

Santa-María, Andrés

Plotino, las formas platónicas y el *noûs* aristotélico

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 30, núm. 2, julio-diciembre, 2013, pp. 311-330

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133113001>

Anales del Seminario
de Historia de la
Filosofía

FILOSOFÍA

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,

ISSN (Versión impresa): 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

España

Plotino, las formas platónicas y el *noûs* aristotélico¹

Plotinus, Platonic Forms and Aristotelic noûs

Andrés SANTA-MARÍA

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Recibido: 26/08/2013

Aceptado: 17/10/2013

Resumen

Si los historiadores de la filosofía tienen razón al calificar a Plotino como el representante más importante del neo-platonismo, cabe preguntarse cuál es el elemento *nuevo* que él propone al reformular la filosofía de Platón. Para responder a esta pregunta, me centraré en la reformulación plotiniana de la llamada ‘teoría de las Ideas’, pilar fundamental de la gnoseología platónica. Se verá que Plotino, lejos de simplemente repetir los argumentos de Platón, hace propias diversas doctrinas filosóficas que se desarrollaron durante los seis siglos que lo separan de aquél, lo que le permite, por un lado, sortear las objeciones que se habían planteado en contra de las intuiciones platónicas y, por otro, contar con un andamiaje conceptual mucho más preciso para fundamentar el pensamiento de Platón. Es especialmente importante a este respecto el uso que hace Plotino de la doctrina aristotélica del Intelecto (νοῦς), desarrollada en *Metafísica* XII y ampliamente comentada en los siglos posteriores al Estagirita. Mi reflexión sobre la mediación aristotélica en la exégesis plotiniana de la gnoseología platónica apunta a mostrar que algunos de los puntos más débiles de la ‘teoría de las Ideas’ de Platón son reforzados por Plotino aprovechando doctrinas aristotélicas,

¹ Algunas de las ideas de este artículo fueron presentadas en el IIIº Congreso de Estudios Clásicos en México, “La tradición clásica en occidente”, Universidad Nacional Autónoma de México, agosto de 2011 y en el IIº Congreso Nacional de Filosofía, Concepción (Chile), noviembre de 2011. Agradezco las preguntas y observaciones de los colegas que participaron en ambas instancias, que me permitieron ampliar y corregir una serie de aspectos de este trabajo. Mi gratitud va también muy especialmente para María Isabel Santa Cruz por sus sugerencias y orientaciones.

aun cuando el Estagirita había tomado distancia de la gnoseología de Platón en algunos de sus puntos más importantes. Intentaré mostrar, pues, que algunas de las tesis más audaces de Plotino –como que “el Intelecto es todo” o la reducción del conocimiento al auto-conocimiento– son fruto de ‘llevar al extremo’ ciertas intuiciones aristotélicas en su afán por refundamentar el pensamiento de Platón.

Palabras clave: Plotino, Platón, Aristóteles, Teoría de las Ideas, Intelecto.

Abstract

If historians of philosophy are right by considering Plotinus the most important representative of Neo-Platonism, the question arises as what new element he proposes when intending to reformulate the philosophy of Plato. To answer this question, I will focus on Plotinus’ reformulation of the so-called ‘theory of Ideas’, cornerstone of the Platonic gnoseology. We will see that, far from merely repeating the arguments of Plato, Plotinus embraces the different philosophical doctrines developed through the six centuries that separates him from Plato. On the one hand, this allows him to overcome objections that have been raised against the Platonic intuitions and, on the other hand, to build a much more precise conceptual apparatus to support the Platonic thought. Particularly important in this respect is Plotinus’ use of the doctrine of Intellect (*νοῦς*) developed by Aristotle in *Metaphysics* XII and widely discussed in the centuries after the Stagirite. My discussion on the Aristotelian mediation on the Plotinian exegesis of the Platonic gnoseology aims at showing that some of the weakest points of Plato’s ‘theory of Ideas’ are strengthened by Plotinus’ use of Aristotelian doctrines, even when the Stagirite distanced himself from some of the most important points of Plato’s gnoseology. I will then try to show that some of Plotinus’ most daring thesis – such as his “Intellect is all things” or the reduction of knowledge to self-knowledge – are the consequence of taking certain Aristotelian intuitions ‘to the extreme’ in his pursuit of further laying the foundations of Plato’s thought.

Keywords: Plotinus, Plato, Aristotle, Theory of Ideas, Intellect

1. El método exegético y el ‘platonismo plotiniano’

Es un hecho que todo pensador, por original que pueda resultar su planteamiento, es siempre deudor de una tradición y de un contexto histórico determinado. El caso de Plotino no es, naturalmente, una excepción a esta regla y, es más, parece ser que él

está perfectamente consciente de eso. Efectivamente, él mismo entiende su pensamiento como una gran glosa a la filosofía de Platón, y, quizá por eso mismo, lo que él pretende es *explicar* y no simplemente *repetir* las doctrinas platónicas, que ya habían hecho una carrera de seis siglos, en los que se habían topado con detractores cada vez más sofisticados. Este intento de explicación caracteriza el pensamiento de Plotino y su peculiar ‘método exegético’, que no consiste sino en problematizar las antiguas tesis platónicas precisamente para llegar a su sentido más auténtico, es decir, para mostrar la tesis en cuestión –cualquiera que ésta sea– libre de las dificultades que, en principio, podría generar.² Este método permite a Plotino, por así decir, tomarse muchas libertades a la hora de leer a Platón, hasta el punto de que, para interpretar algunos pasajes más oscuros o para solucionar algún problema sistemático, echa mano a argumentos que probablemente Platón nunca pensó y que, no pocas veces, tienen su origen en doctrinas de otros autores, como Aristóteles o los estoicos. No es raro, entonces, que por momentos parezca que Plotino, por mucho que diga remontarse a Platón, en realidad está emprendiendo nuevos vuelos y formulando un nuevo sistema filosófico; todo sea por explicar a Platón, aunque eso signifique someterlo a examen y buscar una demostración consistente donde, muchas veces, el mismo Platón no exploró o no fue demasiado claro y por lo tanto, queda a sus herederos la labor de profundizar en el sentido último de sus enseñanzas. Decir, entonces, que Plotino es un filósofo platónico significa, por un lado, que se encuentra comprometido con la búsqueda de la verdad y, por otro, que está convencido de que esa verdad está contenida en los textos platónicos. Justamente por eso, dichos textos no están para ser meramente repetidos, sino más bien *pensados* para buscar y descubrir sus fundamentos más profundos.³

Esta peculiaridad del método exegético practicado por Plotino se manifiesta claramente en el desarrollo de la *Enéada* V, dedicada primariamente a problemas vinculados con el Intellecto. Particularmente, en el desarrollo de su teoría del conocimiento es posible constatar cómo Plotino logra ‘encajar’ en un sistema de corte típicamente platónico algunas doctrinas, en cierto modo, ‘extra-platónicas’,⁴ introduciendo ciertamente las modificaciones de forma y fondo que correspondan para permitir fundamentar sus tesis del mejor modo posible. Así, si planteamos en términos de una sola pregunta el problema de fondo que, de una u otra manera, toda gnoseología inten-

² *Vid.* Santa Cruz-Crespo (2007), pp. xix-xx.

³ V 8, 4, 52-54.

⁴ Con el calificativo de ‘extra-platónicas’ me refiero a aquellas doctrinas que tienen su origen fuera de los escritos de Platón mismo, no obstante puedan enmarcarse en una cosmovisión y en una manera de entender la filosofía que pueden ser llamadas con razón ‘platónicas’ en el sentido más amplio en que lo hace, por ejemplo, Gerson (2005), pp. 24-46, como es el caso de la doctrina aristotélica del Intellecto autoconsciente, a la que me referiré más abajo.

ta responder, en términos de “¿Qué es lo que conocemos cuando conocemos?”, podemos corroborar que en la solución propuesta por Plotino hay una cantidad nada despreciable de elementos aristotélicos, especialmente en lo que respecta a la argumentación acerca de la actividad auto-consciente del *νοῦς*, donde se puede encontrar algo más que un guiño a *Metafísica* XII 9, texto que le proporciona parte importante de las razones por las que responderá a la pregunta antes planteada que lo que conocemos cuando conocemos es, en último término, a nosotros mismos, cosa que seguramente jamás pasó por la mente de Platón. Esto puede resultar algo sorprendente, especialmente si se tiene en consideración el giro que Aristóteles da respecto de la llamada ‘Teoría de las Ideas’ de Platón, teoría que precisamente apuntaba, entre otras cosas, a responder a la pregunta por el conocimiento.⁵ Pero, por lo dicho hasta aquí, esto no sería sino un buen ejemplo de las libertades que Plotino se toma al reinterpretar a Platón, de tal modo que se las arregla para recurrir a un ‘giro aristotélico’ para presentar la ‘Teoría de las Ideas’ –doctrina que no fue compartida por el Estagirita en algunos de sus puntos más importantes– de una manera mucho más sólida, especialmente en atención a las críticas que dicha teoría había sufrido por parte de otras escuelas pero, sobre todo, con vistas a salvar la posibilidad del conocimiento como tal frente a las aporías planteadas desde el escepticismo.⁶

Con todo, más allá de si Plotino se sabía postulando algo nuevo o no, creo que tenemos muy buenas razones para pensar que sí lo hizo. Pero es indudable también que aquello que él introduce, por original que parezca, sigue de todos modos la misma dirección que los planteos generales propios de la metafísica platónica; y hasta podríamos considerar la filosofía de Plotino –haciendo justicia a la opinión que tenía de su propia obra⁷– como una extensión de éstos. Por ello, si analizamos las principales líneas de su teoría del conocimiento, son pocas las variaciones que introduce, por ejemplo, con respecto al papel que desempeñan las Ideas o Formas en la explicación

⁵ Si bien ya me detendré más abajo en el problema de cuán platónico es Aristóteles y cuánto lo es, particularmente, su alternativa a la ‘teoría de las Ideas’, quisiera sentar desde ya que no considero a Aristóteles en sí mismo como un pensador ‘anti-platónico’ ni mucho menos. La misma opinión puede encontrarse en el común de los pensadores medio y neo-platónicos. Aquí me refiero particularmente al hecho de que –de acuerdo con la conocida expresión– *Aristóteles rasurara con la navaja de Ockham las barbas de Platón* al criticar la ‘teoría de las Ideas’ (vid., por ejemplo, *Met.* I 9) y proponer una epistemología alternativa y ontológicamente más económica, aunque deudora, de todos modos, de muchas intuiciones platónicas, como por ejemplo el carácter no-discursivo del *νοῦς* o el uso técnico de determinados conceptos, como *εἶδος*, *ἐπιστήμη*, etc. Para una discusión más completa sobre este tema, puede verse, entre otros, Sorabji (2006), pp. 187-189 y Gerson (2006), pp. 209-212.

⁶ Para un análisis de la doctrina plotiniana del auto-conocimiento como respuesta a las tesis escépticas que encontramos en Sexto Empírico, puede verse el pormenorizado estudio de Kühn (2009), pp. 9-311, donde se propone una lectura comparada –línea a línea– de V 3, 5 y *Adversus Mathematicos* VII 310-313.

⁷ Vid., por ejemplo, V 1, 8, 10-14.

del conocimiento, lo cual constituye un pilar fundamental de la filosofía de Platón. Pero, por otro lado, de acuerdo con su método exegético, apuntará también, por así decirlo, a ‘llenar’ aquellos ‘vacíos’ que Platón, queriéndolo o no, dejó en sus propios planteamientos, dando lugar a las objeciones que posteriormente se adujeron tanto en contra del modelo epistemológico platónico como en contra de la posibilidad del conocimiento como tal.⁸ Que Plotino diga que lo que él completa ya había sido pensado por Platón es una afirmación cuya veracidad nunca llegaremos a conocer del todo, pero al menos a juzgar por el recurso de ‘tomar prestada’ más de una doctrina cuyo origen no está en los diálogos platónicos, creo que cabe pensar más bien que Plotino efectivamente solucionó algunos problemas que Platón nunca llegó a responder satisfactoriamente.

Precisamente la función medular que cumple la actividad auto-consciente en el sistema plotiniano –que pretendo mostrar en lo que sigue– es quizá el ejemplo más significativo de lo que vengo diciendo, en el sentido de que se trata de un recurso de origen aristotélico ocupando un lugar central en un sistema platónico. Para sostener esto, es necesario, en todo caso, tratar de responder antes a la pregunta de cuáles son esos vacíos que Platón habría dejado en su teoría del conocimiento, de modo que Plotino se viera forzado completarlos.⁹

2. ¿Vacíos en Platón?

Es altamente probable que Plotino nunca sostuviera la existencia de vacíos en la obra de Platón. Como mucho, en algunos pasajes aduce que se debe explicar algunas

⁸ Me parece que lo que hace Plotino es atender, ante todo, al segundo tipo de objeciones. Él, más que defender la gnoseología platónica frente a sus detractores, como podrían ser ciertos peripatéticos y estoicos, está empeñado en defender la posibilidad del conocimiento como tal, en este caso, frente a los argumentos escépticos, que estaban adquiriendo cada vez más notoriedad. Lo cierto es que, para Plotino, el conocimiento sólo puede ser explicado, por así decir, *platónicamente*, es decir, asumiendo una posición de corte realista con respecto al problema de los universales. El problema para él no es, entonces, si Platón tenía razón o no. Más bien es el de cómo entender a Platón (o a su propia versión de Platón), por ejemplo, en lo que respecta al estatuto de las Formas y a su conexión con el *νοῦς*.

⁹ Naturalmente, hacer una exposición completa de la teoría de las Ideas de Platón es una empresa que me alejaría bastante del tema que me ocupa. Por lo demás, existiendo tantas lecturas de la obra de Platón, me parece que introducirse aquí en el problema de cuál de todas es la lectura más correcta sería una tarea digna de una investigación aparte y, para los propósitos de esta investigación, terminaría siendo una discusión más bien fútil. En la medida en que el problema que me ocupa aquí es la epistemología plotiniana, creo que lo verdaderamente conveniente es tratar de acercarse lo más posible al Platón que leyó Plotino, de modo de reparar, mediante el examen de los fundamentos textuales de las interpretaciones plotinianas, en aquellos argumentos que Plotino dice encontrar en Platón y que, al parecer, son más bien ocurrencia suya.

doctrinas platónicas que resultan un tanto oscuras.¹⁰ No obstante, parece ser que, quizá incluso sin quererlo, acusa algunos vacíos en la medida en que claramente se aparta de Platón en ciertos aspectos, aunque lo haga de modo que todo aquello que considera correcto es hecho pasar por ‘doctrina de Platón’, aún cuando tenga su origen fuera de los diálogos o hasta si se contradice con ellos.¹¹ Pero si bien es cierto que Plotino recurre frecuentemente a doctrinas y argumentos, por así decirlo, ‘extra-platónicos’, no es menos cierto también que eso lo hace justamente para mantenerse cerca de las *intuiciones* fundamentales que gobiernan los lineamientos generales de la metafísica de Platón, aún a costa de guardar una audaz distancia respecto de los textos en su literalidad. Con todo, pareciera que Plotino se mueve entre los difusos límites que separan la interpretación extremadamente libre de la filosofía de Platón y la creación de un planteamiento propio y original a partir de la autoridad de ciertos textos platónicos.

Por otro lado, pienso que sí es plausible conjeturar que Platón mismo encontrara vacíos o, al menos, puntos débiles en sus propios argumentos. Por ejemplo, en lo que respecta al problema de la naturaleza del ‘ámbito de las Ideas’, si Platón ensaya formulaciones tan vacilantes entre un diálogo y otro, es de suponer que la así llamada ‘teoría de las Ideas’ no alcanzó nunca una forma definitiva y que tales variaciones se debieron a las aporías que se iban generando a raíz de cada una de sus versiones. Por lo mismo, no debería tener nada de raro que Plotino, por mucho que diga remontarse a enseñanzas mentadas por Platón, proponga revisar y replantear las antiguas tesis platónicas, de modo de fundamentar y apuntalar correctamente todos aquellos aspectos del platonismo original que, pasados ya seis siglos, habían sufrido un desgaste más que comprensible.

Entre esos aspectos se podría considerar el de la naturaleza del ámbito de las Formas, cuestión en la que, al parecer, Platón se expresa en términos algo indecisos cuando no generales y metafóricos, dada la dificultad de este novedoso objeto de estudio. Ciertamente él se detiene en los rasgos fundamentales de las Ideas en sí mismas, especialmente en lo que se refiere a la función causal que desempeñan, tanto en el orden ontológico como en el epistemológico respecto del mundo sensible. En ese sentido, sabemos que cumplen el papel del principio de toda la realidad, y que constituyen el objeto de todo auténtico conocimiento.¹² Hasta aquí, no cabe duda de que Plotino sigue a Platón casi literalmente. Pero no encontramos mayores referencias en

¹⁰ *Vid.*, por ejemplo, IV 4, 22, 10; IV 8, 1, 26-28; etc.

¹¹ Sin ir más lejos, en relación con la, por así decir, ‘población’ del mundo o ámbito de las Ideas, Plotino sostiene que no hay Formas de predicados negativos, mientras que en Platón encontramos algunas alusiones a que sí las hay. *Vid.* V 9, 10, 1-5 y, para Platón, Sof. 257e-258b; *Rep.* 476a4-7, y el testimonio de Aristóteles en *Met.* I 990b13-14. *Cf.* Ross (1953), pp. 167-169 y las notas *ad loc.* al pasaje de Plotino de Armstrong (1984) y Fronterotta (2002).

¹² *Fedón* 95e-107b, *Rep.* 533e-534a.

la obra de Platón, como ya decía, a la cuestión de cuál es la naturaleza del mundo de las Ideas o, dicho de otro modo, al problema de a qué nos referimos exactamente cuando hablamos de ese ámbito. Naturalmente, ni Platón ni ningún platónico se figuró este problema en términos de un ‘dónde’ material, por mucho que a menudo emplee metáforas de tipo locativo, como cuando el personaje Sócrates se refiere, en *Fedón* y *Fedro*, a la cohabitación del alma con las Ideas en el *ὑπερουράνιος τόπος* antes de caer en un cuerpo, en conexión con los problemas de la inmortalidad del alma y del conocimiento como *ἀνάμνησις*¹³ o como cuando en *Timeo* se refiere al uso que el Demiurgo hace de las Formas para confeccionar el mundo, inspirándose en ellas como modelo para imitarlas en los ejemplares sensibles.¹⁴

Parece ser, entonces, que nos encontramos frente a un problema cuya solución no habría sido vislumbrada por Platón más que de un modo general, por lo que habrían de ser sus seguidores quienes tuviesen que encargarse de la tarea de “buscar y descubrir”¹⁵ el aparente vacío dejado por Platón en lo referente a la naturaleza del misterioso ámbito de las Ideas para así llenarlo. La tesis de un vacío en Platón parece verse, a su vez, reafirmada por el hecho de que, entre los autores del llamado período del ‘platonismo medio’ se puede hallar algunos intentos de solución para esta cuestión. De esta manera, ya en Filón de Alejandría encontramos la intuición de que existe una conexión sistemática entre las Formas platónicas y el Intelecto divino, de tal modo que aquellas constituyen los pensamientos de éste.¹⁶ La idea es desarrollada posteriormente por Alcinoos, cuyo ‘intelecto divino’ tiene muy probablemente como

¹³ *Fedón* 72e-80b; *Fedro* 247c-249d. Cf. *Rep.* VII 517b.

¹⁴ *Timeo* 28c-29d. Para la explicación medio-platónica de la inmaterialidad del ámbito de las Formas, puede verse, por ejemplo, Filón de Alejandría, *De opificio mundi* 4, 17. En III 9, 1, 1-3, Plotino establece el citado pasaje del *Timeo* como supuesto fundamento textual para referir a Platón su doctrina de la conexión de las Ideas con el Intelecto. El problema de la validez de esta lectura plotiniana del diálogo platónico se vincula directamente con la cuestión del peculiar método exegético practicado por Plotino y que ya fue comentado más arriba. De acuerdo con la interpretación de H. Armstrong, la discusión en torno al *Timeo* parece ser el núcleo de las diferencias entre Plotino y Longino, y lo que hizo merecedor a éste último de la célebre sentencia plotiniana “Filólogo sí que es Longino, pero filósofo, de ninguna manera” (*Vita* 14, 19-20). Siguiendo con la lectura propuesta por Armstrong, la diferencia entre ambos pensadores no parece haber sido sólo doctrinal, sino que más bien, en el fondo de dicha diferencia se encontraría un desacuerdo de orden metodológico, en el sentido de que la razón por la que Longino no podía hallar un asidero a la tesis de Plotino según la cual los inteligibles no se encuentran fuera del Intelecto estribaría en que le resultaba imposible sostener una tesis así como interpretación del *Timeo*. Se trataría, pues, de una diferencia metodológica por cuanto, como queda dicho, Plotino interpretaba los textos con una libertad que Longino al parecer no compartía (*Vid.* Armstrong [1960], pp. 393-394). Tonelli (en prensa) se refiere a lo mismo, sugiriendo que la mención del Demiurgo en la explicación plotiniana del Intelecto es tan distante de la literalidad del diálogo platónico que probablemente dicha referencia surgiera más por una necesidad doctrinal que por una inquietud exegética.

¹⁵ V 8, 4, 54.

¹⁶ *Vid.*, por ejemplo, *De opificio mundi* 4, 16-17; 6, 24.

antecedente al *νοῦς* de Aristóteles.¹⁷ Y Plotino continúa esta línea al presentar su tesis de la identidad del Intelecto con las Formas, no obstante su posición al respecto constituye también un salto en términos de la exactitud en la formulación del problema y de su solución, como pretendo mostrar más abajo.

Con todo, si los medio y neo-platónicos introdujeron elementos ajenos a la obra de Platón para hacer más consistentes sus planteamientos, cabe pensar que dichos planteamientos, tal como se encuentran en los diálogos, resultan, al menos, mejorables. Esos elementos a mejorar son los eventuales vacíos que debería llenar el recurso a argumentos como el de *Metafísica* XII 9 de Aristóteles. Por lo mismo, en lo que respecta al mencionado problema de la naturaleza del ámbito de las Formas, a juzgar por el desarrollo que tuvo esta cuestión durante los seis siglos que separan a Plotino de Platón, cabe suponer que el verdadero vacío que hay en la metafísica de Platón es el que se produce por la ausencia de un andamiaje conceptual suficientemente sofisticado como para dar cuenta de un ‘ámbito’ de naturaleza inteligible. Al carecer de dicho andamiaje, no resulta raro que Platón utilice un lenguaje dado a recurrir a elementos extraídos de la antigua mitología órfica para hacer más comprensible su revolucionaria intuición fundamental de que el objeto de conocimiento no es realmente lo que aprehendemos por nuestros sentidos.¹⁸ Y si los platónicos posteriores hilaron más fino al conectar sistemáticamente las Formas con el *νοῦς* de un modo no ensayado por Platón es porque la formulación de éste en términos tan vagos y metafóricos como el recurso al *ὑπερουράνιος τόπος* les pareció demasiado genérico y, por lo mismo, explicativamente insuficiente, no obstante indicase con relativa claridad las pautas para la especulación posterior, que es lo que hicieron tanto los medio-platónicos como, especialmente, los neo-platónicos al articular la teoría en torno a una noción de *νοῦς* que, si bien Platón la introduce en conexión con el conocimiento de las Ideas,¹⁹ de todos modos sus herederos se encargaron de desarrollar mucho más ampliamente y de una manera que resulta deudora, muy especialmente, de Aristóteles.

De este modo, las referencias platónicas al ámbito de las Ideas mediante un lenguaje quizá vago y metafórico apuntaban a facilitar la aproximación a la doctrina de

¹⁷ *Didaskalikos* 9, 1-3. Para una breve revisión de la cuestión del vínculo entre Formas e Intelecto en el medio y neo-platonismo, puede verse Armstrong (1962), pp. 394-405, aunque con la importante salvedad introducida por Karamanolis (2006), pp. 62-64, el cual aporta evidencia textual para descartar a Antíoco de Ascalón como el primer platónico en conectar sistemáticamente las Ideas con el Intelecto. Véase también Nyvlt (2012), pp. 188-195, donde se examina este pasaje del *Didaskalikos*, más que como una mera ‘fusión’ de Platón y Aristóteles, como un intento de reevaluación de la doctrina aristotélica del *νοῦς* a la luz de la teoría platónica de las Formas.

¹⁸ Entre esos elementos de origen órfico se puede señalar, por ejemplo, la explicación platónica sobre la preexistencia del alma y su caída en un cuerpo. *Vid. Fedón* 72d-73a.

¹⁹ Cf. p.ej. *Timeo* 39e7-9; y el célebre pasaje del *νοῦς* como el ‘ojo del alma’ en *Rep.* 533d1.

las Ideas, cuya comprensión en realidad se logra, como dice el mismo Platón en su *Carta VII*, después de un largo proceso de convivencia e intimidad con el problema.²⁰ Todo parece indicar, pues, que los filósofos platónicos, y de un modo notable Plotino, alcanzaron una comprensión profunda del fondo de las intuiciones de Platón, al punto de poder percibir cuáles son los vacíos conceptuales que contenían en su formulación y, asimismo, abreviar en otras tradiciones filosóficas para replantear el platonismo en su sentido supuestamente más auténtico.

3. El recurso a Aristóteles

Como ya se ha mencionado, uno de los aspectos más interesantes del ‘giro aristotélico’ que hace Plotino cuando se nutre de los argumentos de *Metafísica* en la exposición de su doctrina sobre el *νοῦς* es que lo haga precisamente para sentar los fundamentos de la nueva formulación de la ‘teoría de las Ideas’, es decir, de la reformulación de una teoría respecto de la cual el Estagirita había tomado distancia de su maestro. Que Plotino haga propios los argumentos de Aristóteles para hacer más claros aquellos planteamientos platónicos en los que Aristóteles mismo había sido crítico de Platón nos remite a dos problemas cuya respuesta podría aclarar en parte las razones de este ‘giro aristotélico’. El primero es el de los vínculos sistemáticos entre el pensamiento de Platón y Aristóteles o, dicho de otro modo, el de en qué medida se puede considerar platónico a Aristóteles. De ser posible que lo consideremos un filósofo platónico, no sería de sorprender que Plotino haga uso de sus planteamientos. En segundo lugar, aunque muy en relación con el punto anterior, habrá que examinar qué opinión tiene el mismo Plotino de Aristóteles. Si se tratara de una opinión de tipo más bien hostil –precisamente en la medida en que Aristóteles se habría alejado de los

²⁰ Cf. *Carta VII* 341b-e. De hecho, aunque sea en el contexto de otras discusiones, Plotino suele estar muy prevenido contra aquellos errores en los que incurrimos al pensar de acuerdo con nuestra costumbre de discurrir acerca de las cosas sensibles, sin tener en cuenta que el objeto inteligible que estamos analizando es de naturaleza diferente. *Vid.* V 9, 5, 10-11. Es por ello que en VI 5, 2, 19-28 dice que cuando tratamos acerca de lo inteligible, se deben utilizar categorías que respeten su naturaleza, sin ‘deformar’ el objeto de la investigación a causa de nuestra natural tendencia a descomponer el objeto en cuestión mediante el razonamiento discursivo. Seguir este método permite, de paso, evitar ciertos errores en los que se puede incurrir al pasar del plano inteligible al sensible o *vice versa* sin quedarse atrapados en falsos problemas, como, por ejemplo, el de si acaso el alma es ‘mayor’ que el cuerpo, cuando en realidad esta pregunta resulta fútil si atendemos al hecho de que se trata de dos realidades cualitativamente demasiado dispares como para establecer una comparación de esta naturaleza, por lo que atribuirle los predicados de ‘menor’ o ‘mayor’ al alma es algo que resultará siempre inapropiado (VI 4, 5, 13-18). Otro tanto podría suponerse con respecto a la pregunta por el ‘lugar’ de algo inmaterial, como las Formas inteligibles que ahora nos ocupan.

principios del platonismo más ortodoxo— sería, naturalmente, más sorprendente hallar en la *Enéada* V tantas semejanzas con *Metafísica* XII.

Con respecto a la cuestión del platonismo de Aristóteles, poco ayudaría aquí un acercamiento acrítico al problema, tal como aquellos que tienden a enfatizar las diferencias entre estos dos pensadores haciéndolos parecer incluso como antitéticos, pero que olvidan que, después de todo, Aristóteles estuvo cerca de veinte años en la Academia, y que el análisis detallado de sus textos revela una deuda enorme respecto de la filosofía platónica.²¹ Por lo mismo, reducir la filosofía aristotélica solamente a una respuesta a la filosofía de Platón, sin reconocer la continuidad que existe entre ambas, sería, sin duda, exagerado. Y aún si así fuera, para elaborar tal respuesta Aristóteles utiliza un aparato conceptual que debe mucho a su maestro. Un dato interesante al respecto es que ya entre los principales representantes del platonismo medio y del neoplatonismo existe la convicción de que la filosofía de Aristóteles, así como la de los estoicos, puede ser considerada como una posible reconstrucción o interpretación de la filosofía platónica,²² o, lo que es más, como la mejor introducción al pensamiento de Platón.²³

Como revisar en profundidad este problema sería digno de una extensa investigación aparte, simplemente me limitaré aquí a notar algunos elementos de juicio como para sostener que Aristóteles no sólo hace eco de algunos planteamientos de su maestro, sino que también conserva, por así decir, el ‘espíritu’ del filosofar platónico, que es justamente aquello que lo lleva a cuestionar e incluso a distanciarse de ciertas doctrinas postuladas por Platón.

En efecto, la primera intuición de Platón —quizá la más fundamental— de la que Aristóteles se nutre —aún cuando lo critica— tiene que ver con la forma de entender la filosofía. Todo estudioso de la obra de Platón sabe lo difícil que es reconstruir su pensamiento, entre otras cosas, porque entre un diálogo y otro encontramos constantemente giros y reformulaciones de planteos anteriores. Este hecho ha abierto desde antiguo el debate en torno a la evolución de su pensamiento, conectado con la discusión acerca de la cronología de sus obras. La dificultad para leer de manera armónica diálogos distintos (como *Fedón* y *Parménides*, por ejemplo) ha llevado incluso a algunos estudiosos a postular que no se debe buscar en Platón algo así como un ‘sistema filosófico’ simplemente porque no lo hay.²⁴ Más allá de las múltiples aristas y matices que admiten estos problemas, si algo se puede sacar en limpio con toda seguridad es que la actitud filosófica de Platón es gobernada por un compromiso con la

²¹ Una breve presentación del estado de la cuestión de la armonía entre Platón y Aristóteles puede encontrarse en Gerson (2006), p. 212, nota 1.

²² *Vid.* Karamanolis (2006), p. 217.

²³ *Vid.* Merlan (1970), pp. 64-78, donde se atribuye esta idea en concreto a Albino (o Alcinoos) y Apuleyo, no obstante Atico se distanciara de ella.

²⁴ *Vid.* Gonzalez (1998), pp. 1-13.

verdad que llega a tal punto que él no tiene mayor inconveniente en reformular e incluso en criticar sus propios planteamientos. No es descabellado suponer que esta actitud de búsqueda y de constante cuestionamiento de las propias convicciones tan característica del *modus philosophandi* platónico haya sido transmitida por el maestro a sus discípulos en el seno de la Academia. Y si Aristóteles estuvo alrededor de veinte años en ella, no sería nada de raro que haya heredado esta actitud, lo que lo convertiría, en este sentido, quizá en la encarnación más fiel del ‘espíritu platónico’.

En relación con algunos planteos de tipo más doctrinal, queda claro que Aristóteles es crítico de la llamada ‘teoría de las Ideas’, en el sentido de que no considera necesario recurrir a entidades universales subsistentes para explicar los fundamentos del ser y del conocimiento. Si consideráramos el compromiso ontológico con las Formas o Ideas como el núcleo del platonismo, entonces claramente podría clasificarse como un anti-platónico. Pero creo que –sin dejar de ser la llamada ‘teoría de las Ideas’ una de las propuestas filosóficas más potentes de Platón– el platonismo es mucho más que eso. De hecho, si fuera el núcleo, se generaría un grave problema con todos aquellos diálogos en los que Platón no sostiene una posición realista con respecto a las formas, tales como los llamados ‘diálogos tempranos’, como también otras obras presumiblemente tardías como *Teeteto* y más aún *Parménides*, en el que se critica duramente los fundamentos de la ‘teoría de las Ideas’.²⁵ No pienso que sea factible calificar a Platón como ‘anti-platónico’ en esas obras, sino que más bien, habría que indagar cuáles son los otros elementos que subsisten en los distintos ‘Platones’. Sería muy ambicioso pretender dar aquí con la esencia del platonismo,²⁶ pero al menos se pueden señalar un par de intuiciones platónicas, con el objetivo de mostrar en qué medida Aristóteles es deudor de Platón incluso allí donde intenta corregirlo.

Una de ellas tiene que ver con una suerte de ‘cosmovisión’ propia del platonismo. De acuerdo con ella, existe una jerarquía ontológica y epistemológica en la realidad, de modo que las entidades superiores permiten explicar las inferiores, por lo que cualquier exposición de corte platónico sobre los fundamentos de la realidad debería proceder descendentemente, rasgo que Gerson denomina *top-downism*.²⁷ La crítica de

²⁵ Excedería con mucho las pretensiones de este trabajo abarcar el difícil problema de la cronología de los diálogos de Platón. Como bien se podrá intuir, mi referencia a los diálogos tempranos y tardíos presupone una visión de la cronología de la obra platónica muy cercana a la que propone, por ejemplo, Görgemanns (2010), pp. 33-44. En todo caso, otras soluciones posibles a este problema no deberían, en principio, ocultar mi planteamiento de fondo, a saber: que Platón no es ni más ni menos ‘platónico’ en aquellos diálogos en los que no se refiere al ámbito inteligible.

²⁶ Quien sí pretende hacerlo es Gerson (2005), pp. 24-46, con una muy lúcida reflexión.

²⁷ Gerson (2005), pp. 31-32, para quien el *top-downism* sí que constituye el rasgo esencial de toda forma de platonismo, en oposición al *bottom-upism* representado, por ejemplo, por los atomistas.

Aristóteles a la ‘teoría de las Ideas’ y su propuesta alternativa son presentadas dentro del marco del *top-downism*, por lo que, si bien él rechaza la existencia autónoma de las Formas universales, de todos modos postula la existencia de una jerarquía en la realidad total, compuesta por entidades inmóviles-incorruptibles, móviles-incorruptibles y móviles-corruptibles.²⁸ No extraña, pues, que para Aristóteles –así como para Platón–, deba existir una sustancia eterna e inmutable,²⁹ en la que se funda causalmente la realidad en su conjunto. Dicha sustancia no es sino el ‘motor inmóvil’,³⁰ descriptible en otro nivel de análisis en términos de ‘pensamiento que piensa su pensamiento’ (νόησις νοήσεως νόησις).³¹ La doctrina del intelecto como primer principio de la realidad se sitúa, pues, en el contexto de una explicación de corte platónico en la medida en que acentúa el dinamismo descendente de la realidad. Asimismo, se puede encontrar quizá su antecedente más inmediato en la doctrina desarrollada por Platón en *Timeo*, particularmente en lo que se refiere al Demiurgo como artesano que elabora el mundo a partir de las Formas eternas que él, como νοῦς que es,³² es capaz de contemplar.³³

La supresión de las Formas subsistentes en el sistema aristotélico no hace a éste último menos deudor de Platón en el plano epistemológico. Si bien las Formas no son consideradas por Aristóteles tal como las concebía Platón, de todos modos, no se trata de una supresión absoluta, sino de una recontextualización dentro de un sistema que, por así decir, no requería que fuesen subsistentes, aunque sí las requiriera para explicar una serie de cosas en una línea, por lo demás, muy platónica. Sin ir más lejos, ocupa un lugar entre las cuatro causas que distingue para dar cuenta del devenir.³⁴ En otro plano, cuando desarrolla su teoría del conocimiento, alejándose considerablemente de las respuestas entregadas al respecto por su maestro al reemplazar, a grandes rasgos, la reminiscencia por la abstracción, conserva ciertas intuiciones fundamentales de Platón, particularmente aquella de que, cuando conocemos algo, lo que conocemos es el εἶδος de aquello que conocemos.³⁵ Esto, que bien podría parecer una cita de Platón, es más bien una intuición platónica recontextualizada en el sentido de que para Aristóteles la Forma no es algo subsistente, pero existe como un principio constitutivo intrínseco de las cosas sensibles. La diferencia entre una y otra concepción del εἶδος no es poca, pero la persistencia de la intuición acerca de lo que es el conocimiento propiamente tal permite entender que, si bien Aristóteles, para cada

²⁸ *Met.* XII 1, 1069a30-b2.

²⁹ *Met.* XII 6, 1071b3-5.

³⁰ *Met.* XII 7, 1072a24-26.

³¹ *Met.* XII 9, 1074b34.

³² *Timeo* 39e7-9; *Filebo* 28c6-8; 30c5-9.

³³ Esta idea es desarrollada más ampliamente por Menn (1992), pp. 557-558.

³⁴ *Vid. Fis.* II 3, 194b24-29; *Met.* I 3, 983a27-29; etc.

³⁵ *Vid. Fis.* II 2, 194a21-27, y también *An.Post.* I 31, 87b38-39 y *Met.* VII 6, 1031b20-21, donde se refiere a lo mismo en términos de τὸ καθόλου y τὸ τί ἦν εἶναι respectivamente.

problema que aborda, emprende una *pars destruens* o revisión crítica de los *ἐνδοξα* (entre los cuales, las tesis de Platón suelen ocupar el lugar más importante³⁶), no es menos cierto que esa misma crítica se monta sobre un andamiaje conceptual construido en buena medida por Platón. Dicho de otro modo, la *pars construens* de la ontología y epistemología aristotélicas se nutre de una cantidad importante de intuiciones platónicas en su origen, aunque redefinidas y recontextualizadas por el Estagirita.³⁷

Por lo visto, no resulta raro que ya entre los principales representantes del platonismo medio y del neoplatonismo se haya considerado a la filosofía de Aristóteles en armonía con la de Platón o, incluso, como una posible reconstrucción y una buena introducción al platonismo. Tales juicios los podemos encontrar en escritos de autores platónicos como Tauro, Porfirio y Plutarco que ya entonces se consagraron al estudio de la armonía entre Platón y Aristóteles, o al del pensamiento aristotélico como tal.³⁸ Sin embargo, aunque la opinión mayoritaria entre los platónicos sea que existe una armonía entre ambos pensadores, hay de todos modos voces disidentes, como Numenio y, especialmente, Ático.³⁹ Es interesante notar que si la discusión en torno a esto ya estaba instalada en el pensamiento griego tardío es porque no existía una total unanimidad al respecto. En el caso de Plotino, resulta más complejo conocer su opinión, sobre todo porque no es posible encontrar en toda su obra un sólo juicio general acerca de la filosofía de Aristóteles, como sí lo hay acerca del gnosticismo y, lógicamente, del divino Platón. De hecho, sólo lo nombra explícitamente en cuatro ocasiones aunque, de todos modos, el *apparatus fontium* de la edición de Henry-Schwyzler de las *Enéadas* parece corroborar la sintética declaración de Porfirio, según el cual, en los escritos de Plotino están latentemente entreveradas las doctrinas peripatéticas y está condensada la *Metafísica*.⁴⁰ Con todo, lo cierto es que la visión general de Plotino sobre la obra de Aristóteles debe ser reconstruida en base a elementos tan dispersos como críticas, referencias y alusiones de distinto tipo.

Considerando la libertad propia del método exegetico empleado por Plotino, él no

³⁶ Vid., por ejemplo, *Metafísica* I 9; *Ética a Nicómaco* I 6.

³⁷ Véase Gerson (2005), pp. 32-34 donde se puede revisar un elenco de aspectos en los que los planteamientos de Aristóteles parecen estar en perfecta armonía con los de su maestro.

³⁸ Vid. Karamanolis (2006), pp. 179-184; 218 y Merlan (1970), pp. 58-73.

³⁹ Vid. Merlan (1970), pp. 73-78 y Karamanolis (2006), pp. 127-136; 150-168.

⁴⁰ *Vita* 14, 4-7. De esos cuatro pasajes en los que Plotino nombra a Aristóteles, hay uno en el que, respecto de una cuestión físico-cosmológica, le da la razón (II 1, 4, 11, donde Plotino reconoce que Aristóteles dice correctamente *ὁρθός* que la llama es una ebullición); en otro, Plotino critica a Aristóteles aduciendo que se contradice al decir que el primer principio sea inteligible (V 1, 9, 7). Los otros dos pasajes, sin emitir una valoración, simplemente recogen referencias al éter, quinto elemento introducido por Aristóteles (II 1, 2, 12 y II 5, 3, 18, aunque respecto de éste último pasaje, Igal dice que probablemente se trate de una glosa inepta e indebidamente insertada en el texto. Vid. Igal [1982], *ad loc.*)

tiene problemas en criticar ciertos aspectos y celebrar otros de doctrinas que no hayan sido formuladas por el mismo Platón. Por eso mismo, no es posible emitir un juicio general acerca de la opinión general que Plotino tenía de Aristóteles, pero ya el hecho de que se pueda apreciar a lo largo de su obra un manejo competente de ciertos conceptos clave propios de la filosofía aristotélica habla en favor de que lo tenía por un pensador importante. Sin duda encontramos críticas a Aristóteles en su obra, siendo quizá las más célebres su crítica a las categorías en VI 1, 1-24 y al carácter de primer principio del *νοῦς* en V 1, 9. Pero, por otro lado, es claro que, en el desarrollo de ciertos planteamientos pertenecientes a ámbitos tan diversos como la psicología, la ética, la metafísica y la física podemos encontrar algo más que meros guiños al aristotelismo.⁴¹ Por ello, perfectamente se puede concluir que, si bien Plotino conocía cabalmente el pensamiento aristotélico, su actitud hacia él varía en un caso o en otro. Por lo general, cada vez que acepta planteamientos de Aristóteles, lo hace en la medida en que lo considera útil para interpretar a Platón y, aun en esos casos se muestra muy atento para criticar aquellos aspectos en los que no está de acuerdo, precisamente por alejarse de las intuiciones propiamente platónicas.⁴²

Así las cosas, dadas las peculiaridades de su método exegético, no es de extrañar que haga propias ciertas doctrinas aristotélicas llegando incluso al punto de hacerlas ocupar un lugar medular en su sistema. Con respecto a la doctrina aristotélica del *νοῦς* que tanto aprovecha Plotino, se puede notar, en todo caso, su inspiración platónica en el sentido de que, siguiendo la intuición parmenídea que deja una impronta imborrable en toda la filosofía griega, según la cual lo mismo es para pensar y para ser⁴³ —o, dicho de otro modo, que existe un estrecho paralelismo entre los planos ontológico y epistemológico— Aristóteles parece suscribir el mismo principio que Platón acerca de que aquello que máximamente es debe ser también lo máximamente inteligible (y *vice versa*). Entonces, por la misma razón por la que Platón sitúa a las Formas inteligibles en la cumbre de la realidad, Aristóteles plantea su célebre doctrina del motor inmóvil, como principio del que penden el universo y la naturaleza.⁴⁴ En virtud de su carácter de ontológicamente primero, debe ser acto puro y debe realizar la actividad más perfecta, la cual corresponde a la actividad de entender.⁴⁵ Y si entender es la capacidad de recibir lo inteligible, entonces tiene que entender o inteligir algo.⁴⁶ Pero ese algo no puede ser distinto de sí mismo, ya que, de ser así, se encon-

⁴¹ Para un análisis pormenorizado del influjo de Aristóteles —en su justa medida— en todos esos ámbitos del pensamiento plotiniano, puede verse Karamanolis (2006), pp. 216-242.

⁴² Karamanolis (2006), pp. 241-242.

⁴³ Parménides DK B3.

⁴⁴ *Met.* XII 7, 1072b13.

⁴⁵ *Met.* XII 7, 1072b26.

⁴⁶ *Met.* XII 7, 1072b23.

traría en potencia respecto de aquello, y no sería acto puro. Es por ello que, así como su actividad propia consiste en entender, este entender es, verdaderamente, un entenderse a sí mismo.⁴⁷

Hasta aquí, podríamos decir que Plotino se hace de esta argumentación aristotélica al caracterizar la actividad propia de la hipóstasis Intelecto, aunque con la salvedad de que no sitúa al Intelecto como lo absolutamente primero, ya que ese lugar lo ocupa, en realidad, lo Uno. Pero la diferencia más importante estará dada por el hecho de que Plotino sostiene que este Intelecto, al pensarse a sí mismo, piensa las Formas, que están contenidas en él o, mejor dicho, que *son él mismo*.⁴⁸ Por lo pronto, viene al caso notar que las razones por las que Plotino asume este motivo aristotélico son básicamente las mismas por las que Aristóteles lo había postulado, es decir, que la actividad más perfecta es el entender, y que lo que máximamente es debe ser lo máximamente inteligible. La actividad auto-consciente del Intelecto es obviamente explicada en nuevos términos por Plotino, pero de todos modos sienta su raíz también en el argumento de que, si su objeto de conocimiento fuese algo distinto de sí mismo, entonces ya no sería el primero de los seres, porque involucraría una potencialidad.⁴⁹

4. Ideas e Intelecto

Como ya adelantaba en parte, si bien Plotino asume la doctrina aristotélica de la actividad auto-consciente del Intelecto, situándola en un lugar medular de su sistema, lo hace introduciendo algunas modificaciones. La más importante de ellas

⁴⁷ *Met.* XII 9, 1074b17-26.

⁴⁸ *Vid.* p.ej., V 1, 8, 7-8; V 3, 9, 21-28. Gerson (2006), pp. 195-200 sostiene que en este aspecto Plotino y Aristóteles son perfectamente armónicos, acusando, a su vez, que la lectura tradicional de *Met.* XII 9 es incorrecta por cuanto el carácter auto-referencial del conocimiento divino no excluiría la posibilidad de que éste poseyera un objeto. Asimismo, Gerson lee el pasaje de XII 9, 1074b25-27, en el que Aristóteles sugiere que el conocimiento de algo distinto de sí mismo involucraría una potencialidad, confrontándolo con el de XII 7, 1072b22, donde se señala que el objeto del intelecto es lo inteligible. El punto aquí es qué entendemos por ‘inteligible’ en ese contexto. Para Gerson es claro que Aristóteles está pensando en las ‘esencias inteligibles’, concepto que el texto no parece aportar, más aún considerando que Aristóteles suprimió de su sistema el carácter subsistente de las Formas inteligibles. Más bien, parece ser que en los pasajes comentados Aristóteles estaría hablando del mismo Intelecto divino (o ‘motor inmóvil’) como lo que máximamente es y, por tanto, como lo máximamente inteligible.

⁴⁹ *Vid.* p.ej., V 1, 4, 16. Recordemos que ‘el primero de los seres’ o ‘lo que máximamente es’, para Plotino, es el *νοῦς*, y no lo Uno, ya que, pese a que lo Uno constituya una hipóstasis ‘superior’ o, más bien, precisamente por eso, no cabe ni siquiera hablar de ello como algo que es, ya que se encuentra más allá del ser (I 7, 1, 19: ἐπέκεινα οὐσίας; III 9, 9, 1: τὸ πρῶτον ἐπέκεινα ὄντος; V 1, 10, 2: ἔστι μὲν τὸ ἐπέκεινα ὄντος τὸ ἐν, etc.)

es la identificación del Intelecto con las Formas. Una vez que Plotino introduce esta idea —que de algún modo ya se venía barruntando desde el platonismo medio⁵⁰— esta nueva versión de la doctrina aristotélica del Intelecto autoconsciente es llevada, por así decir, al extremo, lo que le permite a Plotino fundamentar la ontología y la gnoseología platónicas de un modo que por sus implicaciones llegaría a ser célebre.

Con el ánimo de sentar unas bases sólidas para una teoría del conocimiento consistente, en V 5 Plotino aborda la discusión en torno al ‘lugar’ de las Ideas o, más exactamente, de la relación que éstas guardan con el Intelecto. Allí, Plotino es enfático al sostener que, si los inteligibles estuvieran fuera del Intelecto, estos no serían ya inteligibles, y por lo tanto, no existirían.⁵¹ Efectivamente, si tuviese que ‘salir a buscarlos’ fuera de sí mismo, el Intelecto involucraría una potencialidad. Y por otro lado, podemos agregar que la misma noción de ‘inteligible’ nos indica, por definición, que debe haber una intelección que lo haga ser tal. El acto por el cual el Intelecto piensa a los seres inteligibles (o, lisa y llanamente, ‘los Seres’⁵²) tiene que ser un acto que evidencie su propia perfección, es decir, un acto simple, en el que, tal como dice Aristóteles, Intelecto e inteligible se identifiquen.⁵³

Ciertamente, nada puede poseer el Intelecto que no esté siendo pensado,⁵⁴ y nada puede ser pensado si no es inteligible. De hecho, por su misma actividad contemplativa, es decir, al pensar, el *νοῦς* hace subsistir (*ὑφίσταται*) a los Seres,⁵⁵ que constituyen los arquetipos del mundo sensible.⁵⁶ Parece generarse aquí el problema de la prioridad entre el Intelecto y lo inteligido,⁵⁷ pero probablemente este sea uno de esos falsos problemas en los que nos solemos entrapar a causa de nuestra costumbre (*ἔθος*),⁵⁸ ya que la relación entre el Intelecto y lo inteligible es más la de una co-impli-

⁵⁰ *Vid. supra* nota 17.

⁵¹ V 5, 2, 1-4.

⁵² V 5, 1, 38-41.

⁵³ *Met.* XII 7, 1072b21; *En.* V 3, 5, 28-29.

⁵⁴ V 1, 4, 15-16.

⁵⁵ V 9, 5, 11-13.

⁵⁶ V 1, 4, 5-8.

⁵⁷ Pese a que en ciertos pasajes parece ser que Plotino da prioridad al Intelecto, como constituyente de las formas; en otros parece señalar justamente lo contrario: para que algo pueda ser pensado, previamente tiene que existir. Difiero, por tanto, de Schniewind (2010), p. 30, quien señala que, si hubiese que hablar de una prioridad, ésta debería recaer en los inteligibles, como indica, por ejemplo el pasaje de V 9, 7, 12-18; olvidando los otros pasajes en los que Plotino acentúa el papel del Intelecto para la existencia de los inteligibles, como V 9, 5, 12-13. No hay, en todo caso, algo así como una contradicción entre ambos pasajes, sino que más bien se trata de una cuestión de énfasis distintos para referirse a una misma realidad, pues el Intelecto y las Formas son una sola y misma cosa, y somos, por tanto, nosotros quienes los dividimos (*vid.* V 9, 8, 16-22).

⁵⁸ *Vid. supra* nota 19.

cación, en el sentido de que ambos son expresión de una misma actividad: la actividad que constituye al objeto de intelección y la que constituye el sujeto de la misma,⁵⁹ y es por eso que su actividad propia es la de auto-conocerse, pues partiendo de sí mismo y volviendo a sí mismo, ve a los Seres, que son él mismo, y al verlos es Intellecto en acto.⁶⁰ De aquí, entonces la tesis plotiniana de que el Intellecto no solamente *contiene*, sino que más bien *es* los inteligibles, que son su objeto de conocimiento.⁶¹

Con todo, podemos ver que, en términos puramente cognitivos, el *νοῦς* plotiniano realiza la misma actividad que el *νοῦς* de Aristóteles, pero al enmarcarse dentro del dinamismo constituyente de la realidad formulado por Plotino, se trata de un *νοῦς* que, al conocerse a sí mismo no se queda sin más en una auto-referencialidad absoluta, sino que, al ser uno con las Formas, lo conoce todo en él; o, más precisamente, en el mismo acto de conocer las Ideas, las constituye, porque eso es para él conocerse a sí mismo siendo a la vez sujeto y objeto de un solo y mismo acto de conocimiento. Se trata de la forma de conocimiento más perfecta, en virtud de la simplicidad que lo caracteriza como acto cognitivo que no es discursivo, sino que, en él, el Intellecto se hace uno con lo inteligible.

De esta reformulación ‘platonizante’ de la doctrina aristotélica del Intellecto auto-consciente, llevada a su extremo como lo hace Plotino, se siguen, como ya adelantaba, al menos dos tesis algo provocativas y, en cierto modo, rayanas en el más romántico de los idealismos. La primera de ellas, vinculada con el plano ontológico, plantea que en la medida en que la identidad entre Intellecto e inteligible es fundante de la realidad, se sigue que “el Intellecto es todo (*ὁ νοῦς πάντα*)”,⁶² es decir, si las Formas constituyen lo que *realmente es*, y éstas se identifican con el Intellecto, entonces, es en el nivel de la hipótesis Intellecto donde comienza y se agota el ser como tal. En lo que respecta a lo que *relativamente es*, como los ejemplares sensibles, se puede decir también que son Intellecto, justamente en la medida relativa en que son, pues éste constituye su principio y, por tanto, de él dependen.⁶³

La segunda tesis, en el plano epistemológico, tiene que ver con el papel causal que desempeña la actividad del Intellecto primero respecto de nuestro propio conocimiento en concreto. Esto constituye, sin duda, un salto enorme respecto de la formulación original de Aristóteles acerca de la actividad autoconsciente del Intellecto primero. Si bien dicho Intellecto –además de ser la causa primera en el orden ontológico– constituye, para Aristóteles, la forma más perfecta y paradigmática de conocimiento, su lejanía lo convierte en un recurso epistemológicamente inútil, en la medida en que no

⁵⁹ Vid. Emilsson (2007), p. 141.

⁶⁰ V 3, 6, 1-8.

⁶¹ Vid. p.ej. V 3, 8, 1-19; V 9, 5, 14-16.

⁶² V 1, 4, 21; cf. VI 7, 13, 51-53; V 5, 2, 8-9.

⁶³ III 6, 6, 7-14.

parece establecerse ninguna conexión sistemática entre este principio y las diversas exposiciones gnoseológicas que encontramos en su obra, a no ser que, como Alejandro de Afrodisia, lo vinculáramos con el llamado intelecto agente de *De Anima* III 5.⁶⁴ Para Plotino, en cambio, el hecho de que la actividad auto-consciente del Intelecto primero constituya la forma óptima de conocimiento y la piedra angular de la realidad en su conjunto lo lleva a redefinir el conocimiento como tal directamente en términos de auto-conocimiento.⁶⁵ Las razones por las que Plotino llega a esta conclusión se podrían resumir en tres: (1) para él, como para cualquier platónico, el objeto de conocimiento propiamente tal son las Formas universales. Asimismo, (2) tales Formas no sólo se encuentran en el Intelecto primero, sino que, más bien, lo constituyen. Por último, (3) un rasgo propio de la cosmovisión plotiniana es que el orden del universo – estructurado en base a las tres hipóstasis (Uno, Intelecto y Alma)– se encuentra, por así decir, replicado en el ser humano, el cual contiene en sí los mismos niveles ontológicos y noéticos que estructuran el cosmos.⁶⁶ Consecuentemente, la reminiscencia platónica es reformulada por Plotino como una suerte de ‘repliegue’ del alma para retornar a su fuente, que no es sino el Intelecto,⁶⁷ segundo ‘escalón’ dentro de este peculiar despliegue jerárquico-emanacionista de la realidad. Esto significa que cuando volvemos la mirada con el ‘ojo del alma’⁶⁸ hacia las Formas, en realidad estamos volviendo la mirada hacia nuestra propia interioridad para acabar en nuestro principio último, más íntimo incluso que nuestra propia identidad.⁶⁹ Es allí donde el alma encuentra a las Formas constituyendo al Intelecto y al Intelecto constituyendo las Formas, de modo que sujeto y objeto de conocimiento llegan a identificarse totalmente. De ahí que el auto-conocimiento del *νοῦς* sea la auténtica forma de conocimiento y a la vez posibilite los demás estados epistémicos al modo de su paradigma, de tal manera que cuanto menos tenga que salir el sujeto de sí mismo en ‘busca’ de su objeto –es decir, cuanto más auto-conocimiento sea la actividad que realice– más perfecto

⁶⁴ Alejandro de Afrodisia, *De Anima* 80, 16-91, 6. Para un análisis de la lectura alejandrina de la noética de Aristóteles, véase Accattino (2009), pp. 62-67 y Nyvlt (2012), pp. 200-206. Para la distancia entre el tratamiento de la actividad autoconsciente del *νοῦς* y la teoría del conocimiento en Aristóteles, puede verse Vigo (1999), p. 51.

⁶⁵ V 3, 13, 12-16.

⁶⁶ V 1, 10-11. Cf. Santa Cruz-Crespo (2007), pp. xxviii-xxix.

⁶⁷ V 1, 3.

⁶⁸ *Rep.* 533d1.

⁶⁹ Nuestra identidad (o nuestro ‘yo’) está constituida, para Plotino, propiamente por nuestra alma, la cual constituye un nivel ontológico que es trascendido en el acto de auto-conocimiento verificado a nivel del Intelecto. Por eso, en V 3, 3, 21-29 Plotino dice que, así como el alma somos ‘nosotros’ (*ἡμεῖς*), el Intelecto es ‘nuestro y no nuestro’ (*ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον*), en el sentido de que nosotros (o sea, el alma) ‘usamos’ ocasionalmente el Intelecto como una facultad que, en todo caso, se encuentra por sobre nosotros, por lo que, para abrazarlo totalmente es necesario desprendernos de nosotros mismos y fundirnos en el Intelecto constituyente de la totalidad de las cosas.

será su conocer. Dicho de otro modo, el auto-conocimiento del Intelecto constituye una suerte de ‘punto de fuga’ de la dualidad sujeto-objeto propia del conocimiento, pues en él ambos términos se identifican y a partir de él se van distanciando, siendo, sin embargo, él quien sostiene la armonía del cuadro en su conjunto.⁷⁰ Por ello, el conocimiento discursivo del alma y la senso-percepción son también modos de auto-conocimiento en la medida en que son, al menos imperfectamente, modos de conocimiento, al tener, aunque sea de un modo mediato, a las Formas como objeto.⁷¹

A modo de conclusión, se puede decir que este repaso de la conexión entre el pensamiento de Platón, Aristóteles y Plotino muestra, entre otras cosas, que el paso que da Plotino en orden a sentar las bases de la epistemología platónica y que le permite consecuentemente comprender a Platón (o a su versión de Platón) de una manera más cabal tiene su origen probablemente en una comprensión cabal también de la doctrina aristotélica del *νοῦς*, al punto de llevarla a sus últimas consecuencias, dando lugar así a un planteamiento tradicional en su origen pero innovador en sus implicaciones. Y esto tiene mucho que ver con las peculiaridades del método exegético practicado por Plotino, que le permite hacer propias doctrinas en cierto modo ‘extra-platónicas’, aunque leyéndolas como posibles reconstrucciones del pensamiento de Platón y, siempre, adaptándolas para purgar cualquier elemento en ellas que se aleje de las intuiciones originales del platonismo y que, dicho sea de paso, con Plotino tomaron un nuevo aliento.

Bibliografía

- ACCATTINO, P. (2009), “Alejandro de Afrodisia intérprete del *De anima* de Aristóteles”, *Estudios Filosóficos* (U. de Antioquía) n° 40, Diciembre de 2009, pp. 53-77
- ARMSTRONG, A.H. (1960), “The Background of the Doctrine ‘That the intelligible are not outside the Intellect’”, en *Entretiens Hardt*, t. V, Vandoeuvres-Genève, pp. 391-425
- ARMSTRONG, A.H. (1984), *Plotinus: Ennead V*, edited and translated by A.H. ARMSTRONG, London
- EMILSSON, E.K. (2007), *Plotinus on Intellect*, Oxford: Oxford U.P.
- FRONTEROTTA, F. (2002), “Traité 5 (V, 9) Sur l’Intellect, les idées et ce qui est”, en BRISSON L. et PRADEAU J.-F. (sur la dir. de), *Plotin, Traités 1-6*, présentations et traductions par L. BRISSON, F. FRONTEROTTA *et al.*, Paris

⁷⁰ La metáfora del ‘punto de fuga’ es de Vigo (1999), p. 55. A lo mismo se refiere Santa Cruz (2006), p. 71, en términos del ‘punto nodal’ en torno al cual se articulan los demás modos de conocimiento.

⁷¹ La exposición acerca del conocimiento como auto-conocimiento se puede encontrar en numerosos pasajes de su obra, aunque la más detallada la encontramos en V 3, 1-9, texto dedicado a defender la posibilidad del auto-conocimiento posiblemente frente a las aporías planteadas por Sexto Empírico en *Adversus Mathematicos*, VII 310-313. Sobre los diversos modos de conocimiento como formas derivativas de auto-conocimiento, puede verse Oosthout (1991), p. 41; Vigo (1999), pp. 60-67 y Santa Cruz (2006), pp. 62-72.

- GERSON, L.P. (2005), *Aristotle and Other Platonists*, Ithaca
- GERSON, L.P. (2006), “The harmony of Aristotle and Plato according to Neoplatonism”, en H. TARRANT y D. BALTZLY (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, London, pp. 195-221
- GONZALEZ, F.J. (1998), *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Illinois
- GÖRGEMANNS, H. (2010), *Platón. Una introducción*, traducción de J. FERNÁNDEZ, Santiago de Chile
- IGAL, J. (1982), *Porfirio: Vida de Plotino. Plotino: Enéadas I-II*, introducciones, traducciones y notas de J. IGAL, Madrid
- KARAMANOLIS, G.E., *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford
- KÜHN, W. (2009), *Quel savoir après le scepticisme? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*, Paris
- MENN, S. (1992), “Aristotle and Plato on God as *Nous* and as the Good”, *Review of Metaphysics* 45 (March 1992), pp. 543-573
- MERLAN, P. (1970), “Greek philosophy from Plato to Plotinus”, en A.H. ARMSTRONG, (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, pp. 14-132
- NYVLT, M.J. (2012), *Aristotle and Plotinus on the Intellect. Monism and Dualism Revisited*, Lanham
- OOSTHOUT, H. (1991), *Modes of Knowledge and the Transcendental. An Introduction to Plotinus Ennead 5.3 [49]*, Amsterdam: B.R. Grüner
- ROSS, W.D. (1953), *Plato's Theory of Ideas*, Oxford
- SANTA CRUZ, M.I. (2006), “Modos de conocimiento en Plotino”, *Classica* (Belo Horizonte), v. 19 (2006), n. 1, pp. 59-73
- SANTA CRUZ, M.I. y CRESPO, M.I. (2007), *Plotino: Enéadas. Textos esenciales*, Buenos Aires
- SCHNIEWIND, A. (2010), “Où se situe l'intelligible? Quelques difficultés relatives à *Ennéade*. V 4 [7], 2”, D. TAORMINA (ed.), *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*, Roma, pp. 27-46
- SORABJI, R. (2006), “The transformation of Plato and Aristotle”, en H. Tarrant y D. Baltzly (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, London, pp. 185-193
- TONELLI, M. (en prensa), “La exégesis de Plotino del *Timeo* de Platón. Un análisis de la relación entre el demiurgo y la segunda hipóstasis”, en J.M. ZAMORA (ed.), *Stromata. Neoplatonic Questions*, Amsterdam
- VIGO, A.G. (1999), “Intelecto, pensamiento y conocimiento de sí. La estructura de la autoconsciencia en Plotino (V 3)”, *Acta Philosophica* (Roma) vol. 8, fasc. 1, Gennaio/Giugno 1999, pp. 45-68

Andrés SANTA-MARÍA

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile

andres.santamaria@ucv.cl