

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3238>

La tríada “ser, vivir y pensar” y la estructura dinámica del pensamiento en Plotino

The Triad “Being, Living, and Thinking” and the Dynamic Structure of Thought in Plotinus

José Antonio Giménez

Universidad de los Andes, Chile

jgimenez@uandes.cl

<https://orcid.org/0000-0003-3254-6422>

Andrés Santa-María

Universidad Técnica Federico Santa María

Chile

andres.santamaria@usm.cl

<https://orcid.org/0000-0001-6619-4782>

Recibido: 02 - 09 - 2024.

Aceptado: 10 - 11 - 2024.

Publicado en línea: 31 - 01 - 2026.

Cómo citar este artículo: Giménez, J. A. y Santa-María, A. (2026). La tríada “ser, vivir y pensar” y la estructura dinámica del pensamiento en Plotino. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 41-74. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3238>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Este artículo examina el carácter dinámico de la concepción plotiniana de la realidad a partir de la apropiación particular del filósofo de la identidad de las nociones de “ser”, “vivir” y “pensar”. En particular, se defiende que esta propuesta se caracteriza tanto por su adopción de motivos clásicos (sobre todo de la epistemología aristotélica) como por la extensión de la estructura triádica del Intelecto a la realidad como un todo. Esta extensión permitirá a Plotino tanto mostrar la continuidad entre los distintos niveles de la realidad (por la procedencia de la vida en general de la Vida del Intelecto) como dar cuenta de la necesidad y posibilidad de que el alma humana ascienda al Intelecto. De esta manera, se muestra cómo la estructura dinámica del Intelecto determina los momentos contemplativo, autoconstitutivo y creativo de cada una de las hipóstasis del sistema de Plotino.

Palabras clave: Plotino; Aristóteles; ser; vivir; pensar; estructura triádica del Intelecto; epistemología de Plotino; dinamismo; analogía de la vida; emanación; reversión.

Abstract

This article examines the dynamic character of the Plotinian conception of reality based on his particular appropriation of the identity of the notions of being, living, and thinking. It is argued that this proposal is characterized both by its adoption of classical sources (above all, Aristotelian epistemology) and by the extension of the triadic structure of the Intellect to reality as a whole. This extension allows Plotinus both to show the continuity between the different levels of reality (because of the origin of life in general from the Life of the Intellect) and to account for the necessity and possibility for the human soul to ascend to the Intellect. In this way, it is shown how the dynamic structure of the Intellect determines the contemplative, self-constitutive, and creative moments of each of the hypostases of Plotinus's system.

Keywords: Plotinus; Aristotle; being; living; thinking; triadic structure of the Intellect; Plotinus's epistemology; dynamism; analogy of life; emanation; reversion.

Expresiones como “emanación”, “despliegue”, “evagación” o, más aún, el concepto de “vida”, frecuentemente vinculadas con el pensamiento de Plotino, tienen en común el referir a alguna forma de dinamismo. Más allá de lo vagas que puedan ser dichas expresiones, lo cierto es que buscan dar cuenta de un rasgo que es característico de la tematización plotiniana de la realidad total y, en particular, del ámbito inteligible, constitutivo de la segunda hipóstasis. La concepción plotiniana del Intelecto como eterno, completo, autopresente y omnipresente no lo convierte en una sustancia totalmente inmóvil, como una suerte de hipóstasis “fijada” en el núcleo de su sistema. El Intelecto goza de una intensa vitalidad en virtud de la cual se “despliega” la realidad, en una conexión eternamente contemplativa con lo Uno, dando lugar, así, a la estructura uni-múltiple del ámbito inteligible: *uno* porque es un solo Intelecto y *múltiple* porque constituye y está constituido por una multiplicidad de Formas.¹

Con el objetivo de describir y precisar el carácter dinámico de la concepción plotiniana de la realidad, en este trabajo se asumirá como vía de acceso el examen del uso articulado que hace Plotino de las nociones de “ser”, “vida” y “pensamiento” en innumerables pasajes de las *Enéadas*. El sentido de esta tríada debe ser, de algún modo, precisado a partir de los diversos contextos en los que es empleada por Plotino, ya que, como bien nota Pierre Hadot (1960, pp. 118-123), no existe un solo lugar en la obra de Plotino en el que la conexión entre estas actividades sea tematizada, ni existe tampoco demasiada claridad acerca del origen del uso articulado de estas tres nociones. Más bien, a juzgar por la familiaridad con que Plotino suele referirse a la tríada, cabría pensar que se trata de una fórmula cuyo uso ya estaría establecido en su tiempo.

Asumiendo esta dificultad hermenéutica, intentaremos mostrar cómo justifica Plotino la identidad entre ser, vivir y pensar, para lo cual será útil, primero, (1) poner de relieve tanto la herencia incorporada de la tradición filosófica antecedente como la novedad del planteamiento

¹ Armstrong (1971, pp. 67-68) nota que no son solo fuentes platónicas —como el *Timeo* y el *Sofista*— las que dan lugar a esta peculiaridad de la ontología plotiniana, sino que también se pueden rastrear aquí influencias estoicas y aristotélicas.

plotiniano. En particular, se defenderá que la propuesta de Plotino se caracteriza tanto por su adopción de motivos clásicos (sobre todo de la epistemología aristotélica) como por la extensión de la estructura triádica del Intelecto a la realidad como un todo (hasta incluir a la misma Naturaleza como una potencia generativa). A continuación, (2) se presentarán dos estrategias argumentativas de Plotino para dar cuenta de la estructura triádica del Intelecto, y se buscará justificar este tipo de tratamiento de la tríada a partir de dos motivos centrales de su pensamiento (que contrastan particularmente con la epistemología de Aristóteles): la procedencia de la vida en general a partir de la Vida del intelecto, y la necesidad y posibilidad de que el alma humana ascienda (o retorne) al Intelecto. Finalmente, (3) se analizará, a partir de la estructura triádica del Intelecto, el dinamismo general del sistema plotiniano, subrayando la interconexión entre los momentos contemplativo, autoconstitutivo y creativo de cada una de las hipótesis.

1. Las fuentes de Plotino

Como hemos adelantado, la identificación de “ser”, “pensar” y “vivir”,² pese a ser afirmada recurrentemente por Plotino, no es tematizada ni explicada en su conexión estructural en ningún pasaje en particular de las *Enéadas*. La explicación más habitual para esta ausencia es la ensayada por Hadot, según el cual Plotino no se sintió en la necesidad de justificar el uso de la tríada, posiblemente porque se trataba de una nomenclatura y una doctrina ya consolidadas en el seno de la tradición platónica. Ahora bien, se podría decir que esta solución solo traslada el problema a la cuestión del origen histórico de la tríada, punto, por lo demás, bastante oscuro en la medida en que no existe un registro claro del uso coordinado de estos tres conceptos

² Si bien hasta ahora la costumbre suele tratar la tríada en términos de “ser, vida, pensamiento”, tal como se puede ver en Hadot (1960), Szlezák (1979), García Bazán (1992), etc., es más conveniente expresarse en términos de “ser, pensar, vivir”, en primer lugar, porque de esta manera se es más fiel al uso más frecuente de Plotino de los infinitivos εἶναι, νοεῖν, ζῆν cuando conecta estas nociones (cfr., por ejemplo, V 6, 6, 21). Asimismo, utilizar estos infinitivos es más preciso a la hora de dar cuenta del carácter dinámico de la realidad, justamente en cuanto estas tres actividades se articulan en torno al concepto aristotélico de ἐνέργεια.

entre los autores anteriores a Plotino.³ Como bien sugiere Szlezák (1979, pp. 121-124), dada la dificultad existente para rastrear el origen preciso de la tríada, habrá que contentarse con la indagación del modo en que Plotino hizo propio un teorema presumiblemente ya existente, para ver cómo lo vincula con la tradición y qué partido le saca en beneficio de la consistencia de su propio sistema exegético-filosófico.

Asimismo, si bien resulta prácticamente imposible llegar a descubrir el origen exacto de esta nomenclatura, lo cierto es que quienquiera que haya sido el que la formulara por primera vez, lo hizo recogiendo algunas intuiciones que ya habían hecho una carrera de siglos en la tradición filosófica al menos desde Parménides y pasando, indudablemente, por Platón y Aristóteles. En el caso de estos filósofos, si bien no encontramos la tríada formulada en los mismos términos de Plotino, sí vemos, al menos, conexiones sistemáticas entre pares de conceptos —como “ser” y “pensar”, o “ser” y “vivir”—, lo que con toda seguridad fue contribuyendo al posicionamiento de un andamiaje conceptual que permitió la apropiación de Plotino de esta tríada en su sistema filosófico. Una breve revisión de estas fuentes remotas puede contribuir a comprender el uso plotiniano de la tríada y, a su vez, ayudar a entender sus motivaciones para formular esta estructura triádica con un alcance sistemático claramente novedoso con respecto a la tradición antecedente.⁴

1.1. Parménides

Entre dichas fuentes, la más remota de todas parece ser Parménides.⁵ En lo que toca al tema que aquí se está revisando, el pasaje parmenídeo

³ Hadot (1960, pp. 118-130) revisa una serie de textos paralelos en la escolástica platónica que permiten ver la complejidad del rastreo de las fuentes de la tríada.

⁴ En esta reconstrucción de las fuentes nos centraremos, sobre todo, en Platón y Aristóteles, para reparar en la profundidad con la que ciertas intuiciones aristotélicas calaron en la exégesis que hizo Plotino de Platón. Por este motivo, pasaremos por alto las influencias estoicas que presumiblemente también están detrás de esta tríada, y a las que se refieren Hadot (1960, p. 135) y Szlezák (1979, pp. 122-123).

⁵ Cabe nombrar, sin embargo, la referencia que hace Plotino al *dictum* de Heráclito: “me busqué a mí mismo” (ἐδίζησάμην ἐμωυτόν) (DK 22 B101) también como apoyo a la tesis de la identidad entre el intelecto y su objeto (V 9, 5, 31-32).

que más impacto produce en Plotino es, sin duda, el célebre fragmento B3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, “pues lo mismo es pensar y ser”.⁶ A juzgar solo por el número de veces que Plotino cita textualmente este pasaje, cabe pensar que vio en él una verdad muy profunda.⁷

Es indudable que el *Poema* de Parménides en general y, en particular, el fragmento B3 abrieron un surco en la historia de la filosofía griega y, por tanto, en la historia de la filosofía universal. Es muy plausible que este vínculo entre “ser” y “pensar” se encuentre en el origen del estrecho paralelismo entre los planos ontológico y epistemológico tan propio de la metafísica platónica, de acuerdo con el cual, si algo es ontológicamente mayor que otra cosa, tiene que ser, consiguientemente, más cognoscible (como puede verse de modo esquemático en el célebre símil de la línea).⁸ De este paralelismo se sigue, también en el pensamiento de Platón, que lo único de lo que puede haber verdadero conocimiento es de lo que absolutamente es, o sea, de las Formas.⁹ Aristóteles, por su parte, aun cuando no parece tenerle especial simpatía a Parménides,¹⁰ sostiene

⁶ A la traducción propuesta arriba —que es, por cierto, como Plotino lee el fragmento— cabe oponer la traducción de Gómez-Lobo, quien interpreta los infinitivos νοεῖν y εἶναι con un valor final (“pues lo mismo es *para pensar* y *para ser*”). Cfr. Gómez-Lobo (1985, pp. 72-74).

⁷ Sin ir más lejos, la fuente a partir de la cual DK reconstruye esta parte del *Poema* es, junto con un pasaje del *Stromata* de Clemente, justamente la *Enéada* V 1, 8, 17-18. Plotino cita, además, el fragmento B3 en I 4, 10, 6; III 8, 8, 8; V 8, 17; V 9, 5, 29-30; etc. Con respecto al problema de si Plotino efectivamente encontró en este pasaje una verdadera “fuente de inspiración”, Szlezák (1979, p. 123) no lo considera más que como una confirmación de una idea que tendría su verdadero origen en Platón y Aristóteles.

⁸ Cfr. *República* (509d-511e).

⁹ Cfr. *República* (477a). En el caso de Parménides, decir “lo que absolutamente es” resulta redundante ya que, para él, dado su peculiar monismo metafísico, el “ser” no puede ser sino absoluto. Es allí donde encontramos la “vía de la verdad” (B2, 4), y todo lo que escape del “ser” será necesariamente “no ser”, y, por tanto, objeto de mera opinión.

¹⁰ Así parece sugerirlo el modo en que Aristóteles se refiere a “quienes niegan la existencia del movimiento” como poseedores de una “cierta debilidad de pensamiento” (ἀρρωστία τίς διανοίας) (*Física* 253a32-34), en clara alusión a los eleatas, a quienes ya se había referido en *Física* (I, 2-3). Para una revisión más detallada de esta polémica, con especial atención al valor filosófico que Aristóteles rescata, con todo, de la posición de Parménides, cfr. Boeri (2006, pp. 45-68).

la existencia del mismo paralelismo cuando caracteriza el objeto de la sabiduría como lo que máximamente es.¹¹ Pero Aristóteles va incluso más lejos: al describir la actividad del primer motor en términos de un pensamiento que piensa su propio pensamiento (νόησις νοήσεως νόησις), conecta de modo mucho más estrecho ser y pensar, pues aquí lo que máximamente es no es solo lo máximamente “inteligible o pensable”, sino que *él mismo es pensamiento* (si acaso este movimiento ya se produce en Platón lo veremos más adelante).¹²

Es precisamente este último tipo de conexión el que reconoce Plotino en el fragmento B3, si bien, como veremos, su aplicación excederá con mucho la caracterización que hace Aristóteles del primer motor inmóvil. Así, sostiene Plotino que:

Ya Parménides, antes que Platón, rozó esta misma teoría por cuanto, al decir: “porque pensar y ser son la misma cosa” [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι], redujo a identidad el Ente y el Intelecto y no puso al Ente entre las sensibles. Mas, además, de ese Ente dice que es “inmutable” —a pesar de que le atribuye pensamiento—, eliminando de él todo movimiento corporal, de modo que permanezca en el mismo estado, y asemejándolo “al volumen de una esfera” porque contiene englobadas todas las cosas y porque posee el pensar no fuera, sino en sí mismo (V 1, 8, 14-23).¹³

Plotino asume aquí una identidad total entre el “ser” y el “pensar”, al punto de que ambos términos se refieren a una sola y misma realidad o, más precisamente, a una sola y misma actividad. Esta identidad entre “ser” y “pensar” no es sino otra posible formulación de la tesis de Plotino según la cual “el Intelecto es todo” (ὁ νοῦς πάντα),¹⁴ tesis que parece derivar de otro pasaje del poema parmenídeo, según el cual “el ser es una esfera bien redonda” (B8, 43). En esto se puede ver la diferencia central entre la identidad aristotélica entre la sustancia divina y el pensamiento, y la plotiniana entre el Intelecto y el Ser: mientras en

¹¹ Cfr. *Metafísica* (982a19-b10).

¹² Cfr. *Metafísica* (1074b18-35).

¹³ Las citas de las *Enéadas* han sido tomadas de la traducción de J. Igal (1982, 1985 y 1998), en algunos casos con leves modificaciones.

¹⁴ Cfr. V 1, 4, 21; VI 7, 13, 51-53; V 5, 2, 8-9.

Aristóteles el Intelecto divino se piensa a sí mismo, dejando fuera de sí al resto de las sustancias existentes, en Plotino el Intelecto posee, por así decir, “en su interior” a toda la realidad y, por tanto, es *uno* con el ser sin más.

Cabe señalar, finalmente, como una manifestación más del foco de la exegética plotiniana, el modo en que Plotino usa la tesis parmenídea para defender, en parte, lo contrario de lo que Parménides quería defender, a saber, que no existe el movimiento.¹⁵ Para Plotino, en cambio, es precisamente la identidad entre ser y pensar lo que explica el carácter dinámico de la realidad, aunque no se trate aquí de un proceso temporal —como deja en claro en su referencia al “movimiento corporal” en su exégesis del fragmento parmenídeo—. ¹⁶ Para comprender esta particular noción de movimiento es necesario considerar la recepción plotiniana del *Sofista* de Platón.

1.2. Platón

Aun cuando no encontremos en Platón una formulación explícita de la estructura triádica del Intelecto, Plotino asume en términos generales la epistemología platónica y reconoce en distintos pasajes de los diálogos la presencia implícita de la identidad entre ser, vivir y pensar. En primer lugar, Plotino incorpora en su pensamiento las distinciones epistémicas y ontológicas de la imagen de la línea, en particular, la distinción entre opinión (δόξα) y conocimiento (ἐπιστήμη), y entre pensamiento discursivo (διάνοια) e inteligencia (νόησις) (*Rep.* 509d-511e). Como veremos más adelante, este distinguirá la actividad del Alma y del Intelecto precisamente en estos términos.¹⁷ En segundo lugar, Plotino

¹⁵ Cf. 28 B8, 35-38. Cordero (2014, pp. 53-70) ha cuestionado que Parménides sea un monista estático. A partir del análisis de un reordenamiento de los fragmentos y, sobre todo, del análisis de las formas verbales empleadas en el *Poema*, el autor defiende que Parménides habría abrazado una concepción dinámica del ser, y habrían sido sus seguidores Zenón y Meliso quienes instalaron la visión estática del ser comúnmente vinculada con la escuela de Elea.

¹⁶ Cabe señalar que en otros casos Plotino asume abiertamente una posición antitética a Parménides (por identificar el Ser con lo Uno). Cfr. V 1, 8, 22-24.

¹⁷ Sin embargo, la comprensión de la νόησις como una suerte de captación intuitiva e inmediata tiene como antecedente más claro a Aristóteles y no a Platón. Cfr. Tornau (2022, p. 194).

funda la estructura dinámica de la realidad en la difusividad descendente de la luz del Bien y en la consiguiente tendencia ascendente del alma (y de todas las cosas) hacia el Bien —que está “más allá de la οὐσία” (509b9)—. Esta estructura dinámica se presenta de modo especialmente claro en la célebre alegoría del sol (506d-509c). La imagen del sol y de su luz —que es, por cierto, causa no solo de la visibilidad, sino también de la generación (γένεσις), el crecimiento (αὔξη) y la nutrición (τροφή) de las realidades sensibles (509b-c)— es usada continuamente por Plotino no solo como principio de inteligibilidad, sino también con fuertes connotaciones vitalistas: las Formas iluminadas están “vivas” no *deviniendo*, sino *siendo* siempre.¹⁸

La atribución de vida a las Formas encuentra una formulación más explícita en la descripción del *Timeo* del paradigma ideal como “el ser viviente completo” (τὸ παντελὲς ζῶον) o “ser viviente inteligible” (νοητὸν ζῶον) (*Tim.* 31a-b; 39e). La vitalidad del modelo inteligible parece ser un requerimiento de su perfección: si ha de ser modelo, debe ser único y, por tanto, no puede dejar ninguna Forma fuera de sí, pues si careciera de estas podría haber un modelo anterior (que lo incluyera tanto a él como a la Forma faltante). La unidad de este modelo no es, sin embargo, igual a la unidad de una Forma cualquiera, sino que es una unidad “uno-múltiple”: consiste en la completitud de todas las Formas. Esta es —analógicamente— la unidad propia de un organismo vivo. Finalmente, además de ser único y completo, el paradigma debe ser eterno (cfr. *Tim.* 32c5-33b1 y 37d3). Son precisamente estas propiedades del paradigma las que hacen del cosmos sensible también un organismo vivo, dotado de un Alma que lo conserva en movimiento sempiternamente (34b-37c).¹⁹

¹⁸ Cfr. II 4, 5, 35-40. Charrue (1978, pp. 234-244) destaca la fuerte vinculación entre luz y vida de acuerdo con la cosmovisión griega, especialmente en la época helenística. Sin embargo, en su lectura comparada de Platón y Plotino solo subraya el provecho que este último habría sacado del carácter luminoso del Sol como símil para comprender el conocimiento, mientras que parece obviar el rasgo generador del Sol como vía para mostrar el aspecto vitalizante de la Idea del Bien en Platón y del Intelecto en Plotino.

¹⁹ Para una convincente justificación de que tal imitación de las propiedades formales del paradigma no constituye una arbitrariedad por parte del demiurgo, cfr. Berman (2016, pp. 189-190).

Por último, cabe nombrar al *Sofista* como el diálogo platónico probablemente más influyente en la noética de Plotino. En el pasaje conocido como la gigantomaquia, el Extranjero de Elea incita a los “idealistas o amigos de las Formas” a aceptar la existencia del movimiento comprometiéndolos con la noción de “ser” como “potencia de hacer o padecer”. Así, el *pensamiento* —que habita en un *alma*, la que es, por su parte, principio de *vida*— cambia (se pone en *movimiento* o se actualiza) cuando conoce las Formas y estas, por su parte, también “cambian” cuando son conocidas.²⁰ En este sentido, concluye el Extranjero que:

EXTRANJERO: ¡Y qué, por Zeus!, ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el movimiento [κίνησις], la vida [ζωή], el alma [ψυχή] y el pensamiento [φρόνησις] no están realmente presentes en lo que es totalmente [τὸ παντελῶς ὄν], y que esto no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto [νοῦς], está quieto y estático?

TEETETO: Aceptaríamos en ese caso una teoría terrible, Extranjero (*Sofista* 248e6-249a3).²¹

Plotino lee este pasaje como una clara descripción de la actividad del Intelecto, identificando sin más τὸ παντελῶς ὄν con τὸ παντελὲς ζῶον del *Timeo*²² y, por tanto, con la segunda hipótesis y el desarrollo consiguiente de los “géneros supremos” como las “categorías” del Intelecto (*Sof.* 254b-259b).²³ Los géneros vienen a explicar precisamente

²⁰ Que las Formas *padezcan* “por ser conocidas” es, sin duda, una tesis altamente problemática que no es necesario suscribir para afirmar el “movimiento” del ser inteligible (cfr. Mesch, 2011, pp. 109-110). Una alternativa interpretativa que ha buscado hacer a esta tesis más inteligible es su explicación a partir de la noción moderna de *Cambridge change* (cfr. Wiitala, 2018, pp. 175-177).

²¹ Traducción de N.L. Cordero (2007), con leves modificaciones.

²² Para esta identificación, cfr. Ferrari (2020, pp. 77-90). Cabe nombrar también como parte fundamental de la exégesis plotiniana la identificación de la hipótesis Intelecto con la segunda hipótesis del *Parménides* platónico (V 1, 8, 25-28).

²³ Acerca del sentido de este pasaje falta mucho para haber consenso entre los intérpretes contemporáneos. De modo general, es posible distinguir dos líneas de interpretación: quienes leen τὸ παντελῶς ὄν *extensivamente* (“todo lo

cómo es posible que el *movimiento* manifiesto en el acto de intelección pueda “comunicarse” con el *reposo* característico de las Formas en cuanto son siempre idénticas a sí mismas. El “ser” se presenta entonces como algo tercero (τρίτον) que subsume a ambos contrarios (250a-c). En VI 2, Plotino despliega una magistral exégesis —aunque se aleje de la literalidad del texto platónico— de la deducción de los géneros supremos,²⁴ en donde postula que cada uno de estos constituye un aspecto de la hipóstasis Intelecto: el sustancial (al que corresponde el género “ser”), el dinámico y vital (movimiento), el permanente (reposo), el unitario (identidad) y el múltiple (alteridad) (VI 2, 7-8).²⁵

Con todo, es en Aristóteles donde la estructura triádica del Intelecto alcanza por primera vez una formulación explícita y es a partir de la noética aristotélica que Plotino desarrolla en particular su noción de “conocimiento” como “autoconocimiento”, doctrina fundamental, como veremos, para la comprensión de la identidad entre ser, vivir y pensar.

1.3. Aristóteles

Como ya hemos adelantado, la comprensión aristotélica del intelecto autoperspectivo es asimilada por Plotino y reformulada a partir de sus compromisos platónicos.²⁶ Aristóteles había sostenido célebremente en *Metafísica* XII que el intelecto divino y su actividad (ἐνέργεια) de pensarse a sí mismo constituyen una y la misma realidad (1074b15-35), llamando a su vez a esta actividad la misma *vida* del Intelecto (ἢ καθ’ αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίου) (1072b27-28). De esta manera, Aristóteles formula de modo claro la estructura triádica que

que es”), esto es, incluyendo el mundo inteligible, el alma humana y el mundo sensible (v. g. Cornford, 1935, pp. 244-245; Fronterotta, 2008, pp. 208-209), y quienes lo leen adverbial o *intensivamente* (“lo que totalmente es”), aludiendo, por tanto, exclusivamente al mundo de las Formas (v. g. Ferrari, 2020, pp. 80-81). La primera lectura no presupone atribuir movimiento alguno a las Formas, la segunda sí. Plotino interpreta el pasaje, obviamente, del segundo modo.

²⁴ En sentido estricto, Plotino no llama a estos géneros “supremos”, sino “primeros”, ya que lo auténticamente supremo es lo Uno. Sobre la aplicación del peculiar método exegético de Plotino a la doctrina de los “géneros supremos”, cfr. Santa Cruz (1997, pp. 105-118).

²⁵ Cfr. Santa Cruz (1997, pp. 110-115) y Charrue (1978, pp. 212-223).

²⁶ Para un análisis más pormenorizado de la asimilación plotiniana de la noética aristotélica para fundamentar la llamada Teoría de las Ideas, cfr. Santa-María (2013, pp. 319-325).

(supuestamente) habría estado incluida en τὸ παντελῶς ὄν del *Sofista*: la unidad entre el Intelecto divino, su objeto y su actividad.

Para entender la originalidad de la propuesta aristotélica es necesario considerar brevemente sus nociones de ἐνέργεια (acto, actividad) y su contraposición dialéctica: δύναμις (potencia, capacidad).²⁷ El binomio “acto-potencia” consiste para Aristóteles en una modalidad de decir el “ser” (*Metafísica* V 7), de la cual hace uso en contextos tan diversos como la explicación del fenómeno del conocimiento en *De Anima* (II 5), la del movimiento en *Física* (III 1) y el argumento acerca de la perfección del primer principio en *Metafísica* (XII 9). En principio, el uso de las nociones de acto y potencia está vinculado con la explicación del movimiento (κίνησις) (o, más en general, de cualquier tipo de proceso): movimiento es el tránsito de la potencia al acto (*Física* 201a9 y ss.). “Acto” se opone en este caso a una potencia o capacidad cinética en cuanto realización de esa potencia (y, por tanto, como su clausura). Aristóteles considera, por otra parte, “actividades” humanas que carecen por sí mismas de estructura procesual, como el vivir, el entender y el ser feliz (*Metafísica* IX 6, 1048b19-33). Dicho de otra manera, a diferencia de las actividades cinéticas o imperfectas (pues transitan hacia el acto que las clausura en su propio modo de ser), las actividades no procesuales se encuentran ya perfectamente en su actualidad. En parte a partir de esta noción de “actividad perfecta”, Aristóteles amplía el campo de significación de estos conceptos más allá de su sentido estrictamente cinético, para tomar la noción de δύναμις en el sentido más amplio de “posibilidad” y el de ἐνέργεια (o ἐντελέχεια: actualidad), consiguientemente, como “realidad” (1048a27-b9).²⁸ Por lo mismo, potencia y actividad se oponen en la medida en que ἐνέργεια se vincula íntimamente con la idea de perfección o plenitud, por lo que si algo se encuentra totalmente realizado es porque ya no tiene ninguna posibilidad que cumplir. Esto es, sin ir más lejos, lo que sucede con el llamado “primer motor”, que precisamente por ser pura ἐνέργεια es, asimismo, inmóvil, en cuanto

²⁷ Para la importancia de esta contribución estrictamente aristotélica, cfr. Cleary (2010, p. 91, n. 1).

²⁸ Para una útil exposición de la doctrina aristotélica del acto y la potencia, cfr. Vigo (2007, pp. 164-178).

que la misma definición de movimiento formulada por Aristóteles entraña potencialidad.²⁹

Plotino se apropia, por cierto, de la noción aristotélica de ἐνέργεια, si bien usa también el término κίνησις para referirse a la misma actividad del Intelecto (uso, sin duda, inconsistente desde el punto de vista aristotélico).³⁰ Este uso poco estricto de los términos responde probablemente a la fidelidad de Plotino a la doctrina platónica de los géneros supremos, entre los cuales se cuenta, por cierto, el movimiento.³¹ Plotino es consciente, sin embargo, de las dificultades propias de esta terminología y, por ello, distingue dos tipos de movimiento: por un lado, el del mundo físico, en cuyo tratamiento es deudor, sin duda, de Aristóteles, aunque con algunos reparos importantes;³² por otro, el del

²⁹ A este panorama muy general cabe agregar también la diferenciación aristotélica —fundamental sobre todo en el plano gnoseológico— entre potencia pasiva y activa (como facultad). En este último caso, la noción de “potencia” se solapa con la de acto, a saber, como actualidad primera que se encuentra en potencia de una actualidad segunda (lo que llamamos propiamente “un acto”). Cfr. *De Anima* (417a23 y ss.). Para la conexión entre esta noción de “potencialidad” y las actividades perfectas, cfr. Kosman (1994, pp. 202-207). Para la herencia de esta noción de “potencia activa” también en la filosofía de Plotino, cfr. Hermoso Félix (2018, pp. 51-58).

³⁰ Armstrong (1971, pp. 70 y ss.) sostiene que el tratamiento plotiniano de la vida del Intelecto como “movimiento” genera ciertas inconsistencias. En efecto, al emparentar al Intelecto con el movimiento, es inevitable apelar a un lenguaje en el que se deslizan expresiones de carácter procesual (por ejemplo, III 8, 11, 1-2), que chocan con el tipo de eternidad atemporal que se atribuye a la hipóstasis Intelecto en otros lugares de las *Enéadas* (por ejemplo, III 7, 6). Sin embargo, el mismo Plotino reconoce en V 8, 3, 11-12 que todo discurrir sobre el Intelecto (y no solo en este caso) necesariamente recurrirá a un lenguaje y a imágenes que serán en parte inadecuadas por estar basadas en una realidad inferior. Cfr. también V 3, 9, 38; V 6, 1, 23 y VI 2, 21,31.

³¹ O, más bien, su peculiar lectura de esta. Cfr. Santa Cruz (1997, pp. 105-107).

³² La principal crítica a la noción aristotélica de “movimiento físico” la encontramos en el contexto de la crítica de Plotino a las categorías de “hacer” y “padecer” en VI 1, 16, donde se objeta justamente la definición de “movimiento” en términos de “acto incompleto” por ser demasiado restrictiva, dejando afuera otras formas aún más primordiales de movimiento, como la misma ἐνέργεια. Para un análisis más completo de esta crítica, cfr. Chiaradonna (2008, pp. 471-491).

Intelecto y el Alma, imposible de definir en la medida en que constituye un género. Tan clara es la distinción entre ambos que, según él, no tienen en común más que el nombre (VI 3, 22, 16-18). De este modo, el movimiento en su forma física se opone a la quietud (ἡρεμία), que se define como la misma ausencia de movimiento (VI 3, 27, 29) y, en este sentido, cabe hablar del Intelecto como una realidad en la que el movimiento está ausente (III 2, 4, 13-16).³³ En cambio, el movimiento del Intelecto es del todo compatible con la estabilidad o reposo como género supremo (VI 3, 27, 27-31). En pocas palabras, para Plotino el Intelecto *se mueve* en un sentido estrictamente platónico (según la terminología del *Sofista*) y no en el sentido más acotado de movimiento que encontramos en Aristóteles. “Movimiento” aquí no parece significar algo muy distinto de la “actividad” aristotélica.³⁴ Y en ambos usos Plotino busca subrayar el carácter dinámico y vital de la segunda hipóstasis.³⁵

Como veremos, Plotino extrapola este carácter dinámico a la realidad completa. Respecto a esta ampliación cabe distinguir dos operaciones: comprendiendo el pensamiento del Intelecto como un pensamiento de Formas (identificando, primero, como había hecho Alejandro de Afrodisia, a la sustancia divina de *Metafísica* XII 7-9 con el intelecto agente de *De Anima* III 5 y, segundo, combinando, como ya había hecho el platonismo medio, la epistemología aristotélica con la platónica) (cfr. Emilsson, 1996, p. 238) y reconociendo en las realidades inferiores la participación en la vida del Intelecto. De esta manera, Plotino puede subsanar, de alguna manera, la brecha que había dejado Aristóteles entre la vida del primer principio y la vida en el plano sublunar, y entre la actividad cognoscitiva del Intelecto primero y la de las almas humanas.

³³ Cfr. también I 3, 4, 16-19, donde Plotino se refiere al sosiego (ἡσυχία) propio de la contemplación del Intelecto, mismo concepto que utiliza en II 9, 1, 24-30 en clara oposición al movimiento que se puede verificar en el alma.

³⁴ Cfr. V 2, 8, 11-13: “En pensar consiste, pues, su actividad y su movimiento [ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις], y en pensarse a sí mismo, su esencia y su ser [ἡ οὐσία καὶ τὸ ὄν], porque piensa siendo y se piensa siendo, y el ser es como su punto de apoyo”. Plotino usa en coordinación los términos ἐνέργεια y κίνησις. Cfr. para esto Perl (2022, pp. 19-21).

³⁵ Cfr. VI 9, 9, 15-17 y VI 2, 6-8. Cfr. Remes (2007, p. 135), para quien los géneros supremos son traídos a escena como una suerte de condición necesaria de la vida y de la actividad noética del Intelecto.

2. La estructura triádica del Intelecto y las motivaciones de Plotino

Para comprender la acuñación plotiniana de la célebre tríada es útil reconocer los aspectos en los que Plotino se distancia explícita o implícitamente de la metafísica y noética aristotélicas.³⁶ En particular, este distanciamiento se da en dos planos: por una parte, en la relación del Intelecto con la realidad en general y, por otra, en la relación del alma humana con el Intelecto. Así, mientras Aristóteles subraya la independencia y separación del Intelecto, Plotino afirma tanto la continuidad de este respecto de lo inferior (mediada por su participación en las Formas que piensa el Intelecto) como la posibilidad del alma humana de participar de la actividad de la segunda hipóstasis.

Sin embargo, antes de atender a estas dos diferencias será necesario reconstruir la argumentación de Plotino a favor de la estructura triádica del Intelecto. En esta argumentación podemos reconocer dos estrategias: la prueba (de corte aristotélico) de la identidad entre el intelecto y su objeto, y el análisis (de corte platónico) de la autoconstitución del Intelecto a partir de los géneros supremos. Como veremos, si bien es posible distinguir estas estrategias, ambas tratan de comprender con distintos recursos argumentativos la misma estructura del Intelecto.

2.1. Autoconocimiento y autoconstitución

En la *Enéada* V 3, Plotino profundiza en la noética aristotélica al tratar a la hipóstasis Intelecto como una forma de autoconocimiento. El largo tratado (diecisiete capítulos) dedica, sin embargo, solo sus capítulos centrales al Intelecto divino (5-10), dedicando los primeros capítulos (2-4) al alma humana y los últimos a la primera hipóstasis (11-17). Esta estructura anagógica (repetida en muchas otras *enéadas* de Plotino) da cuenta de dos diferencias con el abordaje aristotélico: (i) el carácter paradigmático y, en parte, participado de la estructura del Intelecto con respecto a formas inferiores de conocimiento (en particular, el pensamiento discursivo de las almas) y (ii) el carácter limitado y

³⁶ En términos generales, Plotino no cree estar contradiciendo a Aristóteles cuando combina su concepción del Intelecto con la doctrina de las Formas platónicas. En cambio, hay otros aspectos del pensamiento aristotélico que, como veremos, Plotino rechaza abiertamente. Cfr. Nyvlt (2012, pp. 215-231).

fundado de todo conocimiento (también el del Intelecto) con respecto a la absoluta simplicidad del Uno. En este sentido, la aporía escéptica con la que se inicia el tratado (capítulo 1) no tiene una respuesta unívoca: por una parte, los escépticos están en lo cierto al afirmar que no hay conocimiento cuando este es puramente “conocimiento de algo otro”, pero se equivocan al excluir la posibilidad de un conocimiento en el cual lo conocido está en la misma inteligencia. La complejidad autorreferente (en la cual lo conocido no es *otro* sino *como otro*) evita la aporía escéptica. Con todo, Plotino vuelve hacia el final del tratado a concordar, en cierto modo, con los escépticos, pero ya no en un plano epistemológico, sino ontológico: la complejidad del autoconocimiento requiere de una simplicidad fundante que esté más allá del conocimiento (ni es ella misma autoconocimiento ni es para las inteligencias objeto de conocimiento).

De estas diferencias se sigue, además, al menos un cambio de énfasis en el tratamiento del autoconocimiento del Intelecto por parte de Plotino con respecto a Aristóteles. En líneas generales, para Plotino es fundamental que la actividad del Intelecto sea tanto simple como compleja (uni-múltiple). La misma noción plotiniana de “vida” depende, como veremos, precisamente de esta estructura dialéctica. Por otra parte, a nivel argumentativo, a Plotino lo mueve otro objetivo que el aristotélico al exponer la naturaleza del Intelecto. La naturaleza autorreferente del Intelecto se sigue para Aristóteles de la necesidad de que lo más perfecto piense también lo más perfecto —la vieja correspondencia platónica entre facultad y dignidad de su objeto—. Alejandro de Afrodisias reconoce aquí, por su parte, también una necesidad en el orden de la simplicidad: no puede existir composición en lo perfecto, de modo que la operación propia del Intelecto divino no debe estar dirigida a ninguna otra realidad más que a sí mismo. En este sentido, el carácter autorreferente del Intelecto no solo es consecuencia de la perfección de su objeto, sino de la perfección de su misma operación como absolutamente simple (*De anima libri mantissa* 109.23-110.3). El acercamiento plotiniano a la autorreflexión del Intelecto sigue la línea de Alejandro.³⁷ El desafío escéptico solo puede responderse si el pensamiento del Intelecto divino es pensamiento de sí mismo y no de otro, esto es, si la operación del Intelecto es absolutamente simple (en cuanto operación de conocer). Sin embargo, como se ha señalado, para

³⁷ Para la dependencia de Plotino en esta materia con respecto a Alejandro, cfr. Beierwaltes (1991, pp. 88-89) y Kalligas (2023, pp. 268-269).

Plotino esta simplicidad no es absoluta, pues todo conocimiento consiste esencialmente en una dualidad entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. La absoluta simplicidad es así, con razón, también objeto del desafío escéptico: el acto de conocer solo es posible si lo antecede (al menos lógicamente) la relación de alteridad entre cognoscente y conocido (V 3, 5, 3-8).

Ahora bien, para entender propiamente la acuñación que hace Plotino de la tríada “ser, vivir y pensar”, es necesario revisar brevemente su argumentación sobre la identidad entre el Intelecto, su objeto y su actividad (V 3, 5). La mera identificación entre estas tres realidades no parece, para Plotino, dar cuenta todavía de la actividad autopensante del Intelecto: “La intelección incluirá, es verdad, al inteligible, o mejor, se identificará con el inteligible, pero todavía no aparece claro que la inteligencia se piense a sí misma” (V 3, 5, 30-31). Es necesario que lo pensado sea, a su vez, la sustancia primera (οὐσία ἢ πρώτη) y que esta exista en acto y no esté separada de la vida, sino que sea esencialmente vida. Pero, además, si esta sustancia es la actividad suprema, habrá de ser, por su parte, intelección: intelección sustancial (οὐσιώδης νόησις) (V 3, 5, 37). Ahora bien, esta actividad pensante no es sino el mismo Intelecto, pues este solo existe en acto, es decir, no es distinto de su actividad de pensar. Pues, si esto fuera así, también el ser pensado sería distinto de su actividad de ser (y de pensar). De esta manera, Intelecto, intelección y lo inteligido son uno: en cuanto que el que entiende y lo inteligido son una y la misma actividad (V 3, 5, 43-44). En esto se muestra, por tanto, que el Intelecto se entienda a sí mismo: en que “inteligirá *por la intelección* que él mismo es, e *inteligirá lo inteligido* que él mismo es” (V 3, 5, 45-46).

La relación entre actividad y vida es sumamente estrecha en la exposición de Plotino, como ya era el caso en la descripción aristotélica del Intelecto divino como vida excelente (cfr. *Met.* 1072b27). Sin embargo, Plotino parece darle al término “vida” un sentido más específico, si bien no menos esencial a la naturaleza del Intelecto (cfr. Beierwaltes, 1991, pp. 120-121). Para entender la naturaleza de la vida del Intelecto es necesario atender brevemente a la fuente platónica de la argumentación plotiniana, esto es, a la naturaleza dialéctica y a la autoconstitución del Intelecto a partir de los géneros supremos. En el acto reflexivo de autointelección propio del Intelecto nos encontramos, en primer lugar, con una unidad relacional entre dos polos que toma la forma de la “intencionalidad” propia de todo pensar: la actividad contemplativa del encontrarse dirigido a algo. En el pensar del Intelecto divino —y de todo pensar

que sigue a este paradigma— se manifiesta, por tanto, una identidad y una diferencia, autoconocimiento y heteroconocimiento. Por su parte, esta relación dialéctica de identidad y diferencia que se expresa en este pensar consiste en el mismo “movimiento” del pensar (o actividad intencional) del Intelecto, movimiento que se cierra, en cierto modo, en el mismo ser en “reposo” al cual está dirigido (cfr. Beierwaltes, 1991, pp. 130-131). De esta manera, tanto el reposo se vuelve movimiento como el movimiento, reposo. Es en este sentido, en cuanto unidad dinámica o movimiento reflexivo de lo que está en sí mismo en reposo, que el Intelecto divino es la “mejor vida” (II 5, 3, 36-39).

En suma, “vida” no parece en Plotino significar sin más la actividad del Intelecto, sino la oposición, mediación y unidad de ser y pensar que es posibilitada por esta actividad intencional. Debemos considerar ahora las razones que llevan a Plotino tanto a expandir la estructura dinámica del Intelecto a la realidad total como las motivaciones de orden psicológico y existencial que justifican la continuidad entre la estructura del Intelecto divino y las almas humanas.

2.2. Intelecto, emanación y retorno

Como ya hemos señalado, Plotino radicaliza la doctrina aristotélica del carácter autorreferente del Intelecto divino al expandir su campo de acción. Así, por una parte, si bien también para Plotino el Intelecto se piensa a sí mismo, este piensa a su vez la totalidad de los entes —el “Intelecto es todo” (V 1, 4, 21)—. Por otra parte, el autoconocimiento del Intelecto no constituye, para Plotino, tan solo una forma de conocimiento, sino que opera como paradigma de todo conocimiento: conocimiento *es* autoconocimiento. La cautela aristotélica, que deja en cierta oscuridad los vínculos causales entre la ἐνέργεια del primer principio y el resto de las sustancias (donde el intelecto humano queda en una situación especialmente indeterminada) es superada (para bien o para mal) por la fuerte continuidad de la propuesta plotiniana.

La operación realizada por Plotino implica, en primer lugar, identificar el objeto del Intelecto divino con las Formas platónicas: todo lo que es. En este sentido, el mismo Intelecto que se piensa a sí mismo es él mismo esta unidad múltiple: el universo de las Formas o seres inteligibles (cfr. Santa-María, 2013, p. 327). Esta forma de multiplicidad (de un todo con sus partes) se combina, por cierto, con la dualidad de la estructura intencional del pensar mismo. De esta manera, el Intelecto se constituye como la totalidad viva y perfecta de “los seres” (τὰ ὄντα) (V

5, 1, 38-41),³⁸ aun cuando, en cuanto realidad uno-múltiple, el Intelecto sea esencialmente “segundo” y derivado de lo Uno (y no, como en Aristóteles, la realidad primera). Por otra parte, que “el Intelecto sea todo” no significa que las entidades sensibles no existan en absoluto (pues “son” en un sentido traslaticio y derivado), si bien Plotino las asemeja muchas veces a sombras (σκιά) o, incluso, a meros homónimos (ὁμώνυμοι) del ser (VI 2, 7, 10-11; cfr. República, 517d). Sin embargo, las afirmaciones de Plotino que enfatizan la discontinuidad entre los seres paradigmáticos y el resto de la realidad deben ser contrastadas con otros pasajes que ponen en el centro la continuidad y, en último término, la uni-multiplicidad de toda la realidad. De acuerdo con la explicación típicamente platónica de la realidad de corte descendente,³⁹ Plotino hace uso de la tríada señalada a partir de su expresión más clara —*i. e.* en el nivel noético— para fundamentar la estructura de la realidad aún en sus manifestaciones más básicas:

Toda vida es una determinada intelección, solo que una es más borrosa que otra, como lo es también la vida. Pero la que es más clara, esa es también la vida primera y el Intelecto uno y primero. La vida primera es, pues, la primera intelección, y la vida segunda, la segunda intelección, y la vida última, una última intelección. Toda vida pertenece, pues, a este género y es intelección (III 8, 8, 17-21).

En este pasaje de la enéada III 8 (uno de los tratados anti-gnósticos y, por tanto, un tratado que busca dar cuenta precisamente de la continuidad y unidad de toda la realidad) se nos presenta, en primer lugar, el carácter intelectual o contemplativo de toda la realidad, pues incluso la vida de la Naturaleza es (la última) intelección. Toda vida manifiesta, así, la estructura intencional autorreferente de la intelección primera, aun cuando las vidas inferiores vuelven sobre sí de modo deficiente. En segundo lugar, encontramos aquí el orden jerárquico de la realidad de acuerdo con la prioridad y posterioridad ontológica de las diversas

³⁸ Así es como Plotino se refiere llanamente a las Formas, con el convencimiento de que el Intelecto engloba a toda la realidad.

³⁹ Cfr. Gerson (2005, pp. 31-32), quien identifica lo que él llama *top-downism* como un rasgo esencial de toda forma de platonismo.

entidades que pueblan el cosmos.⁴⁰ La graduación de estas realidades (a saber, Intellecto, Alma y Naturaleza) tiene lugar, a su vez, según la intensidad de las operaciones (actividad o vida) que estas llevan a cabo. Una operación similar podría encontrarse en Aristóteles si atribuimos la “vida óptima y eterna” (ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδιος) de su primer principio (*Metafísica* XII 7, 1072b28) a la distinción propia del *De anima* entre tipos de vida vegetativa, sensitiva y racional. Sin embargo, más allá del hecho de que Aristóteles no lleva a cabo esta conexión sistemática, la distinción aristotélica parece más bien enfatizar la existencia de distintas funciones vitales antes que buscar graduar las realidades según que estén *más o menos* vivas (*De anima* II 2, 413a20-b13).⁴¹ Para Plotino, en cambio, sí se puede hablar de vida en distintos grados de intensidad:

Por tanto, puesto que la vida se dice en muchos sentidos (πολλαχῶς τοίνυν τῆς ζωῆς λεγομένης) y se diferencia según que sea de primer grado, o de segundo y así sucesivamente (κατὰ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ ἐφεξῆς), y puesto que “vida” se predica equívocamente –la de la planta en un sentido y la del irracional en otro, difiriendo en claridad y oscuridad–, es evidente que también “buena” se diferenciará análogamente. Y si una vida es imagen de otra vida, es evidente que una buena vida será a su vez imagen de otra buena vida. [...] Ahora bien, que la vida perfecta, que la vida real y verdadera está en aquella naturaleza intelectual, y que las demás vidas son imperfectas y apariencias de vida

⁴⁰ O’Meara (1996, pp. 66-81) advierte que el uso acrítico de conceptos como “jerarquía” o “cadena del ser” en el contexto del pensamiento plotiniano puede conducir fácilmente a un anacronismo, por ser demasiado vagos, además del hecho de que ni Plotino ni sus antecesores utilizaron estas expresiones, sino que fueron acuñadas en el siglo VI d. C. por Pseudo-Dionisio. Lo que sí encontramos en Plotino y, en general, en la tradición platónica es el uso de los términos “anterior” (πρότερος) y “posterior” (ὕστερος) como medios para organizar la realidad. Si bien Plotino no utilizó el concepto de “jerarquía” es, con todo, claro que se está refiriendo a una relación de antero-posterioridad ontológica.

⁴¹ Para un análisis más completo de la relación entre la doctrina aristotélica sobre los tipos de vida y la concepción plotiniana de la vida, cfr. Chiaradonna (2006, pp. 77-85).

y que no son perfecta y puramente vida, ya lo hemos dicho muchas veces (I 4, 3, 18-37).

Plotino se encuentra aquí discutiendo acerca de la noción de “felicidad” aristotélica (como “el buen vivir”: τὸ εὖ ζῆν) y se refiere abiertamente a la fórmula de Aristóteles (EN 1098b20-21) sobre la multivocidad de sentidos de la vida.⁴² Para Plotino, la “vida se dice de muchas maneras” en cuanto que toda forma de vida participa o manifiesta de modo *más claro o más oscuro* la vida del Intelecto (el primer analogado).⁴³ En esta gran “analogía de la vida” se dejan ver las relaciones de anterioridad y posterioridad ontológica que fundan la jerarquía que estructura todo el sistema plotiniano.⁴⁴ Cada realidad ostenta, por tanto, un *grado de vida* correspondiente al “momento” del despliegue de la realidad total que se difunde a partir del Uno, se manifiesta plenamente en la uni-multiplicidad del Intelecto, y se diversifica hasta perderse en el “cadáver ornamentado” que constituye la materia (II 4, 5, 18).

Ahora bien, la persistencia de la estructura triádica del Intelecto en las realidades inferiores exige forzosamente el “retorno” de estas a las superiores, en cuanto que solo contemplando lo superior lo inferior

⁴² Para esta y otras referencias que parece tener Plotino a la vista en su crítica, cfr. McGroarty (2006, pp. 41-43).

⁴³ La metáfora de la claridad y la oscuridad es recurrente en Plotino para dar cuenta de los niveles de vida, ser y pensamiento. Cfr., por ejemplo, I 4, 3, 18 y ss.; III 8, 5, 10 y ss.; VI 3, 7, 16 y ss.; VI 6, 18, 15 y ss.; VI 7, 5, 27; VI 7, 9, 15 y ss. y VI 7, 15, 1 y ss.

⁴⁴ Con respecto a las diferencias de grados en la οὐσία que Plotino fundamenta mediante su equiparación de la actividad de “ser” con la de “vivir”, Chiaradonna (2006, pp. 82-83) identifica una suerte de giro radical en relación con la ontología aristotélica, en la medida en que esta no admite distinciones de grado, tal como se puede ver en *Categorías* 5, 3b37-38, donde Aristóteles desestima que se pueda decir que un individuo sea más “hombre” que otro. Sin embargo, creo que Chiaradonna olvida en este punto que Aristóteles sí parece establecer relaciones de antero-posterioridad ontológica entre la sustancia no sensible, la sustancia sensible incorruptible y la sustancia sensible corruptible en *Metafísica* VI 1. Si bien el alcance que esta jerarquía ontológica tiene en la totalidad del sistema aristotélico es mucho más modesto que lo que podemos encontrar en el platonismo más ortodoxo —precisamente en la medida en que Aristóteles toma distancia de ciertas doctrinas, como la de la participación—, de todos modos, se puede ver que la idea de que ciertas entidades *son* más que otras no está ausente de su metafísica.

puede retornar sobre sí y, en alguna medida, trascenderse a sí mismo. La posibilidad de ascenso y retorno tiene lugar particularmente en el alma humana, la cual por su carácter “anfibia” puede participar, en cierto modo, de todos los órdenes de la realidad. No es nada nuevo afirmar que el pensamiento de Plotino tiene una fundamental orientación existencial y soteriológica, y esto no solo porque da cuenta de caminos que permiten que el alma alcance su elevación y salvación, sino porque la misma meditación plotiniana constituye de por sí un camino de esta naturaleza (cfr. Santa Cruz, 2000, pp. 9-30). El objetivo soteriológico requiere, con todo, de la existencia de un orden de la realidad, que ofrezca la posibilidad de que las almas humanas trasciendan su existencia anfibia. Dicho de otra manera, si estas almas no participan, de algún modo, de la misma estructura del Intelecto, no será posible que trasciendan en absoluto su estado actual.⁴⁵ Conviene aquí comparar nuevamente la propuesta plotiniana con la aristotélica para reconocer mejor la motivación de Plotino. Como vimos, Plotino determina el ideal de felicidad para el ser humano a partir de la “vida” de la segunda hipóstasis divina. En este sentido, la felicidad humana es concebida fundamentalmente como una forma de “divinización” del ser humano, siguiendo en esto la fórmula del *Teeteto* platónico (I 2, 1, 1-4).⁴⁶ Esta divinización no debe ser considerada, sin embargo, como una forma de enajenación, pues “divinizarse” consiste en la conversión o retorno (ἐπιστροφή) al verdadero yo, esto es, al alma separada individual (IV 4, 7, 12-8, 11; IV 7, 13, 1-8 y VI 4, 14, 16-22). Llegar a ser feliz consiste, así, en volverse consciente de que poseemos ya en nuestro interior una constante e interminable felicidad (VI 7, 34, 25).⁴⁷ En este punto también

⁴⁵ Plotino subraya explícitamente esta condición en su polémica con los gnósticos: el alma humana no requiere de un mediador (el *lógos* gnóstico) para retornar al Intelecto, sino que puede por sí misma aunarse con su origen. Cf. II 9, 1.

⁴⁶ Cfr. *Teeteto* (176b1-2): ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν. Según Dillon (1983, p. 98), Plotino interpreta el κατὰ τὸ δυνατόν (que omite en la referencia al pasaje) no en sentido modal (como un reconocimiento de la limitación del sujeto humano para divinizarse), sino como el poder (“según su capacidad”) de la parte superior del alma de asemejarse a la divinidad. Para una crítica a esta lectura, cfr. Kalligas (2014, p. 143).

⁴⁷ Plotino es consciente de tener aquí una posición no compartida por otros (IV 8, 8, 1-3) y, de hecho, no será seguido en esto por el resto de los neoplatónicos. Para la diferencia entre Plotino y los demás neoplatónicos en este respecto, cfr.

es posible pensar en un antecedente aristotélico: Plotino interpreta la felicidad humana a partir de la “felicidad” del Intelecto trascendente, cuya actividad constante de autointelección es vida. Plotino asume, no obstante, a diferencia de Aristóteles, una antropología de tipo “platónica”: no somos el compuesto, sino nuestra alma (*Alcibíades I*, 130c1-3).⁴⁸ En este sentido, Plotino no apela tanto a una mera posibilidad de nuestra naturaleza (“divinizarse en alguna medida” en la vida contemplativa), sino a la misma naturaleza divina de nuestra alma.

La doctrina o el supuesto del “alma no descendida” no afecta, sin embargo, en absoluto el hecho de que *nosotros* somos, en el estado descendido actual, el “sujeto” de los razonamientos y opiniones (I 1, 8) y, por tanto, nuestra actividad intelectual es discursiva y requiere, a su vez, de la mediación de las imágenes: nuestra alma se encuentra dirigida hacia fuera de sí misma. El Intelecto, en cambio, conoce intuitivamente, fuera del tiempo y todo a la vez, y los inteligibles son “internos” a él mismo (V 5, 1, 28-32).⁴⁹ Este contraste entre el alma discursiva y el Intelecto no solo resulta útil para explicar la naturaleza y estructura del razonamiento humano, sino que es solo desde la fundación del pensamiento discursivo en el intuitivo del Intelecto que es posible que, en el ámbito del alma humana, exista conocimiento en absoluto. El desafío escéptico (que no es posible el conocimiento cuando lo conocido es siempre algo otro) se retrotrae al problema de la verdad como criterio: ¿bajo qué criterio una impresión sensible interior coincide con la realidad exterior? Plotino, como hemos visto, resuelve este problema al concebir los inteligibles como interiores al propio Intelecto y, por tanto, como inmediatamente evidentes para él. De esta manera, también puede eliminarse la duda escéptica respecto de las “razones” de las almas discursivas (y posteriormente de las “razones seminales”

O’Meara (2003, pp. 38-39). Linguisti (2012, pp. 185 y 194-195) da cuenta de las dificultades que tuvieron los seguidores de Plotino para aceptar la doctrina del “alma no descendida” y las dificultades del mismo Plotino para superar el hiato entre la actividad del dialéctico y la vida noética del alma separada. Sobre el alma no descendida, cfr. Szlezák (1979, pp. 167-205).

⁴⁸ Para los platónicos antiguos, el *Alcibíades I* era sin discusión un diálogo auténtico de Platón (cfr. Gerson, 2013, pp. 284-285, n. 6).

⁴⁹ Cfr. Tornau (2022, pp. 206-207) y Emilsson (1996, pp. 239-241).

de la Naturaleza), en la medida en que estas están, en último término, fundadas en las Formas del Intelecto.⁵⁰

La fundación del pensar discursivo del alma en el intuitivo del Intelecto no implica solo una justificación teórica del conocimiento humano, sino que ofrece la posibilidad del efectivo ascenso del alma más allá de sí (o bien, de retorno a su estado no descendido). La disyuntiva ante la cual nos pone Plotino es la siguiente: o bien carecemos de autoconocimiento en absoluto o bien somos capaces de *saber que sabemos*. Si el alma es, por tanto, capaz de reconocer el hecho indubitable de que es consciente de sí misma, entonces ya se encuentra en camino hacia al autoconocimiento del Intelecto.⁵¹ De hecho, en la enéada V 8, Plotino propone al lector un ejercicio introspectivo que busca la desactivación teórica y vivencial de la duda escéptica. Este ejercicio involucra dos etapas: primero, la subsunción de los objetos del mundo en la unidad de la esfera cósmica (macrocosmos) junto a la abstracción de todo contenido, quedando solo el continente; segundo, la subsunción de las percepciones de dichos objetos en la unidad de la conciencia del sujeto (microcosmos) y su consiguiente vaciamiento, quedando sola la “esfera” de la conciencia (V 8, 9, 1-7).⁵² La inmediata presencia de sí mismo para quien realiza este ejercicio introspectivo, si bien no implica todavía la identificación con el mismo Intelecto, da cuenta de la común estructura autorreferente del alma humana y del Intelecto divino, aun cuando la referencia de la conciencia humana sea externa a ella.

Dicho en breve, la presencia de la estructura triádica del Intelecto en el nivel del alma humana resulta ser la condición de posibilidad de su retorno a sí misma (como alma no descendida) y de su ascenso a la hipóstasis superior. De esta manera, la continuidad estructural de las distintas manifestaciones de la realidad no solo permite explicar la naturaleza derivada de las realidades inferiores, sino que vuelve posible el objetivo soteriológico del pensamiento de Plotino.

⁵⁰ Cfr. Emilsson (1996, pp. 231-232).

⁵¹ Sin embargo, la autoconciencia no implica automáticamente el autoconocimiento; para esto, cfr. Rappe (1996, p. 258).

⁵² Para la comprensión de este ejercicio como un “experimento mental”, cf. Rappe (1996, pp. 259-262).

3. Dinamismo de la realidad

Hasta aquí hemos tratado a la “vida” como un atributo de cada orden de la realidad, y no tanto como operando entre dichos órdenes. Sabemos, sin embargo, que el eterno movimiento de emanación y retorno (*exitus-reditus*) es condición de que exista efectivamente tal analogía estructural entre los distintos órdenes de la realidad. Intentaremos considerar, a continuación, y de modo general, la estructura dinámica de la realidad subrayando la conexión entre los “movimientos” descendentes y ascendentes (de emanación y de retorno) con el movimiento horizontal de autoconstitución o vuelta sobre sí de cada orden de la realidad.

Hemos visto que al pensar le es inherente la multiplicidad. Y con esta, también la diferencia y el movimiento. Esta característica del pensar se representa en la polaridad entre cognoscente y conocido, o en la tríada que nos ocupa: ser, vivir y pensar. Así señala Plotino al final del tratado V 6:

Y es que lo que llamamos Esencia [οὐσία] en el sentido primario no debe ser una sombra del ser, sino que debe poseer el ser en toda su plenitud. Ahora bien, el ser es ser en toda su plenitud cuando asume la forma de pensar y de vivir. Luego en el ente existen juntos el pensar, el vivir y el ser [ὁμοῦ ἄρα τὸ νοεῖν, τὸ ζῆν, τὸ εἶναι ἐν τῷ ὄντι]. Luego si es ente, será además Intelecto, y si es Intelecto, será además ente, y así, el pensar existirá junto con el ser. Luego el pensar es múltiple, y no uno. Fuerza es, por tanto, que en lo que no sea múltiple, tampoco se dé el pensar (V 6, 6, 18-24).

En este pasaje —uno de los que formula de modo más explícito la “tríada”— se reconoce de modo muy claro el carácter esencialmente múltiple del pensar (como polaridad sujeto-objeto) y del ser: su plenitud se encuentra en ser también acto de pensar y de vivir. Pero no hay que olvidar que ser, vivir y pensar existen, cada uno por su parte, también en la forma de la uni-multiplicidad, pues la “región inteligible” está constituida por la totalidad de los seres que permanecen invariables en su esencia y que, a su vez, están en acto siendo objeto de intelección (V 6, 6, 13-18 y VI 9, 2, 21-29). La realidad está propiamente constituida de Formas y el Intelecto es, por tanto, intelección de Formas (V 1, 4, 21

y V 3, 9, 27-28). La “vitalidad” del pensamiento no se encuentra, por tanto, solo en la actividad o movimiento del pensar, sino también en su “vagar” de una Forma a otra, aun cuando para el Intelecto la unimultiplicidad de la realidad es capturada atemporalmente y toda de una vez. La autoconstitución del Intelecto implica, así, la conformación de la multiplicidad de seres distintos y en comunión. Esta riqueza y plenitud de la realidad uni-múltiple es expresada por Plotino siguiendo la exégesis de la célebre “llanura de la verdad” (τὸ τῆς ἀληθείας πεδίοιον) del *Fedro* (248b6):

Ahora bien, esta llanura es variada para que la recorra el Intelecto. Si no fuera del todo y siempre variada, dondequiera que no fuera variada, el Intelecto se quedaría parado. Pero si está parado, no piensa; así que, si se para, es que ha dejado de pensar; y si no piensa, tampoco existe. Es, por tanto, pensamiento, y su pensamiento es un movimiento universal que da plenitud a la Esencia universal, y la Esencia universal es pensamiento universal abarcador de una Vida universal. Tras una cosa, siempre viene la otra, y cuánto hay de idéntico en ella, es a la vez diverso, y si te pones a dividirlo, siempre asoma la diversidad (VI 7, 13, 37-44).

Aquí nos encontramos con una conexión nueva entre multiplicidad y dinamismo: el Intelecto requiere, para moverse, que la “Llanura de la verdad” sea totalmente diversa (πουκίλος). Es decir, el fundamento del movimiento del Intelecto es la misma multiplicidad de los seres que lo constituyen (y que él mismo constituye). Así, es la alteridad lo que despierta (ἐξεγείρειν) el ser a la vida, y a una vida omnimoda (πανταχῶς), sin lo cual no se podría comprender al Intelecto como actividad (ἐνέργεια) (VI 7, 13, 11-15). El despliegue de la realidad en toda su multiplicidad puede ser concebido como un eterno proceso autocognoscitivo en el que el Intelecto se engendra a sí mismo en la polaridad identidad-alteridad, esto es, deviniendo por diferenciación de las múltiples Formas, que son, al mismo tiempo, idénticas a él (VI 7, 13, 19-22). Esta Vida universal que es el Intelecto incluye, así, una multiplicidad de seres vivientes, las Formas. En este sentido, vivir para el Intelecto es vivir todas las vidas, lo cual es tanto como decir que este

piensa todos los pensamientos.⁵³ Este vivir autoconstitutivo del Intelecto es nuevamente el paradigma de todo tipo de vida. Así, señala Plotino que:

Ahora bien, toda vida, aún la trivial, es actividad [ἐνέργεια], pero no del mismo tipo que la actividad del fuego. No, sino que la actividad de la vida, aunque esté desprovista de toda percepción, es un movimiento que no marcha a la ventura. Es un hecho al menos que cualquier ser dotado de vida y partícipe de vida, de cualquier modo y en cualquier grado que sea, queda al punto “enrazonado” [λελόγωται], esto es, conformado (μεμόρφωται), sin duda porque la actividad que procede de la vida es capaz de conformar impartiendo un movimiento destinado a conformar. En consecuencia, la actividad de la vida es artística [τεχνική] del mismo modo como puede serlo el movimiento del que danza —pues el danzante mismo se asemeja a una vida que es artística de ese modo, es decir, es el arte mismo el que mueve al danzante y lo mueve artísticamente—, sin duda porque la vida misma es artística de algún modo (III 2, 16, 17-28).

La vida se muestra de este modo como el proceder eterno y regular de autoconstitución que recorre —como un arte o una danza— una diversidad englobándola en una identidad (VI 7, 13, 5-6 y V 6, 1, 7). El vagar del Intelecto por la llanura de la verdad consiste, así, en un incesante despliegue interno de la identidad y alteridad (universales) que constituyen al mismo Intelecto (VI 7, 13, 21-37).⁵⁴ El proceso atemporal de *exitus-reditus* que manifiesta la vida del Intelecto es el camino de ida y vuelta entre los géneros supremos de la identidad y la alteridad, lo que, en la exégesis plotiniana, significa que va y viene desde la identidad del

⁵³ Para un análisis más completo de estas líneas, cfr. Hadot (1999, pp. 247-250). Para la idea de la actividad de vivir como el paso de la alteridad a la identidad, cfr. Hadot (1960, pp. 130-132).

⁵⁴ Como comenta Hadot (1999, p. 246) los capítulos 13 y 14 del tratado VI 7 tienen como tema principal el proceso por medio del cual el Intelecto se engendra a sí mismo como un sistema de Formas e Intelecto, es decir, de pensamientos (νοητά) que se piensan a sí mismos.

Intelecto, hacia la multiplicidad de las Formas, para volver a sí mismo y constituirse como tal. Dentro de los límites de esta “llanura” se fragua la realidad completa como el fruto de su propia actividad autointelectiva.⁵⁵

De esta manera, el dinamismo interno del Intelecto da cuenta de la estructura de toda la realidad. Los seres no son otra cosa que intelecciones, de modo que la misma gradualidad que se puede identificar en la actividad vital que constituye el ser se puede identificar también en su actividad noética; es decir, cuanto más intensamente *es* algo, más intensamente *es inteligido* en el seno del Intelecto:

La razón nos muestra de nuevo que todas las cosas son un subproducto [πάρεργον] de la contemplación [θεωρία]. Por tanto, si la Vida más verdadera es vida por la intelección, síguese que la intelección más verdadera está viva y que la contemplación y el objeto de contemplación correspondientes son un viviente y una vida, y que las dos cosas juntas son una sola (III 8, 8, 25-30).

El carácter autorreferente de la actividad del Intelecto es, por tanto, la condición de posibilidad de la realidad como tal. Y es esa actividad autorreferente la que, en definitiva, constituye la Vida en su sentido más puro, pues es la vida del Intelecto (II 5, 3, 22-32).⁵⁶ De la misma manera, es replicada con mayor o menor nitidez la actividad del Intelecto en los estadios de la realidad que participan de su potencia cognoscitiva, según la distancia ontológica que guarden con el primer principio y su actividad.⁵⁷ El acto creativo que surge entonces del Intelecto —lo que se suele entender normalmente por la “emanación”— como un resultado *ad extra* de su acto contemplativo es entendido por Plotino también como una actividad (ἐνέργεια), pero como una actividad “segunda” y accidental a la autoconstitución del mismo Intelecto.

Para explicar este momento hetero-creativo (y también en la formación del mismo Intelecto como procedente del Uno),

⁵⁵ Cfr. V 1, 7, y el pormenorizado estudio de Igal (1971).

⁵⁶ Cfr. las observaciones de Kühn (2009, pp. 216-217), quien postula algunas posibles conexiones entre el carácter autorreferente de la actividad del Intelecto en Plotino —particularmente su actividad *vital*— con la noción estoica de “familiaridad” o “apropiación” (οἰκειώσις).

⁵⁷ Cfr. Santa Cruz (2006, pp. 71-72).

Plotino recurre célebremente a imágenes de la generación natural (particularmente, vegetal). El uso de estas imágenes da cuenta, por su parte, del carácter eminentemente dinámico del sistema plotiniano. El proceso inmanente de salida y retorno (que si bien solo en el nivel del Intelecto es un proceso que se completa, también tiene lugar en el eterno discurrir temporal en el Alma y en la Naturaleza) se muestra también, de esta manera, en comunión con los niveles superior e inferior: con el superior por ser este el objeto intencional de la contemplación que es, al mismo tiempo, también autocontemplación, y con el inferior por ser su actividad segunda y transeúnte. La *generación de vida* se revela, así, como una consecuencia de la vuelta sobre sí mismo, que es, por su parte, en cuanto comunión consigo mismo (altero-identidad), *plenitud de vida*. La vida interna del Intelecto apunta, a su vez, al origen de la segunda hipóstasis —a la “fuente de la vida”, que en sí misma ya no es vida— como el punto focal del movimiento autocontemplativo. La interconexión de los momentos contemplativo, autoconstitutivo y creativo explica, así, el dinamismo de los distintos niveles de la realidad.

4. Algunas conclusiones

En este ensayo hemos intentado reconstruir los aspectos fundamentales del tratamiento plotiniano de la estructura triádica de la segunda hipóstasis, el Intelecto, poniendo de relieve a partir de este tratamiento la concepción dinámica de la realidad propia del pensamiento del filósofo. Para dar cuenta de este tratamiento (1) se comenzó presentando las principales fuentes de la tríada y la exégesis que Plotino hace en cada caso de ellas. De modo particular, Plotino intenta conciliar sus fuentes platónicas y aristotélicas, lo que se muestra, por una parte, en la asunción de una cierta vaguedad conceptual (tomando sinonímicamente los términos “actividad” y “movimiento” al referirse a la vida del Intelecto) y, por otra, proponiendo, más allá del esfuerzo exegético y siguiendo la tendencia del platonismo medio, un modelo combinado de las epistemologías platónica y aristotélica.

En la sección central de este trabajo (2) se presentaron los aspectos centrales de la propia concepción plotiniana de la estructura triádica del Intelecto. Esta sección se dividió en dos partes: en una primera, se desarrollaron dos estrategias argumentativas que sigue Plotino para formular la tríada de ser, vivir y pensar; en una segunda, se expusieron dos clases de motivaciones (de orden sistemático y de orden existencial) que permiten explicar la radicalización de la concepción triádica de

la segunda hipóstasis (tanto en su comprensión como naturaleza del Intelecto como por su extensión a las realidades inferiores). En la primera subsección (2.1) se mostró, en primer lugar, la estrecha conexión entre la argumentación plotiniana de la vida del Intelecto y la epistemología aristotélica, si bien dando cuenta también de algunas diferencias. El carácter paradigmático y, al mismo tiempo, “segundo” del Intelecto plotiniano enmarcan el abordaje de Plotino en la dialéctica de lo uno y lo múltiple, y su misma noción de “vida del Intelecto” como un concepto dialéctico. Esta diferencia de enfoque aparece más claramente si asumimos la estrategia argumentativa que sigue Plotino a partir de los géneros supremos del *Sofista*. La misma vida se revela aquí no simplemente como “actividad”, sino como el mismo proceso de mediación entre géneros opuestos (identidad-diferencia, movimiento-reposo, unidad-multiplicidad). En la segunda subsección, (2.2) se postularon dos clases de razones que permiten explicar la ampliación que hace Plotino de la estructura triádica del Intelecto a la realidad como un todo. La primera de estas razones es de orden sistemático. Al combinar Plotino las epistemologías aristotélica y platónica, la segunda hipóstasis (que es Intelecto de Formas) establece una relación paradigmática y de continuidad con las realidades inferiores, las cuales ahora participan, en distintas medidas, de su propio modo de ser. La gran “analogía de la vida” (que es siempre vida como “intelección”, aún en la forma de la intelección inconsciente de la Naturaleza) da cuenta de la unidad del sistema (dinámico) de Plotino. Por otra parte, el carácter derivado de la realidad permite a las mismas almas humanas (tanto por la estructura de la realidad que aprehenden por los sentidos como por los recursos que posee la misma alma) retornar y ascender a la vida del Intelecto. En último término, el objetivo existencial y soteriológico que traspasa la obra de Plotino —el autoconocimiento de las almas y su retorno a su origen— solo es posible si nuestro pensamiento discursivo y mediado por imágenes se funda en el pensamiento intuitivo e inmediato de una inteligencia cuyo objeto no se encuentra fuera de sí misma.

Finalmente, (3) se presentaron algunas consecuencias de la propuesta plotiniana considerando el dinamismo general de su sistema de tres principios o hipóstasis. La “vida” en sentido pleno tiene lugar propiamente en la actividad de la segunda hipóstasis, la cual se despliega en un atemporal proceso de autogeneración que se mueve en la polaridad de la identidad y la alteridad, de la unidad y la multiplicidad. La “diversidad” de la misma realidad opera, así, como motor de este

movimiento eterno. Por consiguiente, el momento generativo que explica la constitución de las realidades inferiores no debe ser entendido como la actividad vital primaria, sino como una “actividad segunda” que es mera consecuencia de la antecedente plenitud de vida. Con todo, el movimiento ascendente (contemplativo), horizontal (autoconstitutivo) y descendente (generativo) dan cuenta de un mismo proceso vital que se replica en cada una de las instancias que dependen del paradigma de la vida del Intelecto.

Más allá del hecho de que en la mayoría de los casos Plotino haga referencia a la estructura triádica del Intelecto como una herencia de la tradición filosófica y que no desarrolle explícitamente una doctrina acerca de ella, es posible, como hemos intentado hacer, reconstruir su tratamiento y reconocer su importancia sistemática para la concepción plotiniana de la realidad. En este sentido, el análisis de la tríada en Plotino arroja un rendimiento sistemático que sirve como vía de acceso a su pensamiento en general. Por otra parte, como se intentó mostrar, la comprensión de la realidad a partir de la estructura triádica del Intelecto permite reconocer tanto la continuidad entre los distintos niveles de la realidad como el carácter dinámico en el despliegue interno y externo de estos niveles, así como justificar el objetivo anagógico del pensamiento de Plotino.⁵⁸

Bibliografía

- Armstrong, A. H. (1971). Eternity, Life and Movement in Plotinus Account of *noûs*. En P. M. Schuhl y P. Hadot (eds.), *Le Néoplatonisme. Royaumont 9-13 Juin 1969* (pp. 67-74). Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Beierwaltes, W. (1991). *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*. Vittorio Klostermann.
- Berman, B. (2016). Making the World Body Whole and Complete: Plato’s *Timaeus*, 32c5-33b1. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 10, 168-192. <https://doi.org/10.1163/18725473-12341347>
- Boeri, M. D. (2006). Aristóteles contra Parménides: el problema del cambio y la posibilidad de una ciencia física. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 30 bis, 45-68. <https://doi.org/10.21555/top.v0i0.203>
- Burnet, J. (1976). *Platonis Opera*. Oxford University Press.

⁵⁸ Este artículo forma parte del proyecto de investigación Fondecyt Regular N° 1231021.

- Bywater, I. (1986). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Clarendon Press.
<https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00262063>
- Charrue, J.-M. (1978). *Plotin lecteur de Platon*. Les Belles Lettres.
- Chiaradonna, R. (2006). Connaissance des intelligibles et degrés de la substance - Plotin et Aristote. *Études Platoniciennes*, 3, 57-102.
<https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.981>
- Chiaradonna, R. (2008). *Energeia* et *kinêsis* chez Plotin et Aristote (Enn. VI, 1, [42], 16. 4-19). En M. Crubellier, A. Jaulin, D. Lefebvre y P.-M. Morel (eds.), *Dunamis : autour de la puissance chez Aristote* (pp. 471-491). Peeters.
- Cleary, J. (2010). *Aristóteles acerca de los múltiples sentidos de prioridad*. M. D. Boeri (trad.). Colihue.
- Cordero, N. L. (2007). Sofista. En *Platón. Diálogos V* (pp. 319-482). Gredos.
- Cordero, N. L. (2014). *Cuando la realidad palpita. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*. Editorial Biblos.
- Cornford, F. M. (1935). *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*. Routledge.
- Dillon, J. (1983). Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue. En H.-D. Blume y F. Mann (eds.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* (pp. 92-105). Aschendorff.
- Emilsson, E. K. (1996). Cognition and Its Object. En L. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus* (pp. 217-249). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521470935.010>
- Ferrari, F. (2020). Die „Seele“ des Seienden bei Platon: *Sophistes* 248e-249a und *Timaios* 30a-31c. En C. Helmig (ed.), *World Soul – Anima Mundi: On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea* (pp. 77-90). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110628609-004>
- Fronterotta, F. (2008). La notion de *dunamis* dans le *Sophiste* de Platon : *koinonia* entre les forms et *methexis* du sensible à l'intelligible. En M. Crubellier, A. Jaulin, D. Levebvre y P.-M. Morel (eds.), *Dunamis : autour de la puissance chez Aristote* (pp. 187-224). Peeters.
- García Bazán, F. (1992). *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Gerson, L. (2005). *Aristotle and Other Platonists*. Cornell University Press.
<https://doi.org/10.7591/9781501716966>
- Gerson, L. (2013). *From Plato to Platonism*. Cornell University Press.
<https://doi.org/10.7591/cornell/9780801452413.001.0001>
- Gómez-Lobo, A. (1985). *Parménides*. Editorial Charcas.

- Hadot, P. (1960). Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin. En E. R. Dodds, W. Theiler, P. Hadot, H. C. Puech H. Dörrie, V. Cilento, R. Harder, H. R. Schwyzer, A. H. Armstrong y P. Henry, *Entretiens sur l'Antiquité classique. V. Les sources de Plotin* (pp. 105-141). Fondation Hardt.
- Hadot, P. (1999). *Plotin : Traité 38, VI 7. Les Écrits de Plotin publiés dans l'ordre chronologique*. Éditions du Cerf.
- Henry, P. y Schwyzer, H.-R. (1964-1982). *Plotini Opera*. Tres volúmenes. [Editio minor]. Clarendon Press.
- Hermoso Félix, M. J. (2018). La percepción en Aristóteles y en Plotino: ¿realismo versus idealismo? *Revista de Filosofía*, 90(3), 42-59.
- Igal, J. (1971). La génesis de la inteligencia en un pasaje de las *Enéadas* de Plotino, V 1.7.4-35. *Emerita*, 39, 129-137.
- Igal, J. (1982). *Porfirio: Vida de Plotino. Plotino: Enéadas I-II*. Gredos.
- Igal, J. (1985). *Plotino: Enéadas III-IV*. Gredos.
- Igal, J. (1998). *Plotino: Enéadas V-VI*. Gredos.
- Jaeger W. (1957). *Aristotelis Metaphysica*. Oxford University Press.
- Kalligas, P. (2014). *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Volume 1*. N. Koutras (trad.). Princeton University Press.
- Kalligas, P. (2023). *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Volume 2*. E. K. Fowden y N. Pilavachi (trads.). Princeton University Press. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691158266.001.0001>
- Kosman, A. (1994). The Activity of Being in Aristotle's *Metaphysics*. En T. Scaltsas, D. Charles y M. L. Gill (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics* (pp. 195-213). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198240679.003.0009>
- Kühn, W. (2009). *Quel savoir après le scepticisme ? Plotin et ses prédécesseurs sur la connaissance de soi*. Vrin.
- Linguiti, A. (2012). Plotinus and Porphyry on the Contemplative Life. En T. Bénatouil y M. Bonazzi (eds.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle* (pp. 183-197). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004230040_011
- McGroarty, K. (2006). *Plotinus on Eudaimonia: A Commentary on Ennead I.4*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199287123.001.0001>
- Mesch, W. (2011). Die Bewegung des Seienden in Platons *Sophistes*. En A. Havlicek y F. Karfik (eds.), *Plato's Sophist. Proceedings of the Seventh Symposium Platonicum Pragense* (pp. 96-119). Oikoymenh.
- Nyvt, M. J. (2012). *Aristotle and Plotinus on the Intellect, Monism and Dualism Revisited*. Lexington Books. <https://doi.org/10.5040/9781666985139>

- O'Meara, D. (1996). The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus. En L. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus* (pp. 66-81). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521470935.004>
- O'Meara, D. (2003). *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford University Press.
- Perl, E. D. (2022). Plato and Aristotle in the *Enneads*. En L. Gerson y J. Wilberding (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus* (pp. 15-40). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108770255.002>
- Rappe, S. (1996). Self-Knowledge and Subjectivity in the *Enneads*. En L. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus* (pp. 205-274). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521470935.011>
- Remes, P. (2007). *Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511597411>
- Ross W. D. (1951). *Aristotelis Physica*. Oxford University Press.
- Ross W. D. (1956). *Aristotelis De Anima*. Oxford University Press.
- Santa Cruz, M. I. (1997). L'exégèse plotinienne des mégista géne du Sophiste de Platon. En J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism* (pp. 105-118). Leuven University Press.
- Santa Cruz, M. I. (2000). La concepción plotiniana del filósofo. *Kleos. Revista de Filosofía Antigua*, 4, 9-30.
- Santa Cruz, M. I. (2006). Modos de conocimiento en Plotino. *Classica*, 19(1), 59-73. <https://doi.org/10.24277/classica.v19i1.104>
- Santa-María, A. (2013). Plotino, las Formas platónicas y el *noûs* aristotélico. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 30(2), 311-330. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2013.v30.n2.44050
- Sharples, R. W. (2008). *Alexander Aphrodisiensis De anima libri mantissa*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110978995>
- Szlezák, T. A. (1979). *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*. Schwabe.
- Tornau, C. (2022). Plotinus on Knowledge. En L. Gerson y J. Wilberding (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus* (pp. 193-215). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108770255.009>
- Vigo, A. G. (2007). *Aristóteles. Una introducción*. Instituto de Estudios de la Sociedad.
- Wiitala, M. (2018). Argument against the Friends of the Forms Revisited. *Apeiron*, 51(2), 171-200. <https://doi.org/10.1515/apeiron-2017-0013>