

## TRES DECADAS DE ESTUDIOS PLOTINIANOS

Hans-Rudolf Schwyzer, el sabio suizo coautor con Paul Henry del gran monumento de la filología griega del siglo XX que es la edición crítica de las Enéadas de Plotino,<sup>1</sup> termina de entregar al público la mejor síntesis actualizada sobre el autor neoplatónico que se puede manejar hasta el presente.

Aparecida la primera redacción de este compendio plotiniano en las columnas 471-592 del tomo XXI,1 (subdivisión 41) de la *Realencyclopädie* de Paul-Wissowa en 1951, bajo el título de "Plotinos" junto con los dos cortos agregados complementarios del artículo en el Sp. 1276 del mismo tomo y puesta ahora al día con la adición de las columnas 311-328 del tomo XV del Suplemento, más las correcciones del Sp. 1676 a este volumen de la misma Enciclopedia de la Antigüedad Clásica, Konrat Ziegler, el helenista alemán que llevara a buen término esta colosal empresa como redactor de algunas de sus colaboraciones, pero especialmente como coordinador de los innumerables aportes científicos que alberga, quiso, poco antes de su muerte (acaecida en 1974), que el notable trabajo de síntesis del Prof. Schwyzer viese la luz publicado separadamente y hoy, no obstante los escrúpulos y resistencias de índole técnica del especialista suizo, se encuentra cómodamente a disposición de los estudiosos y lectores del saber clásico interesados en Plotino.<sup>2</sup>

El libro adopta el orden de composición del artículo original según fue editado en 1951. Haciendo el cotejo, por lo tanto, con los conocimientos sobre el filósofo helenístico que la ciencia tenía a su alcance hace 30 años, de acuerdo con la sistematización de Schwyzer, y los progresos y cambios que se han realizado durante este lapso, teniendo especialmente en cuenta, además, las informaciones complementarias con que nuestro autor ha enriquecido su redacción

<sup>1</sup> *Plotini Opera* I-III, París, Bruxelles, Leiden, 1951-1973.

<sup>2</sup> *Plotinos* von HANS-RUDOLPH SCHWYZER. *Sonderausgaben der Paulyischen Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Alfred Druckenmüller Verlag in München, 1978.

primitiva, pero agregando también algunos otros datos que se han generado últimamente en áreas lingüísticas o en campos de la investigación sobre Plotino a los que no ha podido acceder con facilidad el filólogo y crítico centroeuropeo, intentaremos realizar un balance personal de los últimos 30 años de investigaciones en la amplia esfera del plotinismo.

A. Sobre la vida de Plotino. — En este campo en nuestros días se registra un avance que no admite réplica. A continuación de los trabajos de H. Oppermann y de J. M. Boyd que hicieron época y de los que el mismo Schwyzer fue en sus días ampliamente tributario, Jesús Igal ha establecido sólidamente sobre la base de la distinción conceptual entre el uso de adjetivos ordinales y cardinales en el texto de la *Vida de Plotino* y la confrontación de sus principios hermenéuticos con datos externos históricos, políticos, literarios, etc., la cronología exacta de la existencia de Plotino según la biografía de su discípulo Porfirio. Este indiscutible progreso en este aspecto de los estudios plotinianos que ha consagrado internacionalmente las investigaciones del filólogo español, le permite decir lapidariamente a Schwyzer: “el problema de la datación después de H. Oppermann (1929) y de M. J. Boyd (1937) ha sido sometido al reexamen a fondo de J. Igal, *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio* (Bilbao, 1972), quien establece con firmeza que Porfirio distingue entre números cardinales y ordinales” (313, 40-50).

B. Relación con Amonio Saccas. — Si en la cuestión de la cronología plotiniana se ha avanzado incontestablemente, en este momento no puede sostenerse lo mismo en cuanto al tema de Amonio, el maestro inmediato de Plotino y junto a quien se mantuvo por el espacio de 11 años (V. P. III), desde los años 230/231 al 242. A los estudios antiguos sobre los tres testimonios fundamentales poseídos: Porfirio (V. P. III); Nemesio (*Peri Phys. Anthr.* 2, 29 y 3, 56) e Hierocles (en Focio, *Bib.* 251) y a las conjeturas de la literatura producida en torno a los *Symmiktá Zetémata* porfirianos y las investigaciones analógicas realizadas por Jong (*Plotinus or Ammonius Saccas?*, 1941), material ya utilizado por nuestro autor en su primera redacción del artículo, deben agregarse ahora los esfuerzos de R. P. C. Hanson, H. Dörrie, H. Crouzel, H. Langerbeck, E. R. Dodds y K. O. Weber (en relación con Orígenes el Neoplatónico), por más que como afirma Schwyzer después de pasar revista a algunos aciertos y numerosas dificultades: “lo solo que podemos decir de seguro sobre Amonio es que era una personalidad excepcional, como se describe en Porfirio, V. P. III, 13 ss.” (319, 1-10). Más allá de algunas hipótesis lícitas

que cabalgarían sobre el vínculo de Amonio con la tradición platónico-pitagorizante, como más adelante tendremos ocasión de ver, nos parece que el juicio crítico del intérprete suizo debe ser compartido.

C. — En lo que se refiere a la actividad docente de Plotino, sus diversas etapas a partir de su llegada a la Ciudad Eterna, su estilo de enseñanza y sus nexos interescolares y profesionales con otros maestros y posturas doctrinales, conjunto de datos que son conocidos gracias a Porfirio, las líneas básicas ya estaban echadas antes de comenzar el período que tratamos de evaluar y apenas debe subrayarse con R. Harder y Dodds que Plotino no practicaba la magia, por más que la conocía.<sup>3</sup>

D. (1.2.3.). — Sobre los escritos originales que registran los cursos de Plotino y sus ediciones antiguas, teniendo en vista principalmente la tarea de publicación, corrección y ordenamiento cronológico de las Enéadas cumplida por Porfirio y la trasmisión de los títulos de los tratados, así como las discusiones tocantes a la tradición manuscrita, las ediciones modernas de los escritos eneádicos y la autenticidad total de estos tratados, se mantienen incólumes los resultados alcanzados ya a partir de la década del 30 gracias a las investigaciones pioneras y decisivas de P. Henry. El texto crítico, las introducciones y el aparato de las *Plotini Opera* confirman extensamente aquellas felices conclusiones. Pondríamos sólo de relieve atendiendo a las dudas no disipadas de A. H. Armstrong y P. Thillet sobre *Enéada V*, 5 (32), 13, 33-38, que este texto es un resumen de la mano de Plotino y no un ejemplo de *kefálaion* porfiriano como sostuvo Bréhier.<sup>4</sup>

D. (4.5.6.). — La traducción parafrástica de algunas Enéadas al árabe conocida en Occidente bajo los nombres inexactos de *Teología de Aristóteles*, la *Epístola sobre el saber divino* y las *Sentencias del sabio griego*, que abarcan extensos fragmentos de las Enéadas IV, V y VI, viene ahora traducida al inglés por G. Lewis en páginas paralelas al texto griego correspondiente de las *Plotini Opera*. A las versiones e investigaciones anteriores de Th. Haarbrücker, F. Gabrieli, F. Rosenthal, A. Baladi, etc., es de justicia agregar los trabajos últimos de Thillet y particularmente de G. C. Anawati.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Ver nuestras indicaciones al respecto en el trabajo, "En torno a Hechos 8,4-24. Milagro y magia entre los gnósticos", *Revista Bíblica* 167 (1978), pp. 35-38.

<sup>4</sup> La demostración está desarrollada en nuestro *Plotino y la Gnosis III*, n. 69 y anticipada brevemente en *Gnosis*, p. 199, n. 5 *in fine*.

<sup>5</sup> Cfr. P. THILLET, "Indices porphyriens dans la Théologie d'Aristote", en *Le Néoplatonisme*, París, 1971, pp. 293-302 y G. C. ANAWATI, "Le néoplatonisme dans la pensée musulmane: état actuel des recherches" en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 1974, pp. 339-405.

Los comentarios antiguos a la obra de Plotino pertenecen a Porfirio y Proclo. El primero de ellos ha escrito *hypomnémata* (comentarios explicativos de algunos pasajes eneádicos), *epiqueirémata* (razonamientos resumidos de una disertación) y *kefálaia* (síntesis de capítulos, expresadas por un título o una brevísima indicación de su contenido). Los *Prolegómenos a lo espiritual* (*Aformai pros ta noetá*), obra también de la pluma de Porfirio, es muy posible que nada tengan que ver con ninguno de los comentarios citados.<sup>6</sup> Según cuatro informaciones diferentes de los tiempos clásicos Proclo asimismo escribió comentarios a los escritos plotinianos, aclarándose incluso que han sido a la Enéada III, a los tratados "Sobre la Providencia". Modernamente se ha dado todavía un nuevo paso hacia adelante apuntándose también hacia un comentario de Damascio, como lo indican ahora los complementos de *Plotini Opera* III.

La tradición verbal proveniente de Amelio Gentiliano es testimoniada por Porfirio (V. P. III, 46) y por Proclo (*In Tim.* 205c y II 213, 9), reflejándose del mismo modo con alta probabilidad en Teodoro de Asinia, Dexippo, Proclo, Simplicio, etc.

D. 7. — Los registros más completos sobre las diversas características gramaticales y estilísticas de la lengua escrita de Plotino se deben sin duda a los hallazgos de Schwyzer. A las dieciocho columnas originales dedicadas a las irregularidades externas y morfología de los vocablos, a los varios fenómenos sintácticos personales que ofrecen estos escritos, a las construcciones de estilo peculiares, las novedades de vocabulario y el uso figurado del lenguaje, deben agregarse ahora los incrementos de las columnas 321-323, más de uno de los cuales han sido ya incorporados a las *Plotini Opera*. No obstante, la verdadera dificultad del lenguaje plotiniano no es de forma, sino de fondo, como ya lo reconocía certeramente el crítico helvético al sostener frente a simples cargos estilísticos: "pese a múltiples licencias la lengua de Plotino sigue las normas de la gramática griega y no está próxima a la expresión balbuciente del místico. Se trata mejor de una lucha racional siempre renovada para manifestar lo indescriptible... Plotino es consciente de que la magnificencia del mundo sobrenatural o acaso la naturaleza de lo Uno jamás podrá expresarse con palabras; no obstante si en última instancia fuese posible encontrar palabras suficientes para semejante mundo, él las produciría" (530, 50-70). P. Aubin en relación con el lenguaje de la imagen, Cilento con el uso de la poesía y mitología griegas y sus relatos y

<sup>6</sup> Cfr. E. LAMBERZ (ed.), *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Leipzig, 1975.

personajes míticos, Igal en torno a algunos aspectos estilísticos y Ferwerda tocante a las figuras y metáforas, han realizado también sus aportes en este apartado del lenguaje de Plotino. Pero una tentativa firme por desentrañar los presupuestos filosóficos coherentes con el pensamiento total del filósofo neoplatónico que lo hayan conducido a hacer un semejante uso del lenguaje, en el que se combina el discurso con la tradición de los mitos helénicos y las imágenes literarias, todavía está por llevarse a cabo. No obstante las deficiencias técnicas de nuestro artículo "Plotino y el lenguaje de la metafísica",<sup>7</sup> echamos allí las bases de un empeño que puede ser fructífero.

D. 8. — La descripción de Schwyzer del contenido de los cincuenta y cuatro tratados eneádicos siguiendo el orden temporal de su redacción y adherida a la letra de los tratados, continúa siendo una buena orientación para introducirse en el estudio de las Enéadas. Las Introducciones con que Bréhier hace preceder la traducción de cada uno de estos mismos tratados, no obstante su enfoque más difuso, siguen siendo de gran utilidad y prestan un valioso apoyo sus equivalentes de Harder-Beutler-Theiler y las todavía incompletas de Armstrong. No estará de más recordar que la envejecida traducción francesa de Bouillet es un inagotable filón de noticias y de sugerencias eruditas.

E. — En los puntos concernientes a la doctrina plotiniana que abarcan la tradición platónica (sobre la base de una cierta interpretación o restauración de la filosofía de Platón), y la exposición sobre las tres hipóstasis neoplatónicas (Espíritu, Uno, Alma), la materia y la expansión del Uno, más allá de los indicios sobre la tradición platónica entre neoplatónicos aportados por L. G. Westerink, los nuevos buceos de Rist y Blumenthal sobre las ideas, su individualidad y la autoconciencia (Schwyzer, Merlan, Warren),<sup>8</sup> el Uno/Bien como *epékeina tes ousías* (Merlan, Whittaker, Kraemer) y el problema de la materia y el mal (Rist, Hager, Jevons, Merlan, van Winden, O'Brien, Ed. des Places), podría sostenerse lo siguiente:

a) *La materia en Plotino.* — En las Enéadas se distinguen dos formas de materia, la *hyle noeté* y la *aistheté*. En realidad se trata de una materia bajo su doble aspecto de sustrato (*hypokéimenon*) y receptáculo (*hypodoqué*) permanente en tanto que fondo sustancial o principio de distinción de las ideas en el Espíritu y de los *logoi*

<sup>7</sup> Cfr. *Cuadernos de Filosofía* 19 (1973), pp. 91-110.

<sup>8</sup> Téngase también presente A. H. ARMSTRONG, "Form, Individual and Person in Plotinus", en *Dionysius* I (1977), pp. 49-68.

en el Alma, o de fundamento fugitivo en los seres del mundo del devenir. En los dos casos, sin embargo, y como principio que compone el arquetipo espiritual y el logos anímico o su imagen (por ello la materia sensible es copia y la última de las imágenes), la materia se caracteriza por ser en sí misma *lo otro* que lo que la informa (Uno/Espíritu/Alma) y lo que hace posible el acto de información. De esta manera se caracteriza como fondo indefinido, carente de forma, difícil de conocer, siempre necesitada y no ser, no belleza y no bondad, por radical ausencia de estos atributos. Talés son los resultados que se deducen del examen de *Enn.* II, 4 (12), "Sobre la materia", escrito perteneciente al curso escolar de los años 260/261, teniendo en cuenta fundamentalmente el desarrollo de los capítulos 3-5 sobre la materia espiritual y 6-16, sobre la materia sensible, y advirtiendo que el carácter más propiamente material le corresponde a la materia que permite la existencia refleja de los seres sensibles, puesto que la "ilimitación", ateniéndonos al mismo razonamiento plotiniano, es más ilimitada en la copia que en el modelo.

Ahora bien, la noción de materia espiritual como principio de distinción ideal está íntimamente relacionada en Plotino no sólo con el concepto de "alteridad", como ya se ha adelantado, sino también con el de "díada indefinida" y "tolma" (audacia).

En *Enn.* V, 9 (5), 6 *in initio* (curso escolar 256/257) al sostenerse la simultánea unidad y multiplicidad de las ideas y no como si estuvieran en un lugar (*topos*), sino por constituir cada idea una unidad distinta en la que cada una es inseparable de las demás, pero inconfundible, manteniendo su identidad (doctrina que se confirma en el Cap. 8º al comienzo), se presupone ya el concepto de materia espiritual y se tiene conciencia plena de la dificultad de semejante planteo, aplazándose su abordaje para más adelante, según queda registrado en V, 9, 14 en sus primeras líneas.

*Enn.* V, 4 (7), 2, 2 ss. ya resuelve el dilema de la naturaleza unitaria y múltiple del Espíritu trayendo a la memoria una escueta fórmula registrada entre la primera generación de platónicos: "las ideas y los números provienen de la díada indefinida y del Uno". Dos años más tarde Plotino retomará el mismo tema con superiores detalles, señalando con rigor: "Por lo tanto, lo que se denomina en el mundo espiritual número y la díada son principios informadores y Espíritu; existe, sin embargo, la díada indefinida, en tanto que se la toma, por decir, por el sustrato, y el número, que proviene de ella y del Uno, es cada cual una idea, como habiendo sido formado por las ideas engendradas en él (=sustrato espiritual)<sup>9</sup>: por un lado

<sup>9</sup> Interpretamos la expresión *en autó* de las líneas 16-17 referida a *hypokéimenon*.

el Espíritu se forma de lo Uno, por otro, desde sí, igual que la visión en acto, porque la intuición es una visión que ve, ambos siendo uno" (*Enn.* V, 1 (10), 5, 3-19).

Si en este momento Plotino ha sido explícito exige asimismo la presencia de la *hyle noeté* en V, 1 (10), 9 *in fine*, cuando polemizando contra la idea de los "motores inteligibles" aristotélicos dice: "¿Cómo igualmente existe una multiplicidad de este modo que es incorpórea sin distinguirla una materia?"

Además, al igual que Plotino identifica a la díada indefinida con la materia espiritual, también lo hace con la alteridad, por ello puede decir en *Enn.* VI, 9 (9), 6, 42 refiriéndose al Uno o Primera Hipóstasis que: "carece de intuición (*noésis*), para no tener alteridad". La enseñanza se amplía en el Cap. 8º de este mismo tratado, siendo la alteridad la que permite la diferencia (*diaforá*) y con toda su complejidad en relación con los grandes géneros del *Sofista* 254 d-e en *Enn.* V, 1 (10), 4, 31-43.

Las referencias a la "audacia" del Espíritu en VI, 9 (9), 5, 27-29 y como una de las causas del olvido de Dios para las almas en forma más oscura en V, 1 (10), 1 *in initio* se emparenta con esta misma doctrina y este conjunto de ideas lo tiene presente nuestro autor en apretada síntesis cuando en II, 4 (12), 5, 28-39 remata su más desarrollada enseñanza sobre la naturaleza y origen de la *hyle noeté*. A partir de este momento la teoría platónico-pitagorizante de la materia espiritual está suficientemente desenvuelta y Plotino la presupone sin referirse directamente a ella<sup>10</sup> o recordándola directamente como en *Enn.* II, 5 (25), 3, 8-18 y III, 8 (30), 11 *in initio*.<sup>11</sup>

La materia espiritual, en nuestro entender, y su correspondiente doctrina, contra la opinión de Schwyzer (véase 558, 13-14), es fundamental para explicar el carácter ontológico propio del Espíritu como imagen de lo Uno y del Alma como imagen del Espíritu, por eso *Enn.* II, 4 (12) 1, termina diciendo: "pero hay otra (= materia) anterior (a la sensible) en los seres espirituales que subyace a las *formas espirituales* y a las *sustancias incorpóreas*".

La materia sensible, cuya identificación propone menos dificultades, se ofrece desde *Enn.* I, 6 (1), 2-3-5-6-8 y 9 hasta I, 8 (51), 1-5-6-7-8-9-10-11-13-15, en sí misma o como materia segunda en su plano

<sup>10</sup> Cfr. *Enn.* III, 9 (13) 1, 7 y 9; VI, 4 (22), 4, 18 y ss. y 11, 15-20; V, 6 (24), 5; IV, 3 (27), 4, 9-14; III, 8 (30), 8, 35-46, 9 y 10; V, 8 (31), 1 y 3 (permitiendo los diversos rangos de belleza como en V, 5 [22], 12; II, 9, 17 y III, 5 [50]); VI, 7 (38) y VI, 8 (39) *passim*; VI, 2 (43) 1 y ss. y 22; VI, 3 (44), 1 a 8; V, 3 (49), 11, 12 y 15.

<sup>11</sup> En estrecha relación con V, 4 (7), 2; V, 1 (10), 7 y V, 5 (32), 7.

propio, bien sea estético, ético u ontológico.<sup>12</sup> Por cuanto se ha sintetizado es necesario subrayar debidamente la presencia de la materia como componente necesario que posibilita la existencia de la jerarquía de los seres como reflejos dotados de superior o inferior realidad no sólo bajo su forma ínfima en el mundo del devenir, sino asimismo en el Espíritu y en el Alma (= las sustancias incorpóreas).<sup>13</sup>

b) *Procesión/conversión*. — Nos parece que la filosofía de Plotino puede caracterizarse apretadamente como una forma de *realismo fenoménico*, según la acertada expresión de J. Moreau, en cuyo seno lo más sólido y real es lo últimamente trascendente, que sobrepuja toda dualidad (lo Uno), le sigue inmediatamente el reino de los principios espirituales como su reflejo y la esfera del Alma como intermediaria entre el Nous y los seres sensibles mudables. Pero para representarse esta organización global en su propia naturaleza y dinamismo ontológico hay dos aspectos del pensamiento de Plotino que deben ponerse debidamente de relieve: 1º) la teoría de la imagen ontológica y 2º) la doctrina de la causalidad esencial, pues sobre estos dos ejes pueden explicarse convenientemente sus ideas sobre la emanación y el ascenso ontológico y metafísico junto con la cúspide que lo remata, la experiencia mística, que es la clave de bóveda de la totalidad de su doctrina.

Estas tres enseñanzas discurren de este modo por las Enéadas adaptándonos al orden de su producción cronológica:

1º Los seres sensible son “juguetes, sencillamente, reflejos en un reflejo, como sucede en un espejo; que lo establecido en un lugar se refleja en otro” (III, 6[26], 7).<sup>14</sup> El Alma es el reflejo del Espíritu

<sup>12</sup> Véase V, 9 (5), 2, 5, 10, 14; IV, 8 (6), 6; IV, 9 (8), 5; VI, 9 (9), 7; V, 1 (10), 2, antes de dedicarle el extenso desarrollo de la segunda parte de *Enn.* II, 4. Y posteriormente cfr. III, 4 (15), 1; V, 7 (18), 1 y 2; II, 5 (25), 4 y 5; III, 6 (26), 7 a 19; IV, 3 (27), 8, 9 y 10; IV, 4 (28), 2, 13, 38 y 39; III, 8 (30), 2; II, 9 (33), 3, 9, 10, 11, 12; VI, 6 (34), 1, 3; II, 8 (35), 2; II, 7 (37), 1, 2; VI, 7 (38) *passim*; VI, 8 (39), *passim*; VI, 1 (42), 25 y ss.; VI, 2 (43), 1 y ss. y 21, 22; VI, 3 (44), 1 a 8; III, 2 (47), 2, 4, 7, 12; III, 3 (48), 3, 4, 6; V, 3 (49), 15; III, 5 (50), 2 a 9.

<sup>13</sup> Al desarrollo de este tema hemos dedicado el capítulo I de nuestro trabajo *Neoplatonismo y Vedānta 1. La doctrina de la materia en Plotino y Sankara*, que aparecerá próximamente en Ed. Depalma. Si bien el autor neoplatónico no ha desarrollado particularmente el concepto de materia como el sustrato que permite la existencia de los logoi anímicos, lo da a entender en otros pasajes, además del anteriormente transcritos. Véase *Enn.* V, 9 (5), 3, 18-20 y líneas finales y V, 9, 4, 10-14; V, 1 (10), 3 *in fine*; III, 9 (13), 5; I, 2 (19), 2; VI, 4 (22), 4; II, 5 (25), 1, 2; en V, 8 (31), 1-3, permitiendo la existencia de la belleza anímica diferente de la espiritual o en sí y de la corporal y III, 5 (50), 2 a 9. Por esto es posible afirmar que las ideas no participan de la materia sensible (V, 1, 7, 32), igual que los logoi anímicos (IV, 3, 27), 5 *in fine*.

<sup>14</sup> Ver asimismo *Enn.* III, 6, 9, 14-21; 11, 1 y ss. y 36 ss.; 12, 25-27; 13, 31-32 *in fine*; 14 *in initio* y 13-14; 17, 26-27 y téngase presente en relación con la misma noción y las almas y actos particulares: I, 6 (1), 3; V, 9 (5), 5 y 14; IV, 8 (6), 6; IV, 9 (8), 4; V, 1 (10), 14; III, 9 (13), 3; VI, 4 (22), 5; V, 6 (24), 6; IV, 4 (28), 19; III, 8 (30), 11; VI, 6 (34), 15; VI, 7 (38), 5, 6, 7, 11, 16; IV, 6 (40), 3; III, 2 (47), 1, 3; III, 3 (48), 6; V, 3 (49), 7; III, 5 (50), 1; I, 8 (51), 15; II, 3 (52), 18.

según *Enn.* V, 1 (10), 3, 4-8 y V, 3 (49), 8-9 y el alma natural lo es igualmente de la universal.<sup>14a</sup> El Espíritu, paralelamente, es la imagen de lo Uno.<sup>15</sup> El sentido formal y general de la imagen es expuesto en varias oportunidades.<sup>16</sup> 2º Sobre la derivación del universo se dice: "El Espíritu es anterior al universo, aunque no lo es cronológicamente, sino porque deriva del Espíritu y él le es anterior por naturaleza, su causa, como arquetipo y modelo, ya que es su imagen y existe y subsiste siempre gracias al Espíritu" (*Enn.* III, 2 [47], 1) y sobre la producción del Espíritu: "Por esto no es el ser, sino su generador; el ser es como su primer nacimiento; Lo Uno siendo perfecto, porque nada busca, posee ni necesita, por decir, desborda y esta sobreabundancia produce algo diferente de El; lo engendrado se vuelve hacia El, se plenifica y mirándole es también de este modo Espíritu... Por lo tanto, siendo de esta manera como lo Uno produce como El, difundiendo su múltiple poder" (*Enn.* V, 2 [11], 1).<sup>17</sup> Y la ley que rige esta constitución causal es la siguiente: a) todo ser en la plenitud de su naturaleza propia es causa productora;<sup>18</sup> b) el producto generado es un reflejo del productor;<sup>19</sup> c) la causa productora es polivalente y simultáneamente formal, eficiente, material y final;<sup>20</sup> ch) el efecto es generado y se subordina a la causa, pero no preexiste en ella;<sup>21</sup> d) el efecto es inseparable de la causa;<sup>22</sup> e) el efecto es menos que la causa, luego es admisible el análisis lógico de los símbolos plásticos, analogías geométricas y otros recursos expresivos;<sup>23</sup> f) la materia es el componente necesario e inmutable en sí de todo efecto causal, igual que la Causa de las causas es inmodificable. Esto permite que los grados de la realidad existan siempre con su propia jerarquía y que sólo sean posibles las transformaciones internas como toma de conciencia o retorno hacia la causa productora.<sup>24</sup>

<sup>14a</sup> Cfr. *Enn.* V, 9 (5), 6; IV, 4 (28), 13; III, 8 (30), 3, 4; II, 3 (52), 18.

<sup>15</sup> Cfr. *Enn.* V, 4 (7), 2; V, 1 (10), 6; VI, 8 (39), 18.

<sup>16</sup> Véase VI, 4 (22), 9 y 10 y parcialmente, V, 4 (7), 1; V, 1 (10), 6; IV, 5 (29), 7; III, 8 (30), 7; V, 8 (31), 2; II, 9 (33), 16; VI, 6 (34), 2; IV, 6 (40), 3.

<sup>17</sup> Ver también V, 4 (7), 2; VI, 8 (39), 14.

<sup>18</sup> Cfr. V, 4 (7), 1; IV, 8 (6), 6; V, 1 (10), 6, 7, 9 y 11; VI, 8 (39), 10; II, 3 (52), 18.

<sup>19</sup> Véase V, 2 (11), 2; V, 4 (7), 1; V, 1 (10), 7; VI, 7 (38), 40; VI, 8 (39), 8; VI, 1 (42), 28; VI, 3 (44), 1; V, 3 (49), 15 y 16; I, 8 (51), 2.

<sup>20</sup> Cfr. V, 3 (49), 12 y, además, III, 8 (30), 7 y VI, 8 (39), 7-8 y 14.

<sup>21</sup> Cfr. V, 2 (11), 2; VI, 8 (39), 18 y V, 4 (7), 1, 2; VI, 9 (9), 24, 30; V, 1 (10), 6; VI, 4 (22), 4; VI, 8 (39), 9; VI, 3 (44), 8; V, 3 (49), 15.

<sup>22</sup> Cfr. V, 1 (10), 6; VI, 9 (9); VI, 4 (22), 10; V, 8 (31) 12; VI, 2 (43), 22 y como síntesis de los cinco puntos: V, 2 (11), 1.

<sup>23</sup> Ver VI, 5 (23), 4 y V, 4 (7), 2.

<sup>24</sup> Cfr. VI, 5 (23), 8; VI, 3 (44), 8; I, 8 (51).

Con la exposición de los anteriores elementos Plotino garantiza no sólo poseer una concepción coherente y sutil de los diversos grados ontológicos de las esferas del ser, de su origen y movilidad, sino que también ha perfilado su enseñanza como dependiendo íntimamente de una experiencia de sentido místico que impregna de profunda irrealidad esa misma arquitectura ontológica. Al mismo tiempo, sin embargo, ha dejado a extramuros de su pensamiento toda una serie de modos mentales de los que inadvertidamente se lo suele inculpar: el emanacionismo materialista, que es concepción propia del estoicismo; el trascendentalismo anticósmico que pertenece a su misma interpretación exterior del gnosticismo valentiniano y cualquier otra forma de trascendentalismo monista o panteísta.

3º) La idea de la semejanza o *homoiotes* de los seres, al hilo de la orientación platónica ascendente del principio "sólo lo semejante conoce a lo semejante" (*Teet.* 176 b1), es la que gobierna este apartado, en la esfera gnoseológica,<sup>25</sup> ética<sup>26</sup> o abarcando todos los aspectos filosóficos,<sup>27</sup> para rematar en la unidad última.<sup>28</sup>

En síntesis, si la procesión, emanación o fluencia ontológica, es un proceso descendente por el que el Primero o Bien irradiando desde su propia potencia constituye como Causa en sí, eficiente, formal y material, los seres diversos y múltiples de la escala ontológica, según una conformación y estructura imaginaria (la ilustrada por la relación arquetipo/reflejo y la constitución propia del último), la *epistrofé*, conversión o ascenso de los seres que les permite recuperar la potencia en sí misma y estabilizar la propia, está orientada igualmente hacia el Bien, aunque actuando ahora como causa final. Por eso es el Bien quien mantiene armoniosamente a cuanto es ocupando los puestos que les corresponden en la jerarquía entitativa, pero quien dirige también místicamente sus aspiraciones, al punto de que en el hombre, la experiencia anímica abisal, la espiritual y, finalmente, la mística o de lo Primero, es posible como una percepción diáfana del modelo en la imagen, o sea, como el derrumbamiento o desvanecimiento del reflejo por visión interior o presencia del arquetipo por autoconocimiento o conversión de la semejanza en identidad; en una expresión postrera, por presencia del Unico para y por el Unico, o conocimiento del "Solo por el Solo".<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Cfr. IV, 6 (41), 3.

<sup>26</sup> Ver I, 1 (53), 7.

<sup>27</sup> Cfr. VI, 9 (9), 4; I, 4 (46), 3, 5, 12, 13.

<sup>28</sup> Cfr. VI, 9 (9), 7, 8, 11; VI, 8 (39), 21 e incluso las referencias indirectas de Porfirio en V. P. XXIII.

<sup>29</sup> Hemos desarrollado pormenorizadamente este tema en *o.c.*, capítulo II.

F. — Sobre el tema de las fuentes posibles del pensamiento filosófico de Plotino, creemos oportuno hacer referencia a tres problemas.

1º Plotino y el Oriente. Debiéndose hacer hincapié contra E. Betz y Bréhier y a favor de Armstrong y Dodds de la ausencia de pruebas que permitan hablar de una influencia del pensamiento indio, iranio o chino sobre las Enéadas, debe tenerse en cuenta asimismo la noticia sobre los brahmanes aportada por Hipólito de Roma en *Elenchos* I, 24, 1-7 analizada puntilliosamente por J. Filliozat y cuya tesis central proorientalista hemos rechazado en dos artículos consecutivos.<sup>30</sup> Además, a las conclusiones sostenidas en los dos trabajos señalados podemos agregar los siguientes elementos. Uno de los argumentos más firmes de Filliozat es, según él, la mención del nombre del río Tagabena del Decán en el testimonio de Hipólito; sin embargo, el texto griego aquí no es muy claro y Berdesanes, quien estableció relaciones con embajadores indios en la corte de Heliogábalo en torno al año 218, nos habla de los brahmanes y samanes, habitantes de las orillas del Ganges, y de sus costumbres ascéticas y piadosas, según un breve texto de san Jerónimo (*Contra Joviniano* II, 14). El libro de Bardesanes que circuló tempranamente por Occidente puede haber sido manejado por Hipólito, quien cuando escribe la primera parte de su *Elenchos*, después del 222, está especialmente interesado en reunir noticias sobre doctrinas filosóficas no cristianas, puesto que Porfirio, su contemporáneo, también lo ha manejado (ver *De Abst.* IV, 17 y 18, y la confirmación en Estobeo y Aquiles Tacio), pero no Plotino, quien nada dice de ello. Por otra parte Flavio Filóstrato en su *Vida de Apolonio de Tiana* III, 8 refiere el encuentro de su biografiado con un brahmán, pero el diálogo sobre el *theiós aner*, es más de contenido platonizante que hindú. Lo descripto, si se tienen igualmente en cuenta otros testimonios habituales, pero genéricos, de la época sobre sabios persas y judíos justifica la famosa apreciación universalista del Fr. 1 de Numenio de Apamea, pero no justifica ninguna comprobación de influencias históricas. En consecuencia, el conocido pasaje de Porfirio, V. P. III, 13-17 debe comprenderse así: 1º durante los once años que Plotino estuvo con Amonio llegó a poseer oficio filosófico y de tal amplitud, además, que se extendía a las más diversas escuelas; 2º en el medio escolar de Amonio los temas en relación con el Oriente no eran desconocidos; 3º las exigencias de rigor eran tan compulsivas en el ánimo de Plotino, que quería conocer personalmente aquellos saberes extran-

<sup>30</sup> Cfr. "Plotino, el hinduismo y la Gnosis", en *Stromata* 3/4 (1975), pp. 313-328 y "Platón, el platonismo y el Oriente", en *Revista Nacional de Cultura* 1 (1978), pp. 45-66.

jeros, persa e indio; 4º Porfirio, del mismo modo, se refiere a la filosofía cultivada entre los persas, difundida en Occidente a través de los magos, como lo testimonia la obra de Plutarco, la profusión de apócrifos zoroastrianos, lo que él mismo enseñó sobre ella, etc., pero también hace referencia de aquella filosofía "que se conduce bien" (*katorthoumenes*) entre los indios. Esta calificación pertenece no a Plotino, sino a su biógrafo, quien cuando escribe su *Vida de Plotino*, ya ha dado a luz su obra *Sobre la abstinencia de la carne animal*, en donde demuestra familiaridad y entusiasmo por la forma de vida filosófica de los brahmanes y samanes y la que conoce por el perdido libro de Bardesanes al que ya hemos hecho mención.<sup>31</sup>

2º Plotino y el platonismo. Si las influencias del Oriente sobre Plotino no tienen mayor asidero histórico, cada día surgen mayores indicios de los eslabones de la línea platónico-pitagorizante inspiradora de Plotino y a la que éste aportó su genio personal. La cadena parece remontarse a la Antigua Academia, a la versión de Platón que encabezó Espeusipo entre otros platónicos de la primera generación. Es fundamental el texto conservado entre los fragmentos del *Comentario al Parménides de Proclo* recogido y editado por R. Klibansky y L. Labowsky (*Plato Latinus III*, pp. 38-41) según noticia de Nicómaco el Neopitagórico que expresa: "Así también Espeusipo guarda fidelidad de discípulo hablando idénticamente sobre temas caros a los antiguos ¿qué dice?: que ellos pensando que lo Uno es superior al ser y que a partir de Ello viene al ser, también lo han despojado de la condición de principio. Pero que considerando que si se creyera a lo Uno mismo, separado y único, sin nada de lo demás, según El mismo se ofrece y no agregándole ningún otro elemento, no existirían las demás cosas, han introducido la diada indefinida". Los testimonios intermedios esparcidos por Hermodoro, Alejandro Polihistor, Eudoro de Alejandría, Moderato de Cádiz, etc., así como en sistemas espiritualistas afines a nuestro autor como en el C. H., los *Oráculos Caldeos* y diversas exposiciones del mito gnóstico, resultan cada día más promisorios para la investigación en este ámbito.<sup>32</sup>

3º El problema gnóstico. En el momento en que Schwyzer cerraba las aclaraciones complementarias de su artículo, poco podía avanzar sobre los resultados alcanzados por la investigación anterior, en

<sup>31</sup> Puede verse nuestra obra citada, capítulo, VI.

<sup>32</sup> Ahora puede cotejarse la síntesis de JOHN DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220*, London, 1977, que aprovecha muy bien los trabajos de Dodds, Merlan, Kraemer, etc. Por supuesto, faltan muchos puntos oscuros por aclarar.

relación con la polémica antignóstica de Plotino y la noticia que facilita Porfirio en V. P. XVI. Las informaciones de carácter histórico resumidas por el autor suizo no van más allá de cuanto expusieramos en español en nuestro artículo: "Gnostica. El Capítulo XVI de la *Vida de Plotino* de Porfirio".<sup>33</sup> Estos *cristianos*, intérpretes filosóficos que dentro del platonismo difieren de la tradición seguida por Plotino, según Porfirio,<sup>34</sup> y como también lo ratifica la exégesis filológica más reciente de estas líneas porfirianas de Ch. Elsas y H. Ch. Puech,<sup>35</sup> permiten en este momento algunas mayores puntualizaciones históricas sobre ellos, si se tienen en cuenta el contenido del curso que Plotino les ha dedicado durante los años 265/266 constituido especialmente por la "gran tetralogía" (*Enn.* III, 8 [30]; V, 8 [31]; V, 5 [32] y II, 9 [33]) y el examen de dos manuscritos de la Biblioteca de Nag-Hammadi pertenecientes al grupo de los mencionados por Porfirio (los *Apocalipsis de Zostrianos* y el *Alógenes*) y de otros próximos por su estructura doctrinal a los anteriores (*Marsanes* y las *Tres estelas de Seth*).<sup>36</sup>

1º Como lo hemos expuesto largamente<sup>37</sup> los gnósticos contra quienes Plotino dirige el alegato de *Enn.* II, 9, atendiendo al significado de las descripciones y a los rechazos contenidos en este tratado, son de estirpe valentiniana. Ahora bien, ni el *Zostrianos* ni el *Alógenes*, se hacen eco del mito gnóstico en su totalidad (tampoco los otros escritos mencionados) y mucho menos sobre aquellos temas del relato de los adversarios que han impresionado particularmente a Plotino. La caída de Sofía, la actividad del demiurgo malo e ignorante (véase apenas *Zostrianos* I, 15-20), el nacimiento y destrucción del cosmos, el origen de la materia, etc.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Cfr. *Salesianum* 3 (1974), pp. 463-478.

<sup>34</sup> Cfr. *Gnostis* 2, p. 228 y n. 72.

<sup>35</sup> Cfr. CHRISTOPH ELSAS, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlín-New York, 1975, p. 7, n. 31 y H.-CH. PUECH, *En quête de la Gnose* I, París, 1978, agregado de la p. 85 al artículo "Plotin et les Gnostiques".

<sup>36</sup> Utilizamos la primera versión completa que existe de los manuscritos de Nag-Hammadi, J. M. ROBINSON (ed.), *The Nag Hammadi Library*, Leiden-New York, 1977. No obstante los esfuerzos de M. Tardieu, no nos parece que haya ninguna nota específica que permita incluir a las *Tres estelas de Seth* entre los apocalipsis conocidos en la escuela de Plotino y no mencionados por Porfirio. Cfr. *Révue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57 (1973), 4, pp. 545-575.

<sup>37</sup> Cfr. nuestro *Plotino y la Gnosis*.

<sup>38</sup> El discurso de Authroumios en *Zostrianos* 9, 1 y ss. que incluye elementos sobre la caída de Sofía, el origen de la materia, etc., contiene germinalmente varias notas propias del mito valentiniano, pero en este documento complementa sólo el relato barbelognóstico en el que se integra.

2º Estas revelaciones gnósticas son coherentes entre sí<sup>39</sup> e indudablemente, como los sostiene Porfirio, las mostraban los discípulos de Adelfio y Aquilino, pero no porque fuesen representantes de una escuela gnóstica de seguidores de Barbeló, sethianos o naasenos al estilo de los propietarios del Mausoleo del Viale Manzoni,<sup>40</sup> sino simplemente porque entre las escrituras gnósticas que poseían, éstas eran las más apropiadas para robustecer sus razonamientos frente a la concepción platónica del mundo de las ideas, el equivalente doctrinal del Pleroma gnóstico.

3º Efectivamente, también tiene Porfirio la preocupación por informar que aquellos viejos cofrades de su maestro tenían la insolencia de expresar que "Platón no había penetrado en la profundidad del ser espiritual" (V. P. XVI, 8-9). Y analizando estos textos ahora exhumados se advierte que subrayan un tema fundamental, puesto que especulan reiteradamente sobre la trinidad trascendental, inteligible o espiritual: Existencia (*hyparxis*), Vida (*zoé*) y Conocimiento (*nous*); aunque se nos hace también presente que por más que Platón haya dedicado algunos bellos párrafos del *Sofista* al examen de los grandes géneros, su exigüidad de desarrollo justificaba la pretensión de nuestros gnósticos, máxime cuando podían esgrimir textos sobre el tema como los siguientes: "Y el Autoengendrado Oculito (*Kalptos*) preexiste, porque es fuente del Autoengendrado, un dios y un prepadre, a causa de la Primera Manifestación (Protofanes), un padre de sus partes, un dios padre, un preconocimiento. Sin embargo él es desconocido, puesto que es una potencia y un padre desde sí mismo. Por consiguiente es sin padre. El Triple Poder Invisible, el Pensamiento primero de todos éstos, es el Espíritu Invisible" (*Zostrianos* 20, 5-20).<sup>41</sup> La relación entre ser o existencia, vida o movimiento y conocimiento o reposo está aquí claramente descrita, aunque dependiendo de una entidad más alta, no manifestada entre los Eones y su fuente inmediata que es Barbeló, el Silencio del Padre Eterno o el Pleroma *intra sinum Dei*. Plotino está íntimamente preo-

<sup>39</sup> Los trabajos de BIRGER A. PEARSON, "The Tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition", en *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, 1978, pp. 373-384 y de J. M. ROBINSON, "The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus", en los *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Stockholm, 1977, así lo han demostrado.

<sup>40</sup> Cfr. ahora nuestro artículo, "Il significato dei numeri e delle figure geometriche nel mito degli gnostici naaseni", en *Conoscenza Religiosa* (1979), 1/2, pp. 47-61.

<sup>41</sup> A Plotino le chocaba particularmente semejante contumacia, véase *Enn.* II, 9, 6.

Otros textos vienen en apoyo de lo dicho. Cfr. *Zostrianos* 14, 1-15, 20; 23, 5-24, 15; 52, 15-53, 15; 66, 1-68, 25; 73, 5-10; 74, 1-30; 121, 1-122, 5; 129, 1-25; *Alógenes* 47, 5-49, 40; 60, 20-63, 30 (incluyendo para su mejor comprensión cuanto se dice sobre lo Uno desconocido que trasciende a Barbeló). Véase en general el art. citado de J. M. Robinson.

cupado por este tema el que insinúa, repite y desarrolla parcialmente desde *Enn.* I, 6 (1) en adelante,<sup>42</sup> pero que no llega a exponer sistemáticamente en relación con los grandes géneros hasta *Enn.* VI, 2 (43). Resulta claro que entre la exposición mítico-discursiva de los documentos gnósticos y la estrictamente filosófica del maestro neoplatónico hay semejanzas y diferencias. Las primeras se deben a una sensibilidad común hacia un cúmulo de dificultades de cariz filosófico-exegético que era patrimonio colectivo de las corrientes platónicas espiritualistas en las que el gnosticismo se ha nutrido con frecuencia intelectualmente, las segundas a las fuentes diversas en que en última instancia se inspiraban ambas doctrinas y modos de pensamiento: los gnósticos tomando por punto de partida un viejo mito soteriológico de origen judeocristiano en el que en nuestro caso concreto pueden haber sido definitivas las exégesis en torno a *Jn.* 14, 6;<sup>43</sup> Plotino, en una tradición filosófica que remontaba a Platón a través de una línea platónico-pitagorizante de viejo arraigo académico.

El oscuro tópico del origen de la reflexión sobre los trascendentales ocupó ya a Dodds en relación con Proclo, a P. Hadot quien ha conectado textos expresos de Mario Victorino y Cándido con san Agustín y más tarde, exigiéndose una amplia investigación sobre el problema, en relación con Plotino. J. M. Robinson, sin embargo, en su lúcida comparación del *Zostrianos*, *Alógenes* y las *Tres Estelas de Seth*, ha llegado a sostener con justicia que se impone un nuevo punto de vista para los investigadores a quienes preocupa el tema, orientándose hacia la tesis de que el pensamiento gnóstico ha precedido en este campo al neoplatonismo y que en esta esfera Plotino es deudor de los gnósticos. Creemos, no obstante, que si en esta esfera la discusión se encuentra abierta, debe plantearse en términos más amplios. Debemos tener presente, en primer lugar, que una problemática algo parecida corre por los *Oráculos Caldeos*<sup>44</sup> y, además, que tanto los apocalipsis referidos como Plotino, parecen hacerse eco en sus propios desarrollos de una misma temática, luego la fuente de ambas corrientes exegéticas debe ser anterior a ellas. Lo que, sin embargo, resulta particularmente digno de poner de relieve es que los textos gnósticos, bajo su fisonomía mítico-discursiva, encerraban

<sup>42</sup> Cfr. P. HADOT, "Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin", en *Les Sources de Plotin*, Vandoeuves-Genève, 1960, pp. 107 y ss.

<sup>43</sup> Algunas resonancias en documentos gnósticos directos se encuentran en: *Evangelium Veritatis* 18, 19-21 y 26, 29-32; *De Res.* 45, 20-23; *Ext. de Theodoto* 61, 1.

<sup>44</sup> Véase ahora H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle édition par Michel Tardieu, París, 1978.

especulaciones sobre el tema más desarrolladas que las de las primeras referencias plotinianas sobre este asunto. Por consiguiente, si Plotino ha polemizado con los gnósticos y ha leído algunos de estos escritos antes del curso al que pertenece su alegato antignóstico, producido en el curso escolar de los años 265/266, puede sostenerse con cierta solidez que en este punto, una vez más, los gnósticos, como fruto de opiniones encontradas, han influido sobre el maestro neoplatónico estimulándole a escribir sistemáticamente sobre el tema en las lecciones dedicadas a "Los géneros del ser" que son de los años 267/268. En nuestra opinión ésta es una nueva aclaración marginal aportada por la lectura de los manuscritos de Nag-Haminadi al estudio de las relaciones de Plotino y los gnósticos.

4º Insistimos en que la síntesis del pensamiento gnóstico que Plotino facilita en su alegato no tiene por fundamento a estos escritos, por más que en el *Zostrianos* parezca revelarse más de un estrato estilístico y exija, por lo tanto, un estudio más detallado. El genio profundamente helénico de Plotino y su espíritu sistemático, no habría soportado construir y analizar una síntesis sobre la base de tan exóticos textos, sin embargo es posible determinar en *Enn.* II, 9 algunas alusiones concretas a ellos sobre puntos periféricos que no se registran entre los textos valentinianos y que son familiares al mismo pensamiento del filósofo griego.

a) *Transmigraciones*. En *Zostrianos* 5, 20-25; 8, 15-20; 12, 10-15; 27, 15-20; 43, 10-15, se menciona la transmigración o transcorporeación, pero con diferentes sentidos, uno aplicado a una realidad hipostática y otro con el significado común en la época de incorporaciones sucesivas del principio espiritual en hombres o animales. La doctrina delatada por Plotino cuando afirma: "Así pues de Platón han sido extraídos los juicios, los ríos que están en el Hades y las *metensomatoseis*" (II, 9, 6, 12-14), presente en las informaciones que poseemos sobre los basilidianos, carpocratianos y simonianos, pero no entre los valentinianos, puede haberse inspirado en esta lectura.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> El estado de la investigación hasta la fecha puede cotejarse en A. ORBE, *Cristología gnóstica* II, Madrid, 1976, pp. 576 y ss., y en relación con Plotino, nuestro *Plotino y la Gnosis*, IV, n. 40. Para la referencia a Platón y la exégesis que involucra véase *Fedón*, *Gorgias* y libro X de *La República* y lo dicho por F. BUFFIERE, *Les mythes d'Homère*, París, 1956, pp. 438 y ss. en relación con Numenio, Cronio y Porfirio. Téngase también presente lo afirmado en *Zostrianos* 46, 1-5: "si no recibe la luz, se transforma en un producto de natura y a causa de ello cae en el nacimiento", sin olvidar tampoco lo dicho por el discurso de Authronios, gobernador de la ogdóada, sobre los grandes jueces (= ¿los astros?) en 9, 5-16 y en 11, 5. Los gnósticos combatidos por Plotino, empero, no necesitaban inspirarse en Platón, sino que le bastaban sus propias tradiciones, al punto de que el *Apocalipsis de Pablo* (NHC V, 2) que explota ampliamente el texto de *II Cor.* 12, 2-4 sobre el misterioso ascenso de san Pablo al tercer cielo y al paraíso, refiere desde 19, 20 a 21, 25 la visión

b) *Arrepentimientos, reflejos y exilios*. Igualmente en este mismo documento se habla en repetidas oportunidades del "arrepentimiento", como una entidad subsistente y como una conversión de Sofía y de los hombres, que equivale a una transferencia hacia aquella realidad que existe verdaderamente.<sup>46</sup> Del mismo modo el *Zostrianos* se refiere a los "reflejos eónicos" (8, 10-15), además de repetir infinidad de veces el concepto de imagen o copia en diversos niveles como el resultado de una reflexión originada en una entidad superior, con un estilo de reflexión semejante al que ya se conocía entre valentinianos y seguidores de Basíledes.<sup>47</sup> Lo explicado podría aclarar aquello que Plotino dice al comenzar este capítulo cuando expresa: "¿Qué es menester decir respecto de las otras realidades (*hipóstasis*) que introducen, exilios, reflejos y arrepentimientos?"<sup>48</sup>

Otros indicios dignos de registrar son los siguientes:

c) *Enn.* II, II, 9, 1, 33-57 y su recapitulación de II, 9, 2, 1 en donde Plotino rechaza comprender la naturaleza del Espíritu mediante la división mental o "por epínoias". Puede verse sobre el texto nuestro artículo: "Sobre la noción de 'epínoiai' en *Enn.* II, 9 (33), 2, 1",<sup>49</sup> pero asimismo los razonamientos de *Zostrianos* 76, 15 - 77, 20 y 82, 20 - 83, 5.

d) *Enn.* II, 9, 3 y 4. Sobre el origen de la materia sensible, su posibilidad de permanencia en un lugar separado y la caída de Sabiduría (= Alma Universal), algo podría insinuar *Zostrianos* 9, 15-30.<sup>50</sup>

---

en el cuarto cielo del juicio de un alma que quiso engañar a los ángeles en su subida y que es delatada por los testigos correspondientes, concluyendo el apartado con estas palabras: "Cuando el alma oyó esto, miró hacia abajo con pesar. Y después miró hacia arriba. Fue derribada. El alma derribada se dirigió a un cuerpo que le estaba preparado. Y vio que sus pruebas se esfumaron". También en el quinto cielo existe el juicio, al que los ángeles llevan a las almas (ver 22, 5-15).

<sup>46</sup> Cfr. *Zostrianos* 5, 25-30; 8, 15-20; 11, 20-30; 12, 10-15; 25, 5-10; 27, 20-25; 28, 1-5 y del mismo modo 31, 5-10. Ver también *Marsanes* 3, 15-20.

<sup>47</sup> Cfr. *Plotino y la Gnosis*, IV, n. 36. La traducción inglesa de Sieber utiliza los vocablos "imágenes", "copias" y "reflejos", debajo de los cuales adivinamos los primitivos *eikones*, *eidola* y *antitypoi*, si nos dejamos guiar por J. H. SIEBER, "An Introduction to the Tractate *Zostrianos* from Nag Hammadi", en *Novum Testamentum* (1973), 3, p. 238.

<sup>48</sup> Rec. también II, 9, 4. Razonablemente cuanto P. AUBIN dejó escrito sobre el último tema es inconcluyente, véase *Le problème de la 'conversion'*, París, 1963, pp. 93 y ss. Sobre los "exilios" hemos hallado una alusión indirecta en *Zostrianos* 1, 20-25, pero la mención de las *paróikesis*, se encuentra, como ya se sabía, en el *Anónimo de Bruce*. Asimismo se habla aquí de una "tierra aérea", de "reflejos aéreos", de "reflejos autoengendrados", de la *metánoia*. Si se tiene en cuenta, además, que el documento encierra elementos comunes con los que nos interesan y que registra la experiencia visionaria de Nicoteo, es muy probable que este escrito carente de título sea el *Apocalipsis de Nicoteo* referido por Porfirio. El *Evangelio de los Egipcios* (NHC III, 2 y IV, 2) habla asimismo de *arrepentimientos* (59, 10-20) y menciona en dos oportunidades la "tierra aérea" (*aerodios*) en 50, 10 y 62, 15-16.

<sup>49</sup> *Cuadernos de Filosofía* 26 (1977), pp. 83-94.

<sup>50</sup> Téngase presente lo dicho en nota 38.

e) Acerca de la pregunta de Plotino al final de II, 9, 4 sobre qué otro fuego, tierra, esfera o sol podrían existir además de los espirituales y sensibles, téngase presente lo que dice *Zostrianos* en 48, 1-10, al describir el viaje celeste: "correspondiendo a cada uno de los eones vi una tierra viviente, un agua viviente, un aire formado de luz, un fuego que no quema..."<sup>51</sup>

f) Sobre el modelo cósmico referido en *Enn.* II, 9, 5 *in fine* y que es igualmente interior al alma de los gnósticos, pueden leerse algunos pasajes también ahora, incluyendo, naturalmente, su significado soteriológico.<sup>52</sup>

g) En relación con *Enn.* II, 9, 9, 26 ss., hay menciones al exclusivismo de los espirituales en varios pasajes del *Alógenes*.<sup>53</sup>

h) Sobre la creación demiúrgica recordando lo visto, puede cotejarse *Zostrianos* 10, 1-15.

i) Sobre la censura al cosmos y su ordenador, según aparece en *Enn.* II, 9, 13 y 15, etc., puede verse asimismo *Zostrianos* 1, 15-20.<sup>54</sup>

j) Sobre los cantos mágicos puede resultar instructivo el fondo doctrinal de *Marsanes* 29 a 32.<sup>55</sup>

k) En relación con *Enn.* II, 9, 15 se sostiene en varios textos que el conocimiento es suficiente.<sup>56</sup>

Cuanto hemos resumido, en síntesis, arroja algunas pequeñas nuevas luces sobre el tema de las relaciones de Plotino con los gnósticos. Ellas son de una doble naturaleza: 1º en tanto que ninguno

<sup>51</sup> Ver igualmente 5, 15-20 y 130, 1-5 y recuérdese nota 48.

<sup>52</sup> Cfr. *Zostrianos* 8, 10-15; 9, 1-5; 11, 10-12, 10; 45, 20-30; *Alógenes* 59, 35-40.

<sup>53</sup> Cfr. 50, 5-10; 52, 20-25; 68, 15-20. En el *Apocalipsis del Alógenes* aparece Meso como el hijo de Alógenes a quien éste transmite sus visiones. Este rasgo se testimonia a todo lo largo del escrito (cfr. 49, 40-50, 10; 50, 15-25; 68, 20-69, 20). Sobre el *Apocalipsis de Zoroastro*, sin embargo, no existen más datos que los consignados en nuestro artículo de *Salesianum*, pp. 470-471, al que pueden agregarse nuestras conjeturas de "Platón, el platonismo y el Oriente", pp. 61-62 y notas 52 a 56, haciéndose hincapié en que el fuerte de la crítica de Porfirio de sentido cronológico, debió fundarse más en el género apocalíptico zoroastriano del documento, afín con las revelaciones que hemos manejado, que en el contenido del libro.

<sup>54</sup> Ver también 9, 10-15.

<sup>55</sup> Además 39, 20-25 y 45-46, líneas muy dañadas. Esto claramente no justifica su inclusión entre los apocalipsis mencionados por Porfirio, sobre todo si se tiene en cuenta 5, 25-30: "Supe, mientras deliberaba, que bajo todo punto de vista el mundo sensoperceptible es digno de salvarse por completo", concepción cósmica perfectamente coherente con el pensamiento gnóstico más profundo. Ver nuestra *Gnosis*<sup>2</sup>, pp. 51 y ss.

<sup>56</sup> Cfr. *Zostrianos* 25, 5-10 junto con 17, 15-20; *Alógenes* 59, 10-15. Debe advertirse asimismo que en *Alógenes* 51, 30-35 hay una referencia a la *diórtosis* o corrección anímica, aunque en su medio valentiniano confirma el empleo del concepto la exposición doctrinal de NHC XI, 2, 36, 9-20.

de estos escritos expone con pormenores el mito gnóstico refutado por Plotino, queda firme que los gnósticos combatidos por el filósofo helenístico han sido valentianianos, ya que contra su doctrina se dirige lo más importante y específico de su alegato. La demostración de la tesis de nuestro *Plotino y la Gnosis* no ha sufrido variaciones; 2º algunas alusiones polémicas que se caracterizan por su insólito cuño e inhabitual terminología (rec. *Enn.* II, 9, 5, 37 y 6, 1 ss.) y que hasta ahora resultaban difíciles de identificar dentro del relato valentiniano encuentran ahora su puesto en el seno de algunos de estos libros, la memoria de cuya lectura Plotino retiene por su naturaleza estafalaria. Estos escritos, además, por su estilo se manifiestan como revelaciones del género de los apócrifos zoroastrianos y, por su contenido, partícipes de una familia de cariz barbelognóstico, similares al *Apócrifo de Juan*, de estructura, por consiguiente, más arcaica que la sistematización valentiniana, pero que en nada obstaban para que estos gnósticos los utilizaran sin mayores escrúpulos doctrinales, puesto que decían lo mismo con menos tecnicismos y extensión teológica.

G. — Sobre la pervivencia de Plotino en autores grecorromanos, gentiles y cristianos, las investigaciones fundamentales siguen siendo las de P. Henry, aunque no sería inapropiado insertar entre estas indagaciones la tesis de Pierre Hadot, sobre Porfirio y Mario Victorino, que persigue la línea de trasmisión entre Plotino-Porfirio y Mario Victorino hasta San Agustín.<sup>57</sup> Las breves alusiones a autores de la alta y baja Edad Media, podrían completarse con las colaboraciones de Guy Allard, Cornelio Fabro, Bernard McGinn y otros estudiosos aportadas al III er. Congreso de la International Society for Neoplatonic Studies (Washington, 12-15 de octubre de 1978). Sería posible asimismo ampliar las informaciones sobre autores renacentistas y modernos con las ponencias sobre algunos de ellos presentadas en ese mismo Congreso que versó sobre "Neoplatonismo y pensamiento cristiano" y agregarse aclaratoriamente los artículos de Baladi, Beierwaltes, M. G. Vater, D. F. T. Rodier y J. N. Deck aparecidos en estos últimos años.<sup>58</sup>

H. — La bibliografía seleccionada ofrecida por Schwyzer podría enriquecerse con diversos trabajos que se han hecho presentes en el

<sup>57</sup> Cfr. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I-II, París, 1968.

<sup>58</sup> Cfr. N. BALADI, "Plotin et Berkeley. Le témoignage de la Siris" y W. BEIERWALTES, "Hegel und Plotin", en *Rvue. Int. de Philosophie*, 92 (1970), 2, pp. 338-347 y 348-357, respectivamente. M. G. VATER, "Schelling's Neoplatonic System-Notation, 'Ineinsbildung' and Temporal Unfolding", D. F. T. RODIER, "The Problem of Ordered Chaos in Whitehead and Plotinus" y J. N. DECK, "Plotinus and Sartre, An Ontological Investigation of Being-Other-Than", en R. B. HARRIS (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Studies in Neoplatonism, Vol. I, Norfolk, 1976, pp. 275-299; 301-317; 319-331.

área lingüística italiana y española, con ello se daría una idea más completa del enorme y creciente interés que el gran maestro del neoplatonismo ha despertado en los campos filológico, histórico-filosófico y filosófico a partir del segundo tercio del siglo que transcurrimos.<sup>59</sup>

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

*Miembro de la Carrera del Investigador  
Científico del C.O.N.I.C.E.T.*

---

<sup>59</sup> BRUNO SALMONA, *La libertà in Plotino*, Milano, 1967; PIETRO PRINI, *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, seconda edizione, Roma, 1970; J. YGAL, "Sobre Plotini Opera III", de P. Henry y H.-R. Schwyzer, en *Emerita* XLIII (1975), pp. 169-196.