

## Sentido y alcance del Tratado V (V 9) de Plotino: ¿un manual (ἐγχειρίδιον) de doctrina (neo-)platónica?

Fernando G. Martin de Blassi

Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP)

[fmartin@pucp.edu.pe](mailto:fmartin@pucp.edu.pe)

<https://orcid.org/0000-0003-0767-4705>

**Resumen:** Si es cierto que el pensamiento de Plotino ha sido caracterizado por los especialistas como “el canto del cisne de la filosofía griega” (López Eire 1973: 77) o bien como la “gloria de la filosofía antigua” (Moreau 1970), ello se debe en gran medida a la síntesis exegética que el filósofo supo acometer con respecto a las doctrinas platónicas y peripatéticas, heredadas de la tradición helénica. Ahora bien, el *Tratado V* (V 9) del conjunto eneádico, según el orden cronológico trazado por Porfirio, parece anticipar el alarde de erudición que el maestro neoplatónico desarrollará con posterioridad en otros trabajos de largo aliento, pertenecientes con mayor pertinencia a la fase docente de Plotino, que Porfirio ubica en el período medio y de madurez. Así las cosas, el presente estudio pretende dilucidar mediante un análisis descriptivo y crítico los encuadres filosóficos que son tematizados en el *Tratado* escogido para esta ocasión.

**Palabras clave:** Ideas; Inteligencia; Plotino; *Ser*; *Tratado V*

**Abstract:** “Meaning and scope of *Treaty V* (V 9) of Plotinus: a manual (ἐγχειρίδιον) of (neo-)platonic doctrine?”. If it is true that Plotinus’ thought has been characterized by specialists as “the swan song of Greek philosophy” (López Eire 1973: 77) or the “glory of ancient philosophy” (Moreau 1970), this is largely due to the exegetical synthesis that the philosopher knew how to undertake with respect to the Platonic and Peripatetic doctrines, inherited from the Hellenic tradition. Now, *Treaty V* (V 9) of the enneadic set, according to the chronological order drawn up by Porphyry, seems to anticipate the display of erudition that the Neoplatonist master would later develop in other long-term works, belonging more pertinently to the teaching phase of Plotinus, which Porfirio places it in the middle and mature period. Thus, the present study aims to elucidate through a descriptive and critical analysis the philosophical frameworks that are thematized in the *Treaty* chosen for this occasion.

**Keywords:** Ideas; Intelligence; Plotinus; *Being*; *Treaty V*

### 1. Consideraciones preliminares

El *Tratado* que se aborda en esta oportunidad, precisamente el quinto de la producción filosófica y literaria de Plotino, lleva por título: “Sobre la Inteligencia, las ideas y el ser (Περὶ τοῦ νοῦ καὶ τῶν ἰδῶν καὶ τοῦ ὄντος)”<sup>1</sup>. En este sentido, el interrogante principal del escrito en cuestión gira en torno a la pregunta por el modo en que la Inteligencia y las ideas constituyen el ser primero<sup>2</sup>. El consenso en torno al estatuto de esta obra dice que se trata de un texto primerizo y que, al leerlo con el debido detenimiento, daría la impresión de haber sido escrito con cierta prisa. Los últimos capítulos son sinópticos y, en ocasiones, elípticos. Quizás a ello se deba el hecho de que el estudio se enfoque tan solo en la consideración de la vida inteligible, mientras que soslaye la dilucidación de la naturaleza trascendente del Uno-Bien y solo la mencione incidentalmente. Aun cuando la discusión anticipe las tesis que serán abordadas con mayor extensión en los *Tratados* posteriores, los críticos comparten la idea de que, desde el punto de vista de su forma literaria, el presente texto está redactado esquemáticamente<sup>3</sup>. De todas maneras, se debe tener en cuenta que, pese a su factura temprana, Plotino comienza a escribir cuando frisa en los cincuenta años. Esta edad permite advertir que, ya para esa época, el sistema plotiniano no se halla en ciernes sino, antes bien, muy desarrollado.

En efecto, el discurso de Plotino está comprometido con una tarea auténtica de proferir un saber acerca de la unidad cabe el Bien, que solo se logra en la medida en que la Inteligencia depone su actividad propiamente noética para “aunarse”<sup>4</sup> con lo visto y entrar en comunión a través de una disposición afín

---

<sup>1</sup> Se tiene a la vista el texto crítico en sus *editions* tanto *maior* (=H.-S.) como *minor* (=H.-S. *ed. min.*). El texto fijado corresponde a esta última debido a que incorpora añadidos y correcciones respecto de la primera. Para la traducción, se ha consultado la versión latina de M. Ficino (1896); junto con las más autorizadas en lenguas modernas (ver al final la Bibliografía).

<sup>2</sup> En esta oportunidad, se apela al término “inteligencia” en un sentido homólogo a la hipóstasis propia del νοῦς. Se reserva la palabra “intelecto” para referirse a la inteligencia individual de los seres humanos y el vocablo “razón” para designar el discurso o la actividad estrictamente dianoética del conocimiento y de la reflexión. Se consignan además los sendos nombres de las realidades supremas con mayúscula (Uno-Bien, Inteligencia, Alma), para evitar posibles equívocos con sus homónimos, *v. gr.*, el uno en cuanto unidad formal, un bien particular, la inteligencia del hombre, el alma singular de un individuo.

<sup>3</sup> Cf. O'Brien, D., “Comment écrivait Plotin? Étude sur *Vie de Plotin* 8.1-4”, pp. 331-367.

<sup>4</sup> Cf. VI 9, 11, 6: “ἡνωμένον”.

que es dada por el Uno-Bien<sup>5</sup>, en una inmediatez de contacto con eso mismo que no es ya propio del pensamiento, sino del amor<sup>6</sup>. Pero, antes, es necesario haber definido primero cuál es la naturaleza de la sustancia inteligible y en qué consiste el ascenso hacia esa vida suprema. De allí que la materia inmediata del *Tratado* que aquí se pretende examinar se enfoque de manera significativa en la primera instancia mentada, imprescindible para tomar contacto con aquel principio trascendente, que es para la Inteligencia su Bien máspreciado.

El propósito que el filósofo persigue con la elaboración del escrito estriba, en líneas generales, en comprender la verdadera naturaleza de la Inteligencia, a fin de concluir cómo es que el Alma y el mundo físico –en el que las almas humanas existen y actúan– dependen de la Inteligencia como de su causa. A su vez, Plotino insiste en el hecho de que la Inteligencia, por su condición primera, es el “hogar” verdadero y la razón de ser del Alma<sup>7</sup>. En este sentido, las formas inteligibles se identifican con la Inteligencia misma y *la región de allá* es el arquetipo del mundo sensible. El escrito es uno de los tantos intentos plotinianos por enseñar a vivir según la Inteligencia. A su vez, Plotino no deja de insistir acerca de la presencia continua de la Inteligencia en el mundo sensible. La Inteligencia no está separada del Alma. Para Plotino, todo lo bello y lo bueno del universo procede de la Inteligencia como de su arquetipo<sup>8</sup>. De modo que la huida hacia el mundo de allá no es local, sino que consiste en aprender a agudizar el ojo interior para ver las cosas de una manera muy diferente a como las juzgaría la conciencia inmediata. Lo mismo ocurre en el individuo: su intelecto puede participar de la Inteligencia y volverse una contemplación viviente de cara al Uno-Bien, incluso viviendo en la región de abajo<sup>9</sup>.

Así las cosas, este *Tratado de En. V 9 (5)* tiene una orientación práctica importante porque no solo se propone dar a conocer cuál sea la causa verdadera del Alma, sino que busca a la vez estimularla para que ella se oriente a vivir de acuerdo con una vida óptima. Así como hay grados de participación, hay grados de vida. La propiamente sensible representa uno de los estadios incipientes y más groseros<sup>10</sup>; la que es de naturaleza inteligible constituye, por el contrario, el ser más intenso. En el medio de ambos extremos, el alma humana, por medio

---

<sup>5</sup> Cf. VI 9, 4, 27-28; 8, 28-29.

<sup>6</sup> Cf. Hadot, P., *Plotin ou la simplicité du regard*, pp. 71-108.

<sup>7</sup> Cf. V 9, 1, 20: “οἰκεῖω ὄντι”.

<sup>8</sup> Cf. IV 8, 6, 18-28.

<sup>9</sup> Cf. VI 9, 8, 19-20; 10, 17; V 1, 11, 13; VI 9, 3, 20-21; 11, 31-32.

<sup>10</sup> Plotino se refiere a los epicúreos y a su doctrina *somática*, según la cual el fin último de la vida humana radica en la búsqueda del placer y de la satisfacción corporal, tal como lo prescribe el

de su reflexión y de su memoria, debe ir buscando los medios más adecuados para desprenderse paulatinamente de lo sensible, en aras del ascenso hacia la semejanza con su principio<sup>11</sup>.

Igal considera también que, en cuanto a la recepción de la tradición e influencia platónicas, el texto de *En. V 9 (5)* es bastante fiel a la doctrina del Fundador de la Academia ateniense, si bien permite entrever con qué libertad de análisis Plotino se coloca frente a esa tradición a fin de poder argumentar, ya hacia el final, que las virtudes morales del mundo sensible tienen su principio en las ejemplares, que son las mismas que las cuatro fundamentales pero actualizadas por un alma tal que ha sido purificada de sus apetencias y de su modo particular de comprensión acerca del fin último de la vida<sup>12</sup>. En consecuencia, es dable advertir que la teoría en Plotino está en orden a una vida perfecta que es actividad plena, contemplativa y autárquica<sup>13</sup>.

## 2. Sobre el contenido conceptual implicado en el título de *En. V 9 (5)*

Con la figura de Plotino, el platonismo experimenta, según aduce Igal al respecto, una vitalización y una vertebración mediadas, sobre todo, por los sistemas filosóficos más emblemáticos que se dan cita durante el período helenístico y con posterioridad a la filosofía de Aristóteles<sup>14</sup>. La reflexión hermenéutica desarrollada por Plotino es original y eficaz al momento de interpretar, con los instrumentos proveídos por la dialéctica platónica, una nueva constelación de saberes que se ubican bajo un nuevo horizonte: el de la procesión de lo múltiple desde un principio allende el pensamiento inteligible. Ya la filosofía para ese entonces ha cobrado la forma fundamental de lo que habitualmente se conoce como una escuela para la vida, en el sentido de que el conocimiento inteligible se halla al servicio de una verdad obrada y no solo conocida de manera racional<sup>15</sup>.

---

mismo Epicuro en su *Carta a Meneceo* 128-130 (cf. Charrue, J.-M., "Plotin et Epicure", pp. 307, 319-320).

<sup>11</sup> Para la metáfora del vuelo, vide *Phaedr.* 249 ss., donde Platón describe la condición de aquel que, dominado por la fuerza de atracción de la belleza se alza en vuelo hacia la belleza inteligible de la forma de lo bello. Vide también *Phaed.* 81 b-c donde Sócrates condena la actitud de aquel que, a causa de los placeres y de las pasiones del cuerpo, vuelve impura su alma y la incapacita para dirigirla hacia la contemplación de la verdad.

<sup>12</sup> Cf. Plotino, *Enéadas V-VI*, p. 163; I 2, 4, 1 ss.

<sup>13</sup> Cf. Plotinus, *The Enneads*, p. 625

<sup>14</sup> Cf. Plotino, *Enéadas I-II*, p. 23 ss.

<sup>15</sup> Cf. Hadot, P. *La filosofía como forma de vida*, pp. 137-150, 183-214.

El dualismo ontológico de Platón es reinterpretado por Plotino a partir de una jerarquía de seres que proceden de un primer principio y constituyen una escala en el orden del ser. El Uno-Bien es el principio y el fin de todo cuanto existe; el *de dónde* y el *hacia dónde* de todo movimiento, de toda actividad y de todo principio unificador. No es una idea ni un primer motor, sino que se halla por encima de tales realidades que constituyen el primer ser que ha procedido del Uno-Bien. Es lo absolutamente otro e indiferenciado, como el centro de un círculo del cual penden los radios, que da origen a un movimiento eterno de infinita procesión de vida, de luz, de belleza<sup>16</sup>.

Los seres, por su parte, constituyen una cierta actividad, una cierta energía y una vida, que van palideciendo a medida que la procesión se aleja del principio y gana en pluralidad. La distinción de los seres radica, en primer lugar, en aquellos que proceden del mundo inteligible, una hipóstasis que se identifica con la eternidad y con la belleza en cuanto manifestación del Bien. En segundo lugar, los seres corresponden a aquellos procedentes del mundo sensible, que radica en el Alma, cuya actividad sustancial estriba en estar orientada de cara al exterior. Si la Inteligencia es la interioridad vuelta sobre sí, el Alma se caracteriza por estar entregada al cuidado del universo físico, que es su cuerpo<sup>17</sup>.

En virtud de un esquema triádico, la procesión está comprendida sobre la base del principio de causa y efecto. Para la génesis de una nueva hipóstasis, es necesario que haya un permanecer de la actividad sustancial (*μονή*), un avanzar en la constitución genética de la nueva hipóstasis (*πρόοδος*), que se genera como tal solamente cuando se vuelve de cara a su principio (*ἐπιστροφή*) para contemplar a su progenitor respectivo y engendrar así su prole inmanente: el universo de ideas en el caso de la Inteligencia y el compendio de *λόγοι*, superiores e inferiores, en el del Alma. Las mentadas fases intentan explicar un proceso que no se da de manera temporal, sino que es el fundamento mismo de la génesis del tiempo y, por ende, del universo sensible<sup>18</sup>. Toda hipóstasis, en este sentido, está fundada en un permanecer sustancial que garantiza la eficiencia en el ser de la génesis productiva posterior<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Cf. Plotino, *Enéadas I-II*, pp. 24-25.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>18</sup> Para los “principios de la procesión” (el principio de la doble actividad, de la productividad de lo perfecto, de la donación sin merma, de la degradación progresiva, de la génesis bifásica), cf. *ibid.*, pp. 28-32.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 27-28.

En el caso del ser humano, él posee un plus con respecto al resto de los seres sensibles. Se trata de la teoría plotiniana sobre la presencia de las tres hipóstasis divinas en el alma humana<sup>20</sup>. Igal explica que el Alma lo está por identidad, ya que el alma humana posee las mismas notas sustanciales que el Alma universal, solo que como particularizada por haberse desgajado de aquella y haberse encarnado en un cuerpo individual. En relación con el principio de la individuación, Aubry sostiene que, para Plotino, en la Inteligencia cada alma se distingue de las otras, pero esta distinción no implica una separación<sup>21</sup>. Si se tiene en cuenta el siguiente pasaje:

Mas nosotros... Pero, ¿quiénes somos nosotros? ¿Somos aquello o lo que va aproximándose y deviniendo en el tiempo? En realidad, aun antes de producirse este devenir, nosotros existíamos allá, éramos otros hombres y hombres particulares, dioses, almas puras e inteligencia vinculada a la esencia universal; éramos parte de lo inteligible no deslindadas ni desconectadas, sino integrantes del conjunto. Porque ni aun ahora estamos desconectados. Pero he aquí que ahora a aquel hombre se le acercó otro hombre con deseo de existir, y encontrándose con nosotros –pues no estábamos fuera de la realidad universal–, nos revistió de sí mismo y se agregó al hombre aquel que era entonces cada uno de nosotros... Y así es como hemos llegado a ser el conjunto de ambos hombres, y no uno de los dos: el que éramos antes y el otro, el que nos agregamos después en un momento dado, dejando aquel primero de estar activo pero estando presente, a la vez, de otro modo.

Ἡμεῖς δέ – τίνας δὲ ἡμεῖς; μᾶρα ἐκεῖνο ἢ τὸ πελάζον καὶ τὸ γινόμενον ἐν χρόνῳ; Ἡ καὶ πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἡμεν ἐκεῖ ἀνθρώποι ἄλλοι ὄντες καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχαὶ καθαραὶ καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἀπάσῃ οὐσίᾳ, μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἀφωρισμένα οὐδ' ἀποτετμημένα, ἀλλ' ὄντες τοῦ ὅλου· λούδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἀποτετμήμεθα. Ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ προσελήλυθεν ἀνθρώπος ἄλλος εἶναι θέλων· καὶ εὐρών ἡμᾶς – ἡμεν γὰρ τοῦ παντός οὐκ ἔξω – περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῖν καὶ προσέθηκεν ἑαυτὸν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ ὃς ἦν ἕκαστος ἡμῶν τότε... καὶ γεγενήμεθα τὸ συνάμφω καὶ οὐ θάτερον, ὃ πρότερον ἡμεν, καὶ θάτερόν ποτε, ὃ ὕστερον προσεθέμεθα ἀργήσαντος τοῦ προτέρου ἐκείνου καὶ ἄλλον τρόπον οὐ παρόντος<sup>22</sup>.

Aubry arguye que el texto citado presenta una triplicidad de términos relativos al proceso de particularización<sup>23</sup>. Ante todo, el fragmento escogido

---

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 88-89.

<sup>21</sup> Cf. VI 4, 14, 4-5.

<sup>22</sup> VI 4, 14, 16-31.

<sup>23</sup> Cf. Aubry, G., "Individuation, particularisation et détermination selon Plotin", pp. 281-282.

menciona al “primer hombre”, que es un alma pura y un pensamiento unido a la totalidad del ser; luego, habla del “segundo hombre”, que está sometido al devenir del tiempo; por último, se alude al “nosotros”, al que se le añade ya un elemento corpóreo. Por lo que respecta a la doctrina plotiniana, se debe asociar entonces el primer hombre con el hombre inteligible: aquel que corresponde a una contemplación pura y que, de tal contemplación, el alma tiene un *lóγος* que porta, desde ya, las cualidades individuales que, sea de ello lo que fuere, no separan al individuo de la totalidad de las formas, mucho menos del resto de las almas y de sus *λόγοι* correspondientes. Asimismo, Plotino se refiere al segundo hombre como al “viviente”<sup>24</sup>. Por tanto, es necesario comprender el cuerpo como algo ya animado. Ahora bien, el compuesto de los dos hombres en que consiste el “nosotros” se constituye de la manera siguiente: el Alma divina, que está en la Inteligencia, pertenece toda entera al mundo inteligible, pero ella se aparta de la totalidad en vista de otro ser, sobre el cual ella va a dirigir su actividad particular<sup>25</sup>. Ella se constituye entonces como Alma, y no solamente como Inteligencia ni como parte de lo inteligible, al devenir Alma de un cuerpo. Mientras que ella, en el todo inteligible, no era sino particular en potencia, deviene ahora particular en acto<sup>26</sup>.

Por tanto, es por la adjunción del segundo hombre al primero que el individuo deviene en verdad un particular, es decir, que no es sí mismo sino en la medida en que se determina a la vez como distinto y separado de los otros. Este momento determinante en cuanto al proceso de la individuación no conlleva tanto una distinción intelectual cuanto una separación espacial y temporal. A su vez, Aubry añade que, en este proceso de individuación, la materia no es una causa en sentido propio. Ella está desprovista de cualidades<sup>27</sup> y de la forma<sup>28</sup>. Es pura privación<sup>29</sup>. La materia no puede ser tenida por responsable de la adjunción a la forma de cualidades particulares. Aubry interpreta que la resistencia opuesta al *λόγος* no debe ser entendida como una eficiencia de la materia sino como una deficiencia propia del *λόγος*<sup>30</sup>. Así, por tanto, el principio inteligible de la distinción debe identificarse no tanto con la forma cuanto con

---

<sup>24</sup> Cf. VI 4, 15, 8 y 18.

<sup>25</sup> Cf. VI 4, 16, 28-30.

<sup>26</sup> Cf. VI 4, 16, 36.

<sup>27</sup> Cf. IV 7, 3, 8.

<sup>28</sup> Cf. II 5, 4, 12.

<sup>29</sup> Cf. III 6, 14, 24.

<sup>30</sup> Cf. III 3, 4, 29-40.

el λόγος, que contiene el principio sensible de individuación, asociado ya no con la materia sino con un cuerpo vivo<sup>31</sup>.

Al hilo de lo que se viene dilucidando, las hipóstasis del Uno-Bien y de la Inteligencia están también presentes en el alma del hombre, en virtud de un nivel suprapsíquico por el cual es posible aprehenderlas, asemejarse a ellas y unirse con ellas. El alma porta en sí una naturaleza supraintelectiva, semejante al Uno-Bien, en virtud de la cual es posible captarlo y unirse con él. Plotino asevera que se puede columbrar al Uno-Bien con una potencia afin a él porque procede de él<sup>32</sup>. Se lo capta, en definitiva, con el “centro del alma”, que es su principio, semejante al Principio universal<sup>33</sup>. Si tales actividades espirituales no se dan plenamente ello responde a una debilidad intrínseca al alma de cada individuo y no a una depotenciación de las hipóstasis supremas<sup>34</sup>.

Ello es que, en la cima del alma, cada ser humano posee entera la Inteligencia soberana, no como algo común sino como lo propio de cada uno<sup>35</sup>. Y este aspecto es uno de los más significativos que encierra el sentido del acápite con el que se intitula el Tratado de *En. V 9* (5): “Sobre la Inteligencia, las ideas y el ser”. La Inteligencia es el ser primero que está constituido por ideas. Ella piensa al Uno-Bien y lo hace de manera plural. Solo así es ente. Tiene ser por una donación que Plotino denomina “gracia”<sup>36</sup>. De allí que el todo inteligible es ser y a la vez ente. La escisión en él no es advenediza, sino que lo constituye ontológicamente, porque la unidad de la Inteligencia solo es posible en virtud de la contemplación del Uno-Bien<sup>37</sup>. La unidad, esto es, el ser, no le corresponde por sí, sino que la tiene por participación. Pero la Inteligencia es por lo demás un todo de belleza prendado de amor por el Uno-Bien<sup>38</sup>. De allí que el hecho de vivir y de operar como sustancia suprema sea un don infinito, recibido de parte del Uno-Bien. La actividad inteligible no posee por derecho propio la potencia para ser, para vivir y para pensar, sino que le es dada en virtud de un favor<sup>39</sup>.

---

<sup>31</sup> Cf. Aubry, G., “Individuation, particularisation et détermination selon Plotin”, pp. 282-283.

<sup>32</sup> Cf. III 8, 9, 21-23.

<sup>33</sup> Cf. V 5, 8, 22-23; VI 9, 8, 19-20; 11, 31-32.

<sup>34</sup> Cf. V 1, 12, 1-5.

<sup>35</sup> Cf. I 1, 8, 1-6.

<sup>36</sup> Cf. *Lex. Plot.*, s. v. χάρις, 1107, 9 ss.

<sup>37</sup> Cf. V 3, 11, 1 ss.

<sup>38</sup> Cf. VI 5, 10, 1 ss.

<sup>39</sup> Las consideraciones, que son expuestas en la presente sección, han sido desarrolladas de un modo mucho más amplio, revisado y detenido en Martín De Blassi, M., *La novedad del pensamiento metafísico de Plotino*, 2024.

Aunque sea el ente primero, la Inteligencia se constituye en una sustancia (ὑπόστασις) una vez que ha detenido (μονή) su marcha (πρόοδος) y, retrotrayéndose (ἐπιστροφή), contempla el principio de donde procede (θέα). Solo que, al verlo, lo piensa a partir de su prole: una multiplicidad de ideas que reflejan la “huella” (ἵχνος) de la sobreabundancia del Uno-Bien impresa en ella<sup>40</sup>. Aquí se cumplen dos principios de la procesión plotiniana: el de “la donación sin merma” (esto quiere decir que una causa primera no se aminora jamás en su potencia por más que sus efectos sean múltiples) y el de que “lo recibido se halla presente en el recipiente según el modo de ser de este último” (*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*), nunca a la inversa. Asimismo, el Uno-Bien sostiene permanentemente la actividad sustancial de las hipóstasis provenientes de él: el todo inteligible (νοῦς) y el universo sensible, vinculado este, a su vez, al cuidado físico de su cuerpo (ψυχή). Por ello, la Inteligencia *tiene ser* en virtud de la munificencia del Uno-Bien. Ella traduce la “sobreabundancia” (ὑπερπλήρης) del Uno-Bien en una muchedumbre de ideas<sup>41</sup>.

Plotino asevera que la Inteligencia “es de dos bocas”<sup>42</sup>. Su primer estado se identifica con una potencia engendrada inmediatamente por el Uno-Bien, mientras que el segundo atañe al acto del pensamiento propiamente dicho. Un pasaje de *En. V 3* describe de la siguiente manera la génesis bifásica. Se trata de una procesión cuyos momentos no son cronológicos sino puramente lógicos:

Y por eso, cuando dicha inteligencia, que es múltiple, quiere pensar al que está más allá, bien es verdad que piensa al que es Uno en sí mismo; pero queriendo intuirlo como simple, sale llevando siempre consigo otra cosa que se pluraliza. Conque se lanza sobre él no como inteligencia sino como una vista carente de visión; pero sale llevando consigo eso mismo que pluralizó. Así que una cosa es lo que ambiciona representándose vagamente y otra lo que al salir se lleva consigo luego de haberlo pluralizado. Es que lleva como estampada una imagen del objeto de la visión; de lo contrario, no aceptaría que se alojase en ella. Y ella, por su parte, de una (que era) se hace múltiple, y de este modo ve a aquel como inteligencia, y entonces se hace visión en acto, esto es, se hace ya pensamiento, cuando lo posee y lo posee como inteligencia. Antes de esto, era mero anhelo y visión sin impronta. Esta inteligencia, fija su mirada en aquel, y al captarlo se convirtió en pensamiento inteligible, pero en uno que es siempre menesteroso, aun después de vuelto inteligencia, esencia e intelección desde el momento mismo en que inteligió. Porque antes de

---

<sup>40</sup> Cf. *Lex. Plot.*, 517, 43 ss.

<sup>41</sup> Cf. VI 7, 15, 1 ss.; V 2, 1, 5 ss.

<sup>42</sup> III 8, 9, 31: “ἀμφίστομον ὄντα”.

pensar no era intelección, puesto que no poseía inteligible; ni tampoco inteligencia, puesto que no había pensado todavía.

Διὸ καὶ ὁ νοῦς οὗτος ὁ πολὺς, ὅταν τὸ ἐπέκεινα ἐθέλη νοεῖ, ἐν μὲν οὖν αὐτὸ ἐκεῖνο, ἀλλ' ἐπιβάλλειν θέλων ὡς ἀπλῶ ἔξεισιν ἄλλο ἀεὶ λαμβάνων ἐν αὐτῷ πληθυνόμενον· ὥστε ὥρμησε μὲν ἐπ' αὐτὸ οὐχ ὡς νοῦς, ἀλλ' ὡς ὄψις οὕτω ἰδοῦσα, ἐξῆλθε δὲ ἔχουσα ὅπερ αὐτὴ ἐπλήθυνεν· ὥστε ἄλλου μὲν ἐπεθύμησεν ἀορίστως ἔχουσα ἐπ' αὐτῇ φάντασμα τι, ἐξῆλθε δὲ ἄλλο λαβοῦσα ἐν αὐτῇ αὐτὸ πολὺ ποιήσασα. Καὶ γὰρ αὐτὴ ἔχει τύπον τοῦ ὁράματος· ἢ οὐ παρεδέξατο ἐν αὐτῇ γενέσθαι. Οὗτος δὲ πολὺς ἐξ ἑνὸς ἐγένετο, καὶ οὕτως γνοὺς εἶδεν αὐτό, καὶ τότε ἐγένετο ἰδοῦσα ὄψις. Τοῦτο δὲ ἦδη νοῦς, ὅτε ἔχει, καὶ ὡς νοῦς ἔχει πρὸ δὲ τούτου ἔφρσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις. Οὗτος οὖν ὁ νοῦς ἐπέβαλε μὲν ἐκεῖνω, λαβὼν δὲ ἐγένετο νοῦς, ἀεὶ δὲ † ἐνδιάμενος καὶ γενόμενος καὶ νοῦς καὶ οὐσία καὶ νόησις, ὅτε ἐνόησε· πρὸ γὰρ τούτου οὐ νόησις ἦν τὸ νοητὸν οὐκ ἔχων οὐδὲ νοῦς οὕτω νοήσας<sup>43</sup>.

En su estado naciente, el todo inteligible tiende hacia el Uno-Bien sin ser todavía Inteligencia sino “tan solo anhelo y visión sin impronta”<sup>44</sup>. Ella posee en sí misma un querer indeterminado en orden a un objeto que se le revelará, luego de una purificación final, como la imagen misma del Uno-Bien impresa en su propia interioridad. En virtud de esta actividad, ella reflexiona sobre su contenido y se reconoce a sí misma como ente menesteroso, es decir, como un ser carente de unidad que la posee, ello, no obstante, por puro don gratuito de parte del Uno-Bien. Es que solo en la retroversión hacia su fuente, la Inteligencia es colmada por un don que la excede<sup>45</sup>. Semejante don infinito no es sino la presencia munifica del Uno-Bien, mucho más interior a lo inteligible que su propia esencia pensante.

El fragmento citado *supra* es muy importante porque muestra que el querer de la Inteligencia dirigido hacia el Uno-Bien es connatural a su propia actividad. Desde el momento mismo en que existe, el todo inteligible está vuelto hacia aquel capaz de colmarlo de vida, de ser, de plenitud gozosa<sup>46</sup>. Si ello no ocurre, no es por culpa del Uno-Bien sino porque la Inteligencia se ha alejado de su principio y se ha vuelto hacia un cuerpo (σῶμα) o, en el peor de los casos, hacia la animación de la materia inerte, es decir, la carne (σαρξ)<sup>47</sup>. Solo en la medida en que la carne deponga definitivamente su condición contraria al ser

<sup>43</sup> V 3, 11, 1-16.

<sup>44</sup> V 3, 11, 11: “ἐφρσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις”.

<sup>45</sup> Cf. *Lex. Plot.*, s. v. διδόναι, 254, 1 ss.; VI 7, 17, 4-5.

<sup>46</sup> Cf. Pigler, A., *Plotin. Une métaphysique de l'amour*, p. 89 ss.

<sup>47</sup> Cf. VI 7, 11, 61-62.

inteligible será lugar de una revelación que le advendrá como luz por parte de la manifestación de la belleza, no para admirar la prosapia eidética<sup>48</sup>, sino para volverse un mismo espíritu con el *voûç* y contemplar la presencia del Uno-Bien, que está dando de sí sin por ello abandonarse, es decir, sin por ello multiplicarse o dejar de ser Uno.

### 3. Cuestiones filosóficas centrales de *En. V 9 (5)*

Cabe examinar ahora las cuestiones centrales que Plotino aborda en su Tratado correspondiente a *En. V 9 (5)*. La primera de estas preguntas se refiere a la naturaleza y función de la Inteligencia que Plotino sitúa en la parte más alta del universo inteligible. La segunda indaga sobre las relaciones que establece esta Inteligencia con las formas.

En relación con la naturaleza de la Inteligencia, Plotino aclara en el tercer capítulo que todas las cosas se componen de materia y que las formas califican la materia gracias al alma. Sin embargo, el alma, según Aristóteles en *De anima* III, 4, se define como la forma de un cuerpo orgánico en potencia, lo que significa que su esencia corresponde a su diferencia específica, es decir, al intelecto, que permite la funcionalidad intelectual y la define como una forma particular. Plotino distingue entre la actividad del intelecto, que otorga la forma al alma, y una función pasiva, donde el intelecto es esa misma forma, en consonancia con la distinción que hace Aristóteles entre el intelecto agente, capaz de generar formas, y el intelecto pasivo, que solo puede recibirlas<sup>49</sup>. En un plano cosmológico, la Inteligencia actúa como la primera generadora de los *lóγοι*, que son las razones inspiradoras de la actividad psíquica. A través de estas, el Alma proporciona al universo sensible y a cada cosa en particular su figura específica. En este sentido, la Inteligencia contempla las formas inteligibles y transfiere las razones al Alma, que a su vez las imprime en el mundo sensible, modelando así un cosmos lo mejor que puede, en consonancia con los arquetipos inteligibles. Esta es la razón por la cual los *lóγοι* son las formas que emergen en una materia psíquica, que se halla por lo mismo en un nivel inferior.

Esta consideración lleva a Plotino, en el capítulo cuarto, a cuestionar la prioridad ontológica de la Inteligencia en relación con el Alma. En los capítulos quinto y sexto, busca profundizar en el significado y el alcance de la actividad del pensamiento inteligible. En cuanto al primer tema, recurre a argumentos

---

<sup>48</sup> Cf. *Lex. Plot.*, s. v. *κάλλος*, 529, 39 ss.

<sup>49</sup> Cf. *De anima* III, 5.

aristotélicos. Según Aristóteles, el intelecto es superior y distinto del alma al estar siempre en acto, dado que la pura actualidad es, por naturaleza, superior y anterior a lo que está en potencia. De esta premisa, se derivan varias consecuencias: (1) el intelecto informa al alma, actualizándola y conduciéndola a la perfección; (2) el intelecto no es una entidad sujeta a afecciones, a diferencia del alma; (3) el intelecto reside fuera del mundo, mientras que el alma se encuentra en él. Estos puntos sustentan la distinción y separación entre el mundo inteligible y el Alma hipostática, sugiriendo, por lo demás, la primacía del primero sobre la segunda. Por lo tanto, la postura de Plotino se opone abiertamente a la doctrina estoica, que considera el intelecto como un epifenómeno del alma y un producto de su actividad ética<sup>50</sup>.

Sin embargo, dado que la Inteligencia está siempre en acto y su acto es el pensamiento, surge la pregunta: ¿qué es lo que piensa la Inteligencia? En el capítulo quinto, Plotino recurre nuevamente a Aristóteles. Dado que el intelecto siempre está en acto, no debe alejarse de su acto, que es el pensamiento. El intelecto es pura actualidad, sin distinción real entre su esencia y su actividad. Por ello, no puede pensar nada externo a sí mismo, sino que debe reflexionar sobre sí. Esto implica que el intelecto solo puede pensar en su propia esencia, como explica Aristóteles en *De anima* y en *Metafísica*<sup>51</sup>. Si el intelecto pensara en algo que no sea él mismo, ya no estaría en acto, sino solo en potencia respecto del objeto del pensamiento, que necesitaría recibir. En cambio, pensar en sí mismo significa contemplar las formas, que son captadas por el pensamiento. Por tanto, la actualidad de la Inteligencia hipostática reside en pensar las formas como si estuvieran en su interior, en una absoluta identidad con ella. ¿Dónde estarían sino en la misma Inteligencia? Es así como la Inteligencia es de naturaleza inextensa y no tiene un lugar que la delimite. Las formas no pueden ser abstraídas de las cosas sensibles, ya que estas emergen a partir de aquellas. Las cosas del mundo sensible no son más que imágenes del mundo real, que es el inteligible. Las imágenes de las formas, es decir, los λόγοι, están impresas en la materia o, como dice Plotino, están “sobre la materia” (ἐπι ὕλης). Estos λόγοι solo poseen una existencia adquirida, como los seres sensibles que son cambiantes y están sujetos a la generación y la corrupción. En cambio, las formas inteligibles son autosuficientes, permanecen en su esencia y sin cambios.

---

<sup>50</sup> Cf. Koch, I., “Plotin critique de l'épistémologie stoïcienne”, pp. 81-113.

<sup>51</sup> Cf. *De anima* III, 4-5; *Met.* Λ, 9, 1074 b-1075 a.

No obstante, si la Inteligencia piensa las formas en consonancia con su propia identidad y acción, siendo a la vez su productora y demiurgo del universo sensible, surge la pregunta: ¿cómo podrían existir las formas en el universo sensible antes de que la Inteligencia las crease? Plotino responde que las formas se identifican con la Inteligencia pensante; no existen ni antes ni después de que ella las contemple. La Inteligencia es las formas y así las comprende, ya que es la interioridad que se mira a sí misma. Esta noción se desarrolla en el capítulo sexto de *En. V 9* (5), donde Plotino enfatiza la naturaleza única y unitaria de la Inteligencia. Las formas residen en la Inteligencia como un todo indivisible, donde la unidad admite diferencias, algo similar a un todo que abarca partes. Por lo tanto, las formas están contenidas dentro de la Inteligencia y constituyen una única realidad junto con ella. Sin embargo, cada forma es una potencialidad particular, una determinación diferente.

En el capítulo noveno, Plotino plantea un desafío que se discutirá hasta el final de *En. V 9* (5). La cuestión es: ¿qué entidades pueden encontrarse en la unidad de la Inteligencia? Este interrogante se vincula con un problema recurrente en la tradición platónica: la estructura y extensión del mundo inteligible. Después de rechazar las formas correspondientes a realidades que son opuestas a la naturaleza, como ocurre en el caso de hipótesis contradictorias, Plotino aborda nuevamente, en el décimo capítulo, el estatus ontológico del mundo inteligible, que carece de tiempo y espacio, ya que es simplemente realidad y vida espiritual, de acuerdo con las enseñanzas del *Sofista* de Platón<sup>52</sup>.

En el capítulo undécimo, discute el estatuto de las técnicas que, al mezclar principios inteligibles con material sensible, no pueden ser clasificadas dentro del mundo inteligible, sino que residen en el alma humana, la cual contempla los modelos inteligibles y utiliza materiales sensibles para llevar a cabo un arte determinado. En el capítulo duodécimo, Plotino reconoce la existencia de formas correspondientes a términos universales, como la del hombre, aunque no proporciona una respuesta sobre la existencia de formas individuales, como la de Sócrates. El capítulo décimo tercero se dedica a la cuestión de las formas de las cosas que no están presentes en lo sensible, a la que Plotino ofrece una solución original: si no se considera lo sensible solo en su aspecto visible, entonces en el mundo inteligible deben existir no solo las formas de las cosas que son sensibles, sino también otras, como la forma del alma y de sus cualidades, ya que lo sensible abarca también realidades invisibles. En fin, en el

---

<sup>52</sup> Cf. 254 d 5; 254 e 2-256 e 3.

capítulo décimo cuarto, Plotino se pregunta por la existencia de las formas de las cosas sin valor y de los compuestos accidentales. La respuesta de Plotino es doblemente negativa: las cosas deleznales no se constituyen en virtud de la Inteligencia, sino por azar, son derivados de la materia y no corresponden a ninguna otra forma en el mundo inteligible.

#### 4. A manera de conclusión

De lo examinado en el presente trabajo, es dable concluir que el Tratado de *En. V 9 (5)* de Plotino tematiza de manera sumaria el mejor género de vida, la disposición intelectual del verdadero filósofo y su esfuerzo por remontar hacia el mundo inteligible. Asimismo, allí se aborda el problema de la estructura concerniente a la Inteligencia y de qué naturaleza son las formas que la componen. De igual modo, se intenta responder al interrogante por la unidad intrínseca de las realidades inteligibles, sus diferencias y el tipo de formas que es necesario admitir en la Inteligencia. Se trata, entonces, como es dable constatar, de una serie de problemas clásicos vinculados con la tradición platónica y reunidos en un breve manual de doctrina (ἐγχειρίδιον), cuyos temas particulares serán desarrollados más ampliamente a lo largo del derrotero de las *Enéadas*. Los *Tratados* plotinianos posteriores, que retomarán la exposición de las tesis introducidas aquí, lo harán de un modo mucho menos escolar. Baste con mencionar tan solo de entre ellos, a modo de ejemplo, los *Tratados XXXII (V 5)* y *XLIX (V 3)*, que retoman el examen de las dificultades concernientes a la relación entre la Inteligencia y las formas con mayor precisión que lo que aquí ha sido estudiado; o bien los *Tratados X y XI (V 1 y 2)* que hablan acerca de la descripción jerárquica de la realidad de una manera mucho más detallada y menos esquemática. En definitiva, no habría que sorprenderse si no se encuentra en *En. V 9 (5)* ninguna exposición explícita de las principales tesis del pensamiento plotiniano, ya sea las relativas a la jerarquía hipostática de los principios o a la procesión de todos los entes desde el Uno-Bien, al que Plotino solo alude de un modo rápido y sin mayor detenimiento. A fin de cuentas, desde el punto de vista de la procesión de las realidades provenientes del Uno-Bien, cabría entonces preguntarse lo siguiente: ¿de dónde procede la Inteligencia y por qué motivo es forma? Se ve que, en el estudio desarrollado a lo largo de

En. V 9 (5), lejos de ofrecer una respuesta a semejante inquietud, Plotino elige posponer el problema y reservarlo como materia del *Tratado VII* (V 4)<sup>53</sup>.

### Bibliografía

- Aubry, G., "Individuation, particularisation et détermination selon Plotin", en: *Phronesis*, LIII, 3 (2008), pp. 271-289.
- Burnet, J. (Ed.), *Platonis opera*, Oxford Clarendon Press, vol. 1: 1900, vol. 2: 1901, vol. 3: 1903, vol. 4: 1902, vol. 5: 1907.
- Charrue, J.-M., "Plotin et Epicure", en: *Emerita*, LXXIV, 2 (2006), pp. 289-320.
- Creuzer, F. & Moser, G. H. (Eds.), *Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata*, Paris: Didot, 1896.
- García Yebra, V. (Ed.), *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe, Gredos: Madrid, 1998.
- Hadot, P., *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona: Alpha Decay, 2009.
- Hadot, P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris: Gallimard, 1997.
- Henry, P. & Schwyzer, H.-R., *Plotini opera*, 3 vols., Leiden: Brill, 1951-1973.
- Henry, P. & Schwyzer, H.-R., *Plotini opera. Tomus II: Enneades IV-V*, Oxford Clarendon Press, 1977.
- Koch, I., "Plotin critique de l'épistémologie stoïcienne", *Philosophie antique*, 9 (2009), pp. 81-113.
- López Eire, A., "Plotino frente a sus fuentes", *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos*, 7, 1 (1973), pp. 65-77.
- Martín De Blassi, F., *La novedad del pensamiento metafísico de Plotino*, Santiago de Chile: Universidad Gabriela Mistral-Colección Cuestiones Perennes, 2024.
- Moreau, J., *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris: Vrin, 1970.
- O'Brien, D., "Comment écrivait Plotin? Étude sur *Vie de Plotin* 8.1-4", en: Brisson, L. (ed.) et al., *Porphyre: La vie de Plotin I*, Paris: Vrin, 1982, pp. 331-367.
- Pigler, A., *Plotin. Une métaphysique de l'amour*, Paris: Vrin, 2002.
- Plotin, *Traité 1-6*, trad. sous la dir. de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris: Éd. Flammarion, 2002.
- Plotino, *Enéadas V-VI*, introd., trad. y notas de J. Igal, Madrid: Gredos, 1998.
- Plotino, *Enneadi. Vol. III*, prima versione integra e comm. critico di V. Cilento, Bari: Gius. Laterza & Figli, 1949.
- Plotino, *Enneadi / Porfirio, Vita di Plotino*, testo greco a fronte, introduzione, traduzione, note e bibliografia di Giuseppe Faggini, presentazione e iconografia plotiniana di Giovanni Reale, revisione finale dei testi appendici e indici di Roberto Radice, Milano: Bompiani il Pensiero Occidentale, 2004.
- Plotinus, *The Enneads*, ed. by L. Gerson, Cambridge University Press, 2018.

---

<sup>53</sup> En V 9, 14, 1-6, Plotino admite que es necesario tomar otro punto de partida para proseguir con el análisis.

Plotinus, *Enneads V, 1-9. Vol. V*, with an English Trans. by A. H. Armstrong, Cambridge-London: Harvard University Press-William Heinemann LTD, 1984.

Plotinus, *The six Enneads*, trans. by S. MacKenna & B. S. Page, Encyclopaedia Britannica, 1952.

Porfirio, *Vida de Plotino / Plotino, Enéadas I-II*, introd., trad. y notas de J. Igal, Madrid: Gredos, 1982.

Ross, W. D., *Aristotelis De anima*, Oxford Clarendon Press, 1961.

Sleeman, J. H. & Pollet, G., *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven: Brill, 1980.

Recepción: 17/08/2024

Aceptación: 21/11/2024