



Zamora Calvo, José María



Multiplicidad y unidad de la inteligencia en las Sentencias de Porfirio

Synthesis

2011, vol. 18, p. 45-74

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica editada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida:

Zamora Calvo, J. M. (2011) *Multiplicidad y unidad de la inteligencia en las Sentencias de Porfirio*. *Synthesis*, 18, 45-74. En *Memoria Académica*. Disponible en:

http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4966/pr.4966.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode>.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

MULTIPLICIDAD Y UNIDAD DE LA INTELIGENCIA EN LAS *SENTENCIAS* DE PORFIRIO¹

JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

Las *Sentencias* de Porfirio, que constituyen un compendio de las *Enéadas* de Plotino, incluyen una revisión del *locus vexatus* de platonismo del siglo III, que tiene su origen en la interpretación de un controvertido pasaje del *Timeo*, 39e. Revisaremos los antecedentes de Porfirio, bajo la influencia de Longino, y la polémica suscitada con Plotino y Amelio a su llegada a Roma. Su posterior “retractación” le lleva a aceptar que la Inteligencia se identifica con la multiplicidad de los inteligibles que intelige. La Inteligencia es sujeto inteligente y, al mismo tiempo, objeto inteligido, es decir, ejerce sobre sí misma su propia actividad intelectual. Nuestro análisis tratará de poner en conexión textos de las *Sentencias*, particularmente provenientes de la 43, con pasajes extraídos de los tratados plotinianos.

ABSTRACT

The *Sentences* of Porphyry, that are a compendium of the Plotinus *Enneads*, include a review of the *locus vexatus* of the third century Platonism, which has its origin in the interpretation of a controversial passage of *Timaeus*, 39e. We will review the historical causes of Porphyry, under Longinus influence, and the controversy with Amelius and Plotinus on his arrival in Rome. His subsequent “retraction” takes him to accept that Intellect is identified with the multiplicity of intellections that intelligizes. Intellect is an intelligent subject and, at the same time, an intelligized object, that is, itself exerts on its own intellectual activity. Our analysis will seek to bring together texts of the *Sentences*, particularly from the 43, with excerpts from Plotinus treatises.

¹ Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto de investigación “Éticas griegas y filosofía contemporánea”, subvencionado por el Ministerio español de Ciencia e Innovación (Ref. FFI2009-09498).

PALABRAS CLAVE

Inteligencia – inteligible – intelección - autoconocimiento- Porfirio- Plotino

KEY-WORDS

Intelligence – Intelligible - Intellection - Self-knowledge - Porphyry-Plotinus

En la *Sentencia* 43, Porfirio demuestra la prioridad del Uno respecto a la Inteligencia, construyendo el siguiente silogismo: es necesario que antes de lo múltiple haya el uno; ahora bien, la inteligencia es múltiple, por tanto, antes de la inteligencia hay el uno. Si consideramos la premisa mayor de este silogismo como un axioma, es preciso aún establecer la menor, es decir, que la inteligencia es múltiple. Ahora bien, si la inteligencia es múltiple, esto es debido a que comparte la multiplicidad de lo inteligible; sin embargo, esto a su vez solo es posible porque es idéntica a él.

La Inteligencia no es principio de todas las cosas (ἀρχή πάντων); en efecto, la Inteligencia es múltiple (πολλά), ahora bien, antes de lo múltiple es necesario que haya el uno. Que la Inteligencia sea múltiple es manifiesto; ya que siempre entiende los inteligibles (νοεῖ γὰρ ἀεὶ τὰ νοήματα), los cuales no son una unidad, sino que son múltiples, y no son diferentes de ella. Por tanto, si es idéntica a ellos (ὁ αὐτός ἐστιν αὐτοῖς), y si ellos son múltiples (πολλά), la Inteligencia también será múltiple (πολλά ἂν εἴη καὶ ὁ νοῦς).²

Una vez que sostiene la multiplicidad de lo inteligible, sitúa en el núcleo de esta sentencia la identidad de la Inteligencia y de lo inteligible.³ Así, para una teoría materialista del conocimiento, como la que defienden los estoicos,⁴ al no darse una distinción entre objetos sensibles e inteligibles, la inteligencia no puede más que la sensación ser idéntica a sus objetos. Por el contrario, para la teoría platónica, que distingue varias facultades cognitivas diferentes –sensación, imaginación, inteligencia– no solo en

² Porfirio, *Sentencia* 43, li. 1-5 Brisson *et alii*.

³ Cfr. Plotino, *En.* V 3 [49] 5, 21-23 Henry-Schwyzler: δεῖ... τὸν νοῦν ταῦτόν εἶναι τῷ νοητῷ.

⁴ Cfr. *SVF* II, 52, 55, 61; II, 87; 83; 847; 65; 131; *SVF* I, 60; 66.

función de sus objetos sino también de su acción o modo operatorio, se da una heterogeneidad entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual. Por ello, del mismo modo que la inteligencia no conoce los mismos objetos que la sensación, así tampoco no los conoce de la misma manera. Mientras que la sensación puede encontrar sus objetos fuera de sí misma, la inteligencia –dado que sus objetos son inmateriales– solo puede encontrarlos en sí misma, por lo que se conoce a sí misma conociendo los inteligibles.

1. La polémica con Plotino y Amelio

¿Cómo la Inteligencia puede ser múltiple y una? La multiplicidad y la unidad conciernen a la esencia de los seres incorporeales, los inteligibles, asentándose en la base de la arquitectura del mundo inteligible de Plotino y de Porfirio.

Los seres inteligibles no están fuera de la Inteligencia, tal como aparece en el título que Porfirio asigna al tratado plotiniano V 5 [32]: *Que los inteligibles no están fuera de la Inteligencia. Sobre el Bien*. Esta doctrina no la compartía Porfirio, influido aún bajo la reciente enseñanza de Longino,⁵ en el momento en que llega a Roma y se une a la escuela de Plotino.

En contra de la teoría plotiniana de la inmanencia de los inteligibles en la Inteligencia, Longino defiende que los inteligibles subsisten fuera de la Inteligencia.⁶ Según

⁵ Cfr. Porfirio, *Vita Plotini*, 10, 10-19 Henry-Schwyzler.

⁶ No conocemos muchos datos sobre la biografía de Longino, maestro de retórica en Atenas. La fecha de su nacimiento puede situarse en torno a 213 d. C., veinte años mayor que su discípulo Porfirio, quien nació en 233, y nueve menor que Plotino. En su primera etapa de formación filosófica entra en contacto con aristotélicos, estoicos, escépticos, epicúreos y eclécticos, pero su mayor influjo lo recibe de los platónicos medios. A partir de su encuentro con Ammonio Saccas, marcará su rumbo hacia la filosofía platónica (cfr. Porfirio, *Vita Plotini*, 20). Al final de su ciclo formativo, asiste a las clases de Orígenes el platónico, discípulo de Ammonio y condiscípulo de Plotino, con quien hizo un pacto de no revelar ninguna de las doctrinas de su maestro (*idem*, 3, 25-30). Tanto Plotino como Longino reciben una educación filosófica semejante: una interpretación del platonismo a través de Ammonio. Longino abrió una escuela de retórica en Atenas, a la que asistió Porfirio. Al final de su vida, se retira al palacio de la reina Zenobia, en Palmira, desde donde mantiene una fecunda relación epistolar con Porfirio, quien le envía los tratados de Plotino para criticarlos (*idem*, 19, 5-42). En el año 273, el maestro ateniense de filosofía, lengua y literatura griegas, fue ejecutado, tras promover la autonomía de Palmira frente a Roma, en tiempos del emperador Aureliano. De su obra, escrita en su período ateniense, solo conservamos fragmentos de un tratado de retórica, *Rhetorike techne*, donde estudia las partes del discurso, el arte de la persuasión, los diferentes tipos de prueba... En ella se

Longino, los inteligibles se sitúan fuera de la Inteligencia, ya que los *paradigmas* del *Timeo* son posteriores al demiurgo.⁷ Porfirio aprendió esta interpretación de Longino en Atenas, y la defendió en Roma ante Plotino y Amelio, hasta que cantó la palinodia, tal como él mismo nos relata en la biografía que dedica a su maestro.

Un despiste similar experimenté yo, Porfirio, cuando le oí por primera vez. Y por eso presenté una impugnación escrita tratando de demostrar que lo inteligible está fuera de la Inteligencia (ὄτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὸ νόημα). Plotino hizo que Amelio diera lectura a mi escrito y, una vez leído, dijo sonriendo: ‘Amelio, a ti te toca resolver las dificultades en las que ha caído por desconocimiento de nuestras doctrinas’. Amelio compuso un escrito nada breve contra las dificultades de Porfirio, y yo, por mi parte, redacté una nueva réplica contra ese escrito, y Amelio una contrarréplica contra el mío; y entonces, yo, Porfirio, comprendiendo a la tercera y a duras penas la teoría, mudé de parecer y, habiendo escrito una palinodia, la leí en clase.⁸

Pero, ¿a qué se debía tal polémica respecto a la relación entre los inteligibles y la Inteligencia? ¿de dónde procedía esta discusión que mantuvo tanto tiempo en vilo a los platónicos? En esta, como en otras ocasiones, hemos de retroceder a un controvertido pasaje del *Timeo*: “Así pues, del mismo modo que la inteligencia percibe cuáles y cuántas son las especies comprendidas en lo que es el Viviente, el dios consideró que

aprecia un claro influjo de la *Retórica* aristotélica y de Filón de Larisa, maestro de Cicerón, quien traza un puente entre filosofía y retórica. Se conservan muy pocos fragmentos de sus obras dedicadas al análisis de los textos de Homero, que repercuten en *La gruta de las ninfas* de su discípulo Porfirio. Hasta el siglo XX, se le adjudicaba la autoría del tratado *Sobre lo sublime*, compuesto por un autor homónimo probablemente dos siglos antes. Sobre filosofía escribió una serie de comentarios a los diálogos de Platón, y una obra titulada: *De Longino contra Plotino y Gentiliano Amelio. Sobre el fin* (*idem*, 20, 24-25), donde expone una serie de controversias mantenidas con los miembros de la nueva escuela a la que asiste su antiguo discípulo Porfirio. Plotino, “después de leerse el *Sobre los principios* y el *Amante de la antigüedad* de Longino, comentó: ‘Filólogo sí que es Longino; pero filósofo, de ninguna manera’, (*Vita Plotini*, 14, 18-20). Para un estudio de las relaciones entre Longino y Plotino, puede verse García Castillo (1988: 523-537); además de Pépin (1992: 476-501); Brisson & Patillon (1994: 5214-5299); y Kühn (2009: 130-131, n. 1).

⁷ Cfr. Proclo: *In Timaeum*, I, 322, 24 Diehl. Longino se basa en la interpretación de un pasaje del *Timeo*, 29a.

⁸ Porfirio, *Vita Plotini*, 18, 8-19. Trad. de Igal (1982: 156).

tales y tantas debía tener también este mundo”.⁹ ¹⁰ Entre los exégetas de Platón no había unanimidad a la hora de explicar la relación entre el alma y las formas inteligibles, y entre éstas y el demiurgo. Este problema se convierte, como señala Pépin, en un *locus vexatus* que ningún platónico elude.¹¹

Plotino recoge la cuestión derivada de las relaciones entre el demiurgo y las formas inteligibles, y la transforma, adaptándola al nivel de su segunda hipóstasis, la Inteligencia. No trata de unir, como hicieron sus adversarios, el demiurgo con el mundo inteligible, sino que subordina el Alma a la Inteligencia, e identifica esta segunda hipóstasis con los inteligibles que contiene. De este modo, Plotino interviene en las controversias suscitadas por el famoso pasaje del *Timeo*, pero depurando todo carácter cosmológico. Lo que le lleva a identificar la Inteligencia con su objeto procede fundamentalmente, por una parte, de los requisitos del conocimiento intelectual, comparado con el sensible, y, por otra, del autoconocimiento.¹² Por lo que se refiere al conocimiento sensible, se trata de un conocimiento mediado, ya que conoce no el objeto sensible, sino una “imagen” (εἶδωλον) de ese objeto, que permanece fuera.¹³ El conocimiento intelectual, por el contrario, es infalible y no hace uso ni de conjeturas, ni de demostraciones, pues él mismo es “transparente a sí mismo” (ἐναργῆς αὐτὸς αὐτῶ).¹⁴

Plotino no pasa por alto esta polémica, y se refiere a ella en dos tratados, *Miscelánea* y *Contra los gnósticos*, donde aborda la hermenéutica de este difícil pasaje del *Timeo*.

⁹ Platón, *Timaeus*, 39e7-9: ἤπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῶ ὃ ἔστιν ζῶον, οἷαί τε ἐνεῖσι καὶ ὄσαι, καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διανοήθη δεῖν καὶ τὸδε σχεῖν. Trad. de Zamora Calvo (2010: 223). Sobre las innumerables discusiones que ha suscitado este fragmento del *Timeo* entre los platónicos, véase Proclo, *In Timaeum*, I 303-325; III 98-104; y III 103.18-28.

¹⁰ Cfr. Platón, *Timaeus*, 39 e.

¹¹ “Parmi les éléments de la théorie platonicienne des Idées qui ont procuré le plus souci à Platon lui-même et à ses exégètes, figure la question du statut métaphysique de l’Idée comparé à celui des esprits, spécialement de deux d’entre eux: l’âme et le démiurge. D’une part: l’âme est-ce elle une Idée? L’Idée est-elle une âme? Y a-t-il une Idée de l’âme? D’autre part: l’auteur du monde est-il soumis à des Idées sur lesquelles il prendrait modèle de l’extérieur? Ou bien les Idées sont-elles le produit de sa propre réflexion?”. Pépin (1956: 40).

¹² Véase Pépin (1956: 48).

¹³ Cfr. Plotino, *En. V*, 5 [32] 1, 10-19.

¹⁴ Plotino, *En. V*, 5 [32] 2, 15.

“La Inteligencia -dice (Platón)- ve las Ideas contenidas en el Animal esencial”. Luego, el demiurgo -dice- “ideó que las cosas que la Inteligencia ve en el Animal esencial, las contuviera” también este universo. ¿Quiere decir, por tanto, que las Formas existían ya antes que la Inteligencia (ἤδη εἶναι τὰ εἶδη πρὸ τοῦ νοῦ), y que la Inteligencia las ve cuando ya existían (ὄντα δὲ αὐτὰ νοεῖν τὸν νοῦν);)?¹⁵

La interpretación a la que Plotino se refiere considera las formas como anteriores a la Inteligencia, es decir, que existían independientes de la Inteligencia que las piensa cuando ya existen. Las formas son anteriores y están fuera de la Inteligencia. Una exégesis de este tipo fue la que Porfirio defendió recién llegado a la escuela de Plotino en Roma, hasta que, como hemos visto, tras un debate sostenido con el veterano Amelio, la abandona, y pudo así ser admitido en el círculo de los íntimos de Plotino, confiándosele los tratados ya escritos por su maestro, y despertando en él y en su discípulo Amelio el ánimo de seguir escribiendo.¹⁶ Otra interpretación diferente fue la defendida por el antiguo maestro de Porfirio en Atenas, Longino, quien era partidario de la posterioridad de las formas respecto a la Inteligencia: las formas existen después de la Inteligencia. Una tercera posición hermenéutica fue la mantenida por Alcínoo, quien en sus rasgos esenciales coincide con Plotino, al identificar la Inteligencia con las formas inteligibles, de tal modo que las formas son los pensamientos, la actividad pensante, de la Inteligencia divina.¹⁷

De hecho, Amelio¹⁸ “inició” a Porfirio en la teoría plotiniana de la situación de lo inteligible respecto a la Inteligencia. Podemos pensar que la contribución de Amelio resultó decisiva para la “retractación” de Porfirio, lo que permitió a este último acceder a los escritos de Plotino.¹⁹ Este reconocimiento contribuye a fortalecer las relaciones

¹⁵ Plotino, *En.* III, 9 [13] 1, 1-5. Trad. Igal (1982-1998 II: 265).

¹⁶ Cfr. Porfirio, *Vita Plotini*, 18, 20-23.

¹⁷ Alcínoo, *Didaskalikos*, X, 29-31 Whittaker: “Esta Inteligencia debe, pues, siempre pensarse a sí misma, al mismo tiempo que piensa sus propios pensamientos (ἑαυτοῦ νοήματα), y esta actividad de la Inteligencia (ἐνέργεια αὐτοῦ), es la Idea”. Sobre este texto, véase Whittaker (1990: 23), además de Armstrong (1960: 403-405).

¹⁸ Amelio entra en contacto con Plotino en 246, es decir, dos años después de la llegada de su maestro a Roma, permanecido con él hasta su retiro en 269. Por tanto, podemos considerar a Amelio el discípulo de Plotino durante casi todo su período de actividad docente. Cfr. Brisson (1987: 803-804).

¹⁹ Cfr. Porfirio, *Vita Plotini*, 18, 20-24.

entre ambos, lo que propició que el maestro invitara a los dos discípulos a secundar la polémica contra los gnósticos.²⁰ Asimismo, Amelio dedica a *Basileus*, como llama a Porfirio, el tratado que consagra a la defensa de Plotino contra aquellos que le acusan de plagiar a Numenio, intitulado –quizás bajo su influencia: *Sobre la diferencia doctrinal que separa a Plotino de Numenio*.²¹

No obstante, podría darse entre Porfirio y Amelio una cierta tensión tal como se desprende de la interpretación que lleva a cabo Proclo de determinados pasajes del *Timeo* siguiendo la lectura de Amelio, donde incluye dosis de ironía, teniendo como fuente el *Comentario al Timeo* compuesto por el filósofo de Tiro.²² El desacuerdo de Proclo respecto a las exégesis de Amelio, a quien califica de un modo irónico como “noble”,²³ le lleva a caracterizar una de sus lecturas como “sorprendente”.²⁴

Por lo que respecta a la doctrina de Amelio sobre la Inteligencia, sostiene la existencia de tres intelectos correspondientes a la esfera del ser,²⁵ que se identifican con tres demiurgos, tres dioses relacionados con los tres reyes de la *Carta II*²⁶ y de las *Rapsodias órficas*.²⁷ Esta teoría de los tres intelectos se inspira en una exégesis de la citada frase del *Timeo*.²⁸ 1) La primera inteligencia demiúrgica, que es realmente lo que es, Amelio la denomina “Inteligencia del orden de la esencia”,²⁹ y se identifica con lo inteligible, constituyendo el “modelo” inteligible del demiurgo,³⁰ el que ha querido, porque el demiurgo crea solamente por su voluntad.³¹ 2) La segunda inteligencia demiúrgica, que es la que tiene, Amelio la denomina “*ousía* intelectual”,³² a quien pertenece la “potencia generativa”,³³ que calcula, ya que crea por la intelección y el pensamiento, es decir,

²⁰ Cfr. Porfirio, *Vita Plotini*, 16.

²¹ Cfr. Plotino, *Vita Plotini* 17, 1-6 y 16-44.

²² Las informaciones del *Comentario al Timeo* de Amelio Proclo las extrae de Porfirio, por una parte, y de Jámblico, por otra. Cfr. Proclo, *In Tim.* II 300.24-301.2 y II 277.26-32. Sobre este tema, véanse Steel (1978: 29) y Brisson (1987: 813 y 826).

²³ Cfr. Proclo, *In Tim.* I 76.26, 309.21: γενναῖος.

²⁴ Cfr. Proclo, *In Tim.* II 214.5: θαυμαστόν.

²⁵ Cfr. Proclo, *In Tim.* I 431.26-28; y Damascio, *De principiis*, I 133.25-134.8 Ruelle.

²⁶ Cfr. [Platón], *Epistula II*, 312e-1-4.

²⁷ Fanes, Crono, Zeus. Cfr. *OF* 96 Kern; cfr. Proclo, *In Tim.* I 306.12-13 y I 336.22-23; *OF* 170.

²⁸ Platón, *Timaeus*, 39e7-9. Cfr. Proclo, *In Tim.* III 103.18-28.

²⁹ Proclo, *In Tim.* I 309.17: τὸν οὐσιώδη νοῦν.

³⁰ Cfr. Proclo, *In Tim.* I 309.23-25.

³¹ Cfr. Proclo, *In Tim.* I 362.2-4.

³² Proclo, *In Tim.* I 309.17: νοεράν οὐσίαν.

³³ Proclo, *In Tim.* I 309.23-24: δύναμις γεννητικῆ.

solamente recibiendo una orden.³⁴ 3) La tercera inteligencia demiúrgica, que es la que ve, Amelio la denomina “fuente de las almas”,³⁵ ya que produce e entiende la infinidad de las almas, crea poniendo manos a la obra, sitúa la Inteligencia en el Alma y el Alma en el cuerpo del mundo, contribuyendo de este modo a la construcción del universo.³⁶

Por encargo de Plotino, Amelio elabora la defensa del postulado neoplatónico según el cual los inteligibles están en la Inteligencia frente a la tesis del recién llegado Porfirio, influido aún por las enseñanzas atenienses de su maestro Longino. Para Amelio lo inteligible se halla en las tres inteligencias demiúrgicas, pero según diferentes modos: la primera inteligencia demiúrgica se identifica con lo inteligible;³⁷ la segunda inteligencia demiúrgica participa de lo inteligible, en tanto que lo tiene en ella;³⁸ y la tercera inteligencia demiúrgica ve solo lo inteligible.³⁹ Por tanto, es necesario que se dé una participación no solo en el mundo sensible, sino también en el mundo inteligible.⁴⁰

En el tratado *Contra los gnósticos*, Plotino mantiene una discusión con los que se basan en una interpretación de este mismo pasaje del *Timeo*, y hablan de una Inteligencia que contempla las Ideas en el Animal en sí, y de un hacedor que las refleja para constituir el mundo sensible, pasando después a asegurar que hay una Inteligencia separada del demiurgo.

Porque habiendo dicho Platón: “del mismo modo, pues, que la Inteligencia contempla las Ideas contenidas en el Animal esencial, así también el hacedor de este universo discurrió que este contiene otras tantas”.⁴¹

³⁴ Cfr. Proclo, *In Tim.* I 398.22-24 y I 361.29-362.1.

³⁵ Proclo, *In Tim.* I 309.18: πηγὴ ψυχῶν.

³⁶ Cfr. *In Tim.* I 361.28-30.

³⁷ Cfr. *In Tim.* I 361.28-30.

³⁸ Cfr. Proclo, *In Tim.* I 306.4-6.

³⁹ Cfr. Proclo, *In Tim.* I 306.6-8.

⁴⁰ Cfr. Siriano, *In Met.* 109.12-14 = Numenio, frag. 46b des Places. Esta conclusión coincide con la propuesta por Numenio (cfr. Proclo, *In Tim.* III 33.33-34.3 = frag. 46 des Places). Sobre este fragmento de Numenio y su influjo en Porfirio, véase Zambon (2002: 172).

⁴¹ Cfr. Siriano, *In Met.* 109.12-14 = Numenio, frag. 46b des Places. Esta conclusión coincide con la propuesta por Numenio (cfr. Proclo, *In Tim.* III 33.33-34.3 = frag. 46 des Places). Sobre este fragmento de Numenio y su influjo en Porfirio, véase Zambon (2002: 172).

Plotino critica especialmente que los gnósticos apelen a este fragmento del *Timeo* platónico, tergiversando completamente su sentido, al suponer que hay una Inteligencia inmóvil que contiene en sí todos los seres, otra Inteligencia contemplativa distinta de aquella, y otra Inteligencia discursiva.⁴² Para Plotino, el verdadero demiurgo no se diferencia de la Inteligencia, sino que se identifica con ella. Se trata de un demiurgo que es al mismo tiempo fabricante y modelo, y produce de modo espontáneo, sin ningún tipo de deliberación previa ni cálculo.⁴³

Armstrong afirma que la teoría plotiniana de la unidad de la Inteligencia y los inteligibles no es verdaderamente “demiúrgica”,⁴⁴ pues la Inteligencia no es directamente responsable de la formación del mundo sensible, sino el Alma, que contiene en su interior los *logoi*, imágenes de las formas inteligibles, que se diferencian y dependen de su modelo. Aunque Plotino califique a la Inteligencia de “verdadero productor y demiurgo” (ποιητῆς ὄντως καὶ δημιουργός),⁴⁵ no es ella la que produce *directamente* el mundo, sino gracias a la mediación del Alma, que abarca los *logoi*, formas de los objetos sensibles, recibidos de la Inteligencia.

La Inteligencia produce espontáneamente, pero para ello se sirve de la función mediadora del Alma, quien a su vez presenta una doble mediación: el nivel superior se sirve del inferior. Podemos hablar, según se desprende de la lectura de *Sobre si los astros influyen*, uno de los últimos tratados escritos por Plotino,⁴⁶ de una estructura jerárquica de tres demiurgos: 1) la Inteligencia, 2) el nivel superior del Alma y 3) el nivel inferior del Alma. Propiamente, es este último nivel el que actúa directamente según las órdenes que recibe del superior. Cada uno de estos tres demiurgos, y no sólo la Inteligencia, es a la vez *demiurgo* y *paradigma* del inferior. La Inteligencia contiene las formas inteligibles que proceden del Uno; el nivel superior del Alma está repleto, a su vez, de los *logoi* superiores, procedentes de la Inteligencia; y el nivel inferior del Alma, de los *logoi* inferiores, recibidos del nivel superior.⁴⁷

⁴² Cfr. Plotino, *En. II*, 9 [33] 6, 19-21.

⁴³ Cfr. Plotino, *En. V*, 9 [5] 3, 25-26.

⁴⁴ Cfr. Armstrong (1960: 400-401).

⁴⁵ Plotino, *En. V*, 9 [8] 3, 25-26.

⁴⁶ Plotino, *En. II*, 3 [52]. Se trata del tratado antepenúltimo de la producción escrita de Plotino (cfr. Porfirio, *Vita Plotini*, 6, 20), donde aborda el tema de la astronomía.

⁴⁷ Plotino, *En. II*, 3 [52] 18, 8-22: “Y si lo que queda dicho es verdad, es preciso que el Alma del universo esté, sí, contemplando las realidades más eximias, dirigiéndose siempre hacia la naturaleza inteligible y ha-

Por debajo de estos *logoi* se sitúan los *logoi* ínfimos que la naturaleza (φύσις) proyecta en la materia sensible para modelarla y conformarla. Este último *logos*, correspondiente a la conformación visible, está muerto y ya es incapaz de producir un nuevo *logos*, mientras que su hermano mayor está vivo y es dador de vida; este *logos*, “hermano menor”, que estructura la materia sensible, es estéril.⁴⁸ Por encima de estos dos *logoi*, se sitúa el *logos* del nivel superior del Alma.⁴⁹

El *logos proódico* se despliega en los dos niveles del Alma hasta llegar al mundo sensible y, en cada uno de ellos, es un múltiple: un *logos* total que comprende una multiplicidad de *logoi* parciales. El Alma se identifica con los *logoi* que contiene en su interior, de modo semejante a como la Inteligencia lo hace con las formas inteligibles inmanentes a ella. El nivel superior se identifica con los *logoi* superiores, imágenes de los inteligibles; el inferior, con los *logoi* inferiores, imágenes de los superiores.⁵⁰

2. La intelección

Tras su “retractación”, Porfirio acepta plenamente la teoría plotiniana de la inminencia de la multiplicidad de inteligibles en la Inteligencia. En las *Sentencias* afirma que los inteligibles están en la Inteligencia en el modo de la intelección (νοεῶς), ya que a cada nivel de realidad corresponde un modo de ser específico.

cia Dios, pero que, a medida que se vaya surtiendo y una vez surtida como quien rebosa la imagen emanada de ella (τὸ ἐξ αὐτῆς ἰνδαλμα), o sea, su último nivel en orden descendente, sea este principio productor, éste es, pues, el último hacedor (ποιητῆς ἔσχατος). Por encima de él está ese nivel del Alma que es el primero en surtir de la Inteligencia, y, por encima de todos, la Inteligencia demiurgo (νοῦς δημιουργός), que es quien confiere al Alma que le sigue los dones cuyos vestigios están en la que ocupa el tercer lugar. Con razón se dice, pues, que este cosmos es una efigie que se va configurando perpetuamente. El primero y el segundo permanecen inmóviles; el tercero, también él se mantiene inmóvil, pero está en la materia y, accidentalmente, en movimiento. Porque mientras producen la Inteligencia y el Alma, los *logoi* emanados de ellas se transfundirán a esta clase de Alma, del mismo modo que, mientras perdure el sol perdurará toda la luminosidad que de él emana”. Trad. de Igal (1982-1998 I: 405). Cfr. Platón: *Timaeus*, 92 c 7.

⁴⁸ Cfr. Plotino, *En.* III, 8 [30] 2, 30-34.

⁴⁹ *Ibidem*, 3, 7-10.

⁵⁰ El Alma opera recibiendo de la Inteligencia las imágenes de las formas, los *logoi*. Del nivel superior intelectual procede el inferior, sensitivo-vegetativo. Así, la Inteligencia proporciona las órdenes al nivel intelectual del Alma, y esta al nivel sensitivo-vegetativo, iluminándola y modelándola; y este nivel inferior es el que produce, pero recibiendo las directrices del nivel superior, en virtud de los *logoi* que contiene en su interior. Cfr. Plotino, *En.* II, 3 [52] 17, 9-18.

Todas las cosas están en todas (πάντα μὲν ἐν πᾶσιν), pero de un modo apropiado (οἰκεῖως) a la esencia de cada una; en efecto, está en la Inteligencia en el modo de la intelección (ἐν νῶ μὲν γὰρ νοερώς).⁵¹

Todos los seres inteligibles están en la Inteligencia de modo intelectual o intelectual, es decir, de modo innato, comprendidos en su verdad propia en la Inteligencia, y no adquiridos del exterior mediante un proceso sensitivo-perceptivo.⁵² Para Porfirio la Inteligencia en homeómera, es decir, en la *ousía* intelectual todo está en todo en perfecta ósmosis, ya que la Inteligencia universal es el ser por excelencia y la inteligencia particular participa de ella del modo que le es propio.⁵³

La multiplicidad de los inteligibles que están en la Inteligencia no constituye un obstáculo para su unidad. Si los inteligibles están en la Inteligencia, no sería preciso considerar que les adquiere del exterior. Por tanto, la Inteligencia es múltiple.

El ser que es realmente se dice múltiple (τὸ ὄντως ὄν πολλα λέγεται), no a causa de lugares diferentes, ni de medidas de volumen, ni de una acumulación, ni de configuraciones o de delimitaciones particulares de partes, sino porque se divide en una multiplicidad por una alteridad que es sin materia y sin volumen y sin multiplicidad (ἀλλ' ἑτερότητι ἀύλω καὶ ἀόγκω καὶ ἀπληθύντῳ κατὰ πληθος διηρημένον). Por ello también es uno (διὸ καὶ ἓν), y no como un cuerpo es uno, ni como algo es uno por el lugar, ni como un volumen es uno, sino que es uno-múltiple (ἐν πολλα), porque en tanto que es uno es otro (ὅτι καθ' ὃ ἓν ἕτερον). Y su alteridad es dividida y unificada (καὶ ἢ ἑτερότης αὐτοῦ διήρηται καὶ ἥνωται); ya que la alteridad no es adquirida del exterior ni es adventicia; no por participar de otra cosa, sino que es múltiple por sí misma (οὐδὲ ἄλλου μεθέξει, ἀλλ' ἑαυτῷ πολλα).⁵⁴

⁵¹ Porfirio, *Sent.* 10, li. 1-2. Sobre el tema del “todo está en todo”, véase el precedente medioplatónico de Numenio, frag. 41 des Places = Estobeo, *Anthol.* I 49, 32, p. 365, 11 Wachsmuth-Hense. A diferencia de Anaxágoras, donde ἐν παντί se refiere a estar “en cada parte de la realidad”, en Porfirio ἐν πᾶσιν alude “a todos los niveles”. Cfr. Porfirio, *Sent.* 22.

⁵² Cfr. Plotino, *En.* V 5 [32] 1, 54; V 5 [32] 2, 8; V 9 [5] 10, 10.

⁵³ Cfr. Porfirio, *Sent.* 32, li. 1-2; y fr. 441 F Smith.

⁵⁴ Porfirio, *Sent.* 36, li. 1-9. Cfr. Hadot (1968 I: 254).

“El ser que es realmente” (τὸ ὄντως ὄν) Mario Victorino lo traduce al latín por *quod vere est*, influido por Cicerón.⁵⁵ Podemos señalar la inspiración en la segunda hipótesis del *Parménides* de Platón: “En consecuencia, no sólo lo uno que es múltiple, sino que lo uno en sí, al estar distribuido por lo que es, es necesariamente múltiple”.⁵⁶ En la *Sentencia* 43 Porfirio se basa en la dialéctica de lo mismo y de lo otro, formulada asimismo en el *Parménides*,⁵⁷ en conexión hermenéutica con los tres “unos” de Plotino.⁵⁸ La alteridad (ἕτερότης) corresponde a la actividad propia de pensamiento de la Inteligencia. Tanto Plotino⁵⁹ como Porfirio interpretan el pasaje de los cinco géneros del *Sofista* de Platón, empleando la categoría platónica de lo “otro” para la descripción de la Inteligencia.⁶⁰

En la misma *Sentencia* 43 Porfirio esgrime un argumento sobre la multiplicidad de los inteligibles en la Inteligencia con el que queda excluida que sea el principio de todas las cosas.

Puesto que están fuera de la materia, [los inteligibles] no estarán en ninguna parte, manifiestamente, en tanto que objetos intelectuales, y serán comprendidos por la intelección (νοήσει συναχθήσεται), y así, si son objetos intelectuales, estarán unidos en la inteligencia y lo inteligible, y se contemplará a sí misma inteligiendo los inteligibles (καὶ ἑαυτὸν θεωρήσει νοῶν τὰ νοητὰ), y avanzando hacia sí misma intelige debido a que avanza hacia ellos. Pero si los inteligibles son múltiples –ya que la Inteligencia tiene la intelección de una multiplicidad y no de una unidad–, también ella será necesariamente múltiple. Ahora bien, el Uno se sitúa antes de lo múltiple, de modo que antes de la Inteligencia es necesario que haya el Uno (πρὸ τοῦ νοῦ εἶναι τὸ ἓν).⁶¹

Ahora bien, la multiplicidad de los inteligibles, aunque es una multiplicidad verdadera, queda “reabsorbida” en la unidad, ya que la alteridad que supone difiere

⁵⁵ Cfr. Cicerón, *Timaeus*, 2, 3, 214, 27 Müller: “Id gignitur et interit nec unquam esse vere potest”. Véase Hadot (1968 I: 153 y n. 7).

⁵⁶ Platón, *Parm.* 144e5-7: Οὐ μόνον ἄρα τὸ ὄν ἐν πολλὰ ἐστίν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ ἐν ὑπὸ τοῦ ὄντος διανενημμένον πολλὰ ἀνάγκη εἶναι. Trad. de Santa Cruz (1988: 80).

⁵⁷ Cfr. Platón, *Parm.* 146b.

⁵⁸ Cfr. Plotino, *En.* V 1 [10] 8, 23-26.

⁵⁹ Cfr. Plotino, *En.* VI 7 [38] 13, 40-44.

⁶⁰ Sobre este tema, véase Brisson (1991: 453-450); y Santa Cruz (1997: 105-118).

⁶¹ Porfirio, *Sent.* 43, li. 42-50.

totalmente de la alteridad del mundo sensible, que incluye volumen, lugares, acumulación y partes.⁶² En los cuerpos la alteridad es primaria respecto a la unidad, que es secundaria, al provenir del exterior y ser accesoria. Por el contrario, en los seres inteligibles la alteridad es secundaria respecto a la identidad, que es primaria, dado que procede precisamente de la actividad de la unidad.

En efecto, para estos [los cuerpos], de hecho, aunque la unidad se basa en la alteridad (ἡ ἐνότης ἐν ἑτερότητι), porque en ellos la alteridad predomina, la unidad proviene del exterior y es adventicia (ἔξωθεν δὲ καὶ ἐπεισοδιώδους); y, en el ser, por el contrario, la unidad predomina, es decir, la identidad (ἡ ταυτότης), mientras que la alteridad surge de la actividad de la unidad (ἐκ τοῦ ἐνεργητικῆν εἶναι τὴν ἐνότητα γέγονε).⁶³

El ser inteligible es unidad pura en su origen. Solo al pasar a la actividad se hace múltiple, y es así como surge la alteridad. En el mundo inteligible hay alteridad en la identidad, mientras que en el mundo sensible y corporal se da identidad en la alteridad. En este punto podemos situar la innovación de Porfirio respecto a Plotino. La *Sentencia* 36 contiene una terminología empleada por el platonismo medio, como las nociones de implicación y de predominancia.⁶⁴ A diferencia del ser inteligible que se multiplica en lo no dividido, el cuerpo se unifica en la multiplicidad y el volumen.⁶⁵ De este modo, la multiplicidad de la Inteligencia radica en una alteridad sin materia ni volumen, que es al mismo tiempo dividida y unificada, múltiple y divisible. Para aclarar esta paradoja Porfirio acude a expresiones del tipo: “uno que es todas las cosas en tanto que es uno” (ἓν πάντα καθ’ ὃ ἓν).⁶⁶ Así pues, para caracterizar las propiedades del ser inteligible, es preciso primero añadir al “uno” que es “todas las cosas”, precisamente para marcar la distinción con el “uno” de un objeto sensible cualquiera. Pero, asimismo, adjunta que el ser inteligible es todas las cosas “en tanto que es uno”, para señalar la distinción

⁶² Cfr. Porfirio, *Sent.* 36, li. 1-7.

⁶³ Porfirio, *Sent.* 36, li. 12-17.

⁶⁴ Cfr. Plutarco, *De animae procreatione in Timaeo*, 1024e-1025a. Véase sobre este asunto, Hadot (1968 I: 254).

⁶⁵ Cfr. Porfirio, *Sent.* 36, 18-19.

⁶⁶ Porfirio, *Sent.* 38, li. 6.

con el mundo sensible en su conjunto. Por tanto, el ser verdadero “en tanto que es uno” posee una multiplicidad de inteligibles que no procede de una composición o de una acumulación, lo que le permite precisar la distinción de “uno y todas las cosas” en lo inteligible y lo sensible. Asimismo, la alteridad inteligible introduce una especie de diferencia en el interior mismo de la Inteligencia, donde predomina la unidad y la identidad, que surge cuando ejerce su acción consigo misma.

3. El autoconocimiento

Tanto platónicos como aristotélicos admiten una Inteligencia independiente del mundo; pero esta Inteligencia ha de ser su propio objeto de pensamiento. Para Aristóteles la actividad de la entidad más perfecta consiste en un “acto permanente de autoconocimiento”. Si no pensara nada, se hallaría como quien está dormido. La excelencia le viene a la entidad primera del acto de pensar. Ahora bien, si piensa, o bien se piensa a sí misma, o bien piensa otra cosa. Como es obvio que piensa lo más divino, excelente e inmutable, se piensa a sí misma.⁶⁷ Lo que Aristóteles defiende es la actividad primera no como entendimiento, sino como acto de pensar, como *pensamiento* y, en concreto, como *pensamiento de pensamiento*, es decir, no hay en la entidad primera una separación entre el pensamiento y lo pensado, entre el acto de pensar y su objeto. Aristóteles afirma que si el pensamiento es lo más perfecto, “se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento (ή νόησις νοήσεως νόησις)”.⁶⁸

En el símil de la línea, Platón construye una jerarquía ente los cuatro modos de conocimiento: conjetura (εἰκασία), creencia (πίστις) pensamiento discursivo (διάνοια) e inteligencia (νόησις),⁶⁹ donde deja entender que la dualidad del sujeto y el objeto, que era radical en las sensaciones más bajas, se iba debilitando a medida que se ascendía a la inteligencia. Cuanto más ascendemos en la escala del conocimiento, el

⁶⁷ Cfr. Aristóteles, *Metaph.* Λ 9, 1074b15-34.

⁶⁸ Aristóteles, *Metaph.*, Λ 9, 1074b33-34. En un pasaje anterior, el estagirita señala: “A su vez, el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia. Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican”, (*ibidem*, 7, 1072b18-21).

⁶⁹ Cfr. Platón, *Respublica*, 511d-e y 533e-534a.

alma se asemeja más a los seres que ha de conocer.⁷⁰ En la sensación y la imaginación el movimiento es desordenado y divergente, el pensamiento se encuentra totalmente separado, pero en la inteligencia el movimiento es circular, pues se une a las esencias que conoce y se unifica a ellas.⁷¹

En un texto del tratado *Acerca del alma*, Aristóteles, comentado un pasaje del *Timeo*,⁷² afirma que la multiplicidad, característica de los conocimientos inferiores, se desvanece a medida que se va alejando de ellos, hasta llegar a la unidad perfecta en el conocimiento racional. La inteligencia se corresponde al uno; la ciencia, a la diada, porque se dirige de un punto de partida único a una única conclusión; el número de la superficie, el tres, a la opinión; y el cuatro, el número del sólido, a la sensación.⁷³

Pero para Porfirio, lo que la Inteligencia piensa, cuando se piensa a sí misma, son las formas inteligibles contenidas en su interior, con las que se identifica.⁷⁴ El alejandrino introduce, de este modo, el mundo de las formas inteligibles platónico en el “pensamiento de pensamiento” (νόησις νοήσεως) aristotélico. Ahora bien, esto plantea una serie de dificultades: si las formas inteligibles son los pensamientos de la Inteligencia, ¿la existencia de las formas tal vez dependa de que sean pensadas por la Inteligencia?; y si esto es así, ¿cómo salvar entonces la independencia de las formas inteligibles? Para Porfirio esta dificultad queda salvada si se comprende el pensamiento en tanto actividad de las formas inteligibles.⁷⁵

Como conocemos a través de la biografía escrita por su discípulo Porfirio, Plotino leía en sus clases los comentarios de los peripatéticos Aspasio, Adrasto y Alejandro de Afrodisia,⁷⁶ prestando una especial atención a los escritos psicológicos, en particular, a los que se refieren al Intelecto activo. Alejandro de Afrodisia identifica el Intelecto activo con la causa primera de Aristóteles.⁷⁷

El Intelecto divino se puede decir que es común a todos los hombres. Como el hombre coincide con el alma racional, somos “nosotros” los que razonamos, ya que

⁷⁰ Cfr. Platón, *Phaedo*, 67a-b.

⁷¹ Cfr. Robin (1908: 496-497), citado en Pépin (1956: 51).

⁷² Cfr. Platón, *Timaeus*, 34c-35a.

⁷³ Cfr. Aristóteles, *De anima*, A 2, 404b 21-24.

⁷⁴ Cfr. Porfirio, *Sent.* 43, li. 45-47.

⁷⁵ Cfr. Porfirio, *Sent.* 33, li. 41-43; 41, li. 16-17.

⁷⁶ Cfr. Porfirio, *Vita Plotini*, 14, 12-14.

⁷⁷ Cfr. Alejandro de Afrodisia, *In Metaph.* 712, 35 Hayduck,

los razonamientos son actos del alma. Cuando Plotino se pregunta por la relación que tenemos con la Inteligencia, responde que la poseemos como algo común.⁷⁸

La Inteligencia se encuentra presente en el alma humana, como también se encuentran las otras dos hipóstasis.⁷⁹ Las tres son omnipresentes por sí mismas, están presentes en todas partes, pero en el alma humana de un modo especial. El alma humana coincide con el Alma universal, pero al caer en un cuerpo, se particulariza y se desgaja de la tercera hipóstasis. De este modo, en el alma humana está presente la Inteligencia, no sólo como “común” (κοινόν) a todos, sino como “propia” (ἴδιον) de cada uno, ya que cada uno la posee entera en el nivel intelectual del alma.

Esas formas que poseemos en el alma humana “como desarrolladas y como separadas (οἶον ἀνελιγμένα καὶ οἶον κεχωρισμένα)”⁸⁰ son, en realidad, los *logoi* que proceden de la Inteligencia. En el nivel intelectual del alma, que permanece unido a la Inteligencia, poseemos estos *logoi*, imágenes de las formas inteligibles, “todos juntos”.⁸¹ Ahora bien, aunque la Inteligencia, como las otras dos hipóstasis, está activamente presente en el alma humana, en la mayor parte de los casos no ejerce esa actividad⁸². Es necesario que el alma humana vuelva su percepción hacia su interior, y se aplique a ella, si quiere tener presentes esas acciones.⁸³

Para Porfirio, la presencia autorreflexiva permite conocer el nivel superior intelectual del alma y, por este medio, conocer lo inteligible. Así, si es capaz de conocer su propio intelecto y de reconocer que su propia esencia radica en este mismo conocimiento, entonces, según el principio de unidad del sujeto que conoce y del objeto conocido, el ser inteligible también está presente en el que se conoce en tanto que inteligencia.⁸⁴ El

⁷⁸ Plotino, *En. I*, 1 [53] 8, 3-8: “Pues aun ésta la poseemos por encima de nosotros. Y la poseemos o como común, o como propia o como común a todos y propia a un tiempo: como común (κοινόν), porque es una Inteligencia indivisa, una sola y la misma en todos; como propia (ἴδιον), porque cada uno la posee entera en el alma primera. Así que también poseemos las Formas de dos maneras: en el alma, como desarrolladas y como separadas; en la inteligencia, todas juntas (ἐν δὲ νῶ ὁμοῦ τὰ πάντα)”.

⁷⁹ Cfr. Plotino, *En. V*, 1 [10] 10, 1-5.

⁸⁰ Plotino, *En. I*, 1 [53] 8, 7-8.

⁸¹ *Ibidem*, 8, 8.

⁸² Cfr. Plotino, *En. V*, 1 [10] 12, 1-5.

⁸³ *Ibidem*, 12, 15-21.

⁸⁴ Cfr. Porfirio, *Sent.* 40, li. 51-56.

alma humana se conoce a sí misma en este acto intelectual, por el que reconoce que es inteligencia, y en este autoconocimiento se halla su esencia.

Alejandro de Afrodisia insiste, tanto en *De anima* como en *Mantissa*, en la identidad que se da entre el Intelecto y lo inteligible en el nivel superior.⁸⁵ Plotino, en sus *Enéadas*, y Porfirio, en sus *Sentencias*, reconstruyen y adaptan esta teoría, procedente de la psicología peripatética, al nivel de la segunda hipóstasis. Lo que nos llama, junto a Armstrong,⁸⁶ especialmente la atención, son dos características:

En primer lugar, Plotino admite sin discusión la identidad de lo “inteligible” (νοητόν) aristotélico con los “inteligibles” (νοητά) platónicos. Así pues, lo que el Intelecto divino aristotélico piensa, cuando se piensa a sí mismo, es el mundo platónico de las formas inteligibles. Con esta síntesis Plotino arremete contra aquellos platónicos que, como Longino, situaban las formas fuera de la Inteligencia, y se aproxima a la interpretación de Alcínoo,⁸⁷ quien es partidario de la inmanencia de los inteligibles en la Inteligencia.

En segundo lugar, la Inteligencia no puede ser el primer principio, ni tampoco puede identificarse con el Uno.⁸⁸ La distinción lógica entre pensamiento y objeto de pensamiento impide que la Inteligencia sea el primer principio, pues esta distinción implica, de alguna manera, un cierto tipo de multiplicidad. Aunque en la Inteligencia el sujeto y el objeto de pensamiento se identifiquen, la unidad que resulta es unimúltiple. La Inteligencia no es absolutamente simple, pues en su interior rebosa una multiplicidad de formas. Si para Alejandro de Afrodisia, la Inteligencia es simple,⁸⁹ para Plotino

⁸⁵ Cfr. Alejandro de Afrodisia, *De anima*, 87, 43-88, 5 y *Mantissa*, 108, 7-9, 16-19; 109, 23-110, 3 Bruns. Citado en Armstrong (1960: 408). Sobre estas dos obras de Alejandro de Afrodisia, véase Goulet & Aouad (1989, 131 y 134-135), respectivamente. *Mantissa* es el nombre con que se conoce habitualmente el tratado *De anima liber alter*; cfr. Bruns (1887b: 101-106).

⁸⁶ Cfr. Armstrong (1960: 408-409).

⁸⁷ El filósofo medioplatónico Albino (s. II d. C.), autor de una *Eisagogé a los diálogos de Platón*, fue identificado por Freudenthal con Alcínoo, autor del *Didaskalikos*, pero esta identificación no se sostiene sobre bases sólidas (cfr. Whittaker (1987: 81-123, y 1989, 96-97). Sobre Albino y Alcínoo puede verse también, Dillon (1977: 267-268 y 304-306).

⁸⁸ Cfr. Porfirio, *Sent.* 31, li. 1-2. El neoplatónico de Tiro retoma el argumento plotiniano de la anterioridad causal del Uno respecto a lo múltiple (cfr. Plotino, *En.* III 9 [13] 4, 1-9), pero lo adapta a Dios, a la Inteligencia y al Alma. Todas las cosas se originan por el Uno y están en él, ya que todas las cosas dependen de él; sin embargo, como además el Uno no está en ninguna parte, todas las cosas se originan por él, pero son distintas de él. Sobre este punto, véase Zamora Calvo (2009: 543-544).

⁸⁹ Cfr. Alejandro de Afrodisia, *Mantissa*, 109, 28-110, 3 Bruns.

también en cierto sentido lo es, como de modo semejante afirma que el alma humana “es simple en *ousía*”.⁹⁰ Ahora bien, la clase de simplicidad de la Inteligencia no es suficiente para el primer principio, pues la segunda hipóstasis es “simple” (ἀπλοῦς), pero no “lo absolutamente simple” (τὸ πάντῃ ἀπλοῦν).⁹¹ Por tanto, los inteligibles que contiene la Inteligencia impiden que sea del todo simple. De ahí que el Uno se sitúe *más allá* de la Inteligencia. Si el Uno pensara, no se hallaría por encima de la Inteligencia, sino que se identificaría con ella. Si el primer principio fuera la Inteligencia, sería un ser múltiple, no absolutamente simple.⁹²

Y si esto es verdad, síguese que si hay algo simplicísimo entre todos, no tendrá autopensamiento (νόησιν αὐτοῦ). Porque si lo tuviere, lo tendrá por ser múltiple (τῷ πολῷ). Luego ni es el mismo pensamiento ni autopensamiento.⁹³

Esta discusión parte de una crítica a la teoría aristotélica del Intelecto divino autopsante, expuesta fundamentalmente por Alejandro de Afrodisia, que Plotino sustituye con la introducción de un primer principio, el Uno, que trasciende la Inteligencia. De este modo, la henología supera la ontología clásica griega, basada en el ser y el pensar, pero la conserva, situándola en la segunda hipóstasis. La concepción aristotélica del Intelecto divino, que se identifica con su objeto de intelección, no es válida para expresar la absoluta simplicidad del primer principio en la henología plotiniana. Lo múltiple, el ser y la Inteligencia, se subordinan al Uno en la henología plotiniana. Según lo que O’Meara califica de “principio de anterioridad de lo simple”, para Plotino, el Intelecto divino no podría ser absolutamente simple, pues, aunque posea una grado elevado de unidad, es compuesto.⁹⁴ “Ha de haber algo anterior a todas las cosas, que sea *simple* (ἀπλοῦν), y ha de ser *diferente* (ἕτερον) de todo lo que viene después de él”.⁹⁵ Si aplicamos este “principio de anterioridad de lo simple”, llegamos a la conclusión que *más allá* del Intelecto divino, hay un primer principio, absolutamente simple, el Uno.

⁹⁰ Plotino, *En.* I, 1 [53] 2, 22.

⁹¹ Plotino, *En.* V, 3 [49] 11, 28.

⁹² Cfr. Plotino, *Sent.* 43, lí. 1-2; y Plotino, *En.* V, 3 [49] 11, 16-31.

⁹³ Plotino, *En.* V, 3 [49] 13, 34-36. Trad. de Igal (1982-1998 III: 78). Sobre esta cuestión, véase Santa Cruz (2002: 73-90).

⁹⁴ Cfr. O’Meara (1992), trad. franc. de Anne Callet-Molin (1992: 59-65).

⁹⁵ Plotino, *En.* V, 4 [7] 1, 5-6.

Pero volvamos al tema del autoconocimiento, por el que vamos a llegar también a la unidad de la Inteligencia y de su objeto, las formas inteligibles. El autoconocimiento aparece en la filosofía griega desde sus orígenes: Sócrates lo consideraba el punto de partida de toda reflexión filosófica, el dios de Aristóteles se identifica, como hemos visto, con un “pensamiento de pensamiento” (νόησις νοήσεως), y los estoicos atribuían la felicidad del hombre a la capacidad de conocerse a sí mismo y su puesto en la naturaleza.⁹⁶ Por su parte, los escépticos rechazaban la posibilidad de todo conocimiento, de ahí que defendieran, a su vez, la imposibilidad del autoconocimiento. Precisamente, en uno de sus últimos tratados, *Sobre las hipóstasis que conocen y sobre lo que está más allá*,⁹⁷ Plotino acude a los escépticos⁹⁸ para demostrar cómo a partir de su teoría de la unidad de la Inteligencia y los inteligibles puede defenderse la teoría del autoconocimiento.

Sexto Empírico sostenía la imposibilidad del autoconocimiento de este modo: si la inteligencia se conoce a sí misma, o bien se conoce a sí misma como un todo, o como una parte. Si conoce en tanto todo, no queda nada que pueda ser objeto conocido. Y si conoce en tanto parte, una parte de él conoce otra parte de él, por lo que el autoconocimiento no es posible.⁹⁹ Plotino se enfrenta a estos argumentos escépticos, y expresa lo absurdo de una teoría donde la inteligencia, a la que se reconoce el conocimiento de otros inteligibles diferentes, se ignore a sí misma.¹⁰⁰ La Inteligencia no puede pensar sin pensar que ella misma piensa.¹⁰¹

La Inteligencia es una consciencia única que piensa, y piensa que ella misma

⁹⁶ Sobre el tema del autoconocimiento en la filosofía, véanse Courcelle (1974) y Beierwaltes (1991), trad. italiana de Trotta (1995: 45-62). En Plotino es estudiado por O'Daly (1973) y O'Meara (1992), trad. franc. de Callet-Molin (1992: 54-58).

⁹⁷ Un estudio comparativo entre el escepticismo y el neoplatonismo puede encontrarse en Wallis (1987: 911-954).

⁹⁸ Cfr. Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, VII, 310-312 Mutschmann. Cfr. Kühn (2009: 49 y 110-117).

⁹⁹ Cfr. Plotino, *En. V*, 3 [49] 1, 18-19. Cfr. Kühn (2009: 292-301).

¹⁰⁰ Cfr. Plotino, *En. II*, 9 [33] 1, 46-52: “Pero como quiera que la Inteligencia verdadera se piensa a sí misma en sus pensamientos (ὁ νοῦς ὁ ἀληθινὸς ἐν ταῖς νοήσεσιν αὐτὸν νοῆ) y su inteligible no está fuera (μὴ ἔξωθεν) de ella, sino que ella misma es a la vez su inteligible, forzosamente se posee a sí misma y se ve a sí misma en el acto de pensar (ἔξ ἀνάγκης ἐν τῷ νοεῖν ἔχει ἑαυτὸν καὶ ὄρᾳ ἑαυτὸν). Mas al verse a sí misma, se ve no carente de pensamiento, sino pensando. Así que en su primer pensamiento poseerá, como una sola cosa, aun el pensamiento de que piensa (τὸ νοεῖν ὅτι νοεῖ); y así, allá no hay dualidad ni siquiera en virtud de una distinción conceptual”. Cfr. *En. V*, 5 [32] 1-2.

¹⁰¹ Cfr. Plotino, *En. V*, 3 [49] 3, 4-22.

piensa; al ejercer su actividad de pensar, es cuando se piensa a sí misma, por lo que no hay en ella dualidad entre sujeto y objeto de pensamiento. La Inteligencia piensa conscientemente. En la Inteligencia se da una identidad entre el que piensa y lo pensado,¹⁰² y entre el acto de pensar y su objeto de pensamiento.

La Inteligencia se conoce a sí misma completamente, por lo que no puede componerse de partes, donde una de ellas conoce a las otras, pues, de lo contrario, no podría conocer completamente.¹⁰³ En la Inteligencia no hay una dualidad entre una parte que conoce y otra parte conocida. Si viera una parte de sí misma en otra de sus partes, habría entonces una parte que ve y otra parte que es vista, lo que no demuestra que se vea a sí misma.¹⁰⁴ Ahora bien, como ella es un todo de partes semejantes, donde la parte que ve no se diferencia de la parte vista, “si ve una parte de sí misma que es idéntica a ella, se ve también a sí misma (Οὕτω γὰρ ἰδὼν ἑκεῖνο τὸ μέρος αὐτοῦ ὃν ταῦτόν αὐτῷ εἶδεν ἑαυτόν)”.¹⁰⁵ Así pues, no hay diferencia entre “la parte que ve” (τὸ ὁρῶν) y “la parte que es vista” (τὸ ὁρώμενον); una división de este tipo “carece de sentido” (ἄτοπος).¹⁰⁶

El autoconocimiento implica una triple identidad entre la Inteligencia que conoce, la Inteligencia que es conocida y el acto de conocimiento. Sin embargo, para la Inteligencia verdadera, todo conocimiento se transforma en autoconocimiento, pues cuando ve un objeto cualquiera, es a sí misma a quien ve:¹⁰⁷ para la Inteligencia *conocer* es *conocerse a sí misma*. Así pues, en el conocimiento intelectual descubrimos la misma triple identidad que en el autoconocimiento.¹⁰⁸

¹⁰² Cfr. Plotino, *En. V*, 3 [49] 3, 4-22.

¹⁰³ *Ibidem*, 5, 1-3.

¹⁰⁴ Plotino, *En. V*, 3 [49] 5, 5-6.

¹⁰⁵ Cfr. Plotino, *En. V*, 3 [49] 5, 6-7.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 6, 5-6.

¹⁰⁷ Plotino, *En. V*, 3 [49] 5, 28-33: “–Pero si la intelección y lo inteligible son una sola cosa (ἀλλ’ εἰ ἡ νόησις καὶ τὸ νοητὸν ἓν), ¿ya por eso el pensante se ha de pensar a sí mismo? La intelección incluirá, es verdad, a lo inteligible, o mejor, se identificará con lo inteligible, pero todavía no aparece claro que la inteligencia se piense a sí misma.

–Pero si la intelección y lo inteligible son la misma cosa (ἀλλ’ εἰ ἡ νόησις καὶ τὸ νοητὸν ταῦτόν) –en efecto, lo inteligible es una acto (ἐνέργεια γὰρ τις τὸ νοητόν)”. Trad. ligeramente modificada de Igal (1982-1998 III: 61).

¹⁰⁸ Porfirio, *Sent.* 44, li. 7-11.

En el conocimiento intelectual se da también una triple identidad. Por una parte, entre el “acto de conocer” y el objeto (lo inteligible): el acto de conocer y lo inteligible son uno y lo mismo. Por otra parte, entre el “acto de conocer” y el sujeto (la Inteligencia). Y, por último, una tercera identidad, resultado de las dos anteriores, entre el sujeto (la Inteligencia) y el objeto (lo inteligible). De este modo, tenemos:

“Acto de conocer” (νόησις) = Objeto-inteligible (νοητόν) = Sujeto-Inteligencia (νοῦς)

Cuando la Inteligencia ejerce su actividad cognoscitiva es a la vez sujeto, objeto y acto. De ahí la identidad ente la Inteligencia, lo inteligible y la actividad de conocimiento. La verdadera Inteligencia cuando piensa, se piensa a sí misma, pues todo objeto de su pensamiento no proviene del exterior, sino de su interior, y se identifica con él. En la segunda hipótesis, por tanto, no hay diferencia ente el sujeto, el objeto y el acto de conocimiento.

Para Porfirio, esta triple identificación se da entre la Inteligencia (νοῦς), su objeto, lo inteligible (τὸ νοητόν) y su propia actividad, la intelección (ἡ νόησις):

Ahora bien, si la inteligencia (ὁ νοῦς) es objeto inteligible (νοητόν) para la inteligencia (τῷ νῷ), por sí misma la inteligencia debe ser objeto inteligible (ἑαυτῷ ἄν εἴη νοητόν ὁ νοῦς). Por tanto, si la inteligencia es inteligible y no sensible, debe ser objeto inteligible (νοητόν); si, por otra parte, es inteligible para la inteligencia y no para el sentido, debe ser sujeto inteligente (νοοῦν)¹⁰⁹.

El primer párrafo de la *Sentencia* 44 Porfirio lo dedica a comparar el conocimiento intelectual con el conocimiento sensorial. Podemos establecer la terminología de estos dos ámbitos epistemológicos, trazando el siguiente paralelismo:

¹⁰⁹ Porfirio, *Sent.* 44, li. 1-7: “Una cosa es la inteligencia y lo inteligible, y otra el sentido y lo sensible. A la inteligencia está unido lo inteligible, y al sentido lo sensible. Pero ni el sentido se conoce a sí mismo en sí mismo, ni lo sensible (ἀλλ’ οὔτε ἡ αἴσθησις ἀντιλαμβάνεται αὐτῆς καθ’ αὐτήν οὔτε τὸ αἰσθητόν); pero lo inteligible, al estar unido a la inteligencia y a lo inteligible por el intelecto, no puede de ninguna manera caer bajo la facultad del sentido, sino que por la inteligencia la inteligencia es objeto inteligible (ἀλλὰ νῷ νοῦς ἐστι νοητόν)”.

agente	acción	objeto	resultado
νοῦς	νόησις	νοητόν	νόημα
	αἴσθησις	αἰσθητόν	αἴσθημα

Cada conocimiento posee su objeto. En este paralelismo entre el conocimiento intelectual y el conocimiento sensorial solo encontramos una excepción: la ausencia de un término para designar el agente de la sensación, el sentido. Para subsanar esta carencia, Porfirio, como ya había hecho Aristóteles, retoma el término αἴσθησις, con lo que alberga dos acepciones distintas: 1) αἴσθησις opuesto a νοῦς significa “sentido”;¹¹⁰ y 2) αἴσθησις opuesto a νόησις significa “sensación”¹¹¹

Porfirio afirma que la inteligencia es inteligencia porque es sujeto inteligente y, al mismo tiempo, objeto inteligido, es decir, ejerce sobre sí misma su propia actividad intelectual.

Lo mismo que el Uno y el alma, la inteligencia no está en un lugar, ni tampoco en el vacío, ya que el vacío puede ser el receptáculo de un cuerpo, y la inteligencia no es un cuerpo.

Por tanto, si el vacío fuera concebido como algo incorpóreo (ἀσώματον), tampoco sería posible que la inteligencia esté en el vacío (ἐν κενῶ); ya que el vacío podría ser el receptáculo (δεκτικόν) del cuerpo, mientras que no podría contener la actividad de la inteligencia (νοῦ δὲ ἐνέργειαν χωρῆσαι ἀμήχανον) ni dar un lugar a su actividad (καὶ τόπον δοῦναι ἐνεργείᾳ).¹¹²

La inteligencia no subsiste ni en un lugar ni en el cuerpo, no procede de los cuerpos ni engendra cuerpos.¹¹³ Quien hace subsistir los cuerpos es el alma, no la inteligencia, de ahí que esta no pueda estar en un cuerpo. La inteligencia no procede de

¹¹⁰ Cf. Porfirio, *Sent.* 43, li. 31-33.

¹¹¹ Cf. Porfirio, *Sobre las facultades del alma*, 251 F, 29-31 Smith. En este pasaje el neoplatónico de Tiro critica la reducción de la intelección y la sensación a una única facultad “perceptiva” (ἀντιληπτική δύναμις). También Plotino ya se opuso a esta misma tesis en *En.* IV [27], 29, 9-10.

¹¹² Porfirio, *Sent.* 42, li. 16-19.

¹¹³ Cfr. Porfirio, *Sent.* 42, li. 12-14.

los cuerpos ni de los incorpóreos en sentido estricto, es decir, de los incorpóreos como el lugar, el tiempo, los límites, la materia o el vacío —aquellos que es posible concebir independientemente de los cuerpos—. Estos incorpóreos en sentido estricto se oponen a los incorpóreos en sentido amplio, como la propia inteligencia, que está separada y no mantiene relación con el cuerpo.

La actividad de la inteligencia (νοῦ ἐνέργεια) consiste en volverse sobre sí misma e inteligir, convergiendo sobre sí misma y contemplándose a sí misma. Las formas que entiende la inteligencia son las realidades que constituyen los modelos de las cosas sensibles. De este modo, lo sensible es la imagen (εἰκῶν) de lo inteligible, que desempeña una función de arquetipo: mientras que lo sensible solo posee su ser con relación a lo inteligible, lo inteligible lo posee en sí mismo, ya que toda imagen constituye una imagen de la inteligencia.¹¹⁴

La inteligencia posee su actividad y su ser no en un cuerpo, sino en sí misma, es decir, cuando contempla no se dirige a objetos que le son exteriores, sino que se contempla interiormente a sí misma. Por ello, la actividad intelectual se diferencia radicalmente de otras actividades como la sensación y la imaginación, las cuales se dirigen al exterior, al encuentro del objeto sensible. Porfirio insiste en que la diferencia entre la aprehensión de la imaginación y de la inteligencia no radica solo en el nombre.

Así pues, del mismo modo que van a la par la sensación y lo sensible (ἢ αἴσθησις τε καὶ τὸ αἰσθητόν), así también van a la par inteligencia e inteligible (νοῦς τε καὶ νοητόν). Pero mientras una contempla extendiéndose al exterior (ἐκτεινομένη εἰς τὸ ἔξω), hallando lo sensible situado en la materia (<ἐν> τῇ ὕλῃ κείμενον), la inteligencia lo hace concentrándose sobre sí misma (εἰς αὐτὸν συναγόμενος); de otra manera sería extendiéndose al exterior; esta es precisamente la opinión de algunos (ἐδόκει τισὶν) para quienes una diferencia nominal (ὀνόματος διαφορᾶς) se aplica a la realidad de la inteligencia y de la imaginación; en efecto, la imaginación en un animal razonable (ἐν λογικῷ ζῳῷ φαντασία) era, en su opinión, intelección (νόησις).¹¹⁵

¹¹⁴ Cfr. Porfirio, *Sent.* 33, li. 41-43; y Plotino, *En.* V 9 [5] 9, 6-7: ἀναγκαῖον καὶ ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον, πᾶν εἶναι, καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι.

¹¹⁵ Porfirio, *Sent.* 43, li. 31-38. Cfr. Plotino, *En.* IV 7 [2] 8, 8: εἰ αἰσθητῶν μὲν ἢ αἴσθησις, νοητῶν δὲ ἢ νόησις.

La “opinión de algunos” (ἐδόκει τισὶν) se refiere a los estoicos, quienes consideraban que la inteligencia, lo mismo que la imaginación y la sensación, se dirige al exterior. Esta tesis resulta incompatible con la definición neoplatónica de la inteligencia que defiende Porfirio. Frente a la intelección (νόησις) del Pórtico que consiste en “la imaginación en un animal razonable”,¹¹⁶ es decir, donde la inteligencia contempla extendiéndose al exterior, al encuentro del objeto sensible, la inteligencia neoplatónica “converge sobre sí misma y se autocontempla”,¹¹⁷ es decir, al ejercer su actividad intelectual contempla los objetos inteligibles que difieren de los cuerpos y están situados fuera de la materia. La intelección reúne esos objetos que la inteligencia halla en sí misma. De este modo, la convergencia sobre sí misma se identifica con el autoconocimiento en el que la inteligencia es al mismo tiempo sujeto inteligente (νοῶν) y objeto inteligido (νοούμενον).

Conclusión

La Inteligencia se identifica con los inteligibles que entiende; sin salir de sí misma, en su propio interior, es a la vez lo inteligente y lo inteligido. Armstrong y Pépin consideran la teoría aristotélica de la inmanencia e identificación de los inteligibles y la Inteligencia como una de las más características y representativas del pensamiento plotiniano,¹¹⁸ que hemos tratado de descubrir en la interpretación que lleva a cabo Porfirio en las *Sentencias*. La relación que se establece entre la materia de lo inteligible, que Plotino identifica con la *ousía*¹¹⁹ y con la forma,¹²⁰ y las formas inteligibles que contiene se corresponde con la relación que se da entre la Inteligencia, también forma inteligible, y las formas inteligibles.¹²¹

¹¹⁶ *S/F* II 61, 24, 21-23.

¹¹⁷ Porfirio, *Sent.* 43, li. 28-29: συννεύοντος εἰς ἑαυτὸν καὶ ἑαυτὸν θεωροῦντος.

¹¹⁸ Cfr. Armstrong (1960: 393) [= (1979, IV: 393)]; y Pépin (1956: 39-40 [= (1986, I: 39-40)].

¹¹⁹ Cfr. Plotino, *En.* II, 4 [12] 5, 20.

¹²⁰ Cfr. Plotino, *En.* II, 5 [25] 3, 12-14.

¹²¹ Véase Narbonne (1993: 69-70).

La Inteligencia posee el ser y lo inteligible en acto, porque hay una inmanencia y una identidad entre la Inteligencia y los inteligibles.¹²² Como el cambio necesita tiempo, y en el mundo inteligible no hay tiempo, sino eternidad, en los inteligibles no se da lo potencial, sino solo lo actual, una vida perfecta, toda a la vez e inextensa que es inherente al ser.¹²³ Pero incluso el Alma, tanto en su nivel intelectual como en su nivel inferior vegetativo, está en acto, porque tiene en sí misma los *logoi* desde siempre.¹²⁴

La eternidad acompaña a la intelección. Si la Inteligencia inteligiera una cosa y luego otra, la Inteligencia ya no inteligiría la primera cuando pasara a la segunda; sería, por tanto, ininteligente (ἀνόητος) respecto a la primera.¹²⁵ Ahora bien, no puede darse ningún tipo de ininteligibilidad en la Inteligencia cuando entiende los inteligibles. Por tanto, la Inteligencia entiende todos los inteligibles al mismo tiempo, en un “ahora intemporal” que escapa al tiempo, del que queda excluido el pasado y el futuro.¹²⁶

En el interior de la Inteligencia se encuentran los inteligibles en acto, de los que no se distingue.¹²⁷ Pero la Inteligencia se identifica no con una Idea, sino con el conjunto de todas las formas. La Inteligencia es lo mismo que los seres, y los contiene a todos, no como un lugar, sino porque se contiene a sí misma y es por ello una unidad.

La *ousía* intelectual es homeómera, de modo que los seres están tanto en la inteligencia particular como en la inteligencia total; pero en la inteligencia universal incluso los seres particulares están de un modo universal, mientras que en la inteligencia particular incluso los universales están de un modo particular.¹²⁸

Porfirio sostiene que hay una única Inteligencia, pero considerada desde dos puntos de vista: 1) universal, que se presenta como única, totalmente idéntica y sin

¹²² Cfr. Porfirio, *Sent.* 44, li. 7-11.

¹²³ Cfr. Plotino, *En.* II, 5 [25] 1, 6-9 y III, 7 [45] 3, 36-38.

¹²⁴ Cfr. Plotino, *En.* II, 5 [25] 3, 31-34; y Porfirio, *Sent.* 33, li.41-43; 36, li. 16-17; 43, li. 28-29.

¹²⁵ Cfr. Porfirio, *Sent.* 44, li. 14-16.

¹²⁶ Porfirio, *Sent.* 44, li. 19-21: “Pero si para ella esto no viene después de aquello, entiende todas las cosas al mismo tiempo (ἅμα πάντα νοεῖ); ya que ciertamente es todas las cosas al mismo tiempo (πάντα ἅμα), y no una ahora y otra después, todas las cosas al mismo tiempo ahora y siempre (πάντα ἅμα νῦν καὶ ἀεὶ)”.

¹²⁷ Cfr. Wald (1990: 51-56).

¹²⁸ Porfirio, *Sent.* 22: Ἡ νοεῖα οὐσία ὁμοιομερής ἐστίν, ὡς καὶ ἐν τῷ μερικῷ νῶ εἶναι τὰ ὄντα καὶ ἐν τῷ παντελείῳ· ἀλλ’ ἐν μὲν τῷ καθόλου καὶ τὰ μερικὰ καθολικῶς, ἐν δὲ τῷ μερικῷ καὶ τὰ καθόλου {καὶ μερικὰ} μερικῶς.

partes; o 2) particular, que se presenta en el nivel intelectual del alma humana individual. Ahora bien, incluso cada alma humana individual la posee en su totalidad. De este modo, la inteligencia de cada alma humana contiene todos los seres que contiene la Inteligencia universal. La única diferencia radica en el modo de ser de esos seres: 1) particular en las inteligencias individuales que separan, dividiendo al inteligir, y 2) universal en la Inteligencia universal, donde todos los seres inteligibles están juntos. “Mas la Inteligencia total abarca a todos [los seres] como el género a las especies y como el todo a las partes”.¹²⁹ Plotino compara la Inteligencia con una ciencia completa que es todos los teoremas, y cada teorema es una parte de esa ciencia completa. Cada teorema tiene en la ciencia completa su propiedad particular, pues no se encuentra separado de los otros por el espacio, como los cuerpos.¹³⁰ Por tanto, la Inteligencia no tiene partes, en el sentido en que se habla de las partes del volumen de un cuerpo, e entiende todo totalmente por sí misma.¹³¹

La Inteligencia se encuentra saciada de sí misma, desde la eternidad se posee a sí misma. Plotino y su discípulo Porfirio introducen las “Ideas” platónicas en el “Intelecto puro” de Aristóteles, ambos llevan a cabo lo que Moreau denomina una “síntesis del platonismo y del aristotelismo”.¹³² Esta síntesis responde a las exigencias respectivas de las dos filosofías: el “mundo inteligible” de Platón, en tanto ser supremo y objeto de conocimiento, no puede excluir de sí la vida y el pensamiento;¹³³ y el “Intelecto puro” de Aristóteles no puede pensarse a sí mismo sin ponerse al mismo tiempo como sujeto y como objeto de conocimiento. Por tanto, lo que intentan es mostrar la correlación necesaria, más aún, la identidad esencial entre el Intelecto aristotélico y lo inteligible platónico, entre el pensamiento y el ser, entre el sujeto y el objeto, ya que si no se diera esta correlación o identidad esencial, no habría lugar para la verdad.¹³⁴

¹²⁹ Plotino, *En. V*, 9 [5] 6, 9-10: Ὁ δὲ πᾶς νοῦς περιέχει ὡσπερ γένος εἶδη καὶ ὡσπερ ὅλον μέρη.
¹³⁰ *Ibidem*, 8, 1-7: “Si, pues, la intelección (νόησις) es de algo immanente, aquello immanente es la Forma (εἶδος). Y esa es también la Idea (ιδέα). Y esto ¿qué es? La Inteligencia y la *ousia* intelectiva (νοεῖα οὐσία). No es que cada Idea sea distinta de la Inteligencia, sino que cada una es Inteligencia y, así, la Inteligencia total es todas las Formas (πάντα εἶδη), pero cada Forma particular es una inteligencia particular, del mismo modo que la ciencia total (ἡ ὅλη ἐπιστήμη) es todos los teoremas, pero cada teorema particular es una parte (μέρος) de la ciencia total, no como discriminado localmente, sino porque cada uno posee una virtualidad propia en el todo”. Trad. ligeramente modificada de Igal (1982-1998 III: 174).

¹³¹ Cfr. Porfirio, *Sent.* 44, li. 13: ἀμερῆς γὰρ καὶ νοητὸς ὁλος ὅλῳ.

¹³² Moreau (1970: 176). Para un análisis en profundidad sobre el influjo de Platón y Aristóteles en la Inteligencia plotiniana, véase Slezák (1979: 52-85 y 144-150).

¹³³ Cfr. Plotino, *En.* III, 6 [26] 6; y Porfirio, *Sent.* 40, li. 3.

¹³⁴ Cfr. Plotino, *En.* V, 3 [49] 5, 21-28; y Porfirio, *Sent.* 40, li. 15-29.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y traducciones

- Arnim, H. von (ed.) (1903-1924) *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., Leipzig.
- Brisson, L., Goulet-Cazé, M.-O, Goulet, R. et alii (eds.) (1982-1992) *Porphyre. La Vie de Plotin*, 2 vols., Paris.
- Brisson, L. et alii (eds.) (2005) *Porphyre. Sentences*, avec une traduction anglaise de J. Dillon, 2 vols., Paris.
- Bruns, I. (ed.) (1887a) *De anima*, en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, (ed.), *Suppl. Arist.*, II, 1, Berlin: 1-100.
- Bruns, I. (ed.) (1887b) *De anima liber alter* (también llamado *Mantissa*), *Suppl. Arist.*, II 1, Berlin: 101-186.
- Burnet, J. (ed.) (1900-1907) *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford,
- Cherniss, H. (1976) *Plutarch. De animae procreatione in Timaeo*, en *Plutarch's Moralia*, vol. 13, pars 1, Cambridge [Mass.]
- Diehl, E. (ed.) (1965²) *In Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols., Leipzig.
- Henry, P. & Schwyzer, H.-R. (eds.) (1964) *Porphyrii Vita Plotini*, Oxford.
- Henry, P. & Schwyzer, H.-R. (eds.) (1964-1982) *Plotini Opera*, 3 vols., Oxford (*editio minor*).
- Igal, J. (1970) “Porfirio, *Vida de Plotino y Orden de sus escritos*”, *Perficat 2* (2ª serie): 281-323.
- Igal, J. (1982) *Porfirio. Vida de Plotino*, Madrid.
- Igal, J. (1982-1998): *Plotino. Enéadas I-VI*, 3 vols., Madrid.
- Jaeger, W. (ed.) (1959) *Metaphysica*, Oxford.
- Kern, O. (ed.) (1922) *Orphicorum Fragmenta*, Berlin.
- Kroll, W. (ed.) (1902) *Syrianus. In Metaphysica commentaria*, en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 6, pars 1, Berlin.
- Mutschmann, H. (ed.) (1958-1962²) *Sexti Empirici Opera*, 4 vols., Leipzig.
- Narbonne, J.-M. (1993) *Plotin. Les deux matières. [Ennéade II, 4 (12)]*, Paris.
- Places, E. des (ed.) (1977) *Numénius. Fragments*, Paris.

- Ross, D. (ed.) (1924) *Aristotle's Metaphysics, I-II*, Oxford.
- Ruelle, C.E. (ed.) (1964) *Damascius. De principiis*, en *Damascii successoris dubitationes et solutiones*, vol. 1, Brussels.
- Santa Cruz, M.I. (1988) *Platón. Parménides*, en *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid: 7-136.
- Smith, A. (ed.) (1993) *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart.
- Wachsmuth, C. & Hense, O. (eds.) (1884-1912) *Ioannis Stobaei Anthologium*, 5 vols., Berlin.
- Whittaker, J. (ed.) (1990) *Alkinoos. Enseignements des doctrines de Platon*, trad. française de P. Louis, Paris.
- Zamora Calvo, J.M. (2010) *Platón. Timeo*, notas y apéndices de L. Brisson, Madrid.

Estudios

- Armstrong, A.H. (1960) “The background of the doctrine: ‘That the intelligibles are not outside the Intellect’”, en *Entretiens sur l'Antiquité Classique, Tome V, Les sources de Plotin, Vandoeuvres-Genève, 21-29 août, 1957*, Genève: 393-413. [= (1979) *Plotinian and Christian studies*, Variorum, London, IV: 393-413].
- Beierwaltes, W. (1991) *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, V, Frankfurt a. M. [Trad. italiana de Trotta, A. (1995) *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V 3. Saggio interpretativo, testo con traduzione e note esplikative*, Milano].
- Brisson, L. (1987) “Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style”, en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuen Forschung*, Berlin-New York, II, vol. 36.2: 793-860.
- Brisson, L. (1991) “De quelle façon Plotin interprète-t-il les cinq genres du *Sophiste*?”, en Aubenque, P. (ed.) *Études sur le Sophiste de Platón*, Napoli: 449-473.
- Brisson, L. & Patillon, M. (1994) “Longinus Platonicus philosophus et philologus”, en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuen Forschung*, Berlin-New York, II, vol. 36.7: 5214-5299.
- Courcelle, P. (1974) *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, Paris.

- Dillon, J. (1977) *The Middle Platonists. A study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London.
- García Castillo, P. (1988) “Longino y Plotino: Filología y Filosofía”, *CD 201*: 523-537.
- Goulet, R. & Aouad, M. (1989) “Alexandros d’Aphrodisias”, en *Dictionnaire des philosophes antiques: Abam(m)on à Axiothéa*, Paris, vol. I: 125-139.
- Hadot, P. (1968) *Porphyre et Victorinus*, 2 vols., Paris.
- Kühn, W. (2009) *Quel savoir après le Scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*, Paris.
- Moreau, J. (1970) “Plotin et la tradition hellénique”, *RIPh* 24: 171-180.
- O’Daly, G.J.P. (1973) *Plotinus’ philosophy of the self*, Shannon.
- O’Meara, D.J. (1992) *Plotinus. An introduction to the Enneads*, Oxford. [Trad. francesa de Callet-Molin, A. (1992) *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, Fribourg-Paris].
- Pépin, J. (1956) “Éléments pour une histoire de la relation entre l’intelligence et l’intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme”, *Rphilos* 81: 39-64. [= (1986) *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, London, I: 39-64].
- Pépin, J. (1992) “*Philólogos/ Philósophos (VP 14.18-20)*”, en *Porphyre. La Vie de Plotin II*, Paris: 476-501.
- Rist, J.M. (1967) *Plotinus: the road to reality*, Cambridge.
- Robin, L. (1908) *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d’après Aristote*, Paris.
- Santa Cruz, M.I. (1997) “L’exégèse plotinienne des *megista gene* du *Sophiste* de Platon”, en Cleary, J. (ed.) *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven: 105-118.
- Santa Cruz, M.I. (2002) “L’Un est-il intelligible?”, en Dixsaut, M. (ed.) *La connaissance de soi. Études sur le Traité 49 de Plotin*, Paris: 73-90.
- Slezák, Th.A. (1979) *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart.
- Steel, C. (1978) *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussels.
- Wald, G. (1990) *Self-intellection and identity in the philosophy of Plotinus*, Frankfurt a. M.

- Wallis, R.T. (1987) “Scepticism and Neoplatonism”, en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neuen Forschung*, Berlin-New York, II, vol. 36.2: 911-954.
- Zambon, M. (2002) *Porphyre et le Moyen-platonisme*, Paris.
- Zamora Calvo, J.M. (2009) “‘En todas partes y en ninguna’. Plotino, *Enéada* III, 9 [13] 4 y Porfirio, *Sentencia* 31”, en Correa, A. & Zamora, J.M. (eds.) *Eῖvoia. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a M.I. Santa Cruz*, Bogotá: 533-548.