

## La posición *topológica* de Plotino y el comienzo metafísico de la *philo-SOPHIA* medieval

### The *Topological* Position of Plotinus and the Metaphysical Beginning of Medieval *philo-SOPHIA*

FERNANDO G. MARTIN DE BLASSI \*

#### Sumario:

1. Consideraciones preliminares
2. La determinación *logotectónica* de la *ratio* plotiniana
3. La diferencia absoluta entre el Uno-Bien y su primera hipóstasis (voũς)
4. El destino teológico del *sí-mismo*
5. A modo de conclusión: la fruición cabe el Bien

**Resumen:** Respondiendo a una lectura favorecida por las *Enéadas* de Plotino, este artículo intenta comprender en qué se funda la originalidad metafísica de la posición plotiniana. Para el análisis de los textos se adopta un criterio de interpretación *topológico* y no meramente

---

\**Fernando G. Martin De Blassi es Prof., Lic. y Dr. en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Se desempeña actualmente como docente del Departamento de Filosofía de la unidad académica mencionada y como becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).*

[martindeblassi@gmail.com](mailto:martindeblassi@gmail.com)

Recibido: 4 de marzo de 2021.

Aprobado para su publicación: 20 de abril de 2021.

<https://doi.org/10.48162/rev.35.016>

historiográfico. Desde el punto de vista doctrinal, se considera que la filosofía de Plotino ofrece la primera respuesta racionalmente satisfactoria a la irrupción histórica sin precedentes del principio medieval sobre la diferencia absoluta entre la causa primera y sus efectos. La potestad munificente del Uno-Bien, trascendente incluso al orden categorial, demanda una conversión de la inteligencia, en la medida en que la sustancia inteligible se constituye como tal sólo cuando se vuelve hacia su propio origen. En este sentido, aun cuando el principio primero se dé a conocer por medio de vestigios, no por ello se dispersa en lo múltiple sino que conserva su obra mediante una donación incesante de ser.

**Palabras clave:** diferencia absoluta, Plotino, procesión hipostática, sí-mismo.

**Abstract:** This paper aims to understand the metaphysical originality of the plotinian philosophy, by responding to a reading favored by the *Enneads*. It is adopted for the analysis of the texts a topological and not merely historiographic interpretation criterion. From the doctrinal point of view, the Plotinus' rational thought is considered as the first satisfactory answer to the unprecedented historical irruption of the medieval principle about the absolute difference between the first cause and its effects. The munificent power of the One-Good, transcendent even to the categorial order, demands a conversion of intelligence, insofar as the intelligible substance constitutes itself only when it turns towards its own origin. In this sense, even if the first principle is made known through vestiges, it is not for this reason that it is dispersed in the multiple but that it conserves the world through an incessant donation of being.

**Keywords:** absolute difference, Plotinus, hypostatic procession, self.

*Hallándonos, pues, en él, no sólo vemos al Bien, sino que lo tocamos,  
por estar a la vez en posesión de nuestras facultades intelectuales*

(ἐν τῷ αὐτῷ ἄρα ὄντες καὶ ὀρῶμεν τὰγαθὸν καὶ ἐφαπτόμεθα αὐτοῦ ὁμοῦ ὄντες τοῖς ἡμετέροις νοητοῖς, VI 5, 10, 40-42)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Para las referencias y citas, se utiliza el texto griego crítico establecido por la *ed. minor* de la Plotini *opera*, ed. por P. Henry & H.-R. Schwyzler (Oxford:

## 1. Consideraciones preliminares

El presente trabajo toma como punto de referencia inmediato los resultados de mi tesis doctoral en filosofía, dirigida por el Prof. Dr. Martín Zubiria,<sup>2</sup> cuyo tema versó acerca de “la *procesión hipostática* y el *ingreso en el sí-mismo* en la doctrina de Plotino sobre la *diferencia absoluta*: contribuciones teóricas para comprender la originalidad de su posición metafísica”.<sup>3</sup> En líneas generales, la investigación ha permitido esclarecer tres conceptos específicos de la metafísica de Plotino, que han ejercido una influencia notable a lo largo de la tradición filosófica y teológica durante el Medioevo. Estos conceptos responden a las categorías de “la trascendencia del principio primero”, de “la procesión hipostática” y, por último, del “retorno hacia el Bien”. Por su parte, como marco de referencia mediato, la síntesis del caso es deudora de las contribuciones de Heribert Boeder sobre la posición que ocupa Plotino dentro de la historia de la filosofía.<sup>4</sup>

---

University Press, 1964-1982). En todos y cada uno de los pasajes transcriptos, se ha consultado con igual atención tanto la *ed. maior* y la versión latina de M. Ficino como las traducciones modernas más relevantes de las *Enéadas*, junto con el debido cotejo de los léxicos preparados por J. H. Sleeman & G. Pollet y por R. Radice (ver al final la Bibliografía).

<sup>2</sup> Me complace poder agradecer aquí al prof. M. Zubiria, cuya diligencia veló por el bien de la tesis. Su consejo prudente y su cordialidad intelectual han sido un testimonio patente de aquella dignidad con que Plotino caracteriza al “hombre perfecto”, quien “va ya camino de la unidad y de la serenidad, no sólo de lo exterior, sino incluso de la serenidad consigo mismo, y todo le es interior (ἦδη γὰρ οὗτος [ὁ σπουδαῖος] πρὸς τὸ ἐν και πρὸς τὸ ἦσυχον οὐ μόνον τῶν ἐξω, ἀλλὰ και πρὸς αὐτόν, και πάντα εἶσω, III 8, 6, 38-40)”.

<sup>3</sup> Cfr. <https://bdigital.uncu.edu.ar/14790>. La disertación doctoral fue leída el 11 de diciembre de 2019. El tribunal encargado de evaluar el trabajo decidió calificarlo como “sobresaliente con mención de honor”. Deseo expresar mi agradecimiento a los Sres. miembros del jurado, Dres. Francisco Bertelloni, Ramón Cornavaca y Hugo Costarelli Brandi, por sus consideraciones tan agudas como estimulantes en relación con las materias expuestas durante la defensa oral.

<sup>4</sup> Cfr. H. Boeder, *Topologie der Metaphysik* (Friburgo-Munich: Alber, 1980); *Topología de la Metafísica: la Época Media*, trad., epílogo y notas de M. Zubiria (Pamplona: EUNSA, 2009).

Es una verdad de Perogrullo que las *Enéadas* de Plotino han propiciado numerosas investigaciones en materia filológica, histórica y literaria. En líneas generales, el consenso de los especialistas está de acuerdo en admitir que a partir de la obra de Plotino principia en Occidente una corriente de pensamiento, denominada con la categoría historiográfica de *neoplatonismo*.<sup>5</sup> Se sabe, por lo demás, que este movimiento sintetiza los temas metafísicos más significativos de los siglos precedentes,<sup>6</sup> a la vez que pretende superar los conflictos tradicionales entre las escuelas de Platón y de Aristóteles,<sup>7</sup> integrando tales doctrinas junto con otros factores de índole religiosa, en la medida en que uno de los rasgos característicos de la filosofía neoplatónica es la presencia en ella de un fuerte sentimiento soteriológico,<sup>8</sup> que busca trascender el mero conocer para unirse (ἐνοῦσθαι) con el principio soberano de todas las cosas.<sup>9</sup> Según la práctica tradicional de la Academia, sobre todo desde finales del siglo I a. C., la discusión filosófica no se lleva a cabo sobre asuntos considerados por sí mismos, sino sobre el sentido o el *verdadero* alcance de lo sostenido por Platón en algún pasaje determinado de sus diálogos.<sup>10</sup> El discurso filosófico adopta así una modalidad exegética,<sup>11</sup>

---

<sup>5</sup> Cfr. M<sup>a</sup> I. Santa Cruz, “Plotino y el neoplatonismo”, en *Historia de la Filosofía Antigua*, ed. por C. García Gual, (Madrid: Enciclopedia Iberoamericana, 1997), 339-361; A. H. Armstrong, “Plotinus”, en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, (Cambridge: University Press, 1967), part III: 195; J. M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, (Cambridge: University Press, 1967), 213.

<sup>6</sup> Cfr. M<sup>a</sup> J. Soto-Bruna, “El neoplatonismo”, en *Historia universal del pensamiento filosófico*, ed. por A. S. Naya (Ortuella: Vizcaya, 2007), I: 587-598.

<sup>7</sup> Cfr. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968<sup>3</sup>).

<sup>8</sup> Cfr. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine* (Cambridge: University Press, 1965).

<sup>9</sup> Cfr. J. Whittaker, “ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ”, *Vigilia Christianae* 23 (1969): 91-104.

<sup>10</sup> Cfr. P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. de E. Cazenave Tapie Isoard, Rev. técnica de M<sup>a</sup> I. Santa Cruz (México: FCE, 1998), VIII, 163 ss.

<sup>11</sup> Cfr. J. M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon* (Paris: Les Belles Lettres, 1978).

pero el método de la interpretación alegórica concede un gran margen de libertad frente a la palabra del propio Platón y esto contribuyó en gran medida a la aparición de un *neoplatonismo*.<sup>12</sup>

El término es bastante tardío.<sup>13</sup> Uno de los autores que lo acuña, a comienzos del siglo XIX, es Hegel en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Por tanto, desde comienzos del s. XX se ha impuesto la siguiente distinción terminológica: se habla de *platonismo antiguo* para designar los tres primeros siglos de la Academia platónica, desde su fundación, hacia mediados del siglo IV a. C., hasta mediados del siglo I a. C. Este es el período durante el cual las enseñanzas de Platón, en mano de sus primeros epígonos, experimentan un claro viraje hacia el *escepticismo*. Con el nombre de *platonismo medio* son designadas las doctrinas surgidas en la Academia durante los tres siglos siguientes, desde mediados del I a. C. hasta mediados del III d. C., por parte de autores tales como Apuleyo, Celso, Longino y Plutarco, cuyos escritos revelan un marcado interés filológico, fisiológico e histórico antes que propiamente especulativo.<sup>14</sup> Finalmente, se conoce como *neoplatonismo* el conjunto de doctrinas forjadas durante un nuevo lapso de casi tres siglos, entre mediados del III y mediados del VI de nuestra era. Los autores más sobresalientes de esta escuela son Plotino, Porfirio, Jámblico, Proclo y Simplicio, quienes están lejos de limitarse a comentar la obra de Platón.<sup>15</sup> También los anima el interés por apropiarse de los frutos de la filosofía anterior, representada por Aristóteles, por el dogmatismo estoico y epicúreo, por el escepticismo, en la medida en que sus respectivas ideas resulten compatibles con la doctrina platónica.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Cfr. F. Romano, *Il neoplatonismo* (Roma: Carocci editore, 1998).

<sup>13</sup> Cfr. H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1864); K. Praechter, "Die griechischen Aristoteleskommentare", *ByZ* (1909): 516-538.

<sup>14</sup> Cfr. J. Dillon, *The Middle Platonists 80 B. C. to A. D. 220* (New York: Cornell University Press, 1996).

<sup>15</sup> Cfr. Th. Whittaker, *The Neo-Platonists* (Cambridge, University Press, 1928).

<sup>16</sup> Cfr. R. Baine Harris, *The Significance of Neoplatonism* (Norfolk: Suny Press, 1976).

## 2. La determinación *logotectónica* de la *ratio* plotiniana

Existe, empero, otra comprensión más persuasiva en sentido filosófico, que permite dejar atrás la representación historiográfica del pensamiento de Plotino y que posibilita reconocer además, más acá de Heidegger y de la llamada *posmodernidad*, su autonomía con respecto al legado platónico. Esta comprensión, que hace valer una distinción decisiva en el todo de la historia de la filosofía, se denomina “pensamiento logotectónico”.<sup>17</sup> El apelativo de *logotectónico* designa el proceder según el cual la reflexión boederiana ha logrado edificar la obra consumada de la filosofía en la unidad de su propia *Historia*.<sup>18</sup> De acuerdo con este modo de ver las cosas, la posición plotiniana ya no está circunscripta al derrotero de una historia, cuyo sustento radica única y exclusivamente en la sucesión de las doctrinas. Por el contrario, a la luz del pensamiento logotectónico la *ratio* plotiniana es definida como la primera respuesta especulativa a la metafísica de la Época Media del *amor sapientiae*. En este sentido, Boeder sostiene que la obra de Plotino ostenta la dignidad de un comienzo epocal propiamente dicho, en virtud de una idea completamente nueva: la de la diferencia absoluta entre la inteligencia y su cosa propia.<sup>19</sup> En efecto, el saber metafísico acerca del Uno-Bien, trascendente a la realidad entitativa, manifiesta una crisis a propósito de la naturaleza munífica del principio, pues obliga a la inteligencia a ser audaz en la paradoja a fin de pensar un Primero allende todo ser, que sólo se manifiesta mediante su revelación y que, aun así, está presente de continuo en las hipóstasis derivadas de aquel, garantizando el desarrollo óptimo de su actividad sustancial.<sup>20</sup>

Antes de proseguir, conviene señalar que el interés primario de Boeder estriba en hacer justicia, en un sentido lógico o puramente conceptual, a la historia de la filosofía en su conjunto. Para ello, estructura el todo de la *Historia* conforme con tres *Épocas* diferentes, puesto que cada una

---

<sup>17</sup> Cfr. Boeder, “Logotektonisch Denken”. *Sapientia* 53 (1998): 15-24.

<sup>18</sup> Cfr. Boeder, “Actuar y/o habitar”, *In officium Sapientiae*, I: 139-152.

<sup>19</sup> Cfr. Boeder, “¿Qué consume la filosofía primera?”, *In officium Sapientiae*, I: 51-54. <https://bdigital.uncu.edu.ar/buscador.php>

<sup>20</sup> Cfr. VI 7, 23, 19-24.

está animada, en cada caso, por un cometido propio. De esta manera, se le otorga a la filosofía medieval una importancia capital que la coloca en igualdad de condiciones con respecto a la obra especulativa tanto del período griego como de la modernidad clásica (*Neuzeit*). Los representantes de la modernidad posthegeliana (*Moderne*), sobre todo Marx, Nietzsche y Heidegger, cancelan abruptamente la relación vinculante que para ellos significa el todo de la Historia de la Metafísica, en la medida en que la entienden como la historia de un error que ha expropiado al ser humano de su quehacer fundamental y lo ha sometido al servicio del capital, de la moral o bien de la esencia de la técnica. Por lo que atañe al horizonte posmoderno, Boeder lo denomina con el apelativo de la esfera *submoderna* del *Lenguaje*,<sup>21</sup> en su dimensión anárquica, analítica y estructural. Bajo esta última constelación, las figuras sapienciales del Saber de la Musas, de la *Sapientia Christiana* y del Saber Civil, que fundaron respectivamente en Occidente Épocas autárquicas, ya ni siquiera importan para una sociedad donde reina el pluralismo imperante de hogaño, impuesto a través de los usos y costumbres del hablar actual.<sup>22</sup> Boeder considera que, una vez que la Metafísica ha partido en virtud del cumplimiento histórico de sus empresas epocales, la moderna meditación acerca del sentido afianza su repulsa de aquello que otrora puso en movimiento la razón filosófica. La Submodernidad, en cambio, desfigura el legado de las figuras

---

<sup>21</sup> Cfr. Zubiria, “BOEDER, Heriberto. *Die Installationen der Submoderne*. Zur Tektonik der heutigen Philosophie. [*Las instalaciones de la Submodernidad*. Acerca de la tectónica de la filosofía actual]. Würzburg: Königshausen & Neumann (Orbis Phaenomenologicus, Bd. 15), 2006. XI + 433 p.”. *Kriterion* n° 121 (2010): 306-307: “El autor justifica en el ‘Prefacio’ (p. VII-XI) el título algo insólito de la obra. Primero la decisión de sustituir el nombre de ‘Posmodernidad’, cuyo prefijo remite a lo indiferente de la mera sucesión temporal, por el de ‘Submodernidad’, que indica, de un modo análogo a lo que ocurre con el término de ‘subcultura’, bien conocido por los antropólogos, una ‘diferencia de rango’, diferencia determinada en este caso ‘por lo que ha sido el arte, la religión y, en particular, la filosofía en nuestra historia; (diferencia) medida, pues, por lo consumado en esta última y, en consecuencia, por su tarea respectiva’ (p. XI)”.

<sup>22</sup> Cfr. Boeder, “El presente de la *Sapientia Christiana* en la esfera del lenguaje”, *In officium Sapientiae*, III: 59-77, [https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/8891/in-officium-sapientiae-iii-corr-.pdf](https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8891/in-officium-sapientiae-iii-corr-.pdf)

sapienciales por el hecho de que altera su contenido al presentarlo bajo la forma de necesidades sociales, a raíz de la desaparición de la representación tradicional de un fundamento unitario. Las mentalidades submodernas privan a la palabra autorizada de la σοφία de la fuerza de persuasión en que vivía y por la que supo en su momento determinar una obra especulativa autónoma, fundamental para la articulación histórica del pensamiento occidental. En relación con este asunto, Boeder asevera que, a causa de semejante distorsión, la memoria de la σοφία nada da ya de pensar en el contexto de la reflexión hodierna.<sup>23</sup>

Alcanzado este punto, es necesario aclarar que el pensamiento logotectónico concibe el saber metafísico de un modo no sólo sistemático sino también a la luz de su relación con una sabiduría histórica, consistente en un saber universal acerca del destino último del hombre. Por tal motivo, la Logotectónica se aparta tanto de la comprensión escolástica que identifica la ciencia primera con la ontología, como de la negación moderna de la Metafísica en sus tres dimensiones —la apocalíptica (Marx, Nietzsche, Heidegger), la hermenéutica (Dilthey, Husserl, Wittgenstein) y la funcional (Kuhn, Schlick, Frege)— junto con el eco submoderno de aquella negación.<sup>24</sup> Así las cosas, este pensamiento comprende la noción de *Metafísica* en los términos de un saber *epocalmente diferenciado*, cuya *Historia* conclusa integra uno de los tres momentos constitutivos del presente de la razón. Tal *Historia*, concebida como un todo unitario, con su principio, su medio y su fin, se ordena en tres *Épocas* autónomas de igual dignidad que han absuelto en cada caso una tarea propia. Estas *Épocas* se asientan, la *primera*, sobre el Saber de las Musas cuyos portavoces son Homero, Hesíodo y Solón; la *media*, sobre el Saber Cristiano revelado en los *Evangelios sinópticos*, las *Epístolas* paulinas y el *Evangelio de Juan*; la *última*, sobre el Saber Civil acerca del deber y

---

<sup>23</sup> Cfr. Boeder, “Hacia lo que está delante”, trad. inédita de M. Zubiria (Mendoza, 17-01-21), 3-4. La versión original corresponde a “Gegenwärts”, epílogo al libro del autor: *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006), 415-424 (Orbis Phaenomenologicus, Bd. 15).

<sup>24</sup> Cfr. Boeder, “Die Tektonik des submodernen Denkens im Schein ihrer Kunst”, *Sapientia* 54 (1999): 173-185; *Das Vernunftgefüge der Moderne* (Freiburg-Munich: Alber, 1988).



de la libertad manifiesto en la obra poética de Rousseau, de Schiller y de Hölderlin.<sup>25</sup> Las posiciones fundamentales de la Época Primera, denominada también la de la “Filosofía Griega”, son las de Parménides, Platón y Aristóteles. Por su parte, la Época Última está configurada según las *rationes* de Kant, Fichte y Hegel. La tectónica especulativa de la Época Media se forja a partir de las posiciones de Plotino, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, en torno a cuya producción se vertebraba una Época independiente de la filosofía, donde el pensamiento raya a la misma altura que en las otras dos.<sup>26</sup> La palabra *Época* deja de ser así una simple categoría cronológica de límites difusos para volverse una determinación conceptual con la fuerza de un nombre propio. Esta modalidad sistemática, tan equitativa como válida, está desarrollada por Boeder en su *Topologie der Metaphysik* (1980), así como también en otros escritos no menos enjundiosos, referidos oportunamente a lo largo del presente escrito a guisa de marco teórico.

Al liberarse del consabido *prejuicio* por el que la obra filosófica de la Época Media queda reducida a una mezcla indebida entre la fe y la razón, se ha vuelto posible en este tiempo, gracias al descubrimiento de la esfera propia de la *Modernidad radical*,<sup>27</sup> apartarse de los límites de la comprensión heideggeriana de la tradición filosófica occidental,<sup>28</sup> cuya modernidad consiste en hacer de la tradición mentada un *continuum* —el del olvido del Ser— con diferencias internas que, a buen seguro, resultan accidentales cuando se quiere ver la Historia de la Metafísica como la de la esencia de la técnica.<sup>29</sup> Y esto se vuelve tanto más digno de ser reconocido cuanto más se transforma el juicio de la *razón apocalíptica* que ciñe la meditación de la *Modernidad radical*, cuyos

---

<sup>25</sup> Cfr. Boeder, “La memoria de la *sophia*”, *In officium Sapientiae*, II: 79-99, [https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/8890/in-officium-sapientiae-ii-corr-.pdf](https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8890/in-officium-sapientiae-ii-corr-.pdf)

<sup>26</sup> Cfr. Boeder, “Las concepciones filo-sóficas de la Época Media”, *In officium Sapientiae*, III: 35-58.

<sup>27</sup> Cfr. Boeder, “El límite de la modernidad y el legado de Heidegger”, *In officium Sapientiae*, II: 15-36.

<sup>28</sup> Cfr. Boeder, “Veritas seditiosa”, *In officium Sapientiae*, II: 63-78.

<sup>29</sup> Cfr. Boeder, “Lo estimulante del pensamiento de Heidegger”, *In officium Sapientiae*, II: 101-112.

representantes abogan por el rechazo sin miramientos de la historia continua de un error que, desde Platón en adelante, se ha configurado precisamente como el encubrimiento —no menos que el hostigamiento— de lo verdaderamente humano, y ello mismo a través de sus formas dominantes: del *capital* (Marx), que reclama la necesidad del advenimiento de una sociedad futura; de la *moral* (Nietzsche), que vuelve posible la conformación de un hombre cuya voluntad sea capaz de crear nuevos valores y de la *esencia de la técnica* (Heidegger), que propone a lo sumo la llegada no imposible del cuadrante (*das Geviert*) cuyo lenguaje ontológico habla en el claro y esto mismo, por cierto, bajo la figura de un donar (*Schenken*). Frente a esta negación perentoria de la Historia de la Metafísica, en aras de un futuro aún ignoto bien que necesario, posible o probable, cabe otear estas posturas desde otro horizonte, toda vez que:

La Época Media forma parte, en cuanto momento de la *historia* del amor a la sabiduría, de un presente diferenciado donde también tienen su lugar el *mundo* de la meditación de la modernidad – un mundo que al negar la filosofía repelió, junto con ella, las manifestaciones epocales de la sabiduría –, y el todo del *lenguaje* en cuanto ámbito del pensar anárquico, estructuralista y performativo, donde todo se sabe, menos la distinción entre lo dicho y lo hablado, y donde todo tiene derecho a ser oído, menos la voz de la sabiduría que dice: *unum est necessarium*. En vista de lo cual, el pensamiento logotectónico se vuelve hacia la Época Media [cuyo comienzo filo-sófico está inaugurado por la posición que ocupa la *ratio* plotiniana] no para ofrecer argumentos en nombre de los cuales uno pueda exigir fe de nadie, sino para

reconocer lo pensado por ella como algo precisamente digno de ser pensado.<sup>30</sup>

Tanto en el contenido como en la forma de organizar la arquitectónica epocal de cada posición filo-sófica, más acá del *Mundo* de la *Modernidad radical* y del todo no menos concluido del *Lenguaje* submoderno, la Logotectónica procede según un arte edificatorio, cuyos elementos constitutivos son extraídos del mismo material que propicia el armazón conceptual de la historia. Tales elementos configuran una *ratio*, es decir, un todo íntegro de naturaleza lógica, compuesto por términos abstractos que llevan por nombre la *norma* (A), la *cosa* (B) y el *pensar* (C). Como afirma el mismo Boeder: “Se trata de relaciones que varían según la secuencia de sus términos y que se completan en la forma de figuras, cuya cohesión depende, en cada caso, de uno de los tres términos mencionados”.<sup>31</sup> De esta manera, en consonancia con el tenor de acabamiento, puesto que de perfección, que anima *stricto sensu* toda exposición pretendidamente filo-sófica, el autor se aleja de cualquier propósito instrumental y se atiene a una pauta tan simple como eficaz. El criterio estriba en que, para erigir un todo a partir de una serie extensa de doctrinas filosóficas dadas, conviene comenzar por preguntarse acerca de cuáles son los elementos imprescindibles que, en relación con el todo mismo, con su principio, su medio y su fin, introducen en cada caso una distinción decisiva. De allí que la labor edificatoria del pensamiento logotectónico nada tenga que ver con un proceder caracterizado por el de la esencia de la técnica sino con el del concepto tradicional de τέχνη,<sup>32</sup> cuyo significado designa “un saber hacer de índole *poiética* acompañado de razón verdadera”,<sup>33</sup> capaz de idear algo según un μέτρον en virtud de la θεωρία, ajeno por tanto a la inmediatez de la vida

---

<sup>30</sup> Zubiria, “Epílogo: Ἀδύνατον, ἄλογον, ἄτοπον. Sobre el descubrimiento boederiano de la Época Media de la filo-sofía” a *In officium Sapientiae*, III: 143.

<sup>31</sup> Boeder, “Introducción a la racionalidad del Nuevo Testamento”, *In officium Sapientiae*, III: 17.

<sup>32</sup> Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* (Paris: Éd. Klincksieck, 1977), vol. IV-1, 1112, s. v. τέχνη.

<sup>33</sup> Aristóteles, *Eth. Nic.* 1140 a 19: “ἢ μὲν οὖν τέχνη, ὥσπερ εἴρηται, ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητικὴ ἐστίν”.

cotidiana pero vinculado, antes bien, con el ámbito propio de la moralidad.<sup>34</sup>

La investigación historiográfica no se detiene en estas precisiones críticas ni, menos aún, en hacer valer lo que ahora es dable apreciar como la novedad de una *distinción de la razón*: el hecho de que la razón, lejos de ser comprendida como una facultad meramente dada, nunca ha sido la *misma* y de que, en consecuencia, tampoco la filosofía correspondiente ha sido *una sola*. Y esto se vuelve reconocible porque, al juzgar el todo de la tradición filosófica, el pensamiento logotectónico permite advertir que las diversas posiciones racionales han hecho fructificar su ejercicio respectivo de manera diferenciada, en la medida en que las esferas constitutivas del presente de la razón (Historia-Mundo-Lenguaje) han desplegado ya sendas ocupaciones relativas a sus posibilidades internas. De acuerdo con lo dicho, la razón se realiza mediante la forma de una *ratio terminorum* concomitante con una relación cerrada de tres miembros. Por su parte, las *rationes* se articulan en figuras que permiten reconocer al mismo tiempo la unidad lógica de tres posiciones del pensamiento reunidas en cada caso en un todo. Así, la transparencia lógica de cada serie concertada de posiciones del pensar permite dar cuenta de la inteligibilidad inherente a la figura, dentro de cuyos límites se ubica una *ratio* específica.<sup>35</sup>

Siguiendo el hilo de lo que se viene explicando, la razón puede considerar ante todo su cosa propia (B), el modo peculiar de su conocer

---

<sup>34</sup> Cfr. Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, introd., trad. et comm. par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif (Louvain-Paris: Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1970), II-2, 456: “[...] le problème que pose l’art à Aristote est en effet exclusivement le problème de la *production* et de ses rapports avec l’action morale, ce n’est à aucun titre le problème du beau et de ses rapports avec le bien, qui est celui que nous nous attendrions aujourd’hui à voir examiner dans le chapitre d’un traité de morale consacré à l’art. Mais la rencontre de la notion d’« art » et de la notion de « beau », qui a donné naissance à nos « beaux-arts », n’était pas encore acquise à l’époque d’Aristote et il lui était loisible de ne voir dans l’art que le « métier » qui « fabrique » ou « produit » quelque chose, abstraction faite de toute considération esthétique”.

<sup>35</sup> Cfr. Zubiria, *Lecciones sobre la distinción de la razón. Desde la analítica del lenguaje hacia los portavoces de la sabiduría occidental* (Buenos Aires: Ed. Quadrata, 2006).

(C) o bien la norma incondicionada (A) que preside la relación del pensar con su cosa. La razón empeñada en esclarecer la índole de su propio saber (C) es la *razón natural*. Si ella pretende en cambio dilucidar la cosa propia (B) de todo saber en cuanto filosófico, entonces, en virtud de una distinción que se opera *en sí misma*, la razón se determina como *mundanal*. Sin embargo, si la razón se determina por el término concerniente a la norma o destinación, se diferencia ya no *en sí* sino *respecto de sí misma* a fin de volverse *razón pura* o *concipiente* propiamente dicha.<sup>36</sup>

Por lo que atañe a la Época Media, la dilucidación logotectónica sólo pretende dar cuenta de la obra común de una razón conceptual, que “resuelve de manera progresiva, completa y definitiva, puesto que en el sosiego de una *sacra doctrina*, la crisis del saber provocada por Plotino al hacer valer una diferencia absoluta entre el Uno/Bien y su primera hipóstasis: el espíritu o la pura actualidad del inteligir”.<sup>37</sup> A propósito de ello, Boeder sostiene que una lectura desapasionada de las fuentes muestra la conveniencia de considerar el pensamiento de Plotino como el comienzo de una tarea autónoma y no como una manifestación tardía de la metafísica griega.<sup>38</sup> De lo dicho cabe aducir entonces que, aun cuando Plotino se haya valido una y otra vez de la filosofía precedente, la de Platón, la de Aristóteles, la de los estoicos, no buscó empero asilo en ella. La metafísica plotiniana opera una innovación radical con respecto al platonismo, pese a que Plotino recurra con insistencia a los textos del fundador de la Academia para confirmar su propias disquisiciones.

Por consiguiente, la metafísica de Plotino es comprendida como una respuesta adecuada a la manifestación de un principio epocal independiente,<sup>39</sup> sobre cuya base descansan las contribuciones de las

---

<sup>36</sup> Cfr. Boeder, “La distinción de la razón”, *In officium Sapientiae*, I: 125-137.

<sup>37</sup> Zubiria, “Epílogo: Ἀδύνατον, ἄλογον, ἄτοπον”, 137.

<sup>38</sup> Cfr. Boeder, “¿Por qué motivo ‘ser del ente’?”, *In officium Sapientiae*, I: 17-46.

<sup>39</sup> Cfr. Boeder, *Topología de la Metafísica*, 62-86.

demás posiciones medievales, incluida la propia de Tomás de Aquino.<sup>40</sup> De modo tal que la *Topología* permite hacer justicia a la filosofía de la Época Media en su conjunto, haciendo ver que es pertinente instituir su comienzo en la *ratio* plotiniana, aun cuando la reflexión filosófica de la Época toda esté precedida por una fase de apertura, cuyas figuras racionales integran dentro de su horizonte natural o mundanal las posiciones de un pensamiento en cada caso dogmático (Crisipo-Epicuro), escéptico (Carnéades-Enesidemo) y gnóstico (Numenio-Poimandres).<sup>41</sup>

### 3. La diferencia absoluta entre el Uno-Bien y su primera hipóstasis (νοῦς)

El νοῦς es esa misma realidad que el Uno-Bien ha puesto por debajo suyo, lo ha hecho ser su primera hipóstasis.<sup>42</sup> ¿En qué sentido? Plotino afirma que el primer principio es “en verdad inefable” (ἄρρητον τῆ ἀληθείᾳ, V 3, 13, 1), porque trasciende tanto los nombres que puedan designarlo como los predicados categoriales que busquen definirlo. A la hora de nombrarlo, sólo cabe mentar su rotunda separación con respecto

---

<sup>40</sup> Cfr. K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden: Brill, 1966).

<sup>41</sup> Cfr. Boeder, *Topología de la Metafísica*, 19-52; “Introducción a la racionalidad del Nuevo Testamento”, 15-26.

<sup>42</sup> Aun cuando, en la literatura acerca de Plotino, se trate de un lugar común hablar de *tres hipóstasis* —el Uno, la Inteligencia y el Alma—, en rigor, estas son dos. El Uno no es una hipóstasis propiamente dicha, sino —como lo dice el mismo Plotino— una *cuasi hipóstasis*, algo que se asemeja a la actividad subsistente *lato sensu*, pero que no lo es *stricto sensu* (VI 8, 7, 31-54). Por otra parte, predicar del Uno el término de *hipóstasis* no hace justicia ni al significado etimológico de esa palabra, ni mucho menos a la doctrina de la diferencia absoluta. Tal como será dilucidado en este apartado, la hipóstasis está *sometida* o *subordinada* a un Primero de suyo trascendente, por una dependencia causal en el orden del ser. Por consiguiente, aquí se considera que la Inteligencia y el Alma son las hipóstasis primera y segunda, respectivamente. En cuanto al origen de la doctrina neoplatónica acerca de la *hipóstasis*, cfr. H. Dörrie, “Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre”, en *Platonica minora* (Studia et Testimonia Antiqua VIII) (Munich: W. Fink Verlag, 1976), 286-296.

a todo determinar entitativo.<sup>43</sup> Con todo, el filósofo acota que la mente humana procura comprender al Primero en la medida de sus posibilidades.<sup>44</sup> El problema de este afán estriba en el hecho inevitable de que, al pretender ceñirlo a un determinado concepto, se lo vuelve múltiple y por ende “necesitado de pensamiento” (voεῖν δεῖσθαι, 10). El Uno, en cuanto absolutamente simple, no necesita de nada, tampoco de un pensamiento que pueda sintetizarlo mediante la pluralidad de sus ideas.<sup>45</sup> Pese a esto, los dos nombres apropiados para mentarlo son el de *Uno* y el de *Bien*. Aquel, como lo absolutamente indiferenciado; este otro, como fundamento de todo lo existente. En cuanto Uno, es *individuum*; en cuanto Bien, empero, es una *persona* que, “siendo quien es, no se sometió a sí mismo, sino que se sirve de sí mismo tal como es” (ὦν ὃς ἐστίν, οὐχ ὑποστήσας ἑαυτόν, χρώμενος δὲ ἑαυτῷ οἷός ἐστιν, VI 8, 10, 23-24). De allí que no pueda decirse siquiera que el Uno esté sometido o que sea esclavo de su propia naturaleza, porque no hay en él dualidad entre mandar y obedecer.<sup>46</sup> Quizás posea las características propias del “autodominio” (αὐτεξούσιος) pero en grado soberano, por ser aquello mismo que quiere o bien que como quiere y actúa así es su propia esencia.<sup>47</sup>

El Uno-Bien se encuentra por encima de la voluntad y del albedrío propiamente dichos.<sup>48</sup> Pero esto no quiere decir que no haya en él poder de determinación, toda vez que él “no actúa sin querer” (οὐ γὰρ ἀβουλῶν ἐνεργεῖ VI 8, 13, 6) y que “no ha llegado a ser por accidente, sino tal y como quiso ser” (οὐκ ἄρα, ὡς συνέβη, οὕτως ἐστίν, ἀλλ’ ὡς ἠθέλησεν αὐτός ἐστιν, 16, 38-39). En él, su querer atañe al de una “cuasi

---

<sup>43</sup> Cfr. VI 9, 3, 39-45.

<sup>44</sup> Cfr. V 5, 6, 24-25: “hablamos de lo inefable, y lo denominamos pues queremos volverlo comprensible para nosotros mismos, en la medida de nuestras posibilidades (καὶ λέγομεν περὶ οὐ ῥητοῦ, καὶ ὀνομάζομεν σημαίνειν ἑαυτοῖς θέλοντες, ὡς δυνάμεθα)”.

<sup>45</sup> Cfr. VI 2, 17, 25.

<sup>46</sup> Cfr. VI 8, 4, 22-29.

<sup>47</sup> Cfr. J. H. Sleeman & G. Pollet, *Lexicon Plotinianum* (Leiden-Leuven: Brill, 1980), 170, 26.

<sup>48</sup> Cfr. VI 8, 13, 1-11.

voluntad” (οἷον βουλήσει αὐτοῦ, 13, 6), por la que “él mismo, en cuanto amable, es también amor, amor de sí mismo, pues de ningún otro modo es bello sino por sí y en sí mismo” (Καὶ ἐράσμιον καὶ ἔρωσ ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρωσ, ἅτε οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ’ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, 15, 1-2). Prescindiendo por el momento del rigor lógico en aras de la persuasión —“no haciendo del Primero dos cosas ni siquiera mentalmente” (ὄτι οὐ ποιητέον οὐδ’ ὡς εἰς ἐπίνοιαν δύο, VI 8, 13, 3)—, Plotino afirma que los actos del principio corresponden a un dinamismo que se identifica con la naturaleza del Uno, en la medida en que voluntad y esencia son lo mismo en él. Si esto es así, se sigue que él “es pues señor por completo de sí poseyendo bajo su dominio aun el ser” (κύριος ἄρα πάντη ἑαυτοῦ ἐφ’ ἑαυτῷ ἔχων καὶ τὸ εἶναι 13, 10-11).<sup>49</sup>

El principio plotiniano inaugura una jerarquía en sí misma conclusa de tres órdenes de realidad, conviene a saber, el correspondiente al Uno-Bien, al ente primero inteligible y al ente psíquico. Por un lado, el Uno es en sí mismo indiviso y ajeno a toda relación (τὸ ἕν); por otro, como fundamento de lo relativo a él, el Uno es considerado el Bien (τὸ ἀγαθόν), de cuya sobreabundancia proceden las dos hipóstasis dependientes de él en cuanto al subsistir: la Inteligencia (νοῦς) y el Alma (ψυχή). En líneas generales, el Uno primero se caracteriza por su omnipotencia y trascendencia respecto del mundo no sólo físico sino también espiritual. En cuanto infinito y omnipresente, su perfección no ha sido recibida de otro. De modo que rebosa plenitud sin por ello abandonarse.<sup>50</sup> La donación infinita de ser, y el correspondiente sostenimiento de tal actividad, se traduce en grados progresivos y descendentes que actualizan la potencia originaria, de acuerdo con la

---

<sup>49</sup> Respecto del tema disputado sobre lo voluntario y la libertad en el pensamiento de Plotino, cfr. P. Henry, “Le problème de la liberté chez Plotin”. *Revue Neo-scholastique de Philosophie* n° 29 (1931): 50-79, n° 30 (1931): 180-215 y n° 31 (1931): 318-339.

<sup>50</sup> Cfr. V 2, 2, 1-4. El principio de la “donación sin merma” excluye la calificación de emanatismo que se atribuye a veces a la procesión plotiniana y tiene antecedentes en la filosofía preneoplatónica, cfr. Proclus: *The Elements of Theology*, ed. por E. R. Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1963<sup>2</sup>), 214.



capacidad del receptor y no a la inversa, en la medida en que el ser recibido no empobrece en absoluto la infinitud del donante.<sup>51</sup>

De la perfecta simplicidad se deduce, entonces, su autosuficiencia, pues lo que no es simple depende de sus componentes como condición de su existencia.<sup>52</sup> Como no es medido por ninguna magnitud continua o discreta, su infinitud estriba en ser el principio ilimitado que supera toda forma y numeración.<sup>53</sup> La simplicidad absoluta del Uno-Bien refleja una de las intuiciones fundamentales de Plotino, pues según su planteo habrá niveles de perfección cada vez más elevados en la medida en que el grado de composición entitativa disminuya. Esto explica también que sea más perfecto quien goce del más alto grado de simplicidad.<sup>54</sup> De esta manera, el Uno coincide con la simplicidad más perfecta. No es ninguno de los seres, porque los seres son posteriores, pero es todos ellos porque proceden de él y participan de su bondad según la medida de su ser.<sup>55</sup> Esta comprensión de Plotino con respecto a la trascendencia y simplicidad del primer principio será decisiva para la teología cristiana posterior en cuanto a la infinitud de Dios.<sup>56</sup>

En el marco de la diferencia absoluta, Plotino sostiene que el Uno está “por encima del intelecto, del pensamiento y de la vida” (ὕπερ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζώην, VI 8, 16, 35-36), porque no admite ninguna

---

<sup>51</sup> Cfr. VI 9, 9, 3. Los postulados del neoplatonismo, referidos a la donación sin merma del principio y a que su presencia está en los seres sólo bajo la forma de un simple “rastros” o “huella” (αὐτοῦ ἵχνος, VI 7, 23, 2), se encuentran ya formulados explícitamente en Numenio de Apamea y rezan de la siguiente manera: a) la transmisión de los bienes divinos no empobrece al donante (*Fr.* 14) y b) lo recibido se recibe según la esencia del recipiente (*Fr.* 41), cfr. Numénus, *Fragments*, éd., trad. française et comm. par É. des Places (Paris: Les Belles Lettres, 1973) 25 ss.

<sup>52</sup> Cfr. V 4, 1, 12-15.

<sup>53</sup> Cfr. V 5, 11, 1-5.

<sup>54</sup> Cfr. J. J. Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino* (San Miguel de Tucumán: Ed. de la UNSTA, 2011), III, 115 ss.

<sup>55</sup> Cfr. V 2, 1, 1-2.

<sup>56</sup> Cfr. M. E. Sacchi, “La afirmación de la trascendencia de Dios en la doctrina cristiana y en las conclusiones de la filosofía primera”. *Sapientia* L, n° 195-196 (1995): 149-183.

actualidad que lo determine a ser de tal o cual índole.<sup>57</sup> Esa sentencia será retomada posteriormente por la teología negativa del Pseudo Dionisio Areopagita.<sup>58</sup> En el mundo latino, el desarrollo de la tradición neoplatónica cristiana presenta un punto de inflexión con la recepción del *corpus areopagiticum*. Los textos del Pseudo Dionisio son los auténticos promotores del neoplatonismo en Occidente, sin cuya mediación lo más genuino del neoplatonismo ateniense, en particular del de Proclo, no habría sobrevivido después del cierre de la Academia por Justiniano, en 529.<sup>59</sup>

Por su parte, el νοῦς hipostático se encuentra debajo del Uno cual sustancia que recibe la unidad, para ser el “hogar” inteligible de los demás entes (ἐστίαν, VI 2, 8, 7). No siendo sino el hacedor de la Inteligencia, el Uno ha sometido esa realidad en el sentido de que la ha supeditado a su querer primigenio. De esta manera, el significado de ὑπόστασις, derivado del verbo ὑφίστημι, implica no tanto “lo que está” o “lo que ha quedado debajo”, cuanto más bien “lo que ha sido puesto debajo”, lo “supuesto”. La connotación de este giro es netamente causal, puesto que, en el sentido preciso como entiende Plotino la procesión de los seres, cada hipóstasis no puede prescindir de un cierto acaecer respecto del cual ella es siempre resultado.<sup>60</sup>

El Uno plotiniano se ha distanciado de una ciencia primera tal como la que Aristóteles había determinado en cuanto a la realidad del ente divino.<sup>61</sup> En Plotino, el Uno primero ajeno a toda relación pone por debajo de sí o su-pone la Inteligencia en cuanto hipóstasis. En efecto, la

---

<sup>57</sup> Cfr. P. Hadot, “Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin”, en *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l’Antiquité Classique V), ed. por E. R. Dodds (Genève: Fondation Hardt, 1960), 105-141.

<sup>58</sup> Cfr. É. des Places, “La théologie négative du Pseudo-Denys : ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age”, en *Studia Patristica*, ed. por E.-A. Livingstone (Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press, 1982), vol. XVII: 81-92.

<sup>59</sup> Cfr. É. Jeuneau, *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale* (Turnhout: Brepols, 1997).

<sup>60</sup> Cfr. Dörrie, “Υπόστασις. Wort – und Bedeutungsgeschichte”, *Platonica minora*, 12-69.

<sup>61</sup> Cfr. Boeder, *Topología de la Metafísica*, 64.

realidad del  $\nu\omicron\varsigma$  se debe diferenciar en su salir desde el Primero (ser) y en su conversión hacia aquel (conocer). Pues la Inteligencia, como el verdadero *sí-mismo* del Alma,<sup>62</sup> goza de ambas actividades —el ver y el pensar— de modo ininterrumpido. Surgiendo del Primero, concibe las formas y al ver su prole, ella piensa.<sup>63</sup> Sólo en la unidad de este proceso, el  $\nu\omicron\varsigma$  es *sí-mismo*. La realidad del  $\nu\omicron\varsigma$  aristotélico, en cambio, no muestra una escisión semejante; él se encuentra desde siempre cabe sí como cabe lo óptimo, de modo tal que no puede haber abstracción entre su realidad y la actividad que él mismo es.<sup>64</sup>

Siendo uno a la vez que múltiple, el  $\nu\omicron\varsigma$  plotiniano necesita de una donación infinita del ser y de su “sostenimiento” respectivo ( $\acute{\epsilon}\xi\eta\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ , VI 8, 18, 20). La dualidad inherente al ente plotiniano radica en el hecho de que a la Inteligencia el ser-uno le es dado. Sólo después de haber recibido la unidad, el  $\nu\omicron\varsigma$  es como tal un existente en acto, conviene a saber, un pensamiento que piensa. Pero tal actividad revela a las claras que el  $\nu\omicron\varsigma$  ha recibido una potencia anterior a la visión inteligible, concomitante con la luz del Primero.<sup>65</sup> Recibir la luz que proviene del Uno como un don infinito, puesto que como “gracia” ( $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ ), implica para Plotino no sólo el desarrollo efectivo de la visión inteligible, sino también la retribución de la propia Inteligencia por la vida que se le ha conferido.<sup>66</sup> Ella es así bienaventurada en la medida en que permanece cabe la presencia de ese don.<sup>67</sup>

Como existe por obra de una conversión ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\acute{\eta}$ ), el ser de la Inteligencia es inseparable de su amor por el Uno-Bien. El  $\nu\omicron\varsigma$  es un todo plenamente inteligible a la luz de la belleza, cuyo elemento propio es la interioridad vuelta sobre sí, a diferencia de la interioridad del

---

<sup>62</sup> Cfr. V 5, 9, 30-31: “porque el cuerpo no es lugar apropiado para el Alma, sino que el Alma está en la Inteligencia ( $\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma\ \tau\acute{o}\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\ \tau\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\ \eta\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \psi\upsilon\chi\eta\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \nu\acute{\omicron}$ )”.

<sup>63</sup> Cfr. VI 7, 35, 19-33.

<sup>64</sup> Cfr. Aristóteles, *Met.* XII, 7.

<sup>65</sup> Cfr. VI 8, 18, 33-34.

<sup>66</sup> Cfr. Sleeman & Pollet, *Lexicon Plotinianum*, 1107, 9-23.

<sup>67</sup> Cfr. VI 7, 34, 38.

Alma, vinculada con lo exterior a ella.<sup>68</sup> Se trata de una hipóstasis que, en razón de esa misma interioridad suya no está en el ámbito del tiempo, sino que se identifica con la eternidad, que no es un tiempo infinito, sino la ausencia de tiempo, de devenir.<sup>69</sup> Por lo tanto, el conocimiento de que goza la sustancia inteligible comprende una modalidad mucho más íntima y unificada que la de la *ratio* discursiva.<sup>70</sup> A causa de ello, algunos estudiosos prefieren denominar *espíritu* al *voûç* plotiniano.<sup>71</sup>

Por otra arte, la condición ontológica fundamental del *voûç* como una realidad compleja, pese a la perfección inmanente de su acto,<sup>72</sup> es un antecedente significativo —anterior aun al aporte de Avicena—<sup>73</sup> de la noción de *ente* como la comprenderá luego Tomás de Aquino, por el hecho de que el ente como todo aquello *quod habet esse* es dual en su constitución originaria,<sup>74</sup> debido a la composición en todo ente de *esse* y de *essentia*.<sup>75</sup> La composición se da incluso en la criatura angélica, cuya *essentia* es una forma pura pero necesitada del *esse* que le es dado directamente por Dios.<sup>76</sup>

---

<sup>68</sup> Cfr. VI 5, 10, 42-52.

<sup>69</sup> Cfr. VI 5, 11, 14-15: “por ello [el espíritu] no está en el tiempo, sino que es ajeno a todo tiempo (διὸ οὐδ’ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ παντὸς χρόνου ἕξω)”.

<sup>70</sup> Cfr. M<sup>a</sup> I. Santa Cruz, “Modos de conocimiento en Plotino”. *Estudios de Filosofía* n<sup>o</sup> 34 (2006): 201-216.

<sup>71</sup> Tal es así que, para traducir la palabra *voûç*, Hadot emplea el término de *Esprit*; Beierwaltes, el vocablo de *Geist*; Inge, la voz de *Spirit* y Cilento, por su parte, apela a la de *Spirito* (ver los títulos respectivos en el elenco bibliográfico).

<sup>72</sup> Cfr. V 8, 4, 1-8; V 5, 1-3; VI 7, 12, 22-23.

<sup>73</sup> Cfr. J. Wippel, “The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas’s Metaphysics”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie* n<sup>o</sup> 37 (1990): 79-81.

<sup>74</sup> Cfr. C. Fabro, *Opere complete XIX: Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d’Aquino* (Roma: EDIVI, 2010).

<sup>75</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *De ente et essentia* I, 5.

<sup>76</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 1, sol.

#### 4. El destino teológico del *sí-mismo*

Plotino no vacila en insistir sostenidamente que la comprensión del Primero no se logra ni por ciencia ni por intuición, sino por una presencia superior al conocimiento. La presencia en cuestión no implica que el alma se iguale con el Uno-Bien. El término del ascenso contemplativo culmina en una visión extática en la que el sí-mismo del alma comparece ante el Uno-Bien en persona, pero a raíz de una participación que el Primero le regala para que pueda verlo y unirse con él. Sucede en rigor que el Uno nunca se ausenta sino que siempre está presente para quien sea capaz de tocarlo. Este contacto se funda en un estado de pureza original que consiste en la semejanza y en la recepción de una potencia oriunda de aquel. Así las cosas, Plotino entiende que la contemplación, al depender de un principio máspreciado que ella, no se muestra ya como lo decisivo para la felicidad humana sino que adquiere un rol instrumental, en el sentido de un “auxilio” (βοήθεια, VI 7, 41, 1) ofrecido al alma para encaminar su ascenso hacia la unión beatífica. Con ello, Plotino cancela epocalmente la θεωρία de la ciencia primera aristotélica.<sup>77</sup>

La verdad inteligible es una verdad en orden a la *operatio* que cada uno de los seres puede lograr mediante su conversión, de modo que el término del ascenso no designa un *más allá* hacia el cual se deba ir, sino un *más acá*, que se torna transparente en la medida en que uno se vuelve a la simplicidad de su propio sí-mismo. En el espíritu, el sí-mismo verdadero ya no se vale de improntas para pensar los inteligibles. Ello es que el espíritu humano no recibe los inteligibles a modo de ideas que le advienen como el fruto de una experiencia cognoscitiva.<sup>78</sup> Antes bien, el sí-mismo es arrebatado por la presencia de esa “comunidad de espíritus” (πάντα οὖν νόες, VI 7, 17, 27) a la cual pertenece, porque no está separado “sino en ellos” (ἀλλ’ ἡμεῖς ἐν ἐκείνοις ὄντες, VI 5, 7, 6). Sintiendo “una especie de turbación, a causa de una remembranza” (οἷον θοροβοῦνται καὶ εἰς ἀνάμνησιν, II 9, 16, 46-47) respecto de su arquetipo, el ser humano se puede transportar al mundo de allá.<sup>79</sup> En el

---

<sup>77</sup> Cfr. Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, II-2, 855-860.

<sup>78</sup> Cfr. VI 5, 7, 1 ss.

<sup>79</sup> Cfr. II 9, 16, 48-49.

espíritu, “todo es cielo” (πάντα γὰρ ἐκεῖ οὐρανός, V 8, 3, 32) y “la vida [en él] es sabiduría” (ἡ δὲ ζωὴ σοφία, 4, 36). Por este motivo, el ascenso hacia lo alto demanda una conversión del pensar en cuanto sacrificio racional.

Porque todo, allí, es diáfano, ninguna oscuridad, ninguna opacidad, sino que cada cual resplandece en cada uno y en el todo por igual. Ya que la luz es transparente a la luz. Y es que cada uno posee el todo en sí mismo a la vez que ve, en otro, al todo, dado que el todo universal está por doquier y cada cosa es un todo, y cada singular es universal y el resplandor es incesante [...] como un espectáculo propio de videntes colmados de dicha (διαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερός εἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτί. καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὖ ὁρᾷ ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἢ αἴγλη· [...] ὥστε θέαμα εἶναι ὑπερευδαιμόνων θεατῶν, V 8, 4, 4-8; 43-44).

“Las asambleas y todo concilio” (ἐκκλησίαι καὶ πᾶσα σύνοδος, VI 5, 10, 18-19) representan un trasunto de este acuerdo común. Porque todas las cosas “están siendo salvadas en la unidad” (σφύζομενον ἐν ἑαυτῷ, 9, 47) y es por la unidad que evitan “corromperse” (ἀπόλετο, 44) en la nada. Si no fuera por la presencia munífica del Uno que dona su gracia a todo ente, “sobrevendría la disolución completa y la interrupción de la existencia” (λύσις ἡμῖν παντελῆς ἔσται καὶ οὐκέτι ἐσόμεθα, VI 9, 8, 41-42). De modo que el espíritu es para el alma la “morada” (ἡ οἴκησις, V 8, 3, 30) del “ocio” (σχολή, 28) y del “descanso” (ἀναπαυόμενοι, 36), donde “siempre están contemplando” (θεῶνται ἀεὶ, 28), a cuya puerta está el amor,<sup>80</sup> quien estimula al alma para que ingrese en la belleza de

---

<sup>80</sup> Cfr. VI 5, 10, 3-5.

la concordia mutua.<sup>81</sup> La “muchedumbre de enamorados del Uno, que están prendados completamente de él (οἱ ἐνὸς ἐρασταὶ πολλοὶ ὄλου ἐρῶντες), cuando lo poseen, lo tienen de modo íntegro, ya que el objeto de su amor (ἐρώμενον) era precisamente su integridad” (VI 5, 10, 7-9).

En el acuerdo común, no se perciben porciones de unidad, sino que uno y el mismo todo es igualmente tenido, y el todo que cada uno toma es el mismo del cual el otro participa. El acuerdo espiritual no es propiedad de un cuerpo, ello sería absurdo. Es necesario entonces que la unidad consista en el presente de un pensar diferenciado, ajeno al decir categorial y a todo abstraer, donde se dé la convergencia analógica entre dos realidades que, libradas a sí mismas, llegarían hasta su oposición radical: el todo universal y cada ente singular.<sup>82</sup> Si bien la cuantía de belleza no menoscaba la riqueza del todo, puesto que lo revela en su condición polimorfa, esa manifestación encubre a la vez la unidad de que el todo depende. De allí la necesidad del despojamiento —incluso de la forma más pura— porque para recibir al Uno es menester no tener nada en absoluto.<sup>83</sup>

El Uno brinda realmente el “don” inteligible (τὸ διδόν, VI 5, 10, 31) “no a los extraños sino a los suyos” (οὐ τοῖς ἀλλοτρίοις, ἀλλὰ τοῖς ἑαυτοῦ, 33), es decir, a los que son de su pertenencia, a quienes han emprendido la misión de asemejarse a él, mediante la asimilación al objeto contemplado.<sup>84</sup> A raíz de una adecuación de las potencias intelectuales por su conveniencia en lo mismo,<sup>85</sup> el “centro del alma” viene a coincidir con aquella presencia que está por encima de lo inteligible,<sup>86</sup> y que conlleva la remoción de toda alteridad.<sup>87</sup> Esta inmediatez por vía de contacto no se da entre dos cuerpos sino por un acoplamiento carente de

---

<sup>81</sup> Cfr. II 9, 16, 47-48.

<sup>82</sup> Cfr. VI 5, 10, 9-26.

<sup>83</sup> Cfr. VI 9, 11, 45 ss.

<sup>84</sup> Cfr. VI 9, 11, 32; III 8, 9, 19-23.

<sup>85</sup> Cfr. VI 7, 34, 13-14; VI 9, 11, 4-6.

<sup>86</sup> Cfr. V 1, 11, 13; VI 9, 3, 20-21; 8, 19-20; 10, 17; 11, 31-32; VI 7, 35, 30.

<sup>87</sup> Cfr. VI 9, 8, 29-35.

magnitud,<sup>88</sup> que unifica dos realidades en una misma visión.<sup>89</sup> De esta manera, en la medida en que el alma de cada uno se va aproximando a su prototipo espiritual y converge en la unidad con el resto de las formas,<sup>90</sup> no se pierde en lo otro de sí misma sino que vuelve a ser — aunque momentáneamente— lo que antaño ya era, en la visión y la proximidad con el Bien primero, siendo este la fuente de su vida misma y la causa de su existencia.<sup>91</sup>

El Bien que uno toca es el mismo que toca el otro, puesto que cada uno lo recibe de acuerdo con su medida, sin menoscabar por ello la infinitud del donante.<sup>92</sup> Precisamente así, es pensada por Plotino la comunidad espiritual en la concordia de los escogidos, en virtud de un amor por el Uno-Bien que es de índole *desmesurada e infinita*,<sup>93</sup> puesto que tal amor ha sido infundido desde un principio en el alma por pura gratuidad.<sup>94</sup> En este sentido, Plotino se aparta de una comprensión fantasmagórica del culto místico,<sup>95</sup> a la vez que censura gravemente la falta de recato en relación con la manifestación de los dones divinos.<sup>96</sup> Al someter la fantasía bajo el dominio de las facultades intelectivas superiores,<sup>97</sup> y replicar en contra del elitismo soteriológico profesado por los gnósticos,<sup>98</sup> Plotino reconduce la razón a la pureza de su verdad.<sup>99</sup>

---

<sup>88</sup> Cfr. VI 9, 4, 27; 8, 24-29.

<sup>89</sup> Cfr. V 5, 7; V 3, 17, 34-38.

<sup>90</sup> Cfr. V 8, 9-12; VI 7, 36, 10-15.

<sup>91</sup> Cfr. VI 5, 10, 40-42.

<sup>92</sup> Cfr. VI 5, 10, 27-34.

<sup>93</sup> Cfr. VI 7, 32, 26: “ὁ ἔρωσ ἀν ἄμετροσ εἶη”; 27: “ἄπειροσ ἀν εἶη ὁ τούτου ἔρωσ”.

<sup>94</sup> Cfr. VI 7, 31, 17-18: “ψυχὴ ἐρᾷ μὲν ἐκείνου ὑπ’ αὐτοῦ ἐξ ἀρχῆσ εἰσ τὸ ἐρᾷν κινήθεισα”.

<sup>95</sup> Cfr. II 9, 14, 1-11; I 6, 7; VI 9, 11, 25 ss.

<sup>96</sup> Cfr. VP, 10, 35-36: “ἐκείνοσ δεῖ πρὸσ ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸσ ἐκείνοσ”; V 1, 6, 12-13; V 5, 11, 11-18.

<sup>97</sup> Cfr. IV 3, 29-30; 23, 32: “φανταστικὸν οἶον νοηρόν”.

<sup>98</sup> Cfr. II 9, 9, 26-83.



Para la intelección plotiniana, la verdad nunca se ve abandonada a sí misma, sino que se sirve de un acompañante cuya función busca promover la adhesión por parte del hombre, toda vez que el fundamento de su vida depende de la noticia que se tenga con respecto a esa verdad, trascendente incluso al mismo saber, porque no depende de la fruición inteligible en relación con sus propias ideas.<sup>100</sup> Esta verdad, cuya garantía se acredita sólo en el espíritu hipostático cuando está prendado del Uno,<sup>101</sup> ya no tienen relación con el asentimiento dogmático: ni con la συγκατάθεσις del estoicismo antiguo,<sup>102</sup> ni tampoco con la ἐνάργεια epicúrea,<sup>103</sup> sino con la πειθῶ.<sup>104</sup>

### 5. A modo de conclusión: la fruición cabe el Bien

El Bien trascendente provoca en el alma una respuesta que no se circunscribe al ámbito del conocer, porque cobra la forma de un ἔρωσ σύντονος (VI 7, 21, 11), un amor “intenso”, “serio”, “grave”, no sujeto a las veleidades de la concupiscencia,<sup>105</sup> ajeno a la esfera del deseo y la penuria,<sup>106</sup> como sí ocurre, en cambio, con la concepción platónica de ἔρωσ.<sup>107</sup> Plotino explica que el amor que alienta en el alma como una vida superior no nace por obra del espíritu, sino de la belleza que se difunde en este y que, como una suerte de esplendor procede del Uno-

---

<sup>99</sup> Cfr. VI 9, 9, 14.

<sup>100</sup> Cfr. VI 7, 35, 1-27.

<sup>101</sup> Cfr. VI 7, 34, 9-37.

<sup>102</sup> Cfr. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. por H. von Arnim (Stuttgart: Teubner, 1968), II, §§ 52: 21; 974: 283, 17; I, § 61: 19, 1-3.

<sup>103</sup> Cfr. C. García Gual, *Epicuro* (Madrid: Alianza editorial, 2013<sup>3</sup>), 203-217.

<sup>104</sup> Cfr. VI 7, 40, 4.

<sup>105</sup> Cfr. Estas observaciones han sido excogitadas en un texto de carácter inédito de M. Zubiria, *Notas para un seminario sobre un tratado de Plotino: “Sobre cómo advino a la existencia la muchedumbre de las ideas y sobre el Bien”* (VI 7) (Mendoza: Cátedra de Metafísica, FFyL-UNCuyo, 2019), 36-37.

<sup>106</sup> Cfr. III 5, 7, 9-25.

<sup>107</sup> Cfr. Platón, *Symposium* 201 d-212 a.

Bien.<sup>108</sup> Los seres, por su parte, dependen del Uno como de una fuerza generativa (δύναμιν γεννώσαν, VI 9, 5, 36) que permanece en sí misma (μένουσας, 37). No se confunde con lo surgido de ella (οὐδὲ ἐν τοῖς γινόμενοις ὑπ’ αὐτῆς οὕσαν, 37-38), ni tampoco se ve disminuida por la donación que hace de sí (οὐκ ἐλαττουμένην, 37). El don infinito procede de un Bien que, entregándose sin término ni tasa, resulta por ello mismo irreductible a toda idea.

El “amor” suscitado por la belleza del Bien presente en el espíritu “es ilimitado porque tampoco el amado se halla sujeto a medida” (οὐ γὰρ ὄρισται ἐνταῦθα ὁ ἔρωος, ὅτι μηδὲ τὸ ἐρώμενον, VI 7, 32, 26-27). Dotado de persuasión,<sup>109</sup> este “amor infinito” (ἄπειρος ἂν εἴη ὁ τοῦτου ἔρωος, 28) consiste en un ver en sí mismo inasible,<sup>110</sup> cuya permanencia en lo interior significa cabalmente una “locura” para los ojos del entendimiento natural (παράλογος, I 4, 11, 14). Lo infinito del Bien ejerce sobre el alma, vuelta ella misma un solo espíritu con él (νοῦς γενόμενος, VI 7, 35, 4), una atracción de tal envergadura que engendra el deseo de acoplarse a una potencia infinita, la potencia de revocarse a sí misma hasta darse en el todo, hasta devolver lo que le pertenece con propiedad, no quitarse la vida sino darla en el todo. Volverse plena en el despojamiento de lo simple: una paradoja abrupta por ser paradójico el Bien mismo al cual se asemeja. En la embriaguez de luz (αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν, 36, 20), la fruición allí responde al don infinito del Bien, no solamente por ser infinitud potencial, sino también porque en su estado incipiente, el sí-mismo verdadero está libre de toda forma.<sup>111</sup>

En síntesis, el don que el sí-mismo humano barrunta mediante su ascenso extático termina por devolverlo, junto con su propio origen, más allá del pensamiento inteligible. Para la doctrina de Plotino, la transformación del sí-mismo implica “despojarse de todo” (ἄφελε πάντα

---

<sup>108</sup> Cfr. Plotini *Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata*, ed. por F. Kreuzer & G. H. Moser (Paris: Didot, 1896), 491; Ch. Vassallo, *La dimensione estetica nel pensiero di Plotino. Proposte per una nuova lettura dei trattati Sul bello e Sul bello intelligibile* (Napoli: Giannini Editore, 2009).

<sup>109</sup> Cfr. VI 7, 35, 1 ss.

<sup>110</sup> Cfr. VI 9, 10, 14-15.

<sup>111</sup> Cfr. VI 5, 12, 7-11.

V 3, 17, 38), a fin de reconocerse en el ser ilimitado del amor. Esto último quiere decir, entre otros aspectos, que el alma se desprenda de aquellas limitaciones que la constriñen aquí y ahora para entablar comercio con una realidad de suyo aparente.<sup>112</sup> Es en el Bien donde el alma alcanza “beatitud” (τὸ εὖ ἐνταῦθα, VI 9, 9, 12), porque allí “descansa” (ἀναπαύεται, 13), está “libre de males” (κακῶν ἔξω, 13), “es alzada hacia una región purificada de males” (εἰς τὸν τῶν κακῶν καθαρὸν τόπον ἀναδραμοῦσα, 14) y “vive de veras” (ἀληθῶς ζῆν, 15), no por figuraciones.<sup>113</sup> Mediante el recuerdo espiritual, el alma de cada uno puede ya en esta vida renacer de lo alto y sólo desde allí trascender el pensamiento para religarse con el Primero absoluto,<sup>114</sup> en el marco de un gozo apacible que revela “sin palabras” (σιωπῶσα δὲ λέγει, VI 7, 34, 29) la belleza de una eterna vigilia.<sup>115</sup>

## Referencias bibliográficas

Aristote. *L'Éthique à Nicomaque*, introd., trad. et comm. par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif. Louvain-Paris: Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1970.

Aristotelis *Ethica Nicomachea*, ed. por J. Bywater. Oxford Clarendon Press, 1894.

Aristóteles. *Metafísica de Aristóteles*, ed. trilingüe prep. por V. García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.

Armstrong, A. H. “Plotinus”, en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. por A. H. Armstrong, Part III: 193-268. Cambridge: University Press, 1967.

---

<sup>112</sup> Cfr. VI 7, 34, 1-8.

<sup>113</sup> Cfr. VI 7, 23, 1 ss: “En el Bien se encuentra, por cierto, eso que el alma persigue y eso que confiere luz a la inteligencia, y cuyo vestigio atrae dondequiera haya caído (Εκεῖ δὴ, ὃ ψυχὴ διώκει, καὶ ὃ νῶ φῶς παρέχει καὶ ἔμπεσὸν αὐτοῦ ἶχνος κινεῖ)”. El adverbio “ἐκεῖ” puede significar “ἐν τῷ ἀγαθῷ” (*Lexicon Plotinianum*, 349, 12).

<sup>114</sup> Cfr. VI 2, 8, 5 ss.

<sup>115</sup> Cfr. VI 7, 39, 28-34.

Baine Harris, R. *The Significance of Neoplatonism*. Norfolk: Suny Press, 1976.

Boeder, H. “Hacia lo que está delante”, trad. inédita de M. Zubiria. Mendoza, 17-01-21. La versión original corresponde a “Gegenwärts”, epílogo al libro del autor: *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*, 415-424. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006 (Orbis Phaenomenologicus, Bd. 15).

Boeder, H. “¿Por qué motivo ser del ente?”, “¿Qué consume la filosofía primera?”, “La distinción de la razón” y “Actuar y/o habitar”, *In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos*, trad. de M. Zubiria, vol. I: 17-45, 47-66, 125-137, 139-152. Mendoza: UNCuyo-FFyL, 2017.  
[http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/8889/in-officium-sapientiae-i-corr-.pdf](http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8889/in-officium-sapientiae-i-corr-.pdf)

Boeder, H. “El límite de la modernidad y el legado de Heidegger”, “Veritas seditiosa”, “La memoria de la *sophia*” y “Lo estimulante del pensamiento de Heidegger”, *In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos*, trad. de M. Zubiria, vol. II: 15-36, 63-78, 79-99 y 101-112. Mendoza: UNCuyo-FFyL, 2017.  
[http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/8890/in-officium-sapientiae-ii-corr-.pdf](http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8890/in-officium-sapientiae-ii-corr-.pdf)

Boeder, H. “Introducción a la racionalidad del Nuevo Testamento”, “Las concepciones filo-sóficas de la Época Media” y “El presente de la *Sapientia Christiana* en la esfera del lenguaje”, *In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos*, trad. de M. Zubiria, vol. III: 15-33, 35-58, 59-77. Mendoza: UNCuyo-FFyL, 2017.  
[http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/8891/in-officium-sapientiae-iii-corr-.pdf](http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8891/in-officium-sapientiae-iii-corr-.pdf)

Boeder, H. *Topología de la Metafísica: la Época Media*. Trad., epílogo y notas de M. Zubiria. Pamplona: EUNSA, 2009.

Boeder, H. “Die Tektonik des submodernen Denkens im Schein ihrer Kunst”. *Sapientia* n° 54 (1999): 173-185.

Boeder, H. “Logotektonisch Denken”. *Sapientia* n° 53 (1998): 15-24.

Boeder, H. *Das Vernunftgefüge der Moderne*. Friburgo-Munich: Alber, 1988.

- Boeder, H. *Topologie der Metaphysik*. Friburgo-Munich: Alber, 1980.
- Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Éd. Klincksieck, vol. I: 1968, vol. II: 1970, vol. III: 1974, vol. IV-1: 1977, vol. IV-2: 1979.
- Charrue, J. M. *Plotin lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1978.
- Dillon, J. *The Middle Platonists 80 B. C. to A. D. 220*. New York: Cornell University Press, 1996.
- Dörrie, H. “Υπόστασις. Wort – und Bedeutungsgeschichte” & “Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre”. en *Platonica minora* (Studia et Testimonia Antiqua VIII), 12-69, 286-296. Munich: W. Fink Verlag, 1976.
- Dodds, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: University Press, 1965.
- Fabro, C. *Opere complete XIX: Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Roma: EDIVI, 2010.
- García Gual, C. *Epicuro*. Madrid: Alianza editorial, 2013<sup>3</sup>.
- Hadot, P. *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. de E. Cazenave Tapie Isoard, Rev. técnica de M<sup>a</sup> I. Santa Cruz. México: FCE, 1998.
- Hadot, P. “Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin”, en *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'Antiquité Classique V), ed. por E. R. Dodds, 105-141. Genève: Fondation Hardt, 1960.
- Henry, P. “Le problème de la liberté chez Plotin”. *Revue Neoscholastique de Philosophie* n° 29 (1931): 50-79, n° 30 (1931): 180-215 y n° 31 (1931): 318-339.
- Herrera, J. J. *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino*. San Miguel de Tucumán: Ed. de la UNSTA, 2011.
- Inge, W. R. *The Philosophy of Plotinus*, vol. I-II. London: Longmans, 1948<sup>3</sup>.
- Jeuneau, É. *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*. Turnhout: Brepols, 1997.

Kremer, K. *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden: Brill, 1966.

Merlan, Ph. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968<sup>3</sup>.

Numénius. *Fragments*, éd., trad. française et comm. par É. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

des Places, É. “La théologie négative du Pseudo-Denys : ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age”, en *Studia Patristica*, ed. por E.-A. Livingstone, vol. XVII: 81-92. Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt: Pergamon Press, 1982.

Platonis *opera*, ed. por J. Burnet. Oxford Clarendon Press, vol. 1: 1900; vol. 2: 1901, vol. 3: 1903, vol. 4: 1902, vol. 5: 1907.

Plotini *Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata*, ed. por F. Creuzer & G. H. Moser. Paris: Didot, 1896.

Plotini *opera*, ed. por P. Henry & H.-R. Schwyzer. Oxford: University Press, vol. 1: 1964, vol. 2: 1977, vol. 3: 1982 (*ed. minor*).

Plotini *opera* ed. por P. Henry & H.-R. Schwyzer. Leiden: Brill, vol. 1: 1951, vol. 2: 1959, vol. 3: 1973 (*ed. maior*).

Plotin. *Ennéades* (6 vols.), éd. et trad. de É. Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1924-1938.

Plotin. *Traité 38 (VI 7)*, introd., trad., comm. et notes par P. Hadot. Paris: Cerf, 1988.

Plotino. *Enneadi*, prima versione integra e commentario critico di V. Cilento. Bari: Gius. Laterza & Figli, vol. 1: 1947, vol. 2: 1948, vol. 3 a b: 1949.

Plotino. *Paideia antignostica. Ricostruzione d' un unico scritto da Enneadi III 8, V 8, V 5, II 9*, ed. por V. Cilento. Firenze: Felice le Monnier, 1971.

Plotinus. *The Six Enneads*, trans. by S. MacKenna & B. S. Page. Chicago: University of Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952.

Plotinus. *Über Ewigkeit und Zeit (Enn. III 7)*, trad. por W. Bierwaltes. Frankfurt a. M.: Klosterman, 1981<sup>3</sup>.

Porfirio. *Vida de Plotino / Plotino. Enéadas I-II, III-IV, V-VI*, introd., trad. y notas de J. Igal Alfaro. Madrid: Gredos, vol. 1: 1982, vol. 2: 1985, vol. 3: 1998.

Porphyry. *On the life of Plotinus and Plotinus. Enneads in Seven Volumes*, engl. trans. by A. H. Armstrong. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, vol. 1: 1989, vol. 2: 1966, vol. 3: 1967, vol. 4: 1984, vol. 5: 1984, vol. 6 y 7: 1988.

Praechter, K. "Die griechischen Aristoteleskommentare". *ByZ* (1909): 516-538.

Proclus. *The Elements of Theology*, ed. por E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963<sup>2</sup>.

Radice, R. *Lexicon II Plotinus*. Milano: Università Vita-Salute S. Raffaele, 2004.

Rist, J. M. *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: University Press, 1967.

Romano, F. *Il neoplatonismo*. Roma: Carocci editore, 1998.

Sacchi, M. E. "La afirmación de la trascendencia de Dios en la doctrina cristiana y en las conclusiones de la filosofía primera". *Sapientia* L, n° 195-196 (1995): 149-183.

Santa Cruz, M<sup>a</sup> I. "Modos de conocimiento en Plotino". *Estudios de Filosofía* n° 34 (2006): 201-216.

Santa Cruz, M<sup>a</sup> I. "Plotino y el neoplatonismo", en *Historia de la Filosofía Antigua*, ed. por C. García Gual, 339-361. Madrid: Enciclopedia Iberoamericana, 1997.

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

Soto-Bruna, M<sup>a</sup> J. "El neoplatonismo", en *Historia universal del pensamiento filosófico*, ed. por A. S. Naya, I: 587-598. Ortuella: Vizcaya, 2007.

von Stein, H. *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1864.

La posición *topológica* de Plotino y el comienzo metafísico de la philo-SOPHIA medieval  
FERNANDO G. MARTIN DE BLASSI pp. 41-73  
<https://doi.org/10.48162/rev.35.016>

Stoicorum *Veterum Fragmenta*, ed. por H. von Arnim, vol. I-IV. Stuttgart: Teubner, 1968.

Thomas d'Aquin & Dietrich de Freiberg. *L'Être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, trad. et comm. par A. De Libera et C. Michon. Paris: Éd. du Seuil, 1996.

Thomas d'Aquin. *Les créatures spirituelles*, introd., trad. et notes par J.-B. Brenet. Paris: Vrin, 2010.

Vassallo, Ch. *La dimensione estetica nel pensiero di Plotino. Proposte per una nuova lettura dei trattati Sul bello e Sul bello intelligibile*. Napoli: Giannini Editore, 2009.

Whittaker, J. "ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ". *Vigilia Christianae* n° 23 (1969): 91-104.

Whittaker, Th. *The Neo-Platonists*, Cambridge, University Press, 1928.

Wippel, J. "The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie* n° 37 (1990): 79-81.

Zubiria, M. *Notas para un seminario sobre un tratado de Plotino: "Sobre cómo advino a la existencia la muchedumbre de las ideas y sobre el Bien" (VI 7)*. Mendoza: Cátedra de Metafísica, FFyL-UNCuyo, 2019 (inédito).

Zubiria, M. "Epílogo: Ἀδύνατον, ἄλογον, ἄτοπον. Sobre el descubrimiento boederiano de la Época Media de la filo-sofía", en *In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos*, vol. III: 131-144. Mendoza: UNCuyo-FFyL, 2017.  
[http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/8891/in-officium-sapientiae-iii-corr-.pdf](http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8891/in-officium-sapientiae-iii-corr-.pdf).

Zubiria, M. "BOEDER, Heriberto. *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie. [Las instalaciones de la Submodernidad. Acerca de la tectónica de la filosofía actual]*. Würzburg: Königshausen & Neumann (Orbis Phaenomenologicus, Bd. 15), 2006. XI + 433 p.". *Kriterion* n° 121 (2010): 305-312.  
<https://www.scielo.br/j/kr/a/WBjdmHgRrdWfQmLCmGTZCyS/?format=pdf&lang=es>



Zubiria, M. *Lecciones sobre la distinción de la razón. Desde la analítica del lenguaje hacia los portavoces de la sabiduría occidental*. Buenos Aires: Ed. Quadrata, 2006.