

Una reinterpretación de la doctrina plotiniana de las dos potencias de la Inteligencia a la luz del símil platónico del sol



Gabriel Martino*

Universidad de Buenos Aires

Resumen

En el presente trabajo examinamos la teoría plotiniana de las dos potencias de la Inteligencia. Tomando como punto de partida la estrecha relación entre filosofía y exégesis en las *Enéadas* nos proponemos ofrecer una interpretación de la mencionada doctrina a la luz del símil platónico del sol expuesto en la *República*. Esta conocida analogía de Platón se encuentra subyacente a la formulación plotiniana de la relación entre la Inteligencia y lo Uno-Bien, por lo que tomarlo en cuenta a la hora de comprender este aspecto de su pensamiento resulta esclarecedor.

Analizamos, pues, un pasaje de VI 7, 35 que contiene una de las formulaciones más claras y explícitas de la doctrina de las dos potencias del *noûs* y ofrecemos evidencia textual adicional que sustenta nuestra interpretación del pasaje. En la última sección del artículo repasamos el símil del sol expuesto en la *República* e intentamos poner de manifiesto algunos aspectos de la lectura y reelaboración que de él realiza Plotino.

Abstract

In the present paper we examine Plotinus' theory of the two powers of Intellect. Taking as our starting point the close connection between philosophy and exegesis in the *Enneads*, we suggest an interpretation of this doctrine reading it under the light of the analogy of the sun Plato offers in the *Republic*. This well known metaphor underlies Plotinus' conception of the relationship between the Intellect and the One-Good, thus, taking it into account when understanding this aspect of his thought is of great value.

We analyse, hence, a passage of VI 7, 35 that contains one of the most accurate and comprehensive descriptions of the doctrine of the two powers of *noûs*, and offer further textual evidence to support our interpretation of the passage. In the last section of the article, we recall the analogy of the sun included in the *Republic* and point out some aspects of the way in which Plotinus reads it and adapts it to his own system.

Palabras clave

Plotino
Inteligencia
contemplación
luz
símil platónico del sol

Key words

Plotinus
Intellect
contemplation
light
Plato's analogy of the sun

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Becario doctoral CONICET.

I. Introducción

Es bien sabido que Plotino pertenece a la nutrida tradición platónica. Su papel en esta tradición es ampliamente conocido como renovador e impulsor de una interpretación del pensamiento de Platón que ejerce una perdurable influencia cuyo ascendiente puede apreciarse, incluso, en muchos intérpretes actuales. La renovación que Plotino lleva a cabo del pensamiento del filósofo ateniense, no obstante, implica no solo una lectura atenta de los diálogos platónicos sino también una actualización del contexto teórico y del bagaje conceptual implicado en la reflexión, una nueva impostación de los antiguos problemas discutidos e, incluso, la formulación de nuevos problemas impulsados por motivaciones propias del neoplatónico. Estos elementos, entre otros, contribuyen a que el pensamiento volcado en las *Enéadas*, si bien se encuentra virtualmente incluido en el universo de la tradición platónica, constituya, en sí mismo, una propuesta filosófica y, tal como la entendían los contemporáneos del así llamado padre del Neoplatonismo, la “filosofía de Plotino”.¹

1. Cfr. Porfirio, *Vida de Plotino*, 20, 100-101.

La complejidad de la relación entre Plotino y el pensamiento de Platón, en la que debe incluirse, asimismo, la influencia del aristotelismo y del estoicismo por lo menos, ha estimulado a muchos estudiosos a interiorizarse en ella. Los especialistas, en efecto, se han esforzado por comprender el modo en que un pensamiento tan acabado como el eneádico puede poseer una identidad propia y característica y, a su vez, enrolarse en una tradición que posee como una de sus características principales la adopción de Platón como autoridad.² Así pues, ya Porfirio describía el pensamiento plotiniano en términos de un entrevero de doctrinas de orígenes diversos y condensación,³ mientras que los estudiosos modernos han propuesto diferentes caracterizaciones de la asimilación plotiniana del pensamiento platónico y de otros filósofos tales como síntesis original,⁴ desarrollo⁵ y sistematización,⁶ mezcla incierta en la cual los diferentes elementos pierden sus contornos respectivos,⁷ transmutación de lo antiguo para darle una nueva dirección y sentido,⁸ fundición en un todo orgánico e híbrido,⁹ etcétera. Algunos esfuerzos se han realizado, incluso, en dirección de desentrañar el modo específico en que Plotino opera sobre la tradición para arribar a sus propuestas teóricas y del procedimiento exegético que aplica para renovar la herencia filosófica en función de sus propias reflexiones.¹⁰ En el presente artículo, por nuestra parte, nos proponemos analizar la teoría característica de Plotino de las dos potencias de la Inteligencia. Mas, alineados con el trabajo de los intérpretes al que hemos aludido, consideramos que el examen de esta teoría puede iluminarse si la entendemos como la reelaboración de un tema platónico y si analizamos la resignificación que nuestro autor opera sobre los elementos adoptados del pensamiento de Platón para constituir su doctrina.

2. Cfr. Boys-Stones (2001: cap. 6).

3. Porfirio, *Vida de Plotino* 14, 4 y 6. *emmígnymai* y *kata-pyknóo*, respectivamente.

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

5. Wallis (2002: 44).

6. Wallis (2002: 4).

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

8. Dodds (1960: 1).

9. Santa Cruz (1997: 342).

10. Otros escritos de nuestra autoría en torno de esta problemática son: Martino, G. (2012: 73-98) y Martino, G. (2013: 99-131).

II. Plotino y la *República* de Platón

Pocos textos filosóficos han tenido sobre la cultura occidental una injerencia semejante a la de la *República*. La Antigüedad tardía no es una excepción, y los pensadores de esa época se han sentido enormemente atraídos por esta obra de Platón. Plotino, ciertamente, es uno de ellos y las *Enéadas* contienen numerosísimas referencias a este diálogo. Una rápida mirada al *Index Fontium* de Henry-Schwyzler basta para cerciorarse de ello y para corroborar que sólo con la excepción del *Timeo*, ninguna otra obra de ningún otro autor es aludida en las *Enéadas* un mayor número de veces que la *República*.¹¹

11. Henry, P. et Schwyzler, H.-R. (1973: Tomvs III, pp. 436-462).

Los temas tratados en este diálogo platónico son numerosos y las referencias plotinianas se dan en contextos diversos y respecto de temáticas diferentes. La reflexión platónica expuesta en *República* acerca del Bien, en particular, es un tema que posee

especial interés para Plotino por lo que también es posible encontrar numerosas alusiones plotinianas a aquellos pasajes en los que Platón desarrolla esta cuestión. El planteo platónico acerca de este tópico en el que centramos nuestro análisis, sin embargo, se acota al presentado entre 506 e y 509 d en donde se ofrece una comparación entre la relación que el Bien posee con el ámbito inteligible y la que el sol mantiene con el ámbito visible. Las nociones expuestas en este pasaje conocido como el “símil del sol” son incorporadas por Plotino tras operar sobre ellas, no obstante, una resignificación, y son utilizadas en función de la formulación de sus propias teorías. En el presente trabajo, pues, examinamos con cierto detalle en la siguiente sección la doctrina plotiniana de las dos potencias de la Inteligencia y, en un apartado subsiguiente, recurrimos al símil platónico para poner de manifiesto, por una parte, el estrecho vínculo entre la teoría plotiniana mencionada y el texto platónico y para aportar, por otra parte, elementos a partir de tal relación que refuercen nuestra interpretación de la doctrina eneádica.

III. La formulación plotiniana de la doctrina de las dos potencias de la Inteligencia

Como ya hemos mencionado, las consideraciones platónicas acerca del Bien ejercen una fuerte influencia sobre la reflexión plotiniana. En el sistema eneádico, como es sabido, la primera de las tres hipóstasis es identificada con el Bien y Plotino sugiere que su doctrina acerca de este principio es el resultado de su exégesis del pensamiento de Platón.¹² La Inteligencia, por su parte, constituye la segunda hipóstasis en su sistema y las Ideas poseen una existencia inmanente a la Inteligencia y son, asimismo, los objetos de su contemplación. En la presente sección, pues, nos abocamos al examen de ciertos aspectos de la relación entre la Inteligencia y el Bien en la filosofía de Plotino para lo cual centramos nuestro análisis en una importante pero muy discutida doctrina eneádica una de cuyas formulaciones más claras se encuentra en el tratado VI 7.

El tratado séptimo de la *Enéada* VI es el trigésimo octavo en el ordenamiento cronológico de los escritos de Plotino que nos transmite Porfirio. Pertenece, pues, al conjunto de veinticuatro escritos intermedios que, según el discípulo editor, son acabadísimos y fueron compuestos por Plotino en pleno apogeo de sus facultades.¹³ Este tratado lleva el título “Sobre cómo vino a la existencia la multiplicidad de las Ideas y sobre el Bien” y en él se desarrollan, tal como su título indica, cuestiones relativas a la generación de la Inteligencia, al surgimiento de las Ideas en ella, a la naturaleza del Bien y al ascenso del alma hacia lo Uno. Mas uno de los puntos cruciales que el escrito discute en su análisis de los temas mencionados es la relación de la segunda hipóstasis con la primera. Ciertamente, el interés de Plotino por el problema de la relación entre lo Uno-Bien y la Inteligencia se manifiesta ya en sus primeros tratados.¹⁴ Mas una característica que impregna toda su reflexión acerca de este tema a lo largo de las *Enéadas* es, como veremos, la impostación del tema en un determinado campo semántico, metafórico y teorético, y el análisis y resolución de la cuestión partir de tal impostación.

En este sentido, las palabras de Wallis nos parecen atinadas cuando afirma que Plotino identifica los grados de la realidad con estados de conciencia¹⁵ o, podríamos decir también, con grados de actividad contemplativa.¹⁶ Tal identificación permite que el problema de la relación entre las dos primeras hipóstasis sea discutido en términos de ‘contemplación’ y en un marco teorético más bien propio de la psicología, entendida en un sentido amplio. Ahora bien, los tratados plotinianos acerca de la relación de la Inteligencia y lo Uno son complejos y el autor aborda la cuestión desde múltiples perspectivas. En nuestro escrito, pues, centraremos nuestro análisis

12. Cfr., por ejemplo, V 1, 8.

13. Porfirio, *Vida de Plotino* 6.

14. Cfr., por ejemplo, I 6, primer escrito del filósofo.

15. Wallis (2002 [1972]: 5).

16. Hunt (1981: 73) se refiere a este aspecto de la metafísica plotiniana como ‘psicocentrismo’.

en la relación contemplativa que la Inteligencia posee con lo Uno. Tal abordaje, como veremos, nos remite a una novedosa teoría plotiniana. Nos referimos a la doctrina de las dos potencias de la Inteligencia que el filósofo formula en varios escritos, no solo en VI 7, para dar cuenta de la mencionada relación.

Ya en VI 9, noveno tratado en el orden cronológico, Plotino brinda una incipiente formulación de la doble capacidad contemplativa de la Inteligencia que desarrolla en escritos posteriores. Allí, en efecto, leemos:

Hay que aceptar de parte de la Inteligencia el anuncio de lo que ella es capaz (ὄν δύναται). Pero de lo que la inteligencia es capaz es de ver (ὄρᾶν) o los propios inteligibles (τὰ αὐτοῦ) o los anteriores a ella (πρὸ αὐτοῦ). Ahora bien, ya los inteligibles immanentes en ella (τὰ ἐν αὐτῷ) son puros, pero más puros y simples son los anteriores a ella (τὰ πρὸ αὐτοῦ), mejor dicho, el anterior a ella (τὸ πρὸ αὐτοῦ).¹⁷

17. VI 9 [9], 3, 32-36. La traducción es de Igal, J. (1998: 538). Este pasaje presenta algunos problemas para su traducción. Para una discusión al respecto véase Meijer (1992: 125-128) y Hadot (1994: 80 n. 49). Cfr., también, Bussanich (1988: 18, 99, 101). Véase, asimismo, VI 9, 2, 33-40. Compárese el pasaje citado con III 8 [30], 9, 30-35 donde Plotino afirma que el νοῦς es ἀμφίστομος, ya que puede contemplar tanto las Formas Inteligibles como lo Uno.

18. Μέγεθος, σχῆμα, ὄγκον respectivamente. Cfr. VI 9, 3, 28-33.

19. Cfr. VI 9, 3, 24; 27; 28; 30.

Este pasaje, como ya adelantamos, introduce la noción de que la Inteligencia posee la capacidad de ver (ὄρᾶν) tanto los propios inteligibles, que son las Formas o Ideas, como lo anterior a ella, que es lo Uno. Nótese, por una parte, que así como el segundo grado de la realidad es entendido en términos de una potencia psicológica, la Inteligencia, su actividad es caracterizada en términos de una potencia sensorial, la visión. En relación con esto debe tenerse en cuenta, en primer lugar, el contexto de la cita. En las líneas previas al pasaje citado Plotino compara la visión propia de la sensación con la que se puede obtener de lo Uno por medio de las potencias superiores del alma y explica que la visión de lo Uno debe carecer de las notas propias de toda representación sensible: magnitud, figura y masa.¹⁸ Pero, en segundo lugar, puede apreciarse que Plotino también recurre al vocabulario de la visión en esta misma sección para referirse a la relación que el alma puede establecer con lo Uno por intermedio de la Inteligencia.¹⁹

La *Enéada* VI 7, sin embargo, contiene una de las formulaciones más detalladas de esta teoría. La exposición brindada en este tratado, no obstante, ha suscitado desacuerdos importantes entre los especialistas. Citemos, pues, el pasaje principal donde Plotino expone su doctrina.

[1] Y la Inteligencia, ciertamente, posee una primera potencia para inteligir (εἶς τὸ νοεῖν) con la cual mira (βλέπει) lo que está en sí misma (τὰ ἐν αὐτῷ) y una segunda con la cual <mira> las cosas que están más allá de sí misma (τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ) por medio de una cierta aprehensión y recepción (ἐπιβολῆ τινι καὶ παραδοχῆ), [2] de acuerdo con la cual primero solo veía (ἑώρα μόνον) y luego, viendo (ὄρων), obtuvo inteligencia y es algo uno (καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἓν ἔστι). [3] Y aquella primera es la contemplación de la inteligencia sensata (ἡ θεὰ νοῦ ἔμφορος), más esta segunda es la inteligencia amante (νοῦς ἐρῶν), cuando se vuelve insensata (ἄφρων γένηται) tras haberse embriagado de néctar. Entonces se vuelve amante tras simplificarse por la satisfacción hacia un estado de dicha. Y es mejor para ella estar embriagada que estar en un estado más respetable que tal embriaguez.²⁰ - [4] ¿Mas aquella inteligencia ve por partes, a unos y a otros en momentos diferentes? - No. El argumento los hace sucesivos por razones didácticas, más <la inteligencia> posee el inteligir siempre, y posee también el no inteligir sino un mirar a aquel de un modo diferente.²¹

20. VI 7 [38], 35, 19-30. La traducción es nuestra.

21. VI 7, 35, 19-30.

Este texto posee una riqueza incomparable para la comprensión del pensamiento de Plotino y ha sido ampliamente discutido por los estudiosos. En un segundo momento analizaremos y discutiremos las principales interpretaciones brindando, asimismo, la nuestra. Pero, en primer lugar, sistematicemos las potencias que Plotino señala en este pasaje y las actividades que les atribuye a cada una de ellas. Para ello, hemos añadido al texto una numeración entre corchetes de modo que nuestras referencias sean más claras.

En la sección [1] el filósofo afirma la existencia de dos potencias en la Inteligencia, tema que recorre todo el pasaje hasta su última línea. Una de ellas es para inteligir (εἰς τὸ νοεῖν) y con ella el *noûs* mira (βλέπει) su propio contenido. Podemos entender que Plotino se está refiriendo aquí a la capacidad que la Inteligencia tiene de contemplar las Formas inteligibles que están en ella. En cuanto a la segunda potencia, la frase en la que se la caracteriza carece de verbo. Podemos suponer el mismo verbo de la frase anterior, “mira” (βλέπει), pero en este caso el objeto de la visión de la Inteligencia no es su contenido sino las cosas que están más allá de sí misma. Esta segunda potencia ha sido llamada por los comentaristas ‘inteligencia hipernoética’.²² Nótese, además, que en cuanto a esta capacidad ya no se afirma que es para inteligir, pero se añaden dos importantes términos que vienen a caracterizar este segundo proceso de contemplación: aprehensión y recepción (ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ). En resumen, Plotino sostiene que la inteligencia “mira” mediante ambas potencias, aunque hay una diferencia tanto en el objeto como en la caracterización de la actividad en la que consiste el mirar relacionado con cada una de ellas. Esta primera distinción, pues, es semejante a la ya citada de VI 9, 3, pero presenta una variación en el vocabulario de la actividad de ambas (ver-ὄραν en VI 9, 3, 33; mirar-βλέπειν en VI 7, 35, 21), y añade, asimismo, elementos que caracterizan las dos actividades contemplativas.

22. Cfr., por ejemplo, Bussanich (1988: 174 y ss.) y Meijer (1992: 154).

En las líneas de la sección [2] también encontramos nociones que no aparecen en el primer pasaje citado por lo que vale la pena analizarlas en detalle. Luego de caracterizar ambas potencias, Plotino hace una aclaración respecto de la segunda de ellas. Creemos, por nuestra parte, que esta nueva distinción se aplica solo a la segunda potencia ya que el pronombre relativo con el que se introduce la proposición está en singular y remite, por tanto, solo a la última potencia mencionada. De este modo, de aquella potencia con la que se contempla lo que está más allá de la Inteligencia se afirma que, en un primer momento, solamente ve, mas en un segundo momento, a la vez que sostiene la visión, obtiene inteligencia y es algo uno. Nos interesa resaltar de esta sección, inicialmente, la introducción del vocabulario de la visión. En las líneas anteriores se recurrió a la noción de mirada (βλέπει) para caracterizar la actividad relacionada con ambas potencias, mientras que aquí la potencia superior es descrita como ‘visión’ (ὄρα, ὄρᾱν), tal como se la llamó en VI 9, 3. Ahora bien, esta visión de la potencia hipernoética, no parece, en un primer momento al menos, incluir la intelección ya que se trata de visión solamente. Esto reforzaría lo afirmado en [1] donde se relaciona la intelección solamente con la potencia que mira lo que está en la Inteligencia misma. Plotino añade, no obstante, que en un segundo momento mediante esta potencia se obtuvo inteligencia y se es algo uno (καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἓν ἔσται). Esta afirmación parece un tanto críptica. Los especialistas suelen acordar en que se trata de una referencia a la explicación plotiniana de la “generación” de la Inteligencia, lo que explica que Plotino se exprese en términos de sucesión temporal. De acuerdo con nuestra interpretación, sin embargo, la descripción de dos momentos consecutivos parecería indicar, más bien, la prioridad ontológica que la sola visión de lo Uno provista por la potencia hipernoética tiene respecto de la obtención de la intelección, actividad propia de la (potencia inferior de la) Inteligencia. La introducción de sucesiones temporales con la finalidad de indicar relaciones jerárquicas es, como veremos, un recurso retórico aplicado conscientemente por nuestro autor.

Es importante subrayar, asimismo, la alusión presente en estas líneas a que la obtención de inteligencia se da mientras la potencia hipernoética sostiene su modalidad propia de visión (ὄρᾱν), noción que Plotino enfatiza con más claridad en la sección [4]. En cuanto a la expresión ‘es algo uno’ (ἓν ἔσται) que, de acuerdo con el modo en que Plotino la introduce (καὶ... καὶ...), parece ser otro resultado de este segundo momento de la visión hipernoética, nos remitimos a la interpretación de Igal, quien traduce esta expresión como ‘se hace una misma cosa con su objeto’.²³ Avancemos en nuestro análisis del pasaje, no obstante, y dejemos por el momento esta última

23. Igal (1998: 476).

cuestión de lado para retomarla hacia el final de este apartado del artículo donde dispondremos de más elementos para explicar nuestro modo de comprenderla.

Luego de haber distinguido los dos momentos lógicos de la potencia hipernoética e introducido la noción de que el primer momento produciría dos resultados simultáneos que constituyen, a su vez, un segundo momento,²⁴ Plotino vuelve a referirse en [3] a las dos potencias. La actividad de la primera potencia, pues, la que mira el contenido de la Inteligencia e intelligence, es caracterizada como la contemplación de la inteligencia sensata (ἐμφρων). La segunda potencia, por el contrario, la que mira lo anterior a la Inteligencia, es descrita como amante (ἐρώων), insensata (ἄφρων) y embriagada (μεθυσθεῖς). En esta nueva distinción, los dos momentos de la segunda potencia señalados en la sección [2] son dejados de lado. Pero la novedad que el filósofo introduce aquí es la noción del estado amoroso y apasionado de la Inteligencia hipernoética, de la potencia que ve lo anterior a ella, lo Uno.

La sección [4], por último, afirma con claridad que ambas potencias de la inteligencia actúan simultáneamente, que aquella intelligence y no intelligence siempre y a la vez. Esta noción ya había sido esbozada en [2], tal como indicamos. La explicación acerca de estas potencias, en efecto, puede generar la impresión de que las contemplaciones son sucesivas por lo que Plotino insiste en que, de hecho, no sucede así. Sin embargo, la afirmación de que la inteligencia hace algo y no lo hace, puede parecer paradójica y, teniendo en cuenta la ya entonces antigua formulación platónica del principio de no contradicción en un contexto psicológico²⁵ resulta llamativo que Plotino afirme algo semejante. La aparente contradicción, no obstante, puede disiparse si tenemos en cuenta que nuestro autor afirma manifiestamente que se trata de potencias diferentes de la Inteligencia. A raíz de esto, no habría una dificultad lógica en considerar que la inteligencia intelligence por medio de una de sus potencias mientras que, por medio de otra, no intelligence. En esta sección, asimismo, se caracteriza al no intelligence de la segunda potencia como un mirar diferente (ἄλλως βλέπειν), lo que nos remite al comienzo del pasaje citado en donde Plotino afirma que cada una de las potencias “mira” (βλέπει) objetos, por así decirlo, diferentes.

III. a. Algunas interpretaciones modernas de la doctrina

Este texto de VI 7, 35 tomado aisladamente, no parece presentar grandes dificultades para su comprensión. Sin embargo, las interpretaciones variadas que los estudiosos han hecho del pasaje ponen de manifiesto las numerosas dificultades que estos han encontrado al abordarlo en relación con el resto de la filosofía de Plotino. Mencionamos, en primer lugar, la opinión de O'Daly quien no acepta la caracterización de la potencia superior de la inteligencia como una inteligencia amante. El autor se pregunta, en efecto, si puede hablarse de un *noûs* irracional y considera que Plotino mismo encuentra tal concepción insatisfactoria. Esta noción no es en ningún sentido, afirma, una solución al problema de la identidad del “visionario”, esto es, del sujeto de la visión de lo Uno. O'Daly considera, por el contrario, que lo Uno es visto por la Inteligencia en su estado pre-determinado y pre-intelectivo e identifica la vuelta de la Inteligencia hacia lo Uno con el momento de la incipiente procesión de la segunda hipóstasis a partir de la primera.²⁶ Ahora bien, esto nos remite a la generación de la Inteligencia, cuestión que si bien no es nuestro objetivo analizar en este trabajo, debemos caracterizar brevemente, al menos, para que las interpretaciones de los especialistas puedan ser comprendidas.

Aludiendo a V 2, 1, el mismo O'Daly describe la procesión en los siguientes términos: a causa de su superabundancia, lo Uno crea un ‘otro’, este producto se vuelve sobre su progenitor y ha sido llenado (por él) y se ha convertido en su contemplador y, por lo tanto, en un principio intelectivo. Señala, pues, tres fases en este proceso generativo. La primera consiste en la procesión indeterminada de un ‘otro’, la segunda, en

24. Potencia hipernoética: permite mirar lo anterior a ella. Se distinguen dos momentos (lógicos) en la actividad contemplativa relacionada con esta potencia. 1er momento (πρότερον): solo ve (ἑώρα μόνον) 2do momento (ὕστερον): resultados de la sola visión que sigue activa (ὄρων) Los resultados son, a su vez, dos y simultáneos (καί... καί...) ἐν ἑστί – unificación con el objeto de visión νοῦν ἔσχε – obtención de inteligencia.

25. Cfr. *Rep.* 436 e 8 – 437 a 2.

26. O'Daly, G. (1974: 159-169).

el momento en el cual está a punto de ser determinada por su visión de lo Uno y, la tercera fase, la constitución de la inteligencia como tal.²⁷ Para este autor, pues, la visión de lo Uno descrita en VI 7, 35, aunque descartando la noción de una inteligencia amante, se identifica con las dos primeras fases del proceso generativo de la Inteligencia.²⁸ De este modo, O'Daly sintetiza en un solo concepto dos nociones. Por una parte, la segunda potencia de la Inteligencia aludida en nuestro pasaje citado, el intelecto *hipernoético* que mira lo Uno, con, por otra parte, aquel momento en la generación de la Inteligencia en que esta, encontrándose todavía en un estado incoado, se vuelve hacia lo Uno como intelecto *prenoético* y lo capta de un cierto modo pre-intelectivo antes de generar su contenido que son las Formas.²⁹

Una apuesta interpretativa más osada que la de O'Daly ofrece Hadot, quien no solo identifica la segunda potencia de la Inteligencia del pasaje de VI 7, 35 con la inteligencia incoada, las inteligencias llamadas hipernoética y prenoética sino que, además, añade a tal síntesis la denominación de Inteligencia amante y embriagada también presente en VI 7 que O'Daly, por el contrario, había rechazado. Citemos un pasaje del autor ilustrativo de tal síntesis.

La vida del Pensamiento divino consiste pues en dos movimientos eternos que se remiten ambos a su principio, lo Uno de donde emana. Por uno de estos movimientos piensa, es decir, aprehende, en las Ideas que nacen en ella... Por el otro de estos movimientos no piensa, sino que experimenta lo Uno, gracias a una actividad que trasciende el pensamiento y que Plotino describe como un amor, un goce, una embriaguez. Estos dos movimientos corresponden a dos estados del Pensamiento. Por una parte, el estado en el cual se constituye como Pensamiento acabado, por otra parte, el estado en el cual es Inteligencia naciente.³⁰

Tal como podemos apreciar, Hadot reconoce la distinción plotiniana de dos movimientos de la Inteligencia, uno que consiste en un pensamiento de las Ideas que están en el interior de la Inteligencia y otro que no es ya pensamiento, sino una “experiencia”, dice, no intelectual de lo Uno. Pero tales movimientos son identificados por el intérprete con dos momentos de la descripción plotiniana de la generación de la Inteligencia. El segundo de ellos, pues, la “experiencia” de lo Uno, es identificado con el primer momento en el que la “Inteligencia” nace de lo Uno. El segundo movimiento, el de la Inteligencia que se piensa a sí misma, es asimilado con el momento en que la Inteligencia se plenifica en tanto que pensamiento. A su vez, la inteligencia “prenoética” de la descripción plotiniana de la generación de la Inteligencia, además de ser identificada con la inteligencia “hipernoética” es asociada a las nociones de inteligencia amante y embriagada.³¹ Tal síntesis, si bien puede resultar económica en algún sentido, presenta ciertas dificultades y no han faltado intérpretes que la critican y que ofrecen lecturas diversas.

Una interpretación divergente a las citadas ofrece Bussanich, uno de los defensores más entusiastas de la diferenciación entre la inteligencia “hipernoética” y la “prenoética”.³² El autor, en efecto, limita la función del intelecto prenoético al proceso de la generación de la inteligencia y circunscribe la función del intelecto hipernoético al ascenso contemplativo y místico del alma hacia lo Uno.³³ Uno de sus argumentos consiste en señalar que si la inteligencia hipernoética es descrita como un $\nu\omicron\upsilon\varsigma \ \xi\tau\omega\acute{\nu}$, la inteligencia prenoética no lo es nunca y que el vocabulario del deseo utilizado para caracterizar la inteligencia prenoética difiere del vocabulario presente en los pasajes en los que se alude a la potencia hipernoética.³⁴ Afirma, asimismo, que la visión que Plotino atribuye a la Inteligencia prenoética es muy diferente y con consecuencias distintas a la visión propia de la Inteligencia hipernoética. Señala, por ejemplo, que la primera posee una mínima visión que no puede aprehender lo Uno en sí mismo

27. Para un detallado desarrollo del tema de la generación de la Inteligencia en Plotino véase Santa Cruz (1979: 287-315), Schroeder (1986: 186-195), Bussanich (1988), Emilsson (2007: cap. 2), García Bazán (2011: cap. II) y Nyvlt (2012: 131-163).

28. El autor argumenta que el vocabulario utilizado para describir ambos procesos es equivalente. Sigue, en su interpretación, a Theiler y a Trouillard, a quienes cita en su apoyo.

29. O'Daly, G. *op. cit.*

30. Hadot (1982-83: 462).

31. En otro de sus escritos, Hadot (1963: 100-101) es aún más explícito cuando afirma que el proceso cosmogónico a través del cual el espíritu se vuelve hacia el Bien y engendra las Formas y los seres se sitúa en nosotros mismos. Estos niveles de la realidad, sostiene, son al mismo tiempo, los niveles de nuestro yo, por lo cual la experiencia mística se realizará cuando el alma tenga la posibilidad de ir a vivir con el Espíritu el éxtasis amoroso que lo hace nacer, entrando en un gozoso contacto con el Bien.

32. Por no decir el único defensor en sentido pleno. El autor remite a las interpretaciones de Lloyd y de Schroeder como antecedentes de su propia lectura.

33. Bussanich (1988: 231-236). Una interpretación semejante parecería sostener Szlezák (1997: 143).

34. Bussanich (1988: 178-179).

en la medida en que consiste solo en una capacidad o, incluso, potencialidad de visión efectiva. La segunda, por el contrario, agrega, le provee al alma un estado de completa autoconciencia, una conciencia de sí misma unificada, y su visión, incluso, se funde con la realidad de lo Uno. De acuerdo con el autor, ambas se distinguen, a su vez, en que la Inteligencia hipernoética alcanza la quietud e inmovilidad cuando, al contemplar lo Uno, se colma de luz, mientras que la prenoética es caracterizada como movimiento (κίνησις) y deseo (ἔφθεις).³⁵ Estas son, pues, algunas de las razones que el autor aduce para distanciarse de una larga tradición de intérpretes que no conciben la distinción por él señalada.

35. Bussanich (1988: 234-235).

III. b. Nuestra propuesta interpretativa

Creemos, por nuestra parte, que la Inteligencia prenoética, en tanto que *noción* constitutiva de la *explicación* de la relación ontológica que lo Uno mantiene con la Inteligencia, y la Inteligencia hipernoética, en tanto que *potencia real* y contemplativa de la Inteligencia no deben ser identificadas. Adherimos, pues, en cierto modo, a la necesidad de distinguir las llamadas Inteligencias prenoética e hipernoética sobre la que insiste Bussanich. Examinemos, no obstante, algunos elementos que nos permitirán ilustrar y fundamentar mejor nuestra interpretación.

Consideremos, por una parte, los recursos discursivos utilizados por Plotino para explicar la relación entre lo Uno y la Inteligencia. Tal como el lector de las *Enéadas* puede apreciar, la preocupación del filósofo por lograr una elucidación de la región inteligible y de las relaciones que hay entre los diferentes grados que la componen es manifiesta y clara a lo largo de sus escritos. Plotino recurre, por una parte, a los mitos, asimilando las hipóstasis con los dioses de la teogonía hesiódica, sometiendo a estos últimos a una interpretación alegórica y trasponiendo el relato mitológico original a un plano metafísico.³⁶ Pero se vale, también, de “exposiciones razonadas”. Estas consisten en discursos que tienen por objeto las realidades ingeneradas pero que en sus descripciones introducen generaciones, divisiones y separaciones que no se dan efectivamente en aquello que describen.³⁷ La finalidad de tales operaciones discursivas radica en tornar accesible al alma del lector, cuyo pensamiento es discursivo, una realidad cuya naturaleza es supradiscursiva y que solo puede ser captada, tal como es, trascendiendo esta clase de pensamiento. Para poder acceder a este género de actividad contemplativa, no obstante, es preciso que el alma se prepare mediante los discursos adecuados.³⁸ La finalidad, pues, de explicaciones razonadas tales como la de la generación de la Inteligencia que, de acuerdo con la tradición interpretativa, consta de tres fases sucesivas, es didáctica e, incluso, anagógica. Asimismo, las distinciones y secuencias que introduce son indicadoras más bien de *relaciones* de prioridad ontológica y no necesariamente de entidades o de sucesiones reales.

36. Cilento (1973: 44-49). Cfr., por ejemplo, V 1, 7, 34 y ss.

37. Cfr. III 5, 9, 24-29.

38. Cfr., por ejemplo, V 3, 6, 9 y ss.

Por otra parte, desde una perspectiva lógica, la existencia efectiva de una inteligencia en estado indeterminado que no ha actualizado su potencia contemplativa, tal como la descrita en la primera fase de las señaladas por O'Daly, es problemática, sobre todo si se toma en cuenta el carácter causal de su contemplación. Es decir, si consideramos, por un lado, que la segunda fase descrita en la generación de la Inteligencia (la vuelta contemplativa de la Inteligencia indeterminada hacia lo Uno) es causa de la determinación de la Inteligencia como tal (de su plenificación y de que ‘surjan’ en ella las Formas que son a su vez contempladas por la Inteligencia) y que, por otro lado, la Inteligencia contempla eternamente a las Formas, entonces, ambas deben darse eternamente. Para expresarlo en otros términos podemos decir que, si la Inteligencia contempla su contenido eternamente entonces, al depender la existencia de este contenido de la plenificación ocurrida por la vuelta contemplativa de aquella hacia lo Uno, no puede haber un momento en el que tal contemplación plenificadora no ocurra. Esto introduce, pues, dos dificultades respecto de interpretaciones como las de O'Daly y las de Hadot.

En primer lugar, ocurre que el carácter mismo de los elementos cuya relación se intenta explicar excluye lógicamente la posibilidad de que exista efectivamente una Inteligencia no intelectual y meramente en potencia ya que de existir efectivamente no habría Formas ni, de hecho, Inteligencia. Esta conclusión es corroborada por la insistencia de Plotino relativa al carácter meramente didáctico de la introducción de fases sucesivas y de divisiones en su relato acerca de la generación de la Inteligencia.³⁹ En este aspecto de nuestra interpretación, pues, concordamos con Gerson quien sostiene que hablar de una primera fase en la generación de la Inteligencia es una “ficción lógica” y que el producto eterno de lo Uno es, simplemente, la Inteligencia.⁴⁰ El autor, no obstante, parece suponer, asimismo, una identificación entre el *estado* prenoético del *noûs* y la *potencia* hipernoética, con lo cual al negar la existencia efectiva del primero descarta la existencia de la segunda. Menciona, es cierto, la posibilidad de que haya una “distinción lógica” (no real) entre ambas pero aun así descarta la existencia de la Inteligencia hipernoética sin brindar nuevas razones al respecto y remitiendo a las ya dadas en relación con la imposibilidad de la existencia de un estado prenoético del *noûs*.⁴¹

En segundo lugar, la interpretación de los autores mencionados cae en la contradicción de afirmar que la Inteligencia se encuentra, a la vez, en un *estado* indeterminado y en uno determinado, lo cual sería imposible, al menos dentro de los límites de la lógica. Al asimilar, pues, el discurso acerca de dos las potencias con las fases sucesivas de la generación de la Inteligencia, entienden que el sujeto que contempla eternamente lo Uno no es una de las *potencias* de la Inteligencia sino la Inteligencia en su *estado* indeterminado, mientras que la que contempla eternamente las Formas es la Inteligencia en su *estado* determinado. De acuerdo con esta interpretación, al ser necesaria para la existencia de la Inteligencia en su estado determinado-intelectivo la existencia de la Inteligencia en su estado indeterminado-no intelectual, la Inteligencia debe existir, a la vez, tanto en su estado determinado como indeterminado y, ambos, eternamente. Recordemos que tal contradicción se diluye, como ya afirmamos en nuestro comentario a [4], si entendemos que las contemplaciones diferentes son provistas a la Inteligencia por medio de *potencias* distintas que parecería ser, en efecto, lo que Plotino afirma en VI 7 35, 19 y ss.

Ahora bien, aunque sostenemos que la existencia efectiva de una Inteligencia prenoética o en su estado indeterminado es imposible, consideramos que es viable suponer y, de hecho, Plotino lo asevera en los pasajes eneádicos citados y en otros también,⁴² que existe una potencia en la Inteligencia que contempla lo Uno. Esto nos conduce, no obstante, a otra dificultad que los intérpretes han encontrado respecto de la relación entre lo Uno y la Inteligencia. Nos referimos a la posibilidad de que lo Uno mismo sea tomado como objeto de contemplación, problema que analizamos brevemente a continuación.

Algunos intérpretes han considerado, sin ahondar detalladamente, que la Inteligencia puede contemplar lo Uno sin más. Así, por ejemplo, Rist afirma que la Inteligencia contempla lo Uno y crea el Alma y que el Alma contempla la Inteligencia y crea la materia.⁴³ Otros autores, sin embargo, sostienen que tal interpretación es incorrecta pues consideran que es imposible para una determinada hipóstasis contemplar una hipóstasis de nivel superior. Hunt, por ejemplo, sostiene que lo Uno en sí mismo no puede ser tomado como objeto de contemplación y que los numerosos pasajes en los que Plotino parece afirmar que esto es posible deben comprenderse tomando en cuenta el uso plotiniano ambiguo de la noción de “objeto de contemplación”. El autor distingue, pues, tres sentidos recurriendo a la noción de “representación”, en la medida en que, podemos decir nosotros, toda contemplación de algo puede implicar una representación (subjetiva) de ese algo.⁴⁴ Las tres opciones diferenciadas, pues, son: (1) el objeto de contemplación es la representación misma que es tomada con

39. Cfr. también IV 3, 9, 14-20; IV 8, 4, 38-42.

40. Cfr. Gerson (1998: 46). En relación con esta interpretación considérese, por ejemplo, el pasaje V 3, 11, 1-16. Téngase en cuenta, sin embargo, que Plotino introduce todo el pasaje con la frase “Cuando la Inteligencia múltiple quiere entender al que está más allá...”. Esta frase nos advierte respecto de dos elementos diferentes. Por un lado, que, tal como se afirma en VI 7, 35, la inteligencia entiende (νοεῖν) con aquella potencia que mira las Formas (no con la hipernoética), por lo que querer *entender* lo Uno deviene, necesariamente, en la intelección de las Formas. Es importante, pues, la distinción entre mirar (propia de ambas potencias) e entender (propia de la potencia inferior) implícita en VI 7, 35. Por otro lado, que quien intenta efectivamente *entender* lo Uno es la Inteligencia ya múltiple y no una inteligencia indeterminada o en potencia, como parecerían insinuar las diferentes ‘exposiciones razonadas’ de la generación de la Inteligencia, tal como la que se ofrece en el pasaje que sigue a la frase citada.

41. Gerson (1998: 223, 293).

42. Considérese, además de los pasajes ya mencionados y citados, V 1, 6 y, en especial, las líneas 41 a 53.

43. Rist (1967: 90).

44. Podríamos expresar esta distinción, a su vez, en términos de ‘referente objetivo’ y ‘representación subjetiva’ de la contemplación.

conciencia de que es una representación; (2) el objeto de contemplación es el objeto representado, pero contemplado mediante la representación; (3) el objeto contemplado es el objeto mismo, sin la mediación de una representación. El autor señala, pues, que cuando Plotino afirma que lo Uno es contemplado, si bien parece afirmar que se da lo descrito por el sentido (3), debemos entender que lo Uno es captado tal como entiende la opción (2). A partir de esto, deduce Hunt, todo conocimiento es auto-conocimiento, no solo en la medida en que la representación es interna al sujeto contemplante sino, también, a raíz de que una hipóstasis generada es representación, afirma el autor, de la inmediatamente superior. Así, pues, concluye, no es posible para las hipóstasis una captación inmediata y directa de las formas de vida superiores y, consecuentemente, aquello que la Inteligencia capta es una mera imagen de su objeto de contemplación, lo Uno, y esta imagen yace en ella misma.⁴⁵

45. Cfr. Hunt (1981:71-79). *Contemplation is representative in nature; there is no direct immediate awareness of the One.* p. 76. El autor considera, no obstante, que el alma (humana) puede conocer las hipóstasis superiores en la medida en que se eleva a sí misma y se convierte en esa misma hipóstasis que (se) contempla.

46. Cfr., por ejemplo, Hadot (1987: 651), donde el autor afirma que "si la Inteligencia (*l'esprit*) naciente dirigió su mirada hacia el Bien sin ver nada, la Inteligencia acabada vio, mas ella no vio el Bien sino las Formas que nacen en sí misma, la Inteligencia, porque estaba delimitada por el Bien."

47. Lo Uno, para Gerson, es contemplado mediante las Formas. Cfr. Gerson (1998: 223). La interpretación de Gerson en términos de Hunt podría formularse del siguiente modo: las Formas son la representación de lo Uno en la Inteligencia.

Esta interpretación de corte neokantiano de la contemplación plotiniana con la que estamos básicamente de acuerdo a pesar de los riesgos de anacronismo, ha permitido en algunos casos, sin embargo, una simplificación indeseable de nuestra comprensión de la actividad contemplativa de la Inteligencia. Así pues, este modo de entender la segunda hipóstasis ha permitido que se afirme que si al contemplar lo Uno la Inteligencia se contempla a sí misma, entonces, si bien tiende a lo Uno solo logra contemplar efectivamente las Formas.⁴⁶ Esta conclusión nos remite a la interpretación antes aludida de Gerson, para quien no es posible aceptar, como dijimos, que Plotino sostenga que la Inteligencia contempla lo Uno *además* de las Formas, tal como el pasaje citado de VI 7, 35 parece afirmar con claridad.⁴⁷ Ahora bien, si nosotros aceptamos, tal como hacemos, que, por una parte, lo Uno no puede ser contemplado en sí mismo sino que la Inteligencia accede a una representación de aquel que encuentra en ella misma pero que, por otra, además de contemplar las Formas la Inteligencia contempla lo Uno, al menos en el sentido (2) distinguido por Hunt, parecería que estamos afirmando que la Inteligencia tendría dos representaciones diferentes de lo Uno, una de ellas las Formas y, la otra, una representación que es tomada como lo Uno y diferente a las Formas. Creemos, en efecto, que los escritos de Plotino nos conducen en esta dirección cuando distingue dos potencias de la Inteligencia. En este punto, pues, la pregunta que debemos formularnos es la siguiente: ¿en qué consiste la representación de lo Uno contemplada mediante la Inteligencia *hipernoética*? Citemos un nuevo pasaje para esclarecer esta cuestión.

Así también es la visión de la inteligencia: también ella ve, por una parte, gracias a otra luz los objetos iluminados por aquella naturaleza primera, y ve <la luz>⁴⁸ estando presente en aquellos. Sin embargo, <si la mirada> tiende hacia la naturaleza de los objetos iluminados la ve menos. Mas si mirara también hacia aquello por medio de lo cual vio desatenderá los objetos vistos y podría ver la luz y el principio de esa luz.⁴⁹

En varios pasajes semejantes al que citamos, Plotino distingue entre los objetos inteligibles que se encuentran iluminados y la luminosidad que permite que estos sean iluminados y que no les es propia sino que proviene de lo Uno.⁵⁰ Ahora bien, tal como en este mismo pasaje se sostiene, Plotino distingue, a su vez, la posibilidad de contemplar tanto los objetos iluminados como la luz misma. La contemplación de la realidad inteligible, de hecho, es descrita con una riqueza extraordinaria que pone de manifiesto la multiplicidad que le es inherente, cuya inteligibilidad es producto de la luminosidad que lo Uno proyecta sobre ella. Diferentes son, por otra parte, las descripciones que Plotino brinda acerca de la contemplación de la luz misma y no ya de los objetos inteligibles iluminados. Estas distinciones también son tenidas en cuenta en nuestro tratado séptimo de la *Enéada* VI que hemos venido analizando. Así pues, en el capítulo treinta y seis, que sigue inmediatamente al que analizamos anteriormente, nuestro filósofo se expresa con las siguientes palabras.

48. Seguimos la traducción que Armstrong (1984: 177) ofrece de esta frase, interpretando que la referencia, en este caso, es a la luz mencionada justo antes y retomada a continuación.

49. V 5, 7, 16-21.

50. Cfr. también, por ejemplo, VI 7, 16, 22-30.

Y allí uno abandona todo objeto de conocimiento, y hasta que haya sido conducido de la mano e instalado en lo bello piensa hasta cierto punto en eso que es. Mas sacado fuera por como una oleada de la Inteligencia misma y elevado por como una hinchazón ve súbitamente, no sabiendo como, pero la contemplación, colmando los ojos de luz, no hizo que por medio de esto viera otra cosa, sino que la luz misma era el objeto de la visión. Pues no existía allí el objeto visto y su luz, ni Inteligencia y objeto inteligido sino una irradiación engendradora de estos en un segundo momento y que les permite estar junto a ella.⁵¹

51. VI 7, 36, 15-23.

Este nuevo pasaje que se encuentra unas pocas líneas más adelante de aquel en que Plotino distingue las dos potencias de la Inteligencia confirmaría, a nuestro entender, la interpretación de que el filósofo acepta la posibilidad de que la Inteligencia contemple tanto su propio contenido como el anterior de aquella. El contenido de la Inteligencia, por una parte, que son las Formas, constituye aquellas realidades inteligibles iluminadas con la luz que procede del Bien. El “objeto” de visión que es anterior a aquella, por otra, es lo Uno, pero la representación de lo Uno que la Inteligencia contempla efectivamente es la luz. La Inteligencia, pues, es capaz de contemplar tanto las Formas como la luz que las vuelve inteligibles, en la medida en que aceptamos que mediante la potencia intelectual se contemplan las Formas y mediante la potencia hipernoética se contempla la luz. Otros elementos incluidos en el último pasaje citado también parecen corroborar nuestra interpretación. En nuestro análisis de la sección [2] de VI 7, 35 señalamos, por ejemplo, que Plotino distingue dos momentos lógicos en la potencia hipernoética y que el segundo momento consistía en dos resultados simultáneos entre sí y simultáneos con la contemplación de lo Uno. En este último pasaje, asimismo, Plotino parece afirmar algo análogo. La visión de la luz (potencia hipernoética) hace que, colmados los ojos de luz, no se vea otra cosa por medio de la luz sino la luz misma. Esto nos remite al ἔν ἐστι de la sección [2] de VI 7, 35 que, como ya dijimos, Igal traduce como ‘se hace una misma cosa con su objeto’. Asimismo, Plotino afirma aquí que la luminosidad engendra la intelección, y que esta coexiste con la visión de la luz. Esto nos remite, a su vez, al νοῦν ἔσχε de la sección [2] de VI 7, 35 que, como también afirmamos al analizarlo, no solo es simultáneo con la potencia hipernoética (= “la luz misma era el objeto de la visión”) sino también al ἔν ἐστι (= “colmado sus ojos de luz”; “no existía allí el objeto visto y su luz, ni Inteligencia y objeto inteligido”). La referencia del pasaje al poder engendradora de la luminosidad insiste, a nuestro entender, sobre la prioridad ontológica de la Inteligencia hipernoética respecto de la noética. Esta prioridad no implica una contradicción ya que, de acuerdo con nuestra interpretación, se trata de potencias diferentes, que ejercen su actividad eternamente y de una Inteligencia también eterna.

Creemos que los pasajes citados y el análisis que ofrecemos de ellos nos brindan elementos de peso para afirmar que Plotino sostiene efectivamente la existencia de dos potencias en la Inteligencia, que estas ejercen su modalidad propia de contemplación eterna y simultáneamente y que la contemplación que se obtiene por medio de la potencia superior consiste en la visión de la luz que es, a su vez, la representación que la Inteligencia puede formarse de lo Uno. A modo de conclusión de esta sección, asimismo, nos gustaría remitir al lector a un último pasaje para reafirmar nuestra noción del “efecto unitivo” (recordemos el ἔν ἐστι) relacionado con la potencia hipernoética en su contemplación de la luz. Citemos, pues, unas líneas inmediatamente anteriores al pasaje de VI 7, 35 analizado a lo largo de nuestro trabajo. Allí Plotino recurre a la imagen de un palacio repleto de decoraciones y en el cual se encuentra, asimismo, el señor del palacio. Afirma, pues:

Devenida el alma inteligencia contempla como tras haberse intelectualizado y estando en el ámbito inteligible. Pero estando en él y en torno de él piensa poseyendo el objeto inteligible. Mas cuando vea a aquel dios renuncia a todo,

como si alguno yendo a un palacio muy decorado y bello pudiera contemplar en el interior cada una de las decoraciones y pudiera asombrarse antes de ver al señor del palacio, mas viéndolo con admiración a aquel que no es tal como la naturaleza de las estatuas sino realmente digno de contemplación, tras renunciar a aquellas cosas, contemplaría a este solo. En adelante, prescindiendo de aquellas, no miraría más que a aquel; y luego, mirándole y no apartando de él sus ojos, con la continuidad de la contemplación, ya no lo miraría como objeto, sino que su visión se confundiría con el objeto de contemplación de modo que en él, lo que antes era objeto de visión, quedaría convertido en visión y se olvidaría de los todos los otros objetos de contemplación.⁵²

52. VI 7, 35, 11-16.

53. Cfr. Bussanich (1988: 173-176). Considérese, en relación con la interpretación mística del pasaje, la traducción de Fronterotta de VI 7, 35, 22-24 y ss. que hemos analizado:

“C'est grâce à elle (la potencia hipernoética) que l'âme, qui dans un premier temps a seulement vu cet objet, a pu, après l'avoir vu, posséder l'Intellect et devenir l'Un.”

Nótese, por una parte, que el traductor añade al texto al alma como sujeto de visión, por lo que todo el pasaje tiene, de acuerdo con su interpretación, un sentido más bien místico, ya que nos remite al proceso de elevación y de contemplaciones que el alma humana puede alcanzar. Téngase en cuenta, por otra parte, que Fronterotta traduce el ἔν ἐστι por “deviene lo Uno”. Cfr. Brisson, L. et Pradeau, J.-F. ed. (2007: 98).

54. Recordemos un pasaje paradigmático en este sentido de VI 9, 9, 56-60. “Y entonces es cuando es lícito ver a aquél y verse a sí mismo según es lícito ver: a sí mismo esplendoroso y lleno de luz inteligible; mejor dicho, hecho luz misma, pura ingravida y leve; hecho dios; mejor dicho, siendo dios; se verá todo encendido en aquel instante, mas luego, si vuelve a agobiarlo el peso, como apagándose.” La traducción es de Igal (1998: 552).

55. La influencia del símil del sol platónico sobre la concepción plotiniana de la relación entre lo Uno y la Inteligencia ha sido señalada con anterioridad por numerosos especialistas Cfr., por ejemplo, Bussanich (1986: 14, 35, 123, 221), Gerson (1998: 24), Ousager (2004: 57, 60), entre otros.

56. Somos conscientes, no obstante, de que Plotino es un lector exhaustivo de los diálogos platónicos y de que circunscribir nuestro análisis a unas breves líneas de uno de ellos constituye una simplificación significativa. Sin embargo, un examen más amplio, por una parte, no correspondería a la clase de escrito que ofrecemos y, por otra parte, nuestra elección específica del símil del sol parece justificada por las razones que exponemos en la presente sección.

57. *Rep.* 503 b.

58. *Rep.* 503, e y ss.; 505 a 2.

Este nuevo pasaje, en consonancia con los anteriormente citados, parece ofrecer varios de los elementos incluidos en la descripción plotiniana de la actividad contemplativa de la Inteligencia. Nótese que Plotino se expresa, en este caso, mediante una analogía, otro de los recursos discursivos que, tales como los mitos y las exposiciones razonadas, son utilizados en las *Enéadas* para describir secuencialmente (y mediante una personificación, en este caso) aquello que (siendo de carácter impersonal) sucede eterna y simultáneamente. Plotino, entonces, afirma, por una parte, la posibilidad de mirar (= intelección) tanto las decoraciones (= Formas) como (hipernoéticamente) al señor del palacio (=lo Uno bajo la representación de la luz). Luego, insiste en que la contemplación del señor del palacio puede causar un efecto unitivo entre el que contempla y lo contemplado, recurriendo a las expresiones “ya no lo miraría como objeto”, “su visión se confundiría con el objeto de la contemplación” y “en él lo que antes era objeto de visión quedaría convertido en visión”. Este pasaje, pues, inmediatamente anterior a aquel donde Plotino expone su doctrina de las dos potencias de la Inteligencia, si bien recurre a la analogía y a una imagen accesible a la imaginación del lector, parecería expresar una estructura análoga a la expuesta mediante un discurso más técnico y abstracto en VI 7, 35, 19-30 y, en especial, lo afirmado en su sección [2]. Por último, la personificación presente en toda la analogía parecería propia del “tono místico” que Bussanich, por ejemplo, encuentra en las descripciones de la Inteligencia hipernoética.⁵³ Nosotros creemos, por nuestra parte, que la Inteligencia hipernoética es una potencia de la segunda Hipóstasis y que no se circunscribe exclusivamente a la mística plotiniana. En tanto que potencia de la Inteligencia, no obstante, afectaría al itinerario del alma en la medida en que esta se identifica progresivamente con aspectos más elevados de la realidad, tal como se afirma al inicio del pasaje recién citado. El “momento” unitivo al que da lugar la contemplación de la luz, sin embargo, tal vez implique un contexto místico exclusivamente.⁵⁴

IV. La doctrina de las dos potencias de la Inteligencia y el símil platónico del sol

Tal como afirmamos al comienzo de nuestro trabajo, la exposición plotiniana de las dos potencias de la Inteligencia se encuentra estrechamente ligada al símil platónico del sol expuesto en la *República*.⁵⁵ Analizar esta teoría eneádica, pues, a la luz de la analogía platónica no solo nos permitirá verificar el carácter exegético de la filosofía del neoplatónico sino, también, corroborar y reforzar nuestras conclusiones mediante la contrastación de ambos textos.⁵⁶ Describamos brevemente, a continuación, el símil del sol para luego recurrir a él en nuestro análisis de la doctrina plotiniana.

En el libro VI de la *República*, Sócrates discute con sus jóvenes interlocutores acerca de la naturaleza de los guardianes del Estado ideal que han propuesto en su conversación. Llegan a la conclusión, pues, de que los guardianes perfectos deben ser filósofos⁵⁷ por lo que encuentran necesario ponerlos a prueba para ver si son capaces de llegar a la meta del conocimiento supremo.⁵⁸ Ahora bien, este conocimiento supre-

mo (μέγιστον μάθημα) no resulta ser la justicia ni las cosas acerca de las que han estado dialogando, sino la Idea de Bien. El conocimiento de un asunto tan relevante, pues, no puede ser postergado. Sócrates, sin embargo, prefiere dejar para otro momento la indagación acerca de lo que el Bien es en sí mismo y se limita a explicar su punto de vista brindando una analogía que ayudará a facilitar la comprensión de sus interlocutores acerca de un tema tan arduo.

El primer paso de la explicación de Sócrates consiste en distinguir entre el ámbito visible y el inteligible. Y respecto del ámbito visible establece la existencia de tres géneros de elementos involucrados. En primer lugar se encuentran las cosas vistas, en segundo lugar, la visión y, en tercer lugar, la luz. Cabe aclarar que se menciona, asimismo, al sol como responsable de que la luz permita a la vista ver y a las cosas visibles ser vistas. Por tanto, si bien Sócrates menciona que los géneros son tres, es preciso tener en cuenta que hay un cuarto elemento, el sol. A continuación, Sócrates establece la analogía entre el ámbito visible y el inteligible. Transcribamos el conocido pasaje:

Entonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo. De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve.⁵⁹

59. *Rep.* 508 b 12 – c 2. La traducción es de Eggers Lan (2000: 336).

La analogía que Sócrates presenta en este pasaje es relativamente simple. Expongámosla en forma de cuadro para visualizarla fácilmente.

Ámbito visible		Ámbito inteligible
sol	↔	Bien
visión	↔	inteligencia
cosas vistas	↔	cosas inteligidas

Como podemos apreciar, respecto de cada ámbito se establecen tres géneros, tal como Sócrates había adelantado en su presentación del ámbito visible. En esta ocasión, no obstante, el tercer género antes mencionado, la luz, no aparece y es remplazado por el sol, que antes había sido introducido como el responsable de la luz, aunque no era mencionado como un género diferente. Podríamos creer que Sócrates establece una identidad entre la luz y el sol, pero unas líneas más adelante nos previene de creer tal cosa. Afirma, en efecto, que si bien era correcto tomar a la luz y a la vista como afines al sol, sería erróneo creer que son el sol. Análogamente, prosigue, la ciencia y la verdad, si bien son afines al Bien, una y otra cosa no son el Bien.⁶⁰ La analogía que parecía tener tres términos, pues, resulta tener cuatro.⁶¹ Expongámosla, nuevamente, en forma de cuadro:

60. *Rep.* 508 e 1 509 a 5.

61. Hay quienes interpretan, sin embargo, que el carácter tercero de la luz debe extenderse e incluir al sol en la medida en que es causa de ella. Para una breve discusión de esta interpretación cfr. Ferrari (2013: 155-172).

Ámbito visible		Ámbito inteligible
sol	↔	Bien
luz	↔	verdad y ciencia
visión	↔	inteligencia
cosas vistas	↔	cosas inteligidas

No pretendemos, con nuestra exposición, más que poner de manifiesto los elementos involucrados en el símil que ofrece Platón.⁶² Somos concientes, no obstante, de las dificultades presentes en el pasaje que los estudiosos han discutido extensamente.

62. Para una exposición más detallada de la analogía véase Dorter (2006: 181-190).

63. Para una breve reseña de las dos interpretaciones aludidas véase Calabi, F. (2003: 333 nota 11 y 334-336). Allí se menciona, asimismo, una tercera interpretación que considera que la analogía con el sol posee un significado metafísico. Cfr. Beierwaltes (1957).

64. Cfr. Vegetti, M. (2003: 253-286).

65. Las dificultades de la analogía son mencionadas con cierto detalle en Vegetti, M. -ed.- (2003: 351-354).

66. Cfr., por ejemplo, VI 7, 16, 26; 16, 22-25; 36, 3-6; 37, 23-24.

67. Porfirio, *Vida de Plotino* 8, 8 y ss. Cfr., asimismo, Hadot (1987: 625 y ss.)

68. VI 7, 36, 3-6.

69. Tengamos en cuenta que Platón recurre a una metáfora relacionada con la luz para afirmar que sobre los objetos que la inteligencia va a ser capaz de captar 'brilla' la verdad (καταλάμπει ἀλήθειά). Cfr. *Rep.* 508 d 5. Pensemos, por otra parte, que tanto la luz como su fuente, el sol, representan aspectos del ámbito inteligible en la alegoría de la caverna (Cfr. *Rep.* 517 b – 519 d).

70. *Rep.* 508 a.

71. Cfr., por ejemplo, V 5, 7, 15-21 y 32 ss.

Mencionemos, por ejemplo, la cuestión relativa al modo en que Platón comprende la analogía, si la semejanza es presentada con fines meramente explicativos o si refleja una correspondencia real entre los entes y fenómenos que se describen en ella.⁶³ Asimismo, los estudiosos se han preguntado lo siguiente: ¿al afirmar Platón que además de los objetos vistos el sol también puede ser alcanzado por la visión, implicaría esto que además de las Ideas, el Bien puede ser alcanzado por la inteligencia?⁶⁴ Como ya adelantamos, no es nuestra finalidad brindar una solución a estas cuestiones.⁶⁵ Pretendemos, más bien, ponerlas de manifiesto para indagar acerca del modo en que Plotino las interpreta y las asimila en su propio pensamiento.

En relación con la asimilación plotiniana del pensamiento platónico señalemos, en primer término, que el pasaje que hemos analizado en detalle de VI 7, 35, 19-30 se encuentra enmarcado en una serie de referencias al símil del sol de la *República*.⁶⁶ Esto nos permitiría asumir que el desarrollo allí ofrecido por Plotino se sustenta sobre su propia interpretación del conocido texto platónico. Recordemos, también, el testimonio de Porfirio, biógrafo y editor de Plotino, quien nos comenta que a lo largo de toda su vida el filósofo practicó el siguiente modo de componer sus tratados. Primero maduraba mentalmente el problema, dice, de principio a fin y luego, a la hora de poner por escrito sus elucubraciones, redactaba las ideas, ya ordenadas en su mente, de tal manera que parecía estar copiando de un libro lo que iba escribiendo.⁶⁷ A partir de esto y de las mencionadas citas platónicas resulta legítimo creer que el símil del sol de *República* constituye el horizonte conceptual, por así decirlo, sobre el cual Plotino desarrolla su reflexión acerca del μέγιστον μάθημα en VI 7.⁶⁸

Ahora bien, más allá del manifiesto vínculo textual, nos interesa hacer hincapié en el modo en que las ideas presentes en el símil platónico, sobre las que Plotino elabora su doctrina de las dos potencias de la Inteligencia, pueden ayudarnos a corroborar las conclusiones a las que arribamos en la sección anterior. Para esto examinemos brevemente dos cuestiones. En primer lugar, los elementos involucrados en la analogía de *República* y el modo en que Plotino los reelabora y, en segundo lugar, el paralelismo platónico trazado entre el plano inteligible y el sensible y la manera en que Plotino la entiende e incorpora, en especial, respecto de un elemento en particular que es de nuestro interés.

El símil platónico, como vimos, pone en relación analógica cuatro elementos de dos planos diferentes. Ahora bien, si aplicamos este esquema platónico a la teoría plotiniana de las dos potencias, parecería que el rol que la luz opera en esta última se pone de manifiesto. Tengamos en cuenta, sin embargo, que si bien en el símil del sol la luz no es incorporada al ámbito inteligible, Plotino, en su formulación de la relación entre la Inteligencia y el Bien brindada en VI 7, incorpora la luz como un elemento propio del ámbito inteligible, reemplazando con ella a la "verdad y ciencia" platónicas.⁶⁹ Los elementos en relación, pues, en la doctrina plotiniana pasan a ser los cuatro señalados por Platón en su símil incorporando este reemplazo: Bien, luz, Inteligencia, Formas. Platón afirma en su símil, por otra parte, que la luz hace que la vista vea y que las cosas visibles sean vistas.⁷⁰ De modo análogo, Plotino sostiene que la luz vuelve inteligibles los objetos de intelección, las Formas, sin identificarse con ellos.⁷¹ Esta comparación torna evidente, a nuestro entender, la función fundamental de la luz en la relación que Plotino concibe entre lo Uno-Bien y la Inteligencia, aspecto que no suele ser tenido en cuenta por los especialistas.

Hay otro elemento en la doctrina plotiniana, no obstante, que parecería exceder lo descrito por Platón en su símil. Plotino afirma, en efecto, que además de poder ver los objetos inteligibles es posible contemplar la luz en sí misma. Tengamos en cuenta, por ejemplo, el pasaje ya citado de VI 7, 36, 15-23. Esta cuestión constituiría, a nuestro entender, el modo en que Plotino piensa el problema observado por los

estudiosos modernos relativo a la relación entre la luz y el sol en el símil platónico. Plotino podría leer en Platón, pues, la noción de que tanto las cosas vistas como el sol pueden ser objetos de la visión y, de modo análogo, que tanto las Formas como el Bien serían objetos de la contemplación por parte de la Inteligencia. Mas ¿qué imagen podría atribuirle Plotino a aquello que él concibe como carente de forma y que no puede ser objetivado? La luz, pues, aquel mismo elemento que brillando sobre las Formas es causa de la intelección de estas sería aquello que, tomado por sí mismo, la Inteligencia (hipernoética) capta al contemplar lo Uno.

Examinemos, a continuación, una segunda cuestión, relacionada con el modo en que Plotino incorpora el paralelismo trazado por Platón entre el plano inteligible y el sensible. Remitámonos, para ello, a una teoría que tiene un ascendiente de gran importancia sobre nuestra interpretación de la doctrina de las dos potencias de la Inteligencia. Nos referimos a la concepción plotiniana de la visión sensible de la luz.

La doctrina plotiniana de la visión, por una parte, es compleja y ha sido analizada en detalle por algunos autores.⁷² En ella el rol de la luz y de su fuente es considerado de suma importancia hasta el punto que, de acuerdo con los estudiosos, Plotino atribuye a la fuente de luz, el sol, la única causa de iluminación, a diferencia de antecesores como Alejandro de Afrodisia, por ejemplo, quien sostiene que los entes iluminados son igualmente necesarios para la iluminación y, por ende, la visión.⁷³ Tal concepción plotiniana, asimismo, es aplicada análogamente al ámbito inteligible. Por ello, la iluminación metafísica sería causada exclusivamente por su fuente, lo Uno, sin que los inteligibles jugaran por sí mismos un papel necesario.⁷⁴ La existencia e inteligibilidad de estos, de hecho, dependen exclusivamente de su fuente. Tal sería, en breves términos, la noción general plotiniana del rol de la luz natural respecto de la visión y de la luz metafísica respecto de la intelección.⁷⁵ Esta correspondencia, pues, entre los roles de la luz natural y metafísica parecería poner de manifiesto el modo en que Plotino toma la relación analógica entre los planos visible e inteligible del símil platónico. Así pues, luego de incorporar la noción de la luz en el ámbito inteligible (en lugar de la dupla “ciencia y verdad” del símil platónico), Plotino sostendría que el papel de la luz en tanto que posibilitador de la visión y en tanto que objeto de visión es efectivamente paralelo en ambas esferas.

En consonancia con su teoría de que la luz posee un rol principal en la visión-contemplación, Plotino sostiene que ella puede ser, también, vista por sí sola. Esto, asimismo, ocurre en el plano inteligible, como afirmamos en la sección anterior, y en el sensible. Tal noción es un segundo motivo que refuerza nuestra afirmación de que, para Plotino, la relación enunciada en el símil platónico entre los ámbitos sensible e inteligible no es meramente didáctica. Citemos, a continuación, un pasaje que nos permita ilustrar este punto. Recurramos, con esta finalidad, a la ya citada *Enéada* V 5, tratado perteneciente al mismo período intermedio de los escritos eneádicos, de temática muy afín a VI 7, y titulada “Que los inteligibles no están fuera de la Inteligencia. Sobre el Bien”.

Dado que la mirada en acto es doble, como en el caso del ojo (pues para él una cosa es el objeto de visión, esto es, la forma de la cosa sensible, y otra cosa es <la luz> aquella por medio de la cual ve la forma de esta, <aquella> que, siendo diferente de la forma mas siendo ella misma por sí misma sensible y siendo causa de que la forma sea vista, es vista conjuntamente en la forma y sobre la forma; y por eso, la sensación que de sí misma produce no es nítida, porque el ojo está atento al objeto iluminado. En cambio, cuando no hay nada aparte de esto, ve con una intuición súbita, si bien es verdad que aún entonces la ve arrimada a otra cosa; aislada y desarrimada, no puede percibirla la sensación.

72. Cfr., por ejemplo, Emils-son (1988: cap. III).

73. Cfr. Schroeder (1981: 215-225).

74. Schroeder, *op. cit.*

75. Evitamos deliberadamente hablar de ‘luz inteligible’ para prevenir al lector de creer que la captación de la luz en sí misma constituye una *nóesis*. Esta última actividad, como Plotino afirma en VI 7 35, corresponde estrictamente a la contemplación de las formas.

[...] A veces sucede que también el ojo no conocerá una luz exterior ni ajena, sino que contempla en un instante una <luz> propia, anterior a la exterior y más brillante. [...] Entonces es cuando ve sin estar viendo, incluso ve más que nunca, porque ve luz, mientras que los demás objetos eran luminosos, pero no eran luz.⁷⁶

76. V 5, 7, 1-10; 23-31.

77. El término "luz" no aparece sino hasta la línea 11. La reponemos entre corchetes, no obstante, para facilitar la comprensión del pasaje. Que el giro 'aquella por medio de lo cual' hace referencia a la luz entendida como aquello que posibilita la contemplación y no a (la luz entendida como) un medio (*metaxu*), es opinión compartida por algunos traductores. Cfr., por ejemplo, Bréhier (1956: 98-99), Igal (1998: 109), Dufour (2006: 151, nota 87) y Gerson (2012: 39, véase también 149).

En este pasaje, como podemos apreciar, Plotino establece una distinción relativa a la mirada paralela a la que ofrece en VI 7, 35 19-30. Sostiene que la mirada en acto es doble y recurre a una comparación con el ojo que puede ver, por una parte, la forma (*εἶδος*) del objeto visto y, por otra, la luz.⁷⁷ De la luz dice, a su vez, que es diferente de la forma del objeto sensible, que puede ser vista por sí misma, y que es causa de que la forma sea vista. Luego parece insistir en que la luz puede ser captada por sí misma pero afirma, finalmente, que no puede ser sino captada brillando sobre los objetos. Esta última afirmación parecería contradecir nuestra interpretación del paralelismo entre la luz sensible y la "inteligible". Sin embargo, Plotino vuelve a introducir una distinción no ya relativa a la mirada sino acerca de la luz que puede ser percibida por el ojo. De esta, pues, habría una exterior, la que brilla sobre los objetos, y otra interior, anterior a la externa y más brillante. Esta última provee una visión en la cual no se ve algo iluminado y donde lo único que se ve es luz, visión considerada por Plotino superior a la de los objetos ("incluso ve más que nunca").

Ahora bien, esta segunda distinción relativa a la luz parecería implicar una falta de correspondencia entre la contemplación que la Inteligencia obtiene de la luz con su potencia hipernoética y la visión de la luz por parte del ojo. Creemos, no obstante, que Plotino la incorpora, por el contrario, con la finalidad de reforzar dicha correspondencia. Consideramos, pues, que nuestro filósofo es consciente de que la dualidad sujeto-objeto presente en la percepción sensible no puede existir en el mismo grado en la visión de la Inteligencia hipernoética. A raíz de esto, Plotino privilegia la noción de interioridad de la luz, al introducir su distinción de dos luces perceptibles para el ojo, por sobre la noción de la unidad de la luz. La contemplación que el ojo puede obtener de la sola luz, por tanto, al tratarse de una luz interior, implica un grado de unidad mayor que si se tratara de la luz externa y, por así decirlo, objetiva. En la Inteligencia, asimismo, si bien la luz que brilla sobre los inteligibles y la que aquella capta en sí misma sería la misma luz, ambas son internas a la Inteligencia en la medida en que los inteligibles, por una parte, existen en el interior de la Inteligencia y la luz, por otra, es la representación que esta obtiene de lo Uno mediante su potencia superior y con independencia de las Formas. Creemos, pues, que la distinción entre una luz externa y otra interna respecto de la que puede ser captada por el ojo constituye el modo en que Plotino aproxima y refuerza la correspondencia de ambos planos. Lejos de presentar una dificultad, entonces, la distinción pone de manifiesto que el filósofo privilegia el criterio de interioridad y de unidad del sujeto contemplante con su "objeto", lo que está en consonancia, asimismo, con el aspecto unitivo de la contemplación que la Inteligencia obtiene de la luz.⁷⁸

Conclusión

Podemos afirmar, en conclusión, que analizar la doctrina plotiniana de las dos potencias de la Inteligencia a la luz del símil platónico del sol nos ha permitido reforzar en cierta medida nuestras conclusiones. Aplicar la serie de elementos constitutivos de la analogía platónica a la concepción plotiniana, por una parte, contribuyó a incluir la luz como un elemento funcional en la relación entre lo Uno, la Inteligencia y las Formas. Considerar el papel de la luz sensible en el proceso de visión, por otra, nos permitió poner de manifiesto que la interpretación plotiniana del símil de la *República* implicaría una correspondencia real entre los ámbitos sensible e inteligible. Tal paralelismo es evidente en la medida en que Plotino concibe que la luz puede ser

78. Consideremos que Plotino concibe que la luz "metafísica" es interior a la Inteligencia. Tal concepción no solo nos remitiría al carácter de representación de la luz sino a la interioridad e inmanencia del Bien en las otras hipóstasis. Téngase en cuenta, asimismo, el siguiente pasaje de V 5, 7, 31-34. "Pues así también la Inteligencia, tras cubrirse de las demás cosas y concentrarse en su interior, no viendo <nada>, contemplará no una luz diferente inherente a otro objeto, sino una luz por sí misma, solitaria, pura, aparecida súbitamente en ella misma."

captada por el ojo sin necesidad de los objetos sensibles, tal como la inteligencia (hipernoética) podría, de acuerdo con nuestra interpretación, contemplar la luz sin intervención de las Formas.

A lo largo de nuestro trabajo, asimismo, hemos abordado la cuestión de las dos potencias de la Inteligencia desde múltiples perspectivas. Hemos examinado algunos textos eneádicos en los que encontramos una explícita formulación de la doctrina, aunque su interpretación no carezca de dificultades. Hemos recurrido, también, a las interpretaciones variadas y, en algunos casos, opuestas de los estudiosos para resaltar algunos aspectos de la aludida teoría. Hemos contrastado, a su vez, nuestra interpretación con el símil platónico del sol con la finalidad de reforzar nuestras conclusiones, tomando como puntos de partida el carácter exegetico de la filosofía de Plotino y el vínculo manifiesto entre los textos eneádicos en los que se formula la mencionada doctrina y el célebre pasaje platónico. Creemos, pues, que estos recursos han sido suficientes para traer a la atención, al menos, un aspecto poco tomado en cuenta por los especialistas de la relación entre lo Uno y la Inteligencia y para iluminar nuestra comprensión tanto del pensamiento eneádico mismo como de su vínculo con la filosofía de Platón.

Cabe señalar, por último, que si bien nuestra propuesta interpretativa intenta brindar una lectura ajustada de los textos citados y de la doctrina plotiniana en ellos expuesta y, asimismo, hacer hincapié en la relación (y en su complejidad) entre la doctrina eneádica y la filosofía platónica, ella suscita al menos dos nuevas cuestiones que vale la pena mencionar. En primer término, la concepción de la luz inteligible suele ser asociada por los intérpretes con la mística plotiniana que tendría, si atendemos al testimonio porfiriano⁷⁹ y de Plotino mismo, un origen experiencial y no meramente especulativo,⁸⁰ mientras que nuestra interpretación subraya el origen exegetico de tal aspecto de su doctrina. Parecería quedar planteada, pues, la necesidad de analizar el vínculo entre exégesis y experiencia mística subyacente a la doctrina de la ‘fotología’.⁸¹ En segundo término, algunos textos eneádicos suelen recurrir a la noción de la luz para explicar (figurativamente, según creemos,) la noción de las actividades esencial y derivada de lo Uno en el marco de los discursos relativos a la “generación” de la inteligencia.⁸² El contraste entre estos textos y la interpretación de los pasajes que ofrecemos en este trabajo, por tanto, parecería requerir un examen detallado que los distinga y ponga, a su vez, en una relación consistente de modo de brindar una exposición coherente de los discursos relativos a la luz en el marco de la filosofía eneádica. Creemos, en fin, que lejos de resolver los numerosos problemas que presenta la compleja doctrina plotiniana de la relación entre lo Uno y la Inteligencia, nuestra interpretación intenta reorientar, en cierta medida al menos, el modo en que esta ha sido abordada hasta ahora con la finalidad de abrir nuevas perspectivas de análisis de una cuestión que no ha recibido aún, a nuestro juicio, una explicación definitiva.

79. *Vida de Plotino* 23, 18ss. Véase, también, 23, 75s.

80. Véase, por ejemplo, V 3, 17, 25ss. Cfr. asimismo, Meijer (1992: 315-316).

81. Para un análisis de la relación entre experiencia mística y exégesis que no involucra la fotología sino la cuestión más amplia de la doctrina de lo Uno véase Martino, G. (2012: 73 – 98).

82. Cfr. por ejemplo, V 3, 12, 39ss.

Bibliografía

- » Armstrong, A. H. (1984). *Plotinus. Ennead V. With an English translation by-*. Massachusetts, Harvard University Press.
- » ——— (1988). *Plotinus. Ennead VI 1-5. With an English translation by-*. Massachusetts, Harvard University Press.
- » ——— (1988). *Plotinus. Ennead VI 6-9. With an English translation by-*. Massachusetts, Harvard University Press.
- » Beierwaltes, W. (1995). *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità. Plotino Enneade V 3*. Milan, Vita e Pensiero.
- » Boys-Stones, G. (2001). *Post-Hellenistic Philosophy. A study of its development from the Stoics to Origen*. Oxford, Oxford University Press.
- » Bréhier, E. (1956). *Plotin. Ennéades V. Texte établi et traduit par-*. Paris, Les Belles Lettres.
- » Bussanich, J. (1988). *The One and its relation to Intellect in Plotinus*. Leiden, E. J. Brill.
- » Calabi, F. (2003). “Il sole e la sua luce”. En VEGETTI, M. (ed.). *La Repubblica. Traduzione e commento a cura di -*. Napoli. Biliopolis. vol. V, 327 – 354.
- » ——— (2007). “L’analogia solare del VI libro della Repubblica”. En LISI, F. (ed.), *The Ascent to the Good*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 175 – 186.
- » Cilento, V. (1973). *Saggi su Plotino*. Milano.
- » Dodds, E. R., (1960). “Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus”, en *The Journal of Roman Studies*, vol. 50, 1 – 7.
- » Dorter, K (2006). *The Transformation of Plato’s Republic*. Lanham, Lexington Books.
- » Dufour Ch. trad. (2006). *Plotin. Traités 32*. En En Brisson, L. et Pradeau, J.-F. (ed.) *Plotin, Traités 30–37*. Paris, GF-Flammarion.
- » Eggers Lan, C. (2000). *Platón. Diálogos IV. República*. Introducción, traducción y notas de-. Madrid, Biblioteca Cásica Gredos.
- » Emilsson, E. K. (1988). *Plotinus on sense perception. A philosophical study*. Cambridge, Cambridge University Press.
- » ——— (2007). *Plotinus on Intellect*. Oxford, Oxford University Press.
- » Eon, A. (1970). “La notion plotinienne d’exégèse”, *Revue Internationale de philosophie*, 24, 252-289.
- » Fronterotta, F. (2007). *Plotin, Traités 38*. En Brisson, L. et Pradeau, J.-F. (trad., ed.) *Plotin, Traités 38-41*. Paris, GF-Flammarion.
- » García Bazan, F. (2011). *Plotino y la mística de las tres Hipóstasis*. Buenos Aires, El hilo de Ariadna.
- » Gerson, L. (1998). *Plotinus*. London-New York, Routledge.
- » ——— (2013). *Ennead V 5. That the Intelligibles are nor External to the Intellect and on the Good. Translation with an Introduction and Commentary by-*. Las Vegas, Parmenides Publishing.

- » Gurtler, G. (1988). *Plotinus. The Experience of Unity*. New York, Peter Lang.
- » Hadot, P. (1963). *Plotin u la simplicité du regard*. Paris, Gallimard.
- » — (1982-1983). “Histoire de la Pensée Hellénistique et Romaine”. *Annuaire du Collège de France*, 459-465.
- » — (1987). “Structure et themes du Traité 38 (VI, 7) de Plotin”. En Haase W. Und Temporini H. (ed.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1 (Principat), Berlin, de Gruyter, 624 – 676.
- » — (1994). *Plotin, Traité 9, VI 9*. Introduction, traduction, commentaire et notes de -. Paris, Éditions du Cerf.
- » Henry, P., Schwyzer, H.-R. (1973). *Plotini Opera*. Leiden, Brill. III Tomvs.
- » Hunt, D. P. (1981). “Contemplation and Hypostatic Procesi3n in Plotinus”. En *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. 15, 2, 91-79.
- » Igal, J. (1982). *Porfirio. Vida de Plotino. Plotino. Enéadas I – II*. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.
- » — (1985). *Plotino. Enéadas III – IV*. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.
- » — (1998). *Plotino. Enéadas V – VI*. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.
- » Martino, G. (2012). “Mística y exégesis en la filosofía de Plotino”. En *Nova Tellus, Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, vol. XXX, 2, 73-98.
- » — (2013). “Aspectos de la exégesis plotiniana de la tradición metafísica del platonismo”. En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol XXXIX, 1, 99-131.
- » Meijer, P. A. (1992). *Plotinus on the Good or the One (Enneads VI 9). An Analytical Commentary*. Amsterdam, Gieben.
- » Murphy, N. R. (1951). *The Interpretation of Plato’s Republic*. Oxford, Oxford Clarendon Press.
- » Nyvlt, M. J. (2012). *Aristotle and Plotinus on Intellect. Monism and dualism revisited*. Lanham, Lexington Books.
- » O’Daly, G. J. P. (1974). “The presence of the One in Plotinus”. En *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 159-169.
- » Ousager, A. (2004). *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*. Aarhus, Aarhus University Press.
- » Rist J. M. (1967). *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- » Santa Cruz, M. I. (1979). “Sobre la generaci3n de la inteligencia en las Enéadas de Plotino”. En *Helmántica*, vol. XXX, n° 92/93, 287-315.
- » — (1997). “Plotino y el Neoplatonismo”. En García Gual, C. (ed.). *Historia de la Filosofía Antigua*, vol. 14 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, 339-361.
- » —, CRESPO, M. I. (2007). *Plotino. Enéadas, Textos Esenciales*. Buenos Aires, Colihue Clásica.
- » Shcroeder, F. M. (1984). “Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus”. En *Hermes*, Vol. 112, No. 2, 239-248.
- » Szlezak T. (1997). *Platone e Aristotele nella doctrina del Nous di Plotino*. Milano, Vita e Pensiero.

- » Vegetti, M. (2003). “*Megiston Mathema*. L’idea del “buono” e le sue funzioni”. En Vegetti, M. (ed.). *La Repubblica. Traduzione e commento a cura di*-. Napoli. Biliopolis. Vol V, 253 – 286.
- » Wallis, R. T. (1995). *Neoplatonism*. London, Bristol Classical Press.