precisión y una claridad de la que sus predecesores carecen (Merlan, 1963: 65, 70).

Ahora bien, la preocupación plotiniana por lograr una explicación clara de la región inteligible y de las relaciones que hay entre los diferentes grados que la componen es manifiesta y constante en las *Enéadas*.²² En su tratamiento de estas complejas cuestiones, en efecto, Plotino despliega todas sus habilidades retóricas y discursivas. Recurre, por una parte, a los mitos. Asimismo, de hecho, las hipóstasis con los dioses de la teogonía hesiódica²³ pero somete a estos últimos a una interpretación completamente espiritual y filosófica (Cilento, 1973: 44), y traspone el significado literal del relato a un plano metafísico (Cilento, 1973: 49). Mediante esta interpretación alegórica de los mitos, Plotino descubre doctrinas platónicas que versan sobre lo inteligible en las narraciones que los poetas componen utilizando categorías propias del mundo sensible —espacio y tiempo—.²⁴ Pero además de valerse de este género de explica-

22. Cfr. por ejemplo V 8, 12, 23-24.

23. Véase, por ejemplo, V 8, 13, 1-10, entre otros. Para un estudio detallado de la asimilación plotiniana con los dioses de la teogonía hesiódica véase Hadot (1981: 124-137).

24. Brisson (2007: 453-466), siguiendo a Hadot (1980: 243). Los autores señalan que el término “místico” es aplicado por Plotino y los autores neo-

ciones alegóricas, el filósofo también utiliza ‘exposiciones razonadas’. Analicemos, pues, en qué consisten estas últimas, ya que su dilucidación nos permitirá comprender más acabadamente la relación que nuestro autor concibe entre lo Uno y la Inteligencia.

Reparemos, en primer lugar, en el hecho de que si bien es posible establecer diferencias entre las exposiciones plotinianas de orden mítico y las razonadas, es factible, a su vez, encontrar puntos de semejanza. Citemos, pues, un pasaje de las *Enéadas* para ilustrar nuestro punto de vista.

Mas es preciso que los mitos, si han de serlo, fraccionen en tiempos parciales las cosas que refieren y dividan unos de otros los muchos aspectos de los seres que, si bien están juntos, se distinguen en rango o en potencia. Puesto que también las *exposiciones razonadas* (*lógoi*) hacen de las cosas ingeneradas que sean generadas y estas también dividen a los seres que están juntos y, tras instruir como les es posible, permiten al que está dispuesto para la intelección captar <la realidad inteligible> de inmediato.²⁵

En este pasaje, Plotino explica uno de los principios metodológicos de la interpretación alegórica de los mitos: aquello que en la narración mítica sucede en una secuencia temporal propia de la realidad sensible debe ser entendido como el reflejo de un distanciamiento de grado –no temporal– de los elementos (“seres”) referidos simbólicamente. Los mitos, pues, narran sucesos cuyas categorías son propias de los fenómenos sensibles –espacio y tiempo– mientras que su trasfondo, el verdadero significado que la interpretación alegórica pone de manifiesto, es la realidad inteligible. En este caso, el discurso mítico es el punto de partida del exégeta, mientras que su proceder interpretativo logra traer a la luz la realidad intemporal aludida ocultamente, a su entender, en la secuencia narrativa.

En el mismo texto citado, sin embargo, Plotino sostiene que las exposiciones razonadas contienen un procedimiento semejante al de los mitos. En efecto, al intentar explicar racionalmente lo inte-

platónicos a esta clase de exégesis alegórica. Cfr. III 6, 19, 26 y *Vida de Plotino* 15, 2.

25. III 5, 9, 24-29. Traducción propia.

ligible, es decir, aquello que está fuera del tiempo y no se da en el espacio, Plotino se ve forzado a introducir categorías espaciotemporales para poder tornar aquella realidad que se capta solamente con el intelecto en algo comprensible para la razón discursiva. Es posible notar, no obstante, que a pesar de esta semejanza entre las explicaciones, ellas presentan una inversión en el orden en que conciben la relación entre el discurso y la realidad inteligible a la que aluden.

En las exposiciones razonadas, como veremos en la próxima sección, el punto de partida del filósofo, aquello que intenta explicar, es la realidad inteligible. Esta es atemporal y no sujeta a la generación ni a la separación espacial. El procedimiento discursivo mediante el cual se la expresa, sin embargo, introduce en ella categorías espaciotemporales que le son ajenas. En cuanto a la explicación de orden mítico, por el contrario, el punto de partida que Plotino toma como exégeta es el discurso mítico preexistente e intenta explicarlo asimilándolo a su concepción de la realidad inteligible. Creemos, por nuestra parte, que la inversión en la relación entre discurso y realidad inteligible que evidencian ambas explicaciones plotinianas se debe a que Plotino considera que la composición de los mitos por los autores antiguos responde a la misma necesidad a la que responden sus explicaciones razonadas.²⁶ El carácter abstracto de las segundas se aparta de la modalidad figurada y personificada de los primeros, pero Plotino parece entender que la finalidad perseguida por los mitógrafos con sus composiciones es semejante a la suya en sus escritos. El filósofo, por tanto, al realizar su exégesis de los mitos, recorre el camino inverso que habrían recorrido, a su entender, los mitógrafos. Si ellos compusieron los mitos partiendo del ámbito inteligible y tomando al relato como su reflejo, Plotino se remonta del reflejo nuevamente al ámbito inteligible.

Nuestro análisis del pasaje citado de la *Enéada* III 5 nos lleva a considerar, pues, que así como el mito es sometido a una interpretación alegórica para recuperar su significado inteligible, la realidad inteligible, por su parte, es sometida a un procedimiento de *alegorización* en las explicaciones razonadas plotinianas con la finalidad

26. Véase, por ejemplo, la referencia plotiniana a los mitos hesiódicos como antecedentes de sus explicaciones metafísicas en V 1, 8, 26 ss.

de tornarla “razonable” o comprensible. Plotino aclara, incluso, que en una explicación razonada la separación mental y su distribución en el tiempo de los componentes que se dan en la realidad juntos tiene un propósito aclaratorio y didáctico (IV 3, 9, 14-20), y que sin aquellas distinciones no sería posible que la facultad discursiva captara, al menos según su capacidad, la realidad inteligible. Ahora bien, una vez que tal explicación permite a la razón comprender las relaciones ontológico-causales que hay entre los componentes de lo inteligible, es preciso hacer la ‘recomposición’²⁷ y reconocer que las cosas descritas como en una sucesión existen, en realidad, siempre y de un modo determinado (IV 8, 4, 38-42).

El procedimiento de *alegorización*, pues, debe ser reconocido como una *técnica* explicativa, mas no hay que concebir que la realidad explicada sea tal como se presenta en la explicación. Su finalidad es más bien propedéutica, puesto que una vez que la razón ha sido persuadida mediante los argumentos en los que la técnica es aplicada, quien se dispone a la intelección efectiva de la realidad explicada se encuentra en la disposición adecuada para captarla de inmediato y tal como es.

4. El producto: la relación de lo Uno con la Inteligencia

En la presente sección intentamos poner de manifiesto que la *técnica* discursiva de alegorización es aplicada en la explicación de la doctrina plotiniana de la relación entre lo Uno y la Inteligencia. Como es sabido, las dos primeras hipóstasis existen sin un comienzo. Sin embargo, Plotino describe la relación ontológica y causal de la Inteligencia con lo Uno en términos temporales y espaciales. En uno de sus primeros tratados, V 4 [7] titulado por Porfirio (*Vida de Plotino* 4, 35) “Cómo, a partir del primero, <provienen> los posteriores al primero y sobre lo Uno”, se trata en cierto detalle este tema. Allí afirma:

Si el progenitor fuera él mismo Inteligencia <el generado> debería ser más deficiente que la Inteligencia, pero próximo a la Inteligencia y

27. Igal (2006: 140) en su traducción al pasaje citado de III 5, 9, 24-29.

semejante a ella. Pero puesto que el Progenitor está más allá de la Inteligencia, el generado es forzosamente Inteligencia.

–Pero ¿Por qué el progenitor no es Inteligencia, cuando la actividad <de esta> es Intelección?

–Porque la Intelección, como ve al inteligible y se volvió hacia él, recibe de aquel su acabamiento, por así decirlo, es de por sí indefinida, como la vista; se hace definida por el Inteligible. Y por eso se ha dicho: ‘de la Díada indefinida y de lo Uno <provienen> las formas y los números’. Porque esto es la Inteligencia. Por eso no es simple sino múltiple, exhibiendo composición –composición inteligible, sin embargo–, y viendo ya una multiplicidad. La Inteligencia es, pues, también ella inteligible, pero es además inteligente; por eso es ya dos cosas. Es además un inteligible distinto de lo Uno por ser posterior al Uno.²⁸

En estas líneas, Plotino condensa su diálogo con la tradición de la cual, al mismo tiempo, intenta alejarse. Los intérpretes entienden frecuentemente que la postulación plotiniana de la trascendencia de lo Uno respecto de la Inteligencia es una crítica a la teología de Aristóteles²⁹ quien, como es sabido, concibe al primer principio como un Intelecto divino que se piensa a sí mismo (*Met.* XII 7.1072b19-21). Sin embargo, como hemos señalado en nuestra segunda sección, la metafísica de los autores medioplatónicos en general e, incluso, de pitagorizantes como Numenio, también postula un primer principio al que identifica con una Inteligencia. La manifiesta identificación del primer principio con lo Uno y su caracterización como más allá del ser y de la Inteligencia, por lo tanto, constituyen novedades del pensamiento plotiniano³⁰ no sólo

28. V 4 [7], 2, 1-12. Traducción de Igal (1998: 91) con algunas pocas modificaciones propias.

29. Considérese, a modo de ejemplo, Rist (1973: 75-87), también Igal (1982: 37-38).

30. O’Cleirigh (1997: 24). Estrictamente, la postulación de lo Uno como principio trascendente tanto al ser como a la Inteligencia no es una novedad. Merlan (1963: 70), por ejemplo, afirma lo siguiente respecto de la ‘novedosa’ trascendencia de lo Uno en Plotino: “Plotino pone orden en la confusión. Pero no parece que Plotino haga más que eso”. Whittaker (1969: 102), en una misma línea, sostiene que la concepción del primer principio como trascendiendo al *noús* es un tópico común en el período medioplatónico y que es un tema discutido incluso en la Antigua Academia. La confu-

frente a Aristóteles, sino también frente a los pensadores platónicos que le preceden.³¹

En el pasaje citado, por otra parte, el interlocutor de Plotino pregunta: “¿por qué el progenitor no es la inteligencia si la actividad de esta es la intelección?” Esta pregunta refleja fielmente la tradición que Plotino intenta superar puesto que contiene el supuesto de que la intelección es la actividad más elevada posible y, por lo tanto, la que debe identificar al Dios. Sin embargo, nuestro filósofo responde mediante un análisis de la intelección y concluye que no es simple, sino múltiple, que exhibe composición, que es posible reconocer en ella un aspecto intelectual y un aspecto inteligible y que, en consecuencia, no puede corresponder al primer principio. Podemos pensar que confrontando los dos sistemas metafísicos que hereda, Plotino ha tomado conciencia de que no es posible identificar lo Uno, principio supremo del sistema binario, con la Inteligencia Divina, primer principio del ternario. Reconoce, por el contrario, la necesidad de subordinar la Inteligencia por ser uni-múltiple a lo Uno que debe ser concebido como verdaderamente simple.³² Tal ensamblaje de los sistemas metafísicos le proporciona a Plotino la libertad de desarrollar su henología, es decir, la doctrina que trata sobre la naturaleza de lo Uno, puesto que incluso aquellos pensadores que antes que él identifican al Dios con lo Uno, lo identifican, a su vez, o bien con el ser, o bien con la Inteligencia.³³ Ve-

sión y el desacuerdo respecto de esta doctrina, sin embargo, son señalados por ambos autores como algo propio del período pre-plotiniano. Para un estudio de las fuentes pre-plotinianas que sostienen la doctrina de la trascendencia del primer principio véase Whittaker (1969: 91-104).

31. Cfr. Szlezák (1997: 69); Bussanich (1988: 9-10).

32. Cabe señalar que es recién en este tratado séptimo en el orden cronológico donde Plotino expresa con claridad, aunque resumidamente, su crítica a la tradición metafísica precedente y su visión alternativa. En cuanto a la henología habrá que esperar al tratado noveno (VI 9), en el cual Plotino despliega con toda su fuerza y esplendor su concepción acerca del primer principio. En cuanto a la relación entre lo Uno y la Inteligencia, el filósofo la desarrolla a continuación de su henología, en los tratados décimo (V 1) y onceavo (V 2).

33. Considérese a Orígenes, por ejemplo. Sobre este punto véase Igal (1982: 38), Rist (1964: 198), Wittaker (1969: 91-104) y O’Cleirigh (1997:

mos, a título de ejemplo, un pasaje de Aecio, doxógrafo del siglo I d. C., quien a pesar de caracterizar a Dios como lo Uno lo identifica, asimismo, con el ser y con la Inteligencia.

Platón afirma que Dios es lo Uno (*tò hén*), lo de naturaleza unitaria (*tò monophyés*), lo monádico (*tò monadikón*), lo que realmente es (*tò óntos ón*), el Bien (*tò agathón*). Todos estos nombres muestran avidez (*speúdei*) por la Inteligencia. Dios, por consiguiente, es Inteligencia.³⁴

Como estas líneas de Aecio ponen de manifiesto, lo Uno, principio supremo del sistema binario, es asimilado a la Inteligencia, principio supremo del sistema ternario. Ahora bien, Plotino con justicia se pregunta, tal como vimos en su pasaje citado del tratado V 4, ¿si Dios o el progenitor es Uno, cómo es posible asimilarlo con la Inteligencia, si ella es, por lo pronto, dual, en tanto que es inteligible y, a su vez, inteligente? Aquellos caracteres como *hén*, *monophyés*, *monadikón* que para Aecio son causa de que Dios deba identificarse con la Inteligencia porque muestran ‘avidéz’ por ella, serían, en el caso de Plotino, las razones que impiden identificar al Dios con aquella.

Ahora bien, la ontología plotiniana es bien diferente de la de Aecio e implica una concepción diferente no solo de lo Uno sino, también, de la relación entre lo Uno y la Inteligencia. Si reconsideramos el pasaje plotiniano de V 4, 2 antes citado, podemos apreciar que además de caracterizar a lo Uno como progenitor y “más allá” de la Inteligencia, y a la Inteligencia como múltiple, Plotino describe otros aspectos del vínculo entre las dos primeras hipóstasis. Destaquemos los siguientes elementos de su exposición:

1. En primer lugar Plotino no explica cómo la Inteligencia surge

24-27). Numenio identifica uno de sus principios con la mónada que es, a su vez, un intelecto triple. Ni la totalidad de la mónada, ni su primer aspecto que es asimilado con el Bien, son explícitamente identificados con lo Uno. Cfr. Dodds (1928:132); García Bazán (1991: 213) y el ambiguo fragmento n° 19 de Numenio. Un autor que habría caracterizado lo Uno como más allá de la Inteligencia es el pitagórico Moderato de Gades. Cfr. Wallis (2002: 32-33).

34. Citado por Estobeo 1.1.29b.58-60. Traducción propia.

de lo Uno. En la descripción citada, la Inteligencia es tomada como punto de partida, puesto que es el principio que la tradición ha aceptado como primero. Plotino procede, sin embargo, a explicar por qué no puede considerarse primera y por qué es necesario que tenga un progenitor que sería lo Uno.

2. Se describe el proceso mediante el cual la Inteligencia se vuelve tal como es. Se recurre a la descripción de una secuencia de estadios que surge, más bien, de un estudio analítico de los aspectos (conceptuales) constitutivos de la Inteligencia. La presentación de estos aspectos en una secuencia temporal correspondería al procedimiento que antes calificamos de "alegorización".
3. La Inteligencia es a la vez inteligible e inteligente. Es, por lo tanto, múltiple.
Desarrollemos, a continuación, el segundo punto.

En su explicación de la relación entre lo Uno y la Inteligencia, Plotino recurre a una serie de figuras conceptuales o momentos lógicos que integrará en una narración que las refiere como formando parte de una secuencia temporal. La relación entre las dos hipótesis explicada de este modo tiene, a su vez, ciertas particularidades que es preciso examinar. Podemos afirmar, en efecto, que lo Uno y la Inteligencia están relacionados causalmente al menos de dos modos diferentes. Por una parte, la Inteligencia depende de lo Uno en cuanto a su existencia: Lo Uno es causa del existir de la Inteligencia. Por otra, esta también depende de lo Uno en cuanto a su existencia *como* Inteligencia: lo Uno es causa de que el existir de la Inteligencia sea *en el modo propio* de la Inteligencia. En adelante, llamaremos al primer sentido de causalidad "causalidad existencial" y, al segundo, "causalidad determinante". Teniendo en cuenta esta distinción, podemos afirmar que en el pasaje citado Plotino incorpora las figuras lógicas con la finalidad de explicar la causalidad determinante que lo Uno ejerce sobre la Inteligencia. Este segundo sentido de causalidad es el que hemos tomado en cuenta para nuestro estudio.

Los momentos lógicos que podemos distinguir en el pasaje citado de V 4 [7], 2 son los siguientes: la indefinición inicial de la intelección y su identificación con la Díada, su vuelta hacia su proge-

nitor, su visión de lo Uno, su acabamiento y su volverse definida mediante lo cual, finalmente, se constituye la Inteligencia y su contenido se determina como las Formas y los Números. Tal caracterización de la relación causal determinante de lo Uno con la Inteligencia presenta numerosas dificultades que no pretendemos resolver aquí y que han sido estudiadas en detalle por los especialistas.³⁵ Nos dedicamos, por el contrario, a analizar el procedimiento exegético mediante el cual Plotino elabora esta explicación teniendo en cuenta sus aspectos discursivos, las fuentes en las que abreva para desarrollarla y su modo de incorporarlas. Analicemos, pues, en primer lugar, las fuentes sobre las que Plotino se habría basado para desarrollar esta concepción filosófica.

Sabemos, gracias a Porfirio, que Plotino era un gran lector de Aristóteles hasta el punto de contener condensada en sus escritos la *Metafísica* del estagirita (*Vida de Plotino* 14, 1-5). Esto haría factible la posibilidad de que Plotino tomara la doctrina de lo Uno y la Díada como propia de Platón a partir del testimonio de Aristóteles. El pasaje citado de las *Enéadas*, en efecto, contiene una referencia directa a tal exposición aristotélica que confirma nuestra suposición.

En un artículo publicado en 1964, P. Merlan sostiene que las líneas 7 y 8 del pasaje V 4, 2 de las *Enéadas* citado más arriba son una cita casi textual de *Metafísica* A 6 987b21-22, conocido capítulo en el que Aristóteles presenta la doctrina platónica de los principios.³⁶ Entre estas líneas de la *Metafísica* leemos: *ex ekeínon gàr katà méthexin toú henòs tà eíde eínai <kai> toús arithmoús*. Para defender su posición Merlan contradice, por una parte, a Henry-Schwyzler quienes sugieren en su *apparatus fontium* de la *Editio Mayor* que Plotino está citando de *Metafísica*. M 7,1081a13-15. En este otro pasaje aristotélico, argumenta Merlan, simplemente leemos que las ideas

35. Para una discusión acerca de estas dificultades y por las soluciones propuestas por los estudiosos véase Bussanich (1988:11-14), Emilsson (2007: 69ss.). Véase también Santa Cruz-Crespo (2007: 111, n.378).

36. Hay otro pasaje del séptimo tratado, V 4, 1, 8 que ha sido señalado por Szlesák (1997: 73-74) como cita del pasaje de *Metafísica* 987b23 donde Aristóteles trata la doctrina platónica de los principios. Esta otra cita plotiniana de la *Metafísica*, afirma Szlesák (1997: 75, n. 196), viene a confirmar la relación establecida por Merlan.

deben ser números ya que si no lo fueran no se podría afirmar que aquellas existen. Tampoco se encuentra allí, agrega, la yuxtaposición característica “ideas y números”, por lo cual no puede ser considerado como la fuente de la que Plotino cita. Asimismo, sostiene Merlan, Henry y Schwyzer habrían ignorado el pasaje de *Met.* A 6 987b21-22 debido a que habrían aceptado la interpretación de Jaeger de estas líneas quien suprime *toûs arithmoûs* de la expresión aristotélica.³⁷ Finalmente, asevera, Plotino habría tenido acceso a una copia pre-asclepiana hoy perdida de la *Metafísica* de la cual extrae su cita y en donde habría aparecido un *kai* coordinando los términos “ideas” y “números”. Esta versión pre-asclepiana del texto es reproducida luego por Asclepio en su comentario del pasaje del libro Alfa.³⁸

Podemos señalar, por otra parte, que en su presentación de la doctrina platónica de los principios de *Metafísica* I 6, Aristóteles califica la Díada como ilimitada (*ápeiron*, *Met.* 987b.25ss) mientras que Plotino, en el pasaje citado de V 4 [7], 2, la caracteriza como indefinida (*aóristos*). Nótese, sin embargo, que en su comentario a este mismo capítulo de la *Metafísica*, Alejandro de Afrodisia se refiere a la Díada como indefinida,³⁹ e incluso predica de aquella ambos términos afirmando que es indefinida e ilimitada.⁴⁰ Esto ha llevado a algunos intérpretes a sostener que Plotino habría sido influenciado en su lectura de este texto de Aristóteles por el comentario de Alejandro (Szlezák, 1997: 80, nota 206). Esta sospecha se encuentra reforzada por la noticia que nos transmite Porfirio (*Vida de Plotino* 14, 13), de que Plotino también leía en sus clases los comentarios de Alejandro.

Tal como Merlan pone de manifiesto en el artículo comentado, pues, Plotino habría tomado la doctrina de lo Uno y la Díada directamente de la presentación aristotélica expuesta en *Metafísica*

37. Para una breve mención de las distintas interpretaciones que se han dado de este pasaje, véase C. Martínez (2000: 84, nota 36).

38. Asclepio, *In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria*, p. 48, líneas 14-15. Para una interpretación diferente del *kai* en el comentario de Asclepio véase Cherniss (1944: 181, nota 104).

39. *In Aristotelis Metaphysica Commentaria* 56, 18.

40. *Op. cit.* 56, 20.

ca I, 6. Allí, como es sabido, Aristóteles afirma que Platón postula la existencia de estos dos principios y también que mediante la participación de la Díada en lo Uno se producen las Formas (*Met.* 987b 21-22). En el pasaje citado de la *Enéada* V 4, por su parte, Plotino alude sucintamente a las Formas y su relación con la Díada y lo Uno no es desarrollada. En relación con esto, simplemente se afirma que ellas “proviene”⁴¹ de estos dos principios. Para poder comprender en mayor detalle la relación que Plotino propone entre lo Uno, la Díada y las Formas, pues, citemos un pasaje de V 1, tratado décimo en el orden cronológico.

Lo Uno es anterior a la Díada, mas la Díada es segunda y, habiendo surgido de lo Uno, tiene a aquel por definidor <suyo>. [...] Pero la Díada, tomada como un sustrato, es indefinida; mas el número, que <proviene> a partir de ella y de lo Uno, <es> cada uno una forma, tras haber sido conformada <la Inteligencia>, por así decirlo, por las formas surgidas en ella. Mas <la Inteligencia> es conformada de un modo por lo Uno y de otro por sí misma, como la mirada en acto. Porque la inteligencia es una visión que ve, y ambas cosas son una.⁴²

En este nuevo tratado, que corresponde a la producción temprana de Plotino aunque posterior a V 4 citado anteriormente, encontramos una caracterización más detallada de la relación de lo Uno y la Inteligencia que incluye, a su vez, a las Formas como el producto de esta interacción. Al igual que respecto del pasaje citado de V 4, también es posible distinguir en este otro texto las dos modalidades de causalidad antes mencionadas: la causalidad llamada ‘existencial’ y, en segundo lugar, la llamada ‘determinante’. Examinemos a continuación, tomando en conjunto ambos pasajes citados (V 4, 2 y V 1, 5), la relación entre lo Uno y la Inteligencia centrándonos en la causalidad ‘determinante’. Cabe aclarar que no intentamos resolver los problemas filosóficos que esta clase de relación entre lo Uno y la Inteligencia presenta en Plotino. Buscamos dilucidar, más bien, el método exegético mediante el cual Plotino constituye su propia respuesta a esta cuestión.

41. V 4, 2, 7-8. *Ek tês aorístou duádos kai toû henòs tà eíde kai hoi arithmoí.*

42. V 1 [10], 5, 6 ss. Traducción propia.

5. La causalidad determinante

En el pasaje citado de V 1 [10] Plotino afirma que es posible tomar a la Díada como un sustrato indefinido que se torna definido una vez que las Formas surgen en ella. Comenta, asimismo, que la causa de la conformación es en cierto modo lo Uno y, en cierto modo diferente, ella misma. Finalmente, asimila el proceso determinante con la visión y con la intelección. Para tener una idea más completa del proceso intelectual al que se refiere Plotino, tomemos en cuenta lo dicho en el pasaje citado anteriormente de V 4: “la intelección, como ve al inteligible y se volvió hacia él, recibe de aquel su acabamiento, por así decirlo, es de por sí indefinida como la vista.” La Díada, pues, se conforma al volverse hacia lo Uno y al verlo. Esta visión e intelección de lo Uno, por lo tanto, sería lo que hace que las Formas surjan en la Inteligencia.⁴³

Esta breve descripción de la relación causal-determinante de lo Uno con la Inteligencia, cuyo producto son las Formas, llama la atención, por lo pronto, por la diferencia que presenta con la relación establecida entre lo Uno y la Díada en la presentación aristotélica, fuente textual para Plotino, como vimos, de las doctrinas no escritas platónicas. Allí, Aristóteles comenta que Platón considera que las Formas surgen a partir de la participación de la Díada en lo Uno (*Met.* 987b21-22). En la exposición plotiniana de los pasajes citados, sin embargo, no encontramos ninguna alusión a la ‘participación’, sino que se recurre a la noción de visión e intelección para dar cuenta del proceso determinativo. Podríamos creer que la crítica aristotélica a la noción de ‘participación’ presente en el mismo capítulo de la *Metafísica* en que el estagirita presenta esta doctrina presuntamente platónica habría motivado a Plotino a buscar otro modo de explicarse. Pero podemos afirmar, asimismo, que es en el mismo Aristóteles en quien Plotino encuentra las *herramientas* conceptuales que le permiten explicar la relación entre lo Uno y la Díada sin recurrir a la noción de ‘participación’. Antes de adentrarnos en esta cuestión, sin embargo,

43. Resulta problemático en qué sentido puede afirmarse que lo Uno es inteligible. Para un análisis de esta cuestión y de su posible solución véase la bibliografía citada en la nota 60.

recapitemos las nociones expresadas por Plotino en los textos citados de sus *Enéadas*.

En los dos pasajes citados anteriormente de los tratados V 4 [7] y V 1 [10] Plotino asimila la causalidad determinante con el proceso de visión e intelección. Identifica, por una parte, los procesos de visión e intelección cuando sostiene que la intelección es una visión que ve (*hórasis horôsa*) y que ambas cosas, es decir, la visión y la intelección, son una sola (V 1, 5, 19). Pero reconoce, por otra parte, dos estadios diferentes de la vista(-intelección). En el primer pasaje afirma que la intelección es de por sí indefinida, “como la mirada (*ópsis*)” (V 4, 2, 6), mientras que en el segundo sostiene que la Inteligencia es conformada, en un sentido, por sí misma, como la mirada en acto (*hoïon ópsis he kat' enérgeian*, V 1, 5, 18). Esta distinción se refleja, a su vez, en el vocabulario, puesto que para referirse a la Intelección indeterminada se utiliza “mirada” (*ópsis*), mientras que para aludir a la Intelección conformada se recurre al término “visión” (*hórasis*). La visión, a su vez, es identificada con la mirada en acto, con lo cual la mirada, por su parte, sería una visión en potencia.⁴⁴ El pasaje de la mirada a la visión, es decir, de la intelección en potencia a la intelección en acto, ocurre gracias a lo Uno, concebido como inteligible. Debido a esto, Plotino afirma que la Inteligencia es conformada por lo Uno (V 1, 5, 17), que es acabada y perfeccionada a partir de aquél y que es definida por el inteligible (V 4, 2, 5-7). Sostiene, asimismo, que la Inteligencia es conformada por ella misma, aunque de un modo diferente, proceso que examinemos más adelante. A modo de resumen de nuestra exposición de la explicación plotiniana de la llamada causalidad determinante enumeremos cuatro de sus aspectos constitutivos que retomaremos en la sección siguiente: (a) asimilación de la intelección con la sensación de la vista, (b) distinción entre mirada (*ópsis*) y visión (*hórasis*), (c) aplicación de la distinción potencia-acto y, por último, (d) identificación del objeto de la visión-intelección como agente actualizador.

Ahora bien, para concluir la presente sección del escrito, repararemos en el modo en que nuestro filósofo ha logrado engranar en su pensamiento los principios metafísicos heredados. Como seña-

44. Cfr. Atkinson (1983: 122).

lamos al comienzo de la presente sección, la postulación de tres hipóstasis alinea a Plotino con la tradición que postula un sistema ternario. No obstante, al hacer que lo Uno sea el primer principio y al colocarlo más allá de la inteligencia, el filósofo estaría respetando la prioridad que los autores pitagóricos habrían sostenido para este principio (Whittaker, 1969:100). Lo Uno, por tanto, es el primer principio plotiniano, y la Inteligencia, el segundo. Cabe preguntarse, pues, qué ha sucedido con la Díada. Siguiendo la exposición aristotélica que presenta a la Díada como uno de los dos principios (*Met.* 987b21) que funciona, a su vez, como 'sustrato' (*Met.* 988a13) en el que surgen las Formas gracias a su interacción con lo Uno, Plotino presenta a la Díada como el estado de la Inteligencia desprovista del efecto de la causalidad determinante de lo Uno. Ahora bien, debe tenerse en cuenta que la Díada no es una de las hipóstasis plotinianas y que no es posible afirmar que haya un momento real en que la Inteligencia exista en su estado de indefinición. La Díada, sin embargo, constituye uno de los elementos que forman parte de la explicación razonada de la relación entre lo Uno y la Inteligencia que se encuentra sujeta, a su vez, a la técnica de alegorización. Debido a esto, es posible afirmar que lo que en Platón (según Aristóteles) constituye un principio metafísico ha pasado a ser en Plotino un principio meramente explicativo. La Díada sería, pues, uno de los elementos que, separado y dividido de la segunda hipóstasis con fines puramente didácticos, es necesario recomponer una vez comprendida la explicación. Es posible que la abundancia y el detalle de las explicaciones plotinianas sobre la generación de la Inteligencia causen sobre los lectores de las *Enéadas* la ilusión que nos impide percatarnos de que los principios platónicos –a la vez metafísicos y explicativos– presentados por Aristóteles, han sufrido en Plotino una importante modificación. Esta transformación sería necesaria para que el sistema binario platónico pueda ser conjugado con otro sistema metafísico que la tradición también considera como genuinamente platónico.

Por otra parte, el modo en que Plotino articula los sistemas aludidos de principios es tal que el segundo principio del sistema binario (la Díada) y el primero del ternario (la Inteligencia) quedan subsumidos, por así decirlo, en el segundo principio plotiniano: la Inteligencia-hipóstasis. Mas en la concepción plotiniana de la Inteligencia se encuentran incluidas, asimismo, las Formas.

Cabe señalar que en la exposición aristotélica de los principios platónicos la Díada ya posee el carácter de sustrato a partir del cual surgen las Formas (*Met.* 988a13). Y téngase en cuenta, asimismo, que en el sistema ternario medioplatónico expuesto por Alcino ya se afirma la identificación de las Formas con el contenido del *noûs*, tal como vimos en la segunda sección.⁴⁵ En fin, estas últimas consideraciones refuerzan, según creemos, nuestra tesis de que la caracterización plotiniana de la relación causal determinante de lo Uno con la Inteligencia es un producto del solapamiento que nuestro filósofo produce de ambos sistemas metafísicos de la tradición platónica y de su aplicación de la técnica que llamamos de alegorización.

6. *Los instrumentos: la teoría psicológica aristotélica*

Hemos intentado exponer, hasta el momento, los caracteres principales de la explicación plotiniana de la relación entre lo Uno y la Inteligencia. Hemos señalado, en primer lugar, la técnica discursiva que Plotino utiliza en su explicación y desarrollamos, luego, el resultado al que llega Plotino al aplicar este procedimiento sobre los elementos de la tradición metafísica que hereda. Resta, por último, dilucidar cuáles son las herramientas conceptuales mediante las que nuestro filósofo logra tornar accesibles a la razón los aspectos del mundo inteligible que estudiamos en este trabajo.

Tal como Hadot ha logrado poner en evidencia, es posible encontrar con frecuencia en las *Enéadas* citas de diferentes pasajes del *De Anima* aristotélico (Hadot, 1999: cap 16). Plotino, afirma Hadot, cita a Aristóteles de forma inexacta ensamblando, a menudo, diferentes pasajes. Sostiene, asimismo, que Plotino no habría citado recurriendo directamente al texto del estagirita sino, más bien, reteniendo en la memoria fórmulas que corresponden a las doctrinas expuestas en el *De Anima* (Hadot, 1999: 267). La conclusión a la que llega este autor, por otra parte, no nos resulta extraña

45. Véase, por ejemplo, Loenen (1956: 314 y nota 1 de esa página), Merlan (1963: 64) y Martino (2009). Tal identificación, por otra parte, no parece ser exclusiva del *Didaskalikós*. Cfr. Dillon (2011).

si recordamos que Porfirio nos comenta en la biografía de su maestro que en las *Enéadas* están latentemente entreveradas las doctrinas peripatéticas (*Vida de Plotino* 14, 5). La confirmación de que Plotino conoció el *De Anima*, no obstante, es relevante para nuestro trabajo ya que consideramos que muchas de las nociones que Plotino utiliza para su explicación alegorizante de la relación causal determinante de lo Uno y la Inteligencia son tomadas, en particular, de este texto.

Son numerosos los especialistas que han reparado en la influencia que la teoría psicológica de Aristóteles expuesta en *De Anima* ejerce sobre la explicación plotiniana de lo que hemos llamado la 'causalidad determinante'.⁴⁶ Para poner de manifiesto tal vínculo entre ambas doctrinas recurramos, por nuestra parte, a los cuatro aspectos de la explicación plotiniana señalados en la sección anterior, sin por ello pretender adentrarnos en los problemas filosóficos que presenta la psicología peripatética.

- a. Asimilación de la intelección con la sensación de la vista (Szlezák, 1997: 75, n. 197).

En el capítulo cuarto del libro III, en su explicación de la intelección, Aristóteles comienza asimilando la intelección a la sensación,⁴⁷ entre las cuales se encuentra la visión, y luego procede examinando las diferencias entre ambas.

- b. Distinción entre mirada (*ópsis*) y visión (*hórsis*) (Atkinson, 1983: 122).

Esta distinción terminológica es trazada por Aristóteles en su análisis de la sensibilidad común a lo largo del libro III del *De Anima* y se encuentra en estrecha relación con el tercer aspecto que describimos a continuación.

46. Aparte de la demostración que Hadot lleva a cabo confrontando los textos plotinianos con el *De Anima*, otros autores también sostienen que Plotino se habría inspirado en este tratado aristotélico. Cfr. por ejemplo Bussanich (1988: 29, 33, 117, 224); Szlezák (1997: 75, n. 197; 81-2; 106, n. 254) y Emilsson (2007: 4, 110).

47. *De An.* 427a19-20 y especialmente 429 a 13-14.

- c. Aplicación de la distinción potencia-acto a la intelección (Bussanich, 1988: 11).

En su análisis de la sensación y de la intelección en el libro III, Aristóteles explica que estas se encuentran en potencia cuando todavía no han ejercido su peculiar función pero que al hacerlo se encuentran ya en acto. Tomando el caso de la visión como ejemplo, el estagirita afirma que esta sensación puede encontrarse tanto en potencia como en acto, siendo la mirada (*ópsis*) el estado en potencia y la visión (*hórsis*) su actualización (*De An.* 428a6-7).

- d. Identificación del objeto de la visión-intelección como agente actualizador (Bussanich, 1988: 117).

Aristóteles sostiene que el intelecto es, en cierto modo, potencialmente lo inteligible (*De An.* 429b31) y que la intelección consiste en padecer cierto influjo bajo la acción, a su vez, del inteligible (*De An.* 429a14-15). Por lo tanto, la actualización de la intelección se lograría cuando, encontrándose esta en potencia, padece la acción del inteligible.

Nuestra sintética confrontación de los cuatro caracteres de la explicación plotiniana de la causalidad determinante expuestos en V 4, 2 y en V 1, 5 con algunas tesis de la psicología aristotélica expuesta en el *De Anima* pone de manifiesto la estrecha relación que hay entre ambas. A modo de confirmación de la deuda plotiniana podemos reparar, asimismo, en otro elemento incluido en la explicación plotiniana y presente, a su vez, en la doctrina psicológica de Aristóteles. Este elemento nos permitirá comprender más cabalmente el punto "d". Citemos, pues, un nuevo pasaje de las *Enéadas*.

Puesto que la inteligencia es una cierta mirada y una mirada que ve, será una potencia que ha pasado a acto. Será, por lo tanto, por una parte, una materia y, por otra, la forma de esta, o sea, será una visión en acto y una materia en los inteligibles. Ahora bien, para la visión <sensible>, la plenificación y, por así decirlo, su perfeccionamiento, <provienen> del <objeto> sensible, mas para la mirada de la inteligencia, lo que la plenifica es el Bien.⁴⁸

48. III 8, 11, 1-8. Traducción propia.

El último elemento que queremos señalar de la explicación plotiniana y que encontramos en este pasaje eneádico es la aplicación del binomio aristotélico materia-forma. Ahora bien, el modo en que Plotino aplica estas nociones aristotélicas es bastante peculiar y vale la pena analizarlo brevemente.⁴⁹ En nuestra descripción del punto “d” afirmamos que el objeto inteligible es caracterizado como agente actualizador. Esto es consistente con lo expuesto en este nuevo pasaje donde se sostiene que la Inteligencia tiene, por una parte, una materia y, por otra, una forma que se identifica, a su vez, con la visión en acto. Lo Uno, objeto inteligible al que la Inteligencia tiende, es el agente actualizador de su potencia intelectual en la medida en que la Inteligencia se vuelve a él para captarlo, pero no por ello se identifica con la forma. Esta, por el contrario, constituye la visión actualizada que surge en la Inteligencia cuando esta tiende su mirada a lo Uno. El principio formal, por lo tanto, es aquello que determina estrictamente la materia (inteligible) y produce, por así decirlo, el contenido propio de la intelección. Tal principio consiste, finalmente, en las Formas que surgen en la Inteligencia misma y constituyen su visión efectiva. En esto reside, por tanto, el carácter ambivalente de la causalidad determinante de la Inteligencia señalado por Plotino en el pasaje citado de V 1, [10] 5.⁵⁰ Lo Uno, por una parte, es el agente actualizador de la determinación en la medida en que la inteligencia tiende su mirada a aquel,⁵¹ pero las Formas, por otra, son determinantes efectivos en tanto que son los objetos de la visión en acto.

Es posible afirmar, asimismo, que la caracterización de lo Uno como agente actualizador de la intelección constituye una crítica

49. El tópico de la materia inteligible en Plotino es complejo y excede la problemática abordada en este trabajo. Para un análisis detallado véanse Rist (1962: 99-107) y Corrigan (1996: 35-44).

50. Los intérpretes han encontrado problemáticas algunas afirmaciones de Plotino en las que asevera que lo Uno es el inteligible propio de la Inteligencia. Esto estaría en contradicción con los pasajes en donde se afirma que la Inteligencia es su propio objeto de intelección pero también con aquellos en los que se dice que lo Uno no puede ser captado tal como es por la Inteligencia. Para un análisis de este problema véase Bussanich (1988:12-14 y 117) y Santa Cruz (2007: XLVI ss. y 113, nota 382).

51. Como causa final, podríamos decir.

plotiniana a la tradición metafísica heredada. No debemos creer, sin embargo, que Plotino atribuya a lo Uno en sí mismo el carácter de agente actualizador, puesto que si así fuera, lo Uno necesitaría de la Inteligencia para poder ejercer esta función perdiendo, de este modo, su autonomía característica. Tal condición debe considerarse, más bien, como el producto de la dependencia de la Inteligencia respecto de lo Uno y como manifestación de la necesidad que aquella tiene de su principio para actualizar su intelección. Esta necesidad que Plotino encuentra en la Inteligencia, pues, constituiría un motivo más para su rechazo por considerarla como principio supremo.

Para concluir esta sección e ilustrar nuestra interpretación con un texto eneádico, citemos a modo de ejemplo y sin pretender analizar el pasaje, las líneas que siguen al texto ya citado de III 8, 11, teniendo en cuenta la identificación plotiniana entre lo Uno y el Bien.

Pues si la inteligencia misma fuera el Bien, ¿por qué necesitaría ver o ejercitar alguna actividad en absoluto? Son las otras cosas que tienen una actividad en torno al Bien y gracias al Bien, mientras que el Bien no precisa de nada. [...] Pues al pronunciar “el Bien”, no pienses además en ninguna otra cosa. [...] por lo que tampoco <pienses> en el inteligir, para que no le añadas algo diferente y lo conviertas en dos cosas: inteligencia y Bien. Pues la Inteligencia necesita del Bien, mas el Bien no necesita de la Inteligencia.⁵²

Podemos afirmar, finalmente, que en este apartado hemos intentado mostrar que el bagaje conceptual que Plotino utiliza en su explicación alegorizante de la relación entre lo Uno y la Inteligencia es tomado del *De Anima* de Aristóteles. Las doctrinas psicológicas que allí encuentra son traspuestas por nuestro filósofo a su explicación de la realidad inteligible. Respecto de esta última, si bien no es posible señalar momentos sucesivos o divisiones reales, Plotino recurre en su explicación a las distinciones aristotélicas de acto-potencia y de materia-forma con la finalidad de tornar comprensible la relación entre los grados ontológicos que explica. Asi-

52. III 8, 11, 8-16. Traducción propia.

mismo, aunque no es lícito sostener que haya un momento en el que la Inteligencia sea pura materia (inteligible), carente de forma y en un estado de potencia no actualizada, estos conceptos son los *instrumentos* mediante los cuales Plotino logra operar su alegorización de la relación entre lo Uno y la Inteligencia con fines didácticos. Creemos, pues, que la doctrina psicológica que Plotino toma del *De Anima* del estagirita cumple una función instrumental en las *Enéadas*, en la medida en que aquella provee a Plotino las nociones mediante las cuales este desarrolla su exposición razonada acerca de la relación que poseen los principios metafísicos en su sistema.

7. Conclusiones

A lo largo de nuestro trabajo hemos intentado poner de manifiesto el procedimiento mediante el cual Plotino desarrolla su doctrina metafísica. Puesto que consideramos que no es posible adentrarnos en los resortes psicológicos que llevan a Plotino a concebir la realidad del modo en que lo hace intentamos, mediante el estudio de sus escritos, determinar los caracteres de la *exposición* de su metafísica. Para ello, tomando la presentación de su propia filosofía como exégesis de los antiguos (V 1, 8, 12), nos propusimos esclarecer en qué consiste su proceder como exegeta, determinando la naturaleza de esta práctica. Gracias a nuestra investigación, hemos creído identificar en la exégesis plotiniana una serie de aspectos, a saber, los elementos doctrinarios tradicionales sobre los que trabaja, la técnica mediante la que razona sobre estos elementos para explicarlos, los instrumentos conceptuales mediante los que aplica su técnica y, finalmente, el resultado del procedimiento exegético que constituye su doctrina. En las diferentes secciones de nuestro trabajo, pues, hemos desarrollado cada uno de estos aspectos. Así, en la primera sección identificamos los elementos tradicionales con los sistemas metafísicos binario y ternario. En la segunda, caracterizamos la técnica con la que Plotino razona sobre estos elementos como una 'alegorización', mediante la cual aplica a la realidad inteligible categorías espaciotemporales que le son ajenas y distinciones conceptuales que no son reales. A continuación examinamos el resultado de su exégesis, centrándonos en un aspecto de su metafísica: la relación entre lo Uno y la Inteligencia. Cabe destacar que

este aspecto refleja la peculiaridad de su filosofía ya que en él se explica la relación entre los primeros principios ontológicos de las dos tradiciones que Plotino hereda y ensambla. Señalamos, asimismo, que uno de los principios ontológicos de los sistemas involucrados, la Díada, es reducida a un principio explicativo, ya que si bien esta es un ítem en las exposiciones razonadas eneádicas, no es posible sostener que haya una realidad inteligible que efectivamente corresponda a este concepto. Vimos, asimismo, que Plotino habría recurrido a la *Metafísica* aristotélica en busca de su reporte de las doctrinas no escritas de Platón. En la cuarta sección, por último, intentamos destacar la utilización plotiniana del *De Anima*. La finalidad de tal uso habría sido en gran medida instrumental, puesto que con los conceptos que de allí toma, Plotino no configura su concepción de la realidad inteligible en sentido estricto sino que elabora, más bien, su exposición razonada de esta realidad.

Creemos, en conclusión, que el análisis llevado a cabo acerca del procedimiento exegético plotiniano confirma nuestra hipótesis inicial según la cual Plotino transmuta y sintetiza la tradición antigua. Pero también nos ha permitido desentrañar, a nuestro entender, los caracteres propios de tal transmutación y síntesis. Así, pues, hemos verificado no sólo las fuentes en las que Plotino se inspira y las nociones que de ellas extrae sino, también, la función que las fuentes y los conceptos incorporados desarrollan en la novedosa concepción ontológica eneádica. Podemos afirmar, finalmente, que la exégesis plotiniana, cuyos aspectos característicos hemos expuesto en este trabajo, logra establecer la jerarquía de los grados de la realidad inteligible disipando la vacilación que caracteriza a los pensadores que le preceden e instituye, a su vez, un nuevo modo de concebir la realidad y de leer a los antiguos que ejercerá una gran influencia sobre los filósofos de los siglos posteriores.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEJANDRO DE AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria* 56, 18, ed. TLG.
- ARMSTRONG, A. H. (1967), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

- ARMSTRONG, A. H. (1980), *Introducción a la Filosofía Antigua*, Buenos Aires, Eudeba.
- ARMSTRONG, A. H. (1994), *Plotinus*. Edición del texto griego y traducción inglesa de —, Cambridge, Harvard University Press, vol. 5.
- ASCLEPIUS, *In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria*, ed. TLG.
- ATKINSON, M. (1983), *Plotinus: Ennead V 1*, Comentario y traducción de —, Oxford, Clarendon Press.
- BEAUJEU, J. (1973), *Apulée. Opusculs philosophiques [...] et fragments*, Texte établi, traduit et commentée par —, Paris, Les Belles Lettres.
- BONAZZI, M. y OPSOMER, J. (ed.) (2009), *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and Their Philosophical Contexts*. Namur, Ed. Peeters.
- BONAZZI, M.; LEVY, C. y STEEL, C. (ed.) (2007), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*. Turnhout, Brepols.
- BRÉHIER, E. (1926), *La filosofía de Plotino*, Buenos Aires, Sudamericana.
- BRISSON, L. (2007), “Pode-se Falar de União Mística em Plotino?”, en *Kriterion* 116, pp. 453-466.
- BUSSANICH, J. (1988), *The One and its relation to Intellect in Plotinus*, Stanford, Brill.
- CALVO MARTINEZ, T. (2000), *Aristóteles, De Anima*. Traducción, Introducción y Notas de —, Madrid, Gredos.
- CALVO MARTINEZ, T. (2000), *Aristóteles, Metafísica*. Traducción, Introducción y Notas de —, Madrid, Gredos.
- CAMARERO, A. (1968), *Apuleyo, Tratados Filosóficos*. Traducción, notas y estudio preliminar de —, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- CHARRUE, J. M. (1978), *Plotin, lecteur de Platon*. Paris, Les Belles Lettres.
- CHERNISS, H. (1944), *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, vol. 1, Baltimore, The John Hopkins Press.
- CHIARADONNA, R. (2009), “Plotino e la trasformazione della filosofia nel III secolo d. C.”, en *Chaos e Kosmos*, pp. 133-149.
- CHIARADONNA, R. (2010), “Esegesi e sistema in Plotino”, en *Argumenta in Dialogos Platonis : Akten des Internationalen Symposiums vom 27.-29. April 2006 im Istituto svizzero di Roma*. Basel, Schwabe, pp. 102-114.

- CILENTO, D. (1973), *Saggi su Plotino*, Milano.
- DILLON, J. (1977), *The Middle Platonists*, New York, Cornell University Press.
- DILLON, J. (1992), “Plotinus at work on Platonism”, en *Greece and Rome*, Second Series, Vol. 39, n° 2.
- DILLON, J. (2002), *Alcinous, The Handbook of Platonism*, Oxford, Clarendon Press.
- DILLON, J. (2011), “The Ideas as thoughts of God”, en *Les Formes Platoniciennes dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres.
- DODDS, E. R. (1928), “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’”, en *The Classical Quarterly*, vol. 22, n° 3/4, pp. 129-142.
- DODDS, E. R., (1957), “Numenius and Ammonius”, in *Entretiens Hardt V*, 3, 61, pp. 16-24.
- DODDS, E. R., (1960), “Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus”, en *The Journal of Roman Studies*, vol. 50, pp. 1-7.
- EMILSSON, H. (2007), *Plotinus on Intellect*, Oxford, Clarendon Press.
- EON, A. (1970), “La notion plotinienne d'exégèse”, *Revue Internationale de philosophie*, 24, pp. 252-289.
- GARCÍA BAZAN, F. (1991), *Numenio de Apamea, Fragmentos y Testimonios*, Madrid, Gredos.
- GARCÍA BAZAN, F. (2011), *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*. Buenos Aires, El hilo de Ariadna.
- GURTLER, G. (1988), *Plotinus, the experience of Unity*, New York, Peter Lang.
- HADOT, P. (1981), “Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the Gnostics”, en *Neoplatonists and Early Christian Thought, Essays in Honour of A. H. Armstrong*, Blumenthal, H. J. and Markus R. A. eds., London, pp. 124-137.
- HADOT, P. (1980), “Les Niveaux de Conscience dans les États Mystiques selon Plotin”, en *Journal de Psychologie*, n° 2-3, pp 243 – 266.
- HADOT, P. (1999), *Plotin, Porphyre, Études Néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres.
- IGAL, J. (1982 – 2006), *Plotino, Enéadas*. Introducciones, traducción y notas de —, Madrid, Gredos, 3 vols.
- KRAMER, H. (1996), *Platón y los fundamentos de la Metafísica*, Venezuela, Monte Ávila editores.
- LOENEN, J. H. (1956), “Albinus' Metaphysics: An attempt at reha-

- bilitation: I. The inner consistency and the original character of Albinus' interpretation of Plato", en *Mnemosyne*, vol. 9, fasc. 4, pp. 296-319.
- MARTINO, G. (2009), "La noción de contemplación y de vida contemplativa en el *Didaskalikós* de Alcinoos", en *Actas del Simposio de Estudios Clásicos*, UNL, Rosario.
- MARTINO, G. (2010), "La Mística plotiniana: experiencia, doctrina e interpretación", en *Archai, As origens do pensamento ocidental Número temático: Neoplatonismo Antigo*, n° 5, pp. 67-76.
- MARTINO, G. (2013), "La concepción de la Física en el *Didaskalikós* de Alcinoos y su clasificación dentro de los saberes propios de la Filosofía" en *Actas de las II Jornadas de Filosofía Antigua de la Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires*, UNSAM Edita.
- MERLAN, Ph. (1963), *Monopsychism, Mysticism and Metaconsciousness*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- NARBONNE, J.-M. (2011), *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*. Boston, Brill.
- O'CLEIRIGH, P. (1997), "Theology in Origen and Plotinus", en Cleary, J. (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, pp. 19 – 28.
- O'MEARA, D. J. (1976). "Being in Numenius and Plotinus: Some Points of Comparison" en *Phronesis*, vol. 21, n° 2, pp. 120-129.
- PAGOTTO MARSOLA, M. (2010), "De Parmenides ao Parmenides e retorno: um aspecto da exegese plotiniana(V 1 [10], 8, 1-27)", en Taormina, D. (ed.), *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*. Napoli, Bibliopolis.
- PICAVET, F. (1903) "Plotin et les mystères d'Éleusis", en *Revue de l'histoire des religions*, Paris, E. Leroux.
- PLOTINO, *Enéadas*. Introducciones, traducción y notas de Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1982-2006, 3 vols.
- RIST, J. M. (1962), "The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus", en *The Classical Quarterly*, vol. 12, pp 99-107.
- RIST, J. M. (1964), "Éros and Psyché. Studies in Plato, Plotinus and Origen" en *Phoenix Supplementary Volume 6*, Toronto, University of Toronto Press.
- RIST, J. M. (1967), *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge, CUP.
- RIST, J. M. (1973), "The One of Plotinus and the God of Aristotle", en *The Review of Metaphysics*, Vol. 27, n° 1, pp. 75-87.
- RUNIA, D. (1999), "A brief history of the term *kósmos noetós* from

- Plato to Plotinus", en *Traditions of Platonism*, ed. J. Cleary, Hampshire, Ashgate.
- SANTA CRUZ, M. I. (1997), "Plotino y el Neoplatonismo", en García Gual, Carlos (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, vol. 14 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, pp. 339-361.
- SANTA CRUZ, M. I. (2000), "La concepción plotiniana del filósofo", en *Kléos Revista de Filosofía Antiga*, n° 4, pp. 9-30.
- SANTA CRUZ, M. I. y CRESPO, M. I. (2007). *Plotino, textos esenciales*, Buenos Aires, Colihue Clásica.
- SZLEZÁK, T. (1997), *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, Milano, Vita e Pensiero.
- TAORMINA, D. ed. (2010), *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*. Napoli, Bibliopolis.
- WALLIS, R. T. (2002), *Neoplatonism*, London, Bristol Classical Press.
- WHITTAKER, J. (1969), «Epékeina noû kai ousías», en *Vigiliae Christianae*, Vol. 23, n° 2, pp. 91-104.

Recibido: 05-2012; aceptado: 02-2013