



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**EL PAPEL DEL LENGUAJE EN LA CONCEPCIÓN
DEL UNO PLOTINIANO**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA :

CRISTIAN CAMILO REYES RODRÍGUEZ



**DIRECTORA DE TESIS:
DOCTORA MARÍA TERESA
RODRÍGUEZ GONZÁLEZ /FFYL**

MÉXICO, CDMX, septiembre 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al CONACyT (ahora CONAHCyT) por haberme otorgado la beca, ya que ese recurso me permitió sostenerme a lo largo de este proyecto.

También aprovecho para agradecer a las personas que en este trayecto me apoyaron y fueron fundamentales para el desarrollo de esta tesis. De manera especial agradezco a mi tutora, la Dra. María Teresa Rodríguez y mi esposa, la Mtra. Cecilia Mercado. Pues, sin su apoyo, este trabajo no sería posible.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
I. EL UNO Y LA NATURALEZA DEL LENGUAJE EN PLOTINO ...	4
1. Naturaleza e inefabilidad del Uno	4
2. Los límites del conocimiento humano y el lenguaje en la filosofía de Plotino	18
3. La vía afirmativa y la vía negativa como herramientas para nombrar al Uno	33
II. SENTIDO ANTROPOLÓGICO DEL LENGUAJE SOBRE EL UNO	49
1. ¿Para qué y por qué se nombra al Uno?.....	49
2. Sentido antropológico.....	64
CONCLUSIÓN.....	81
BIBLIOGRAFÍA.....	86

INTRODUCCIÓN

Plotino (205-270 d.C.) es uno de los pensadores más influyentes de la llamada tardía Edad Clásica. Tanta es su influencia que hay quienes sostienen que es «el mayor representante de los [mal llamados] neoplatónicos». Estos “neoplatónicos”, o más bien, estos filósofos platónicos en general son grandes representantes de la idea de que el primer principio de todas las cosas está allende al ser. A dicho principio comúnmente es nombrando por esos pensadores como «Uno». Pero al estar dicho principio más allá del ser, surge un gran problema ¿qué es este principio? El problema estriba en que, para estos platónicos, el Uno está fuera de toda determinación e, incluso el nombre del Uno es una manera provisional de poderlo expresar. Es decir, del Uno no se puede comprender ni decir nada sobre lo que es en sí mismo; pero a pesar de ello, hubo filósofos (platónicos) quienes insistieron en hacer discursos sobre el Uno, buscaron maneras de poderlo expresar y de hacer notar la importancia del primer principio dentro de su cosmovisión.

Justo por lo dicho anteriormente nacen las siguientes dudas: si no es posible decir nada del Uno en sí entonces ¿qué es lo que está mencionando el lenguaje? ¿qué papel tiene el lenguaje en la comprensión del primer principio? ¿por qué hacer discursos de lo que, en forma, no se puede expresar? Estas son algunas de las preguntas que se prenden responder este trabajo dentro de la filosofía de Plotino. En otras palabras, lo que se procura en este trabajo es comprender cuál es el papel del lenguaje en la comprensión del Uno plotiniano. Aunque también, de manera puntual, se abordará el sentido antropológico que tiene el lenguaje sobre el Uno. Y es que según el filósofo cuando se habla sobre el Uno, más que expresarlo a él, se está hablando del ser humano, cuestión absolutamente paradójica. Pero ¿qué significa ello?, ¿cuál el sentido de esto? Preguntas que también se buscará responder.

Así, reformulando el objetivo, se puede decir que lo que se pretende en este trabajo es comprender el papel del lenguaje en la concepción del Uno plotiniano poniendo énfasis en el sentido antropológico. Y para lograr ese objetivo será necesario poder comprender mínimamente el papel del Uno en la filosofía de Plotino; es decir, se tendrá que hacer una revisión de la metafísica

del Uno (Cap. I, 1). Esto permitirá establecer y aclarar mínimamente qué es lo que el filósofo está entendiendo por el Uno y su papel dentro de su filosofía. Luego se tendrá que comprender el alcance y límites del lenguaje a la hora de nombrar y, es que si bien, aunque se comprenda el por qué la naturaleza del Uno excede al ser, no necesariamente se comprende cómo, ni por qué el lenguaje “expresa” a aquel (Cap. I, 2). Así, dentro de este mismo punto, se buscará explicar la naturaleza del lenguaje, para luego comprender sus alcances y límites. Acabada dicha revisión se tendrá que adentrar a los usos del lenguaje que el filósofo utiliza para hablar o hacer discursos sobre el Uno (Cap. I, 3). Esto es de importancia pues ayudará a comprender cómo es posible un acercamiento al inefable y dejará más claro los límites del discurso en sí.

Dado un marco teórico que permita entender grosso modo la metafísica del Uno, la epistemología y la filosofía del lenguaje (también con referencia al Uno), habrá que darse un paso más. Ese paso es intentar develar los sentidos del lenguaje sobre el Uno (Cap. II). Y es que, si el filósofo habla de aquello de lo que, en forma, no puede ser expresable ¿qué sentido tiene nombrarlo o hacer filosofía sobre eso (Cap. II, 1)? Y suponiendo que hay un sentido antropológico, en la última parte, se buscará dilucidar dicho sentido, de tal manera que se pueda mostrar la relevancia y sentido que existe en la filosofía de Plotino entre el Uno, lenguaje y ser humano (Cap. II, 2).

Es verdad que sería pretencioso y poco realista suponer que se revisará toda la obra de Plotino; por lo que este trabajo estará acotado en las últimas dos *Enéadas* (V y VI), las cuales están centradas, ante todo, en las realidades más elevadas, es decir en la tres hipóstasis (Alma, Inteligencia y Uno), y en donde en forma, es donde se encuentran las reflexiones sobre la naturaleza del primer principio. Ello no quiere decir que no se tomarán en cuenta sus otros tratados; sino que no serán considerados de manera capital; pero, claro está, que siempre que se vea necesario revisarlas, se tomarán en cuenta.

Hablando sobre el proceder del trabajo, es bueno mencionar que los capítulos son abordados, en la medida de lo posible, desde las discusiones que hay dentro de los académicos, sobre los temas puntuales que se abordan. Ello tiene el propósito de enmarcar y acotar la exploración teórica tomando en cuenta la lectura e interpretación de los expertos. Así la exploración en la filosofía de Plotino estará guiada por autores que ayudarán a comprender y problematizar la

lectura que se realizará dentro de este trabajo. Y al final de cada capítulo, donde haya habido alguna discusión, se tomará postura, de tal manera que se pueda ver un hilo claro de las ideas que se están siguiendo. Dada esta breve introducción se prosigue con el análisis del trabajo.

I. EL UNO Y LA NATURALEZA DEL LENGUAJE EN PLOTINO

1. Naturaleza e inefabilidad del Uno

En la filosofía de Plotino el Uno-Bien es principio y fin de todas las cosas¹, es decir, todo proviene de él (como primer principio) y todo tiende a él (como fin último). Y es que el Uno en la filosofía de Plotino es pináculo de su obra, pues casi en cualquier tratado de las *Enéadas* es posible encontrarse con este. Y por ser principio y fin, y cima de su obra, es pieza fundamental para poder comprender toda la filosofía plotiniana. Muy bien ha apuntado Aubenque, que el Uno es la tesis central de la filosofía de Plotino (y de los llamados “neoplatónicos”)².

Plotino se consideraba a sí mismo un intérprete de Platón³, y con ello un platónico⁴. Por esto no resulta difícil ver cómo es que el filósofo es atraído por la idea del Uno, pues en diversos pasajes habla respecto de este principio con relación a lo que el filósofo griego había mencionado⁵. Pero no se puede pensar

¹ Cfr. EN V, 1, 7, 28-30 ««Éste es, pues, el linaje» de la Inteligencia, linaje digno de la más pura Inteligencia. Consiste en que no nació de ningún principio más que del primero, y en que, una vez nacido, generó consigo todos los Seres...»; V, 2, 1, 1-3; V, 3, 15, 24-35; V, 5, 5, 5-10; VI, 2, 11, 26-35; VI, 7, 32, 13-40; VI, 8, 9, 6-24; VI, 8, 15, 34; VI, 9, 6, 34-35; VI, 9, 9, 19-24.

² Pierre, A., *¿Hay que deconstruir la metafísica?*, P. 44. «La tesis central del neoplatonismo, formulada negativamente, es que el primer principio no es un ser o, con más exactitud, no es un ente, sino un no-ente, y no por privación o por deficiencia, sino porque es un «no-ente hiperente»- (me *on hyperon*) (Porfirio) Positivamente, este principio puede adoptar diversos nombres. Lo Uno en Plotino [...]»

³ Cfr. EN V, 1, 8, 9-14 «De donde resulta que Platón sabía que del Bien procede la Inteligencia y de la Inteligencia el Alma, y que estas doctrinas no son nuevas ni han sido expuestas hogaño, sino antaño, no de forma patente, es verdad, pero la presente exposición es una exégesis de aquella porque demuestra con el testimonio de los escritos del propio Platón que estas opiniones (nuestras) son antiguas»

⁴ Cfr. EN V, 8, 4, 21-54 «El cómo, dejó que lo investigáramos y averiguáramos nosotros, si de verdad profesamos ser merecedores del nombre de Platónicos».

⁵ Cfr. EN V, 1, 8, 1-9 «De ahí la doctrina trinitaria de Platón: «todas las cosas en tomo al Rey de todas las cosas (a éste lo llama «primeras»), el Segundo en torno a las segundas y el Tercero en torno a las «terceras». Dice también que hay «un Padre de la Causa», llamando «Causa» a la Inteligencia, pues para él la Inteligencia es Demiurgo. Y de éste dice que crea el Alma en la cratera aquella. Y como la causa es la Inteligencia, por «Padre» entiende el Bien, o sea, el que está allende la Inteligencia y «allende la Esencia». Y en varios pasajes identifica el Ser y la Inteligencia con la Idea»; V, 1, 8, 24-28«En cambio, el Parménides platónico, hablando con mayor exactitud, distingue unos de otros al primer Uno, que es Uno más propiamente, al Segundo, al que llama «Unimúltiple», y al Tercero, al que llama «Uno y Múltiple». Y de este modo, también Parménides está de acuerdo con las tres Naturalezas»; VI, 7, 25, 12-15«Y es que Platón no andaba en busca del Bien primero, sino del nuestro, y como el nuestro es enteramente un bien de otro, por eso para Platón el Bien es distinto del nuestro, que es deficiente y posiblemente compuesto. De ahí que el «Solitario y Señor» no tenga bien alguno, sino que sea de una condición distinta y más excelsa»; VI, 7, 42, 10-13«Y por eso con toda razón y en ese sentido se dice que todas las cosas están alrededor del Rey de todas las cosas y «todas son por razón de aquél». Platón se refiere a todos los Seres, y dice «por razón de aquél» porque él es la causa de su ser y porque tienden, diríamos, a aquél, que es distinto de todos y no tiene nada de lo que está presente en aquellos»; VI, 9, 4, 11-14«Y por eso dice Platón que es «inefable» e indescriptible. Pero hablamos y escribimos acerca de él como señalando el

que Plotino tomó la idea del Uno de Platón de una manera dogmáticamente incauta, ya que el mismo Plotino ofrece argumentos sólidos para poder asumir la existencia del Bien supremo. Por otro lado, no se puede suponer que la idea del Bien platónico es la misma del Bien plotiniano, cada una tiene sus características y matices. Aunque también es bueno mencionar que Plotino interpretaba los escritos de Platón como un todo⁶, como un *corpus* completo, como una obra conjunta. La justificación plotiniana de la existencia del Uno se podría resumir de la siguiente manera: Hay unidad y multiplicidad. El ser es múltiple, pero al mismo tiempo conserva unidad, y de este modo todos los seres. Para que algo pueda ser principio es necesario que sea simple, y como el ser es múltiple, es necesario que haya algo anterior a este. De lo que se deduce que hay una unidad simplísima que es causa última del ser y todos los seres.⁷

De ello se puede empezar a deducir un par de cosas respecto del Uno plotiniano y de la filosofía general de Plotino. Una de las primeras cosas es que la unidad es el concepto más general y primordial en esta filosofía, por lo que el ser queda puesto en un segundo plano, es decir, la ontología está dentro de la henología. Razón por lo que a este principio se le llama Uno (*το ἕν*), por ser simple. Esta simplicidad significa que, por obviedad, no tiene partes. También se añade que esta propiedad es lo que lo hace subsistir en sí mismo; puesto que la multiplicidad implica cierto grado de imperfección⁸, se sigue que al ser simple es perfecto en todo aspecto, no necesita de nada para subsistir.

Pero la perfección del primer principio va más allá de la sola subsistencia. La perfección e imperfección están ligadas a la idea de necesidad y movimiento, del paso del no-ser al ser; pero en Plotino también tiene que ver con una cuestión de multiplicidad. Así, algo es más imperfecto en cuanto se mueva, necesite algo o alguien para subsistir y sea (más) múltiple. Y algo es más perfecto en cuanto

camino a quien desee un punto de contemplación, tratando de remitirle a aquél y de despertarle de los razonamientos a la contemplación».

⁶ Cfr. Gerson, *Metaphor as an Ontological Concept: Plotinus and the Philosophical Use of Language*, P. 5. «In addition, he assumed as a hermeneutical principle for interpreting Plato the unity of the dialogues. That is, he considered there was a unified and constant articulated philosophy in all the dialogues. »

⁷ Ver nota 131.

⁸ Cfr. *Óp. Cit.* V, 3, 12, 27-30 «De lo contrario, la inteligencia no sería la actividad primera. Porque no es que primero deseara hacerse inteligencia y luego se hiciera inteligencia, mediante el deseo entre el sujeto y la inteligencia generada. No hay deseo en absoluto. De lo contrario, sería imperfecto, aparte de que no había cosa que el deseo pudiera desear». En esta cita, a pesar de que se esté hablando de la de la Inteligencia, es aplicable al Uno-Bien, pues este es más perfecto que la Inteligencia.

tienda menos al movimiento o sea inmóvil, necesite menos cosas para subsistir y sea menos múltiple, o no sea múltiple. Por tanto, el Uno-Bien, dado que ni hay movimiento en él, ni necesita algo para subsistir, ni es múltiple, se sigue que es perfectísimo. Así en él no se puede encontrar algún tipo de pasión, intelección o afecto; pues ello implicaría algún tipo de necesidad y/o movimiento, lo que conllevaría a un cierto grado de imperfección y, por lo anteriormente dicho, eso sería contradictorio.

Ahora cabe preguntar ¿cómo es posible que un principio así sea causa última de la realidad? Puesto que si se supone que aquel es un ser perfecto y sin necesidad de nada ¿cómo es que vienen a la existencia las demás cosas? ¿Es un motor inmóvil? La respuesta a esto último es un no; puesto que en aquel no hay movimiento, pero tampoco reposo⁹, es decir, no es inmóvil. La realidad viene en última instancia del Bien ya que este es sobreabundante (ὕπερπληρης)¹⁰. El cosmos no es creado; sino emanado, es decir se desprende de él. Plotino menciona algunas imágenes para poder entender de lo que se trata esta emanación, al respecto apunta:

«¿Y cómo hay que pensar y qué hay que pensar (que vino a la existencia) alrededor de aquél, mientras permanece él mismo? Una radiación circular emanada de él, es verdad, pero emanada de él mientras él permanece, al modo del halo del sol que brilla en su derredor como aureolándolo, brotando perennemente de él mientras él permanece».¹¹

De este modo se puede entender que del Uno emana la realidad; así como una flor emana su aroma, o del fuego el calor. Hay que concluir que la emanación es

⁹ Cfr. EN V, 5, 10, 15-17 «pues no está en él; de él el Reposo, pues él mismo no necesita de Reposo, ya que ni se mueve ni está en reposo, porque tampoco tenía dónde reposar ni dónde moverse»; VI, 9, 3, 42-49 «Tampoco está en movimiento, ni tampoco en reposo, no en un lugar, no en el tiempo, sino que es «autosubsistente y uniforme», mejor dicho, aforme, anterior a toda forma, anterior al movimiento, anterior al reposo. Porque todas estas cosas son anejas al ser, al que hacen múltiple.

—Y ¿por qué?, si no está en movimiento, ¿no está en reposo?

—Porque es en el ser donde se dan, forzosamente, uno de esos dos contrarios o ambos. Además, lo que está en reposo está en reposo en virtud del reposo, y así, no es lo mismo que el reposo; así que el reposo le será accesorio, y ya no permanecerá simple».

¹⁰ Cfr. EN V, 2, 1, 8-10 «Porque el Uno, siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó, por así decirlo, y esta sobreabundancia suya ha dado origen a otra cosa».

¹¹ EN V, 1, 6, 27-31.

el producto de la sobreabundancia del primer principio del cual toda la realidad es desprendida en último término.

Pero no se puede pensar sin precaución el concepto de emanación plotiniana. Sí, todo proviene del Uno gracias a que irradia, lo que no significa que todo sea Uno. Plotino mismo hace una separación categórica respecto a lo seres (y al ser en general) respecto del Uno: «la naturaleza del Bien no es todas las cosas, ni tampoco alguna de ellas»¹². De tal modo que la flor es distinta de su aroma o, el calor del fuego; pero tanto el calor necesita del fuego para existir, como el aroma a la flor. Así la existencia del cosmos necesita, en la filosofía de Plotino, del Uno para subsistir.

De ello se sigue que el Uno es «Potencia de todas las cosas (*δύναμις πάντων*)». Que el Bien sea potencia significa, dentro de esta filosofía que: 1. Es la causa de la permanencia de la existencia. Razón por lo que la realidad, una vez emanada, sigue existiendo; puesto que la potencia última, se da en el Uno, y al ser de una naturaleza perfectísima, y no-móvil (ni móvil¹³), ni puede dejar de existir, ni de emanar. Pues en el caso hipotético que dejara de existir, también lo haría lo emanado. 2. Es condición de posibilidad de la realidad. Pues suponiendo lo que se ha mencionado en el punto anterior, se sigue de manera orgánica que la única manera en que la realidad exista es que sea por medio de la sobreabundancia del Bien. 3. Todas las cosas están contenidas de manera virtual en él, como se verá a continuación.

En este último punto se reitera que el Uno no se identifica con el ser, no es el conjunto de todas las cosas, como el Dios de Spinoza¹⁴; sino que al ser potencia de todas las cosas, quiere decir que de alguna manera todas las cosas

¹² EN. V, 5, 13, 20.

¹³ Cfr. Nota 19.

¹⁴ Cf. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, LI, P12. «No puede verdaderamente concebirse ningún atributo de una substancia del que se siga que esa substancia puede ser dividida. **Demostración:** En efecto, las partes en las que una substancia así concebida se dividiría, o bien conservarían la naturaleza de la substancia, o bien no. Si lo primero, entonces (por la Proposición 8) cada parte debería ser infinita, y (por la Proposición 6) causa de sí, y (por la Proposición 5) poseer un atributo distinto; por tanto, de una sola substancia podrían formarse varias, lo que (por la Proposición 6) es absurdo. Añádase que esas partes (por la Proposición 2) nada tendrían en común con su todo, y el todo (por la Definición 4 y la Proposición 10) podría ser y ser concebido sin sus partes, lo que nadie podrá dudar que es absurdo. Pero si se admite lo segundo, a saber, que las partes no conservarían la naturaleza de la substancia, entonces, habiéndose dividido toda la substancia en partes iguales, perdería la naturaleza de substancia y dejaría de ser, lo que (por la Proposición 7) es absurdo».

están presentes de manera virtual en él, pero no de forma sustancial. Aunque, afirmaciones como la siguiente, pueden hacer dudar al lector: «Porque él mismo es lo de fuera: contorno y medida de todas las cosas. O mejor, él mismo está dentro, en el fondo»¹⁵. Sí, de alguna manera toda la realidad está dentro de él, no hay posibilidad de salirse. Pero esto no ha de entenderse de un modo físico (espacial) ya que el Bien no es corporal, por lo cual el filósofo menciona que «aquél no está ausente de nadie»¹⁶ y «no está en ninguno ni, por tanto, en ninguna parte»¹⁷.

Por lo que se ha dicho es claro que comprender la naturaleza del Uno es complicado, lo cual es muy cierto. Pues afirmaciones que parecen ser contradictorias entre sí, son comunes en Plotino a la hora de hablar sobre el Uno. Prueba de ello es:

Luego tampoco es inteligencia, sino anterior a ella; porque la inteligencia es alguno de los seres, mientras aquél no es alguno, sino anterior a cada uno. Tampoco es ser, porque el ser tiene una a modo de configuración, mientras que aquél carece de configuración, aun de la inteligible. Porque la Naturaleza del Uno, siendo como es progenitora de todas las cosas, no es ninguna de ellas. No tiene, pues, ni quiddidad, ni cualidad, ni cantidad, ni inteligencia ni alma. Tampoco está en movimiento, ni tampoco en reposo, no en un lugar, no en el tiempo, sino que es «autosubsistente y uniforme», mejor dicho, aforme, anterior a toda forma, anterior al movimiento, anterior al reposo. Porque todas estas cosas son anejas al ser, al que hacen múltiple.¹⁸

La causa de que se hable así del Uno es que esté no-es-ser, es decir está más allá del ser (*ἐπέκεινα τοῦ ὄντος*) y con ello de toda posible determinación.

La omnitrascendencia del Uno es por mucho la idea más paradójica que se puede encontrar en Plotino. Puesto que hace escapar a aquel del pensamiento y de la realidad cognoscible, ya que, por su naturaleza, la trasciende: «existe lo que está más allá del Ser, o sea, el Uno»¹⁹. Aclarando este

¹⁵ EN. VI, 8, 18, 1-3.

¹⁶ EN VI, 9, 4, 24.

¹⁷ EN V, 5, 9, 33.

¹⁸ EN VI, 9, 3, 36-44.

¹⁹ EN V, 1, 10, 1.

no-ser del Bien no hay que pensarlo de manera negativa, no es una carencia, como lo podría ser el no-ser de la materia²⁰; sino que es un no-ser de manera positiva, algo que está más allá del ser, un *hiper-ser*, un *super-ser*.

Aunque sea una manera positiva el no-ser del Uno-Bien, sigue siendo una enorme complejidad entender esta naturaleza que todo lo trasciende. Problema que bien menciona el filósofo: «Ahora bien, a quien lo contempla, ni siquiera le es posible el poder decir que es así, ni tampoco que no es así, pues equivaldría a decir que es uno de los seres, a los cuales se aplica el «así». Es distinto, por tanto, de todos cuantos son «así». Y al verlo indeterminado, podrás hablar de todas las cosas posteriores a él, pero dirá que no es ninguna de ellas [...]»²¹. Intentar captar o comprender al Uno, dada su indeterminación, es como querer agarrar el viento y contenerlo con las manos, se sabe que está allí, pero al final se escapa.

De esta manera sale a relucir una de las características más importantes de la naturaleza del Uno-Bien: es inefable (*οὐ ῥητοῦ, ἄρρητον, οὐδὲ ῥητὸν, δύσφραστον*). Esto coloca al lector en una posición un tanto incómoda, pues el centro y culmen de la filosofía de Plotino no es algo que se pueda conocer, o por lo menos no en sí mismo. Pues como bien apunta Banner «The One or Good, for Plotinus, is the ultimate reality; as Armstrong points out, this may be the only statement which can be made about it which does not require serious qualification».²² De tal manera parece que el lector de Plotino está condenado a indagar sobre un principio cuya comprensión es exageradamente limitada.

Como la idea misma del Uno, la inefabilidad misma parece ser una cuestión heredada de Platón²³. Pero como también se dijo, Plotino no toma la cuestión de una manera incauta; sino que hace de esta premisa toda una serie de razonamientos. Al respecto se pueden encontrar varios estudios, y es que, a la hora de abordar al Uno, de manera medianamente seria, es inevitable abordar

²⁰ Cfr. EN III, 6, 6, 33-77; 7, 1-5. «¿Y cómo puede la naturaleza de los cuerpos ser sin ser? [...] Y lo que ha llegado al grado máximo de cuerpo, como ha llegado al grado máximo de no-ser [...] Pero es preciso volver a la materia subyacente o bien a las cosas que se dice que existen sobre la materia, por las cuales se conocerá tanto el no-ser de la materia como su impasibilidad. [...]»

²¹ EN VI, 8, 9, 39-44.

²² Banner, *Philosophic silence and the 'One' in Plotinus*, P. 179.

²³ Ver nota 3. Cfr. O'Meara, *Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin*, P. 146. «Parmi les philosophes qui, au cours des premiers siècles de notre ère et à travers l'empire romain, se caractérisaient comme Platoniciens, basant leur enseignement sur l'exégèse des dialogues de Platon, l'idée que la cause première, ou Dieu, était inconnaissable et ineffable était chose courante, en fait un lieu commun».

el tema de la inefabilidad. Dentro de los muchos artículos que abordan el tema, cabe ser mencionado el de O'Meara²⁴, el cual se detiene de manera interesante a la hora de abordar la cuestión. Puesto que la gran mayoría de los autores asume la inefabilidad de una manera relativamente laxa, aunque no mala, dando, usualmente, solo un argumento por el cual se puede llegar a entender la cuestión. Por lo general se centran en que, dado que el Uno está más allá del ser y, puesto que el lenguaje y el conocimiento están sujetos al ser, se sigue que el lenguaje y el conocimiento no pueden indagar lo que está más allá del ser, es decir el Uno.

Pero O'Meara da otros dos argumentos más, a saber: 1) El Uno es indeterminado, esto quiere decir que carece de límites y finitud, no hay nada en él que pueda ser englobado en una categorización, pues de serlo, ya se estaría determinando; puesto que una categoría supone un límite y con ello una determinación de lo categorizado. Y debido a que el conocimiento en Plotino solo puede estar ligado a formas e ideas, las cuales están determinadas por aquello que "es" (esto quiere decir que están ligadas al ser). Y dado que el lenguaje está ligado al pensamiento, al ser una expresión de este, lo cual se abordará con mayor profundidad en un siguiente capítulo, se sigue que no puede haber conocimiento de algo que es en absoluto indeterminado.

2) El Uno es simple. y debido a esa simpleza no puede haber discurso de este, ya que los discursos suponen una pluralidad de los elementos y dada la simpleza del Uno, se hace imposible hacer de este un objeto del discurso. Visto en palabras de Plotino: «[...]como estimamos que ni siquiera hay que decir «es el Bien» ni anteponerle el artículo «el», pero como, por otra parte, no podemos designarlo si le quitamos el artículo del todo, por eso, a fin de no haber dos cosas distintas: «el» y «Bien», lo llamamos en crisis «el-Bien»²⁵. De modo que ya no haga falta el «es»». De este modo se ve que el simple hecho de decir que el Uno es el Bien hay una pluralidad de elementos, los cuales pluralizan al objeto de estudio (en este ejemplo llamándolo por medio de la categoría de unidad y de bondad) lo que supone una posible disección de miembros, que no tiene. Y al pensar en un discurso más largo pasaría lo mismo; se supondría erróneamente que un elemento simplísimo puede ser cortado y visto en partes, lo cual es

²⁴ Cfr. O'Meara, *Óp. cit.* P. 149-153

²⁵ EN VI, 7, 38, 5-9.

imposible dada la naturaleza de lo que no tiene partes. Por lo que se concluye que el Uno-Bien es inefable por no poder ser objeto ni de intelección, ni de discurso.

Preguntas que nacen a partir de esto son: ¿Qué pasa con aquellos nombres que se le dan a este principio? ¿acaso no hablan de su naturaleza? ¿No es acaso que el primer principio es Uno o Bien en sí? La respuesta rápida que se puede dar es no; ya que los nombres que se ponen al primer principio no demuestran, ni designan la naturaleza de este. De tal modo que cuando se le pone un nombre es por mera conveniencia humana. Sobre esto menciona Plotino: «[...]aunque no hay nombre alguno que de verdad le convenga, no obstante, puesto que hay que darle algún nombre, si la denomináramos con el nombre común de «uno» convenientemente aplicado [...]»²⁶. Es verdad que queda abierta la pregunta ¿entonces qué sentido y significado tiene nombrarlo Uno o Bien?

Referente a nombrarlo como Uno, como ya se mencionó arriba, tiene que ver tanto con la idea que es una naturaleza simplísima y, con ello, la idea de unidad. Es fácil ver cómo, a partir de la idea de unidad, se le nombra Uno; puesto que esta idea remite de manera directa a un concepto matemático, que en este caso es el número uno. Y este número es una unidad mínima, en lo que ahora comprendemos dentro del conjunto de los números naturales; es decir, el uno es la unidad mínima, la más simple y la primera del conjunto de los naturales. Esta es una herencia que viene desde los pitagóricos, pasando por Platón, los platónicos y los neopitagóricos²⁷. De este modo se dice que el primer principio es Uno, como una figura de lo que es absolutamente simple e indivisible; pero no que sea el número uno, el Uno no es un número: «Porque tampoco es el mismo el Uno en sí que el uno inherente al número uno»²⁸.

La cuestión numérica respecto del Uno es fascinante, claro que el lector moderno se puede llegar a cuestionar porqué lo llamó Uno y no de otra manera. Y es que en los tiempos de Plotino los números naturales eran los que regían la concepción matemática, no por nada el filósofo sostiene que el número uno es

²⁶ EN VI, 9, 5, 31-34.

²⁷ Cf. Rivera, Soto. *Lo Uno y la Diada Indefinida en Plotino: el Kairós como el momentum de la procesión plotiniana*, P.1-89, 143-157.

²⁸ *Óp. Cit.* VI, 2, 11, 46.

el primero de los números y anterior a todo²⁹, donde su unidad se ve indivisa. Ha habido estudiosos que se han preguntado: ¿si Plotino hubiere conocido la concepción del número cero, no habría nombrado a aquel como Cero?³⁰. Pues la concepción del cero se acerca más a la idea de lo indeterminado y guarda, matemáticamente hablando, cierta unidad. También hay una cierta analogía respecto del no-ser (positivo) y el número cero, Banner sostiene que es plausible³¹.

Pero regresando al tema que concierne a este trabajo se tiene que mencionar al otro gran nombre que Plotino le da al primer principio, que no es otro más que el Bien (*τὸ ἀγαθόν*). Como se ha mencionado, los nombres no designan la naturaleza del Uno, entonces ¿qué significa que se le nombre Bien? Lo primero que se tiene que mencionar es que Plotino no sería un platónico si abandonara como tal la idea del Bien. Así como en Platón esta es la idea suprema, de manera análoga será en Plotino, el Bien como la naturaleza más eximia y trascendente. Lo otro que se tiene que mencionar es que, como dice el filósofo, al Bien no se le predica nada. Al respecto apunta:

Y es que de él no se predica ni siquiera «es bueno» esto se predica de quien se predica el «es». De aquél se dice «es» no como predicado, sino como denotativo de lo que es. Mas lo llamamos «el-Bien» tratando de hablar acerca de él, no de expresarlo y tratando de

²⁹ Cfr. EN V, 3, 12, 9-10 «Por otra parte, se requiere que antes que la pluralidad exista el Uno, del que proviene la pluralidad, ya que en todo número el uno es lo primero»; V, 5, 5, 3-14 «Pues bien, en los números, permaneciendo, eso sí, la unidad, pero operando un principio distinto, por virtud de éste se origina el número. En cambio, en el Número especial, el Uno permanece, sí, anterior a los Seres, y en este caso con mayor razón, pues permaneciendo él, no es otro el que produce los Seres bien que por virtud de él, sino que él mismo se basta para engendrar a los Seres. Y del mismo modo que allá, en el caso de los números, había en todos una forma, la del primero, o sea, la de la mónada, en unos primariamente y en otros secundariamente, sin que participara por igual cada uno de los posteriores a ella, así también aquí, cada uno de los posteriores al Primero posee en sí una como Forma de aquél. Allá, la participación en la mónada primera hizo subsistir la cantidad de los números; acá, hizo subsistir la Esencia de los Números, de tal manera que su Ser sea una huella del Uno».

³⁰ Cfr. *Óp. Cit.*, P. 213-214. «Dean Inge, in his study of Plotinus, speculated that if Plotinus had known of a mathematical concept for 'zero' he might have termed the One 'nothing'. In fact, he does so, calling it οὐδὲ ἓν, 'no thing', and, as we have just read in Treatise 32 (l. 9), οὐδὲν τούτων, 'none of these [existing] things'. The previous chapter discussed Plotinus' rule that predicates cannot be applied to the One, as well as the fact that Plotinus often breaks this rule, trespassing into the territory which he himself places beyond discourse. The present section discusses one way in which Plotinus indicates that this may be permissible: through negations, such as calling it 'nothing'».

³¹ *Ibidem*.

predicar no que el Bien está presente en él, sino que él mismo es el Bien.³²

¿Pero cómo hay que entender esto si es que antes se ha dicho que no hay nombre para él? Es verdad que la *Enéada* en que se menciona que es el Bien es un tratado posterior (38) del que menciona que no hay nombre que le convenga (9). ¿Será acaso que la afirmación de que el primer principio es Bien es alguna afirmación del que un Plotino, ya maduro, afirmó respecto de este? Esto sería una manera de responder a la pregunta; pero parece más bien que el filósofo al intentar responder cuestiones sumamente complejas tiene que adecuar sus explicaciones. Razón por lo cual, al hablar del Bien tiene que hablar de lo bueno; pero al hablar del Uno tenga que hablar de la unidad, pero no porque Bien y Uno sean distintos; sino porque son ciertos atributos con los cuales es posible teorizar sobre aquel. Dicho de otro modo, dependiendo qué diga el filósofo, depende el cómo lo diga.

Otro ejemplo que quizá ayude a aclarar esta cuestión sobre el bien puede ser el cómo es que el filósofo habla de la segunda hipóstasis, la Inteligencia (τὸ νοῦς). Aquella realidad que prosigue del Uno y con ella, las formas, son «boniformes (ἀγαθοειδῆ)»³³. Es decir, tienen forma de bien, claro, porque provienen del Bien. Se tiene que tomar en cuenta que la forma, en esta filosofía es un rasgo esencial de los seres, es aquello que los hace ser; es decir, si son boniformes, es porque son, de alguna manera “buenos” o “bienes”.

³² EN VI, 7, 38, 1-6.

³³ *Cfr.* EN VI, 7, 15, 10-24 «Pues una cosa es el Bien y otra la Inteligencia, que es buena porque cifra su vida en la contemplación. Mas los inteligibles que contempla, los contempla boniformes en sí mismos, y se posesionó de ellos cuando contemplaba la naturaleza del Bien. Pero vinieron a ella no tal como estaban allá, sino tal como ella los recibió. Aquél es el Principio y de aquél pasaron a ésta, y ésta los produjo extrayéndolos de aquél. Porque, al dirigir su mirada a aquél, ya no le era lícito no pensar nada, ni tampoco las cosas que había en él; si no, la Inteligencia no engendraría. Recibió, pues, de aquél una potencia para engendrar y empreñarse de su propia prole, deparándole aquél lo que ella misma no tenía. Pero del Uno que es aquél brota la multiplicidad que hay en ésta. Porque no pudiendo dar cabida a la potencia que tomó de aquél, la fragmentó y de una la hizo múltiple a fin de poder de ese modo sobrellevarla por partes. Así, pues, la prole que engendró provino de la potencia del Bien y era boniforme; y la Inteligencia misma es buena como formada por Seres boniformes: es un bien multiforme»; VI, 7, 21, 3-6 «Aventuremos la siguiente explicación: tanto la Inteligencia como la Vida de allá son boniformes, pero hay deseo aun de ellas en cuanto son boniformes. Digo que son boniformes por el hecho de que la segunda es una actividad del Bien, mejor dicho, una actividad derivada del Bien, y la primera, una actividad ya delimitada».

Por otra parte, hace falta resaltar que el Uno ni tiene esencia, ni tiene forma, ya que esto se predica del ser³⁴. Razón por la cual el Bien, por contradictorio que pueda sonar, no es formalmente bueno o, dicho de otra manera, no tiene forma de bien porque es aforme. Lo que pasa es que el bien para Plotino es «bien para...», por eso menciona que «tiene que existir una Naturaleza del Bien para que el bien pueda ser un accidente en otros»³⁵. De este modo el Bien «lo es para los demás, porque éstos necesitan de él»³⁶. Una idea que puede ayudar es que el bien en Plotino es teleológico³⁷, ello quiere decir que

³⁴ Cfr. EN VI, 7, 32, 24-28 «Por lo tanto, tampoco tiene figura. Y, por cierto, comoquiera que, siendo ya tan añorado, no puedas concebir en él ni figura ni conformación, será añoradísimo y amabilísimo: el amor a él será un amor sin medida»; VI, 8, 12, 18-24 «Se le permitió, en efecto, que fuera dueño de sí mismo por cuanto es lo primero que se reduce a Esencia. Por consiguiente, aquél que ha hecho libre a la Esencia, evidentemente porque es capaz por naturaleza de hacerla libre y es acreedor al título de «Liberador», ¿de quién puede ser esclavo, si es lícito en absoluto pronunciar esta palabra? ¿De su propia Esencia? ¡Si la Esencia es libre por él y es posterior a él! ¡Si él no tiene Esencia! Si, pues, hubiera un acto en él y a él lo identificáramos con su acto, ni aun así sería distinto de sí mismo ni dejaría de ser dueño de sí mismo aquel de quien provendría el acto ya que él y su acto no serían dos cosas distintas».

³⁵ EN VI, 6, 10, 31-32 «Ahora bien, ya los inteligibles inmanentes en ella son puros, pero más puros y simples son los anteriores a ella, mejor dicho, el anterior a ella. Luego tampoco es inteligencia, sino anterior a ella; porque la inteligencia es alguno de los seres, mientras aquél no es alguno, sino anterior a cada uno. Tampoco es ser, porque el ser tiene una a modo de configuración, mientras que aquél carece de configuración, aun de la inteligible. Porque la Naturaleza del Uno, siendo como es progenitora de todas las cosas, no es ninguna de ellas. No tiene, pues, ni quiddidad, ni cualidad, ni cantidad, ni inteligencia ni alma. Tampoco está en movimiento, ni tampoco en reposo, no en un lugar, no en el tiempo, sino que es «autosubsistente y uniforme», mejor dicho, aforme, anterior a toda forma, anterior al movimiento, anterior al reposo».

³⁶ EN VI, 7, 41, 29.

³⁷ Uña, Juárez., *Plotino el sistema del Uno. Características generales*, Pp. 119-122. «El sistema de Plotino es teoría de la plenitud del Uno. Por lo cual su perfección devenida y plena sólo puede marcarla el Uno como principio y el Uno como fin. “El sistema de Plotino es... un sistema teleológico: el comienzo es el fin”[...].».

es un fin. Por esa razón mencionar al primer principio como Bien, refiere a la tendencia que tiene la realidad de retornar y contemplar su origen último³⁸³⁹.

Así que no es que aquel principio no sea «el Bien», lo es en cuanto hay algo para quien lo sea; pero no porque esa sea su naturaleza en sí, sino porque, al ser la realidad más eximia y perfecta, es bien para aquello que consubsiste (*συνυφίστησιν*)⁴⁰ por él. De tal modo se podría hacer un análisis similar a cada nombre o adjetivo que el filósofo le pone o nombra respecto del Uno y en cada uno encontraríamos que esos no revelarían su naturaleza; sino que solo

³⁸ Cfr. EN V, 5, 12, 8-14 «En efecto, todas las cosas aspiran a aquello y desean aquello en virtud de una necesidad natural, como si adivinasen que sin ello no pueden existir. Además, la percepción de la Belleza, el asombro y el enamoramiento, surge en los que como que la conocen ya y están despiertos, mientras que el Bien, como está presente de antiguo como término de un anhelo connatural, está presente aun en los dormidos, y no suscita asombro en los que ven alguna vez porque está siempre con ellos, y así nunca se da la reminiscencia. No lo ven, sin embargo, porque está presente estando ellos dormidos»; VI, 7, 20, 16-25 «Sin embargo, si el alma aspirase sólo a la Inteligencia, necesitaríamos una demostración más prolija de que la Inteligencia es la meta final y de que no todas las cosas aspiran a la Inteligencia, pero sí todas al Bien, y de que no todos los seres carentes de inteligencia ambicionan conseguir inteligencia, mientras que los dotados de inteligencia no se detienen ahí, sino que, de nuevo, buscan el Bien. Buscan la Inteligencia partiendo del raciocinio; el Bien, aun anteriormente al raciocinio; y si, además, aspiran a la vida, a la existencia eterna y a la actividad, quiere decir que lo deseable no es la inteligencia en cuanto inteligencia, sino en cuanto bien, en cuanto proviene del bien y conduce al bien. Y lo mismo la vida»; VI, 7, 42, 11-13 «Platón se refiere a todos los Seres, y dice «por razón de aquél» porque él es la causa de su ser y porque tienden, diríamos, a aquél, que es distinto de todos y no tiene nada de lo que está presente en aquellos»; VI, 8, 7, 1-4 «Así, pues, el alma es libre por la inteligencia cuando persigue el Bien desembarazadamente; y son de su albedrío los actos que pone por razón del Bien. La inteligencia, en cambio, es libre por sí misma. Mas la naturaleza del Bien es lo deseable»; VI, 8, 13, 13-20 «Fíjate también en esto: cada ser, puesto que desea el bien, quiere ser ese bien antes que ser lo que es, y piensa que entonces es más que nunca, cuando participa en el bien, y cada ser escoge para sí mismo que su ser se cifre en el bien y ser en la medida en que pueda tener parte en el bien, de suerte que como la naturaleza del Bien es, evidentemente, mucho más deseable a sí misma que otra cosa —si es verdad que cuanta proción de bien hay en otro es deseabilísima—, también su esencia será voluntaria: originada por su querer, unimismada con su querer y realizada mediante su querer»; VI, 9, 3, 23-27 «Es menester, por tanto, hacerse inteligencia y confiar y someter la propia alma a la inteligencia para que aquella, estando despierta, reciba lo que ésta ve; y luego, con esa inteligencia, contemplar el Uno sin añadir sensación alguna ni admitir en ella nada venido de ésta, sino contemplar lo purísimo con la inteligencia pura y con el ápice de la inteligencia».

³⁹ Solo por aclarar, los principios boniformes, no es que sean bien en sí mismos, sino que son bienes por participación y cercanía con el Uno-Bien. De manera especial la Inteligencia, puesto que es la realidad más cercana y análoga al primer principio.

⁴⁰ Cfr. EN VI, 7, 21, 3-6 «Digo que son boniformes por el hecho de que la segunda es una actividad del Bien, mejor dicho, una actividad derivada del Bien, y la primera, una actividad ya delimitada. Ambas están henchidas de esplendor, y el alma corre tras ellas porque procede de ellas y propende»; VI, 8, 7, 5-9[¿Cómo es posible, pues, rebajar al Señor de cuanto hay de valioso después de él, al que ocupa la sede primera y hasta el que desean subir las demás cosas, del que penden y del que reciben sus potencias de manera que puedan tener albedrío, rebajarlo, digo, al nivel del albedrío que hay en ti o en mí? Ya la inteligencia a duras penas se dejó arrastrar hasta ahí»; VI, 8, 21, 19-24 «Lo de que se sostiene a sí mismo, hay que entender que se quiere decir, si se usa esa expresión rectamente, que cuantas otras cosas existen, se sostienen por él, pues que existen en virtud de una cierta participación en él y a él son reducibles todas ellas, pero qué él mismo existe ya de por sí mismo, sin necesidad de sustentación ni de participación».

mostraría alguna manera en la que su presencia y naturaleza ha dejado algún tipo de huella en la existencia del cosmos. Como también mostraría su importancia, sea cual sea, dentro de esta.

Antes de continuar cabe aclarar por qué el Uno y el Bien se identifican, es decir, por qué el primer principio es Uno-Bien. Para poder entender esto es posible tomar ayuda de la categoría de multiplicidad. Y aunque en primera instancia esta categoría, por su nombre, cercana a la matemática, parece estar más cerca de la representación del primer principio como Uno, dentro de la filosofía de Plotino también tiene un peso ético importante⁴¹, por lo que la acerca a la representación del primer principio como Bien. Plotino sostiene que el mal proviene de la multiplicidad, es decir, algo es “más malo” en cuanto es más múltiple⁴², razón por la cual el filósofo invita al despojo de la multiplicidad para contemplar las realidades superiores. De tal modo se puede inferir que el Bien, al ser Bien Supremo y por antonomasia, se sigue que no puede ser múltiple, tiene que ser simplísimo, tiene que ser una unidad primordial, es decir, tiene que ser Uno. Y como el Bien es deseable, implica que el Uno sea deseable. Es por esto por lo que, según el filósofo, todas las cosas buscan la unidad, porque buscan acercarse a su principio⁴³.

Queda claro que la naturaleza del Uno es extremadamente complicada de entender, no por nada Bussanich menciona que el Uno es la realidad más difícil de comprender, pero al mismo tiempo la más central⁴⁴. Y es que a pesar de la dificultad que se haya en abordar el problema del Uno, no es un tema que se pueda dejar de lado; pues toda la filosofía plotiniana, desde su metafísica, pasando por su ética, estética, antropología, y en general cada parte de su

⁴¹ Ver infra p. 54.

⁴² Cfr. EN VI, 6, 1, 1-8. «¿Es verdad que la multiplicidad es un abandono de la unidad y la ilimitación un abandono total por ser una multiplicidad innumerable, y que por ser el mal en cuanto ilimitación, por eso también nosotros somos malos cuando somos multiplicidad?. Y es que cada cosa es múltiple cuando, no pudiendo encontrarse en sí misma, se derrama y se extiende desparramándose; y si, en su derramamiento, se ve totalmente privada de la unidad, se convierte en multiplicidad, al no haber algo que aúne sus partes una con otra mas si hay alguna cosa que, a la vez que se va derramando incesantemente, se hace permanente, se convierte en magnitud.»

⁴³ Ver nota 38.

⁴⁴ Cfr. Bussanich, Plotinus's metaphysics of the One en *The Cambridge Companion to Plotinus*, Pp.38. «Of the three first principles [aichai] or hypostases, One, Intellect, and Soul, the One or Good is the most difficult to conceive and the most central to understanding Plotinian philosophy».

filosofía, están ligadas⁴⁵, en mayor o menor medida, a la idea del primer principio omnitrascendente. De tal modo que casi por fuerza aquel que quiera indagar sobre alguna parte de la filosofía en Plotino tiene que verse con el problema del Uno-Bien.

Un gran ejemplo de lo paradójico y problemático del Uno es el capítulo 8 de la *Enéada VI*. En el cual el filósofo se interroga a cerca de si el Uno tiene voluntad. Por lo que se ha mencionado se puede hacer una idea de lo que concluye el autor. Por un lado, en este trabajo, se dijo que es perfectísimo y que no tiene actividad alguna; por otro lado, se dijo que está más allá del ser. Paradójicamente el filósofo parece concluir que hay una especie de voluntad en aquel⁴⁶; pero no es voluntad en el sentido más formal o humano que se pueda interpretar. Es una “especie de [voluntad]”, es un “*cómo si (ὡς) fuera*”. Y es algo

⁴⁵ Con ello no se debe comprender la filosofía de Plotino como un sistema. Pues como bien lo menciona Catana, Plotino no realizó ni busco hacer un sistema filosófico. Y no es coherente con la filosofía de Plotino suponer que de ciertos principios ontológicos se pueda derivar principios lógicos de los cuales se deduzca toda su filosofía. Cfr. Catana, *El origen de la separación entre platonismo medio y neoplatonismo; Changing Interpretations of Plotinus: The 18th-Century Introduction of the Concept of a 'System of Philosophy'*. Si bien Uña habla de “sistema filosófico” (ver nota 37) parece desconocer la discusión que plantea catana, pero al mismo tiempo parece ser que la idea de sistema que critica Catana es distinta que la que desarrolla Uña; pues este en su artículo sostiene que sistema es «*voluntad de explicación articulada y unitaria de la totalidad real, de la realidad en cuanto una*» es decir la relación de las teorías e ideas en la filosofía de Plotino. Cfr. Uña, *Plotino el sistema del Uno. Características generales*.

⁴⁶ Cfr. EN VI, 8, 21 «—Entonces, ¿podría hacerse a sí mismo distinto de como se hizo?

—No. Porque no pueda hacerse malo, no vamos a negar todavía que se haga bueno. Porque allá el poder no consiste en poder hacer cosas contrarias, sino en una inquebrantable e inamovible potencia, que es potencia por excelencia cuando no se salga de la unidad. Y es que el poder hacer cosas contrarias implica impotencia para quedarse en lo óptimo. Ahora bien, esa actividad creativa suya de que hablamos debe existir de una vez para siempre, porque es eximia. Y ¿quién podría desviarla, si ha nacido por voluntad de Dios y es voluntad?

—¿Nacida, por tanto, por voluntad de quien no existía todavía? Y ¿cómo puede ser voluntad de aquél, que por su propia sustancia carece de voluntad? ¿De dónde le vendrá, pues, la voluntad? ¿De una esencia inoperante?

—Es que ya en su esencia había voluntad. Luego no hay nada distinto de su esencia. Si no, habría algo que no estaba todavía, por ejemplo la voluntad. Luego todo era voluntad, y en él no hay nada que carezca de voluntad. Luego nada tampoco anterior a la voluntad. Luego él mismo es, ante todo, la voluntad. De él vale, por tanto, lo de «como quiso» y «conforme quiso», y lo consiguiente a su voluntad no es sino lo que tal voluntad engendró. Pero en sí mismo ya no engendró nada, porque ya era esto. Lo de que se sostiene a sí mismo, hay que entender que se quiere decir, si se usa esa expresión rectamente, que cuantas otras cosas existen, se sostienen por él, pues que existen en virtud de una cierta participación en él y a él son reducibles todas ellas, pero que él mismo existe ya de por sí mismo, sin necesidad de sustentación ni de participación. Bien al contrario, es todas las cosas por sí mismo, o mejor, no es ninguna, ni necesita de ninguna para sí. Pero tú, cuando lo expreses o lo pienses, prescinde de todas las otras cosas: prescindiendo de todas y reteniéndolo a él solo, no busques qué añadirle; indaga más bien si no habrá quedado aún algo en tu mente que no se lo hayas quitado. Porque bien puede ser que tú mismo hayas entrado en contacto con alguien sobre el que ya no es posible ni decir ni concebir otra cosa. Solitario en su solio empíreo, ése si que es verdaderamente libre, pues ni siquiera es esclavo de sí mismo, sino que es solamente él mismo y realmente él mismo, supuesto que cada una de las demás cosas es a la vez ella misma y otra».

razonable lo que hace el filósofo pues si se piensa que aquel está más allá de toda categoría, tendríamos que suponer categorías eximias que permitan entender mínimamente la naturaleza del Uno-Bien, como se verá en el tercer apartado de este capítulo.

Es en ese mismo capítulo donde el filósofo da una clave para poder entender al primer principio y, con ello, interpretar lo que nos menciona el filósofo sobre aquel: «Ahora bien, hay que ser indulgentes con nuestro vocabulario si, al tratar de hablar acerca de él, nos vemos forzados, para poder expresarnos, a emplear palabras cuyo uso, en rigor, no toleramos. Sobrentiéndose en cada caso un «cuasi»»⁴⁷. Puesto que ese rigor del que menciona refiere a que al omnitrascendente no le caben categorías que lo puedan determinar, pues al determinarlo se yerra, debido a que se puede malinterpretar su naturaleza suprema que todo lo rebasa.

2. Los límites del conocimiento humano y el lenguaje en la filosofía de Plotino

Como en el apartado anterior se habló sobre el Uno y su inefabilidad, ahora toca abordar el problema del lenguaje, desde el límite del conocimiento humano. Para ello se tendrá que establecer lo que es el lenguaje en la filosofía Plotino. Pero como se verá no es un tema sencillo, y como la discusión del lenguaje en este filósofo es relativamente reciente, se guiará el capítulo a partir de las lecturas de algunos estudiosos que brindarán pistas importantes para poder comprender el tema. Dicho de otra manera, a lo largo de este apartado estarán de guías las preguntas ¿qué es lenguaje en la filosofía de Plotino?, ¿el lenguaje para Plotino es una materialización?, ¿cuáles son los fundamentos ontológicos del lenguaje?, ¿el lenguaje es capaz de expresar la totalidad de lo real? O, al menos ¿es posible expresar parte de la realidad?, ¿cómo funciona el lenguaje en la filosofía de Plotino?

Para empezar a responder a estas preguntas hay que mencionar que algunos autores han dicho que para Plotino el lenguaje es una «materialización»

⁴⁷ EN VI, 8, 13, 50.

o «encarnación» del pensamiento⁴⁸. Es bueno precisar que cuando el filósofo habla del lenguaje (*λόγος* o *φωνέω*), a pesar de que no sea extensivo sobre el tema, todo parece indicar que se refiere al lenguaje oral y escrito⁴⁹. Razón por la cual el lenguaje, por lo menos en acto, es para este una materialización. Y si se piensa un momento puede llegar a ser un tanto obvio, ya que tanto la oralidad del lenguaje, como su escritura, son sensibles. Pues para el lenguaje oral se necesita del sentido auditivo y un campo físico (el aire) que permita tal audición. También el lenguaje escrito, que necesita del sentido de la vista y un objeto que reciba la impresión para poder ser percibido.

Por otro lado, Robertson sostiene que, según Plotino, el lenguaje es «*entirely incorporeal in essence, an activity which relates to the Forms*».⁵⁰ Sobre esta tesis el autor no da muchos argumentos; pero cabe aclarar que, a lo largo de este trabajo, no se tomará esta postura; ya que se considera con mayor rigor argumentativo la antes mencionada. Pues a pesar de que Plotino es muy escaso a la hora de abordar el tema del lenguaje en sí, hay varias pistas a lo largo de las Enéadas para pensar al lenguaje como una materialización del pensamiento. De tal manera se puede justificar que:

1. El lenguaje es propiamente humano. Claro, entendiendo al humano como conjunción entre cuerpo y forma. Ya que el lenguaje solo se da en un plano terrenal. Al respecto, el filósofo apunta:

El raciocinio hay que entenderlo tal como ha sido descrito, porque si uno entiende por raciocinio esa disposición que, dimanando

⁴⁸ Cfr. Gerson, *Metaphor as an Ontological Concept: Plotinus and the Philosophical Use of Language*, P. 15. "Since language is, for Plotinus, an expression of incarnate cognition, it too is taken to be an image."; O'Meara, *Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin*, P. 155. "Il est clair que le langage se subordonne à la pensée de manière à n'être d'aucune manière indispensable à la pensée. Le langage n'est qu'une pensée extériorisée, matérialisée, image d'une pensée d'un type inférieur, discursif."

⁴⁹ Cfr. EN VI, 1, 5, 5-7. «Ahora bien, la materia del lenguaje es el aire, como lo es la del nombre y el verbo, pues de éstos se compone. Mas el lenguaje mismo es más bien la percusión del aire, y no la percusión simplemente, sino la impresión resultante, configuradora, por así decirlo, del aire»; IV, 3, 18, 23-25 «Pasando a los démones y a las almas que residen en el aire, no es extraño que se sirvan del lenguaje, pues son vivientes de este tipo»; V, 8, 6, 1-10 «Y paréceme a mí que aun los sabios egipcios, percatándose de ello sea en virtud de una ciencia exacta, sea en virtud de una ciencia connatural, en las cosas que querían expresar con sabiduría no se valían de caracteres alfabéticos, que discurren por palabras y frases, ni de signos representativos de sonidos y enunciados de juicios, sino que trazando ideogramas y grabando en los templos un solo ideograma para cada objeto, patentizaban de ese modo el carácter no discursivo de aquel ideograma, dando a entender que cada ideograma era una ciencia y una sabiduría, una entidad sustantiva y global, y no un proceso discursivo ni deliberativo».

⁵⁰ Cfr. Robertson, *Word and Meaning in Ancient Alexandria Theories of Language from Philo to Plotinus*, P. 64.

perennemente de la Inteligencia, está presente en las almas y que es una actividad estable y una especie de reflejo (de la Inteligencia), cabe decir que las almas se sirven del raciocinio aun en el mundo de allá. Tampoco hay que pensar, creo yo, que se sirvan del lenguaje mientras están en el mundo inteligible, si lo están del todo. Pero, aunque tengan cuerpo, si están en el cielo, allá no habrá lugar a ninguna de las cosas sobre las que conversan aquí abajo debido a necesidades o titubeos; y como realizan cada cosa ordenadamente y conforme a la naturaleza, tampoco habrá lugar a que manden ni a que aconsejen, sino que comprenderán intuitivamente lo que quieren unas de otras, pues es un hecho que aun aquí nos es posible adivinarles por los ojos muchas cosas aun a los que están callados.⁵¹

2. El lenguaje tiene una configuración “hilemórfica”, por mencionarlo de alguna manera⁵². Es decir que para que algo sea entendido como lenguaje necesita una materia (como se mencionó párrafos arriba) y una forma, la cual, sí es incorpórea. No por nada el filósofo menciona: «Ahora bien, la materia del lenguaje es el aire, como lo es la del nombre y el verbo, pues de éstos se compone. Mas el lenguaje mismo es más bien la percusión del aire, y no la percusión simplemente, sino la impresión resultante, configuradora, por así decirlo, del aire».⁵³

Por dichas afirmaciones el lenguaje puede ser entendido análogamente al arte de la pintura o de la escultura⁵⁴; puesto que estas artes representan (por lo menos en la antigüedad) lo ya material. Tomando en cuenta que, por ejemplo, el

⁵¹ Cfr. EN. IV, 3, 18, 9-20.

⁵² Como lo señala Karamanolis, para Plotino se pueden encontrar las Formas trascendentales y las formas inmanentes. Las primeras refieren al sentido platónico de Formas. Estas para Plotino no interactúan con la materia; mientras que las segundas «*are derivative entities which come about through the activity of the transcendent Forms*» las cuales son las que interactúan con la materia. Por lo que se debe de tener en cuenta para no interpretar este hilemorfismo en un sentido aristotélico. Cfr. Karamanolis, *Plotinus on quality and Immanent Form*.

⁵³ EN VI, 1, 5, 5-8.

⁵⁴ Cfr. EN. V, 9, 11, 1-5 «De las artes, todas las que son imitativas, la pintura, la escultura, la danza y la pantomima, como tocan acá su sustancia, como se valen de un modelo sensible, como imitan formas y movimientos y reproducen las proporciones que ven, no sería razonable referirlas al mundo inteligible, como no sea en cuanto están en la razón del hombre»; VI, 2, 22, 41-42 «Ahora bien, la copia que hay en la pintura o en el agua no es copia de ambos componentes, sino de uno de los dos: del modelado por el otro»; VI, 9, 9, 24-28 «Que el Bien está allá, lo demuestra también el amor connatural del alma; de ahí las bodas del Amor con las almas en la pintura y en la literatura. Porque como el alma es distinta de aquel Dios, pero proveniente de aquél, ama a Dios necesariamente. Y mientras mora allá, conserva su Amor celeste; acá, en cambio, se prostituye».

hombre es una imagen del Hombre (ideal o idea del hombre)⁵⁵, una escultura o pintura de un hombre es al mismo tiempo una representación, no perfecta (debido a que una imagen escultural o pictórica no es un hombre), de una representación no perfecta (ya que la idea de Hombre es la perfección de lo que se puede comprender como hombre o ser humano, al menos según el filósofo). Con esto se puede dar una idea del estatus ontológico del lenguaje: es una copia, de la copia, de la copia.

Al ser una imagen del pensamiento el lenguaje se presenta como algo que determina y limita. Esto porque el lenguaje al ser una materialización de una idea o de un concepto tiende a determinarlo. Si se ve de una manera lógica, la razón, por medio del lenguaje tiende a negar o afirmar. Así, si se dice «la manzana es roja» gracias al «es roja» ya se delimita su comprensión. Suponiendo que el enunciado sea adecuado, ya se sabe que no es verde o amarilla, por decir algo. Alguien podría objetar que eso solo pasa al emitir un juicio; pues si solo se dijera «manzana» se evitaría el problema. Lo cual relativamente es cierto; pues no es discursivo, aunque sí limita la comprensión de lo que se dice; así, si alguno dijera «manzana» se sabe que no se está hablando de un limón o de una pera, sino de algo determinado por el significado de la palabra proferida.

Es verdad que Plotino hace la diferencia entre lenguaje discursivo y lenguaje no discursivo⁵⁶. El lenguaje discursivo refiere a todo lenguaje representativo⁵⁷. Es decir, aquel lenguaje que evoque a ciertos elementos (representativos) para poder dar a comprender una idea. Por otro lado, se tiene el lenguaje no discursivo, el cual no es representativo y por medio de una relativa simpleza, da a comprender una idea. Sobre la no discursividad Rappe señala:

⁵⁵ Cfr. EN. VI, 9, 1, 24-25 «Así, contemplando al Hombre, crea un hombre tomando junto con el Hombre la unidad que hay en el Hombre»; VI, 8, 14, 4-8 «Así, una cosa es tal hombre concreto y otra la esencia de hombre; no obstante, ese hombre participa de la esencia de hombre. En cambio, «son la misma cosa el alma y la esencia de alma» —supuesto que el alma es simple y no se predica de otro—, y el Hombre en sí y la Esencia de Hombre».

⁵⁶ Cfr. EN. V, 8, 6, 1-10 «Y paréceme a mí que aun los sabios egipcios, percatándose de ello sea en virtud de una ciencia exacta, sea en virtud de una ciencia connatural, en las cosas que querían expresar con sabiduría no se valían de caracteres alfabéticos, que discurren por palabras y frases, ni de signos representativos de sonidos y enunciados de juicios, sino que trazando ideogramas y grabando en los templos un solo ideograma para cada objeto, patentizaban de ese modo el carácter no discursivo de aquel ideograma, dando a entender que cada ideograma era una ciencia y una sabiduría, una entidad sustantiva y global, y no un proceso discursivo ni deliberativo».

⁵⁷ Cfr. Rappe, S. *Reading Neoplatonism, Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*.

«By contrast, Plotinus describes non-discursive thinking as the ability to see the objects of awareness "all together together at once" »⁵⁸. De este modo se puede entender el lenguaje no discursivo como una manera diáfana de poder comprender una idea, como es el caso de los ideogramas. Para ejemplificar el lenguaje discursivo se puede decir que este trabajo está hecho a partir de la creación de un discurso, de una concatenación de ideas que pretenden tener unidad. Si bien es posible entender un ideograma como forma de un lenguaje no discursivo, como lo pueden ser los señalamientos de tránsito o los signos matemáticos, los cuales refiere a "ideas complejas" por medio de imágenes relativamente simples; son las representaciones materiales de la belleza o de la verdad, por poner un ejemplo, las que permiten dar el salto (por medio de la contemplación) del lenguaje no discursivo a la razón no discursiva.

En general el tema del lenguaje en Plotino es bastante complejo. Y es que por un lado no es un tema que desarrolle con profundidad; pero al mismo tiempo le otorga una singular relevancia, puesto que de manera constante está haciendo referencia a las limitaciones que el lenguaje tiene a la hora de abordar ciertos temas⁵⁹. Y es que, poniéndolo en otras palabras, si se quiere hacer filosofía se necesita del lenguaje. Si se quiere compartir las reflexiones sobre la naturaleza primera, se necesita del lenguaje⁶⁰. En suma, el estudio del lenguaje en la filosofía de Plotino es algo que se vuelve necesario para comprender ciertas ramas de su pensamiento. Para seguir profundizando se tendrá que regresar a Gerson, quien ha realizado valiosos aportes a dicho estudio.

Y es que ha sido en las últimas décadas en donde el lenguaje en la filosofía de Plotino ha logrado tener una particular relevancia. Gerson en su

⁵⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁹ *Cfr.* EN. **VI, 8, 11, 23-28**. «Por eso es preciso quitar la causa del desconcierto; dejar fuera de nuestra intuición de él todo lugar; no concebirlo tampoco como inherente a una cosa cualquiera —ni permanentemente situado e instalado en ella ni abandonándola—, sino meramente como siendo tal como es, forzados por el lenguaje a decir que «es» y concebir el lugar, lo mismo que las demás cosas, como posterior y aun posterior a todas las cosas»; **VI, 8, 13, 48-50** «Ahora bien, hay que ser indulgentes con nuestro vocabulario si, al tratar de hablar acerca de él, nos vemos forzados, para poder expresarnos, a emplear palabras cuyo uso, en rigor, no toleramos»; **V, 8, 12, 22-25** «Sea cual fuere el modo como se conciba esta creación, no quieren comprender ni saben que, mientras aquél siga resplandeciendo, nunca jamás cesarán las demás cosas, sino que, desde que aquél existe, también éstas existen, y siempre existieron y existirán. Estos términos tenemos que utilizarlos forzados por el deseo de expresar su eternidad».

⁶⁰ Esto recuerda mucho a lo que dice San Agustín sobre el conocimiento de Dios: «Dame, Señor, a conocer y entender qué es primero, si invocarte o alabarte, o si es antes conocerte que invocarte. Mas ¿quién habrá que te invoque si antes no te conoce?». Confesiones II, I, 1.

artículo *Plotinus and the Philosophical Use of Language* pretende mostrar como la mayor parte de las metáforas utilizadas por Plotino tienen un peso ontológico y no solo un uso meramente didáctico. Y es que, según el autor, con excepción del primer principio, toda la realidad es imagen de su(s) principio(s). Es decir, la Inteligencia es imagen del Uno, el Alma es imagen de la Inteligencia y así hasta llegar a lo material, lo cual es imagen de sus principios. Razón por la cual afirma que: «Since language is, for Plotinus, an expression of incarnate cognition, it too is taken to be an image». ⁶¹ Y que Gerson hable sobre que el lenguaje sea imagen de la Inteligencia refiere a una cuestión razonable, de discursividad, puesto que en la Inteligencia se encuentra la causa de las cosas.

Dado lo anterior, Gerson sostiene que Plotino al usar metáforas lo hace para mostrar, de manera «literal», la naturaleza del mundo respecto a su causa inteligible, es decir que cuando el filósofo utiliza metáforas no está intentando decir cómo es analógicamente la realidad, sino que es una afirmación de cómo es la realidad en sí. Y es que Gerson afirma que el uso del lenguaje común es menos eficaz en relación con la metáfora a la hora de hacer una reflexión filosófica, puesto que en la metáfora encontramos vestigios de la realidad que se pretende comunicar, ya que cuenta con un peso ontológico (por ser imagen). Al respecto el filósofo apunta: «So, when Plotinus uses metaphorical language in describing a feature of the world, underlying the ordinary use of metaphor is the ontological foundation». ⁶²

En este artículo al Uno se le hace mención como causa última de la realidad y, por ser la causa última de la realidad, se deduce que también es causa última del lenguaje. Al mismo tiempo se sostiene, que, en última instancia, todo es una imagen del Uno ⁶³. Sobre esto el autor apunta:

From these considerations, it follows that everything that is produced by the One with the instrumentality of Noûç is *doubly* an image. That is, it is an intelligible image of Noûç and an existential image of the One. The latter point is just the direct consequence of the fact that the One is the cause of the existence of all. This duality of imagery, as we

⁶¹ Gerson, F., *Plotinus and the Philosophical Use of Language*, P. 13.

⁶² *Ibid.* P. 7.

⁶³ Aunque en el plano de lo ininteligible, la naturaleza del ser no es una imagen literal de esto. Es decir, ni el mundo, ni la Inteligencia son una imagen literal del Uno. Ver nota 101.

may term it, guarantees the ontological groundedness of metaphor representations of everything inferior to intelligible reality. Whereas in a non-Plotinian world we can readily distinguish an image *qua* image from the same image *qua* what it *really* is, for Plotinus everything is permanently an image of the first principle over and above the fact that it is or contains an image of Νοῦς.⁶⁴

Otro autor que también hace una reflexión sobre el lenguaje, aunque con una interpretación más radical es Hendrix, quien, describe al lenguaje como una mera función epistémica humana; es decir, el lenguaje como una capacidad o cualidad humana para entender la realidad (ante todo sensible), lo que plantea una visión casi construccionista de la realidad. Ello quiere decir que se propone al lenguaje como una creación humana, incapaz de poder expresar la realidad exterior al sujeto. Claro está que esto no puede ser interpretado en un sentido de idealismo ingenuo, ya que Plotino mismo sí concede que las cosas, fuera del conocimiento mismo y de la percepción sensorial, existan⁶⁵. Para Hendrix el lenguaje es la ventana con la que comprendemos la realidad, esto porque está sujeto a la razón discursiva y con ello a la Inteligencia. Puesto que la manera de comprender las Formas y las Ideas, no se encuentra en la capacidad de la percepción sensible, sino que necesita de la razón discursiva para poder acceder a ellas, y esto solo se puede lograr a partir del lenguaje.

Pero al mismo tiempo la comprensión de las Ideas y las Formas es limitada, ya que el intelecto humano es limitado: «It isn't that the intellect is infinite, for Plotinus or Lacan, but that the mechanisms of intellect, in the interaction of language, perception, and memory, exceed the capacity of each individually to grasp the whole operation».⁶⁶ A lo que va el autor es hacer notar las limitaciones del conocimiento humano gracias a lo limitado del lenguaje, si bien, se reitera que este habla sobre el conocimiento sensible, estas limitaciones también se pueden aplicar al conocimiento no sensible. Sobre esto el autor afirma que:

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Cfr.* EN. V, 1, 6, 32-34 «Y todos los seres, mientras permanecen, emiten necesariamente de su propia sustancia una entidad que está suspendida, en torno a ellos y por fuera de ellos, de la potencia presente en ellos, siendo una imagen de los que son algo así como sus modelos, de los cuales provino [...]».

⁶⁶ Hendrix, J., *Language and Perception in Plotinus*, P. 24.

According to Plotinus, discursive or conscious reason is caught somewhere between sense perception and nous, the inaccessible intellectual processes, as in the intellectual, between the sensible and intelligible. We are caught in a play of mirrors, reflections coming from both sides, as sensible form and intelligible form, neither accessible to us.⁶⁷

También afirma, hablando de los objetos sensibles, que «the relationship between the word and the thing is completely arbitrary»⁶⁸. Y si bien, se podría llegar a pensar que el Uno no es sensible y al ser algo inteligible por la razón⁶⁹ ya no es arbitrario y el lenguaje lo alcanza, se estaría errando; puesto que uno, el Bien es ininteligible, y dos, para conocer a la Inteligencia o al Alma, se necesita entender la totalidad de su naturaleza, según lo afirma Hendrix, lo cual es imposible dadas la limitación del intelecto humano.

Ahora bien, para entender la arbitrariedad del lenguaje, según lo dicho por Hendrix, cuestión que este trabajo niega parcialmente, habrá que comprender a lo que se refiere con ello. Y es que cuando se habla de que la relación entre cosas y lenguaje es arbitraria se pueden entender por lo menos dos cosas: 1. Que las palabras dichas o escritas son arbitrarias; es decir que la materia del lenguaje es arbitraria. 2. Que la forma del lenguaje es arbitraria. Es decir que el lenguaje no tiene sustento ontológico, o sea que no tiene algún tipo de sustento formal. Y es verdad que para Plotino la materia del lenguaje es arbitraria, porque las cosas se pueden decir de diferentes maneras. Prueba de ello es pensar en los idiomas, el cual una cosa se dice de manera diferente, dependiendo el idioma, en este sentido material, ya sea a través del lenguaje oral o escrito. Pero el filósofo sí que tendría que negar que no haya algún tipo de correspondencia formal, por lo menos en el plano sensible, entre las cosas y sus formas, como se justificará más adelante. Aunque, hablando de lo ininteligible, como lo es el caso del Bien, se tendrá que aceptar que el lenguaje es arbitrario, ya que no pude

⁶⁷ *Ibid.* P.13

⁶⁸ *Ibid.* P.25.

⁶⁹ Cuando de menciona que es «se podría llegar a pensar que [...] [el Uno es] algo inteligible por la razón» no significa que lo sea, como se reitera más adelante; sino que, como por medio de la razón se intuye la existencia del Uno-Bien, y se comprenden las huellas dejadas por este en la realidad, las cuales sí pueden ser razonadas. E, incluso, cuando se crea un discurso de él, se le está intentando hacer inteligible; se puede caer en el error de pensar que de hecho lo es.

haber una correspondencia con forma, de algo que trasciende a la razón y que no tiene forma.

La postura de Hendrix es radical, pues sostiene que la arbitrariedad, en este plano ontológico-formal, y por ende también la materia del lenguaje, o sea la manera en decir o escribir las cosas, es arbitraria. Debido a que Hendrix niega el acceso a las formas y encierra al ser humano en este «play of mirrors» la razón no tiene acceso a las formas que le den sustento alguno al lenguaje de lo sensible, lo cual, reiterando, se niega. Pero se tiene que conceder que en cierta medida el lenguaje es arbitrario o, dicho de otro modo, no todo el lenguaje es arbitrario.

Ahora bien, tanto la postura de Gerson, como la de Hendrix comparten el hecho de la limitación del lenguaje a la hora de comprender la realidad. También es verdad que el propósito de ambos es diferente, pues lo que Gerson investiga es sobre el uso del lenguaje metafórico a la hora de comprender ciertas partes de la realidad. Mientras que Hendrix lo que busca es justificar cómo el lenguaje, dentro de la filosofía de Plotino, constituye una base arbitraria a la hora de comprender la realidad. Pero en el centro de sus discusiones se encuentra la intuición de no poder comprender toda la realidad en sí misma.

Sin duda que la postura de Gerson es más moderada que la de Hendrix, ya que es verdad que el mismo Plotino comprende que «[...]aún concedido que los datos que la sensación percibe tengan existencia real en los objetos sensibles, queda el hecho de que lo que se conoce por medio de la sensación es una imagen del objeto, y que el objeto mismo no es captado por la sensación, puesto que queda fuera de ella».⁷⁰ No necesariamente se sigue que piense que el lenguaje explique la realidad de un modo arbitrario. Puesto que a Plotino se le puede catalogar como un realista metafísico que, por lo menos, buena parte de la realidad pueda ser cognoscible y tiene existencia en sí misma. Puesto que para este la realidad, que puede ser conocida, depende de un esfuerzo intelectual para alcanzar una comprensión verdadera de lo real⁷¹.

⁷⁰ EN. V, 5, 1, 14-19.

⁷¹ *Cfr.* EN V, 3, 2, 8-14 «La facultad racionativa se ocupa en formarse juicios, afirmando y negando, a partir de las imágenes de que dispone derivadas de la sensación, o bien se ejercita, en el campo de las nociones derivadas de la inteligencia, en observar una especie de improntas y en aplicar a éstas esa misma facultad judicativa, y a más de esto, en conseguir una comprensión ulterior por una especie de reconocimiento, o sea, ajustando las improntas nuevas y recién llegadas a las grabadas de antiguo en ella».

Como se está viendo, por un lado, está la comprensión de lo sensible y, por otro, la comprensión de lo inteligible. Lo cual quizá sea necesario explicar para no entrar en confusión y empezar a aclarar los límites de la comprensión humana y el lenguaje en la filosofía de Plotino. Así que por una parte se tiene el conocimiento de lo sensible, sobre este Hendrix sostiene, como ya se mencionó, que como tal no hay un verdadero acceso. Aunque como se sostuvo hace poco, dicha tesis, no concuerda con lo planteado por el filósofo. Plotino comprende que los sentidos son un receptor⁷² de afecciones para comprender la realidad sensible. Es decir, los órganos sensoriales reciben un estímulo de la realidad que luego es procesada por el alma.

Hay que tomar en cuenta que este proceso es posible gracias a que la realidad toda es dada por las Formas, en cuanto arquetípicas⁷³. Explicado de otra manera; para Plotino la comprensión de la realidad sensible se da en una triada. Por un lado, están las Formas, las cuales son el fundamento de la realidad sensible; por otro lado, están las cosas, aquellas que son las “copias” de las ideas y, por último, está el receptor o decodificador de la realidad, el cual debe poseer un alma racional-sensitiva (esta alma sensitiva está conectada a lo sensible, por medio de un cuerpo, y a lo inteligible, por medio de la Inteligencia)⁷⁴. De tal modo el sujeto al recibir una impresión material puede comprender qué es esa impresión debido a que está conectado a una Forma que le permite decodificar o interpretar la sensación. Ejemplificando; un sujeto ve una cosa de

⁷² Cfr. EN IV, 4, 23, 19-33 «La conclusión es que éstos -el objeto externo y el alma- no deben estar solos, pues ni siquiera serían afectados, sino que el destinado a ser afectado debe ser un tercero y éste es el destinado a recibir la forma. Debe, por tanto, simpatizar con el objeto, compartir afecciones similares y estar hecho de la misma materia; y uno debe ser quien padezca la afección y otro quien la conozca; y la afección producida debe ser tal que por ella conserve algo del objeto que la produjo sin identificarse, sin embargo, con él, sino, a fuera de intermediario entre el objeto agente y el alma; teniendo una afección intermedia entre sensible e inteligible; su posición es la de una media proporcional, pues en cierto modo junta un extremo con otro existiendo como receptor y mensajero a un tiempo, capaz de asemejarse a cada uno de los dos extremos. Porque como órgano que es de una cognición particular, no debe ser idéntico ni al sujeto cognoscente ni al objeto que haya de ser conocido, sino capaz de asemejarse al uno y al otro: al objeto externo porque padece la afección, y al sujeto interno porque su afección se convierte en forma».

⁷³ Cfr. EN V, 9, 5, 16-23. «En efecto, el ser primitivo de cada cosa no es el sensible, ya que la forma sita en los sensibles es imagen, sobre la materia, de la Forma real. Además, toda forma sita en un sujeto distinto de ella le llega a éste proviniendo de otro, y es imagen de ese otro. Además, puesto que tiene que haber un «Hacedor de este universo», ese Hacedor no irá a pensar los seres que son a un mundo todavía no existente en orden a crear dicho mundo. Luego antes de que exista el mundo tienen que existir aquéllos y ser no imágenes derivadas de otros, sino arquetipos primitivos y sustancia de la Inteligencia».

⁷⁴ Ver *infra* Pp. 65-66.

color verde, el color verde existe gracias a la idea de luz⁷⁵, luego el sujeto teniendo un alma sensitiva, la cual está unida al Alma, la cual, a su vez, está en contacto con las Formas, decodifica que lo que está observando es una mimesis de la idea de luz, es decir, algo con color verde. Al respecto el filósofo apunta:

La conclusión es que éstos -el objeto externo y el alma- no deben estar solos, pues ni siquiera serían afectados, sino que el destinado a ser afectado debe ser un tercero y éste es el destinado a recibir la forma. Debe, por tanto, simpatizar con el objeto, compartir afecciones similares y estar hecho de la misma materia; y uno debe ser quien padezca la afección y otro quien la conozca; y la afección producida debe ser tal que por ella conserve algo del objeto que la produjo sin identificarse [...]⁷⁶

Por lo mencionado es complicado afirmar que para Plotino el lenguaje, en el plano de lo sensible o material, sea arbitrario, en un sentido formal. Puesto que de no ser así se estaría afirmando que el alma humana no tiene acceso a las Formas, lo cual es inconcebible para el filósofo, puesto que la intelección y el raciocinio humano se da gracias a la triada ya mencionada: mundo material (cosas), Alma (alma humana) e Inteligencia (Formas e Ideas). En Plotino se encuentra cierto optimismo por la comprensión de lo inteligible⁷⁷, es decir, de aquellas cosas que no se conocen por medio de los sentidos; aunque claro que esto tiene su límite. Pues como ya se mencionó en el apartado anterior, el Uno, el cual es ininteligible, no es comprendido por la razón y, por lo tanto, tampoco por el lenguaje.

Aunque cabe señalar que, como tal, nunca queda del todo claro los límites de la comprensión humana a la hora de conocer ciertos inteligibles, tan es así que

⁷⁵ Cfr. EN V, 3, 8, 18-22 «El que ve, y quien ve es la inteligencia. Aun en la visión de acá, porque la vista es luz, o mejor, porque está aunada con la luz, ve la luz: ve, efectivamente, colores» Pero la vista de allá no ve mediante otro, sino por sí misma, porque tampoco ve lo exterior. Ve, pues, una luz con otra luz, sin intermediario. Por tanto, una luz ve otra luz. Luego se ve a sí misma».

⁷⁶ EN IV, 4, 23, 19-23.

⁷⁷ Cfr. EN V, 3, 4, 6-14 «Asimismo, gracias a que por la visión de la inteligencia conocemos las demás cosas, nos conocemos a nosotros mismos bien porque conocemos también la potencia que conoce a la inteligencia con esa misma potencia, bien porque incluso nos transformamos en ella, de modo que el conocedor de sí mismo sea de dos clases: uno el que conoce la facultad discursiva del alma, y otro el superior a éste, a saber, el que se conoce a sí mismo al modo de la inteligencia, transformándose en ella y que por ella no piensa ya como hombre, sino como quien se ha transformado en otro completamente y se ha arrobado a lo alto arrastrando consigo tan solo la parte mejor del alma, que es también la única capaz de alzar el vuelo hasta la intelección, a fin de que pueda depositar en ella lo que vio».

esta es la razón por la que Hendrix asume una postura tan radical. Otra idea respecto a esto se observa en Banner, el cual afirma que es posible que no solo el Uno sea inefable, sino también la Inteligencia⁷⁸; ello por su inmensidad, no abarcable para el intelecto humano. Pero a pesar de que, si se supusiera que ello es cognoscible ¿eso significa que sea comunicable? O ¿el lenguaje puede abarcar lo inteligible?

Hay que recordar lo que se dijo al principio de este apartado, que el lenguaje es algo que determina. En lo sensible para Plotino no existe mucho problema con ello, pero en el ámbito de lo incorpóreo, dependiendo de lo que se quiera expresar, eso sí que puede llegar a representar un problema. Si alguien quiere expresar algo material como un lápiz, por poner un ejemplo, esa persona podrá decir que el lápiz es «largo», «delgado», «afilado», «de x color», etc. Para describir el objeto, la persona, por medio del lenguaje tuvo que determinar ciertas propiedades; pero además el lenguaje utilizado lo hizo a partir de la suma de *n* elementos. Es decir, por medio del lenguaje, a un objeto que se le comprende dentro de su unidad, se le multiplicó en distintos elementos y es que, si solo se hubiera mencionado alguna propiedad o elemento, cabría la posibilidad de una fácil mal interpretación o, simplemente, no había elementos suficientes para entender de qué se trata.

Si se toma ese ejemplo y se intenta aplicar en algo incorpóreo o inteligible, se encontrará con el siguiente problema: los inteligibles y lo incorpóreo son menos múltiples; pero son más abarcantes⁷⁹. Es decir, son menos múltiples, por

⁷⁸ Cfr. Banner, N., *Philosophic Silence and the 'One' in Plotinus*, P. 205. «This is not because nous is absolutely ineffable in the radical sense in which the One is, but because it cannot be fully conceived by discursivity (and thus language, which amounts to the same thing as far as the practice of discourse is concerned) ».

⁷⁹ Cfr. EN V, 3, 8, 2-7 «Respecto al inteligible, no hay que buscar nada semejante al color o a la figura de los cuerpos, porque antes de que existan el color y la figura, ya existen los inteligibles. Las mismas razones seminales que producen el color y la figura no son idénticas a estos, ya que aun las razones seminales son invisibles por naturaleza. Pues con mayor razón lo serán los inteligibles. Además la naturaleza de los inteligibles se identifica con la de inteligencias que los contienen, análogamente a como la razón seminal se identifica con el alma que la contiene»; VI, 5, 2, 8-10 «Nosotros, en cambio, para poder razonar acerca de la unidad y del ser absoluto, debemos adoptar principios apropiados para la persuasión, esto es, principios inteligibles aferrados a seres inteligibles y a la Esencia real»; VI, 5, 4, 4-10 «Nuestra mente recurre a menudo, como ilustración, a la analogía de una multiplicidad de radios emanados de un solo centro. Con ello pretende hacernos llegar a la concepción de la génesis de la multiplicidad. Pero la génesis de la que llamamos multiplicidad hay que afirmarla dejando a salvo que los inteligibles existen todos juntos, del mismo modo que también allá, en el círculo, cabe concebir que los radios no están separados, puesto que se trata de una sola figura plana. Pero allí donde no existe intervalo alguno; ni siquiera el que

ser más perfectos⁸⁰, lo cual podría ser concebido como algo sencillo; pues daría la impresión de que el lenguaje no necesitaría multiplicarlos en tantos elementos; lo cual es erróneo. Pues, aunque sean más simples, ontológicamente hablando; son más complejos, epistémicamente hablando, por ser más abarcentes. Esto se puede ejemplificar bien en la concepción del Alma en Plotino. Es una, sí, pero al mismo tiempo está presente en todos y todo el mundo⁸¹. Es como si se pensara en el fenómeno de la gravedad. Se puede entender mínimamente, y se entiende que está en la realidad, pero de allí a poderla explicar de manera satisfactoria, eso es mucho más complejo. El lenguaje, al intentar describirla, explota en una cantidad inmensa de elementos.

Lo dicho anteriormente se ve claro también a la hora de que Plotino habla a cerca de la Inteligencia, tan abarcente es que, a lo largo de su obra, el filósofo lo llama de distintas maneras (Ser, Dios, Belleza), intentando retratar todo lo que es. También esto es obvio al notar como habla del Uno, y es que, siendo simplísimo, el lenguaje lo multiplica, es decir el lenguaje no puede contenerlo y lo tiene que disgregar en elementos, intentando enunciar un poco de lo que “es”. Y es en este punto donde toma relevancia lo que menciona Gerson, quien apunta:

For this reason, it is a mistake to try to focus on the symmetrical likeness within an image and what it is an image of in order to reach

corresponde a una sola figura plana, sino Potencias y Esencias inextensas, es razonable equipararlas todas a una serie de centros que estuvieran juntos y aunados en un solo centro cual si las extremidades situadas en el lado del centro se desprendieran de sus radios respectivos en el momento preciso en que no son todas sino un solo punto»; **VI, 5, 6, 1-4** «Porque los Entes inteligibles, aunque muchos, son uno solo, y aunque uno solo, son muchos en virtud de su naturaleza infinita. Hay muchos en uno solo y uno solo en muchos y todos están juntos. Dirigen su actividad al todo a una con el todo; dirigen su actividad a la parte a una, asimismo, con el todo».

⁸⁰ *Cfr.* **EN V, 5, 13, 37-39** «Porque lo cierto es que ni la Belleza ni los Seres provienen de lo malo, ni tampoco de cosas indiferentes. Porque la causa es superior a lo causado, pues es más perfecta».

⁸¹ *Cfr.* **EN VI, 4, 1, 1-10** «Por qué el Alma está presente al universo en todas partes? ¿Es porque, siendo por naturaleza capaz de dividirse en los cuerpos, el cuerpo del universo es de un tamaño determinado? ¿O es que ya por sí misma está presente en todas partes y no está donde el cuerpo le obligue a extenderse, sino que el cuerpo la encuentra presente en todas partes antes que él, de suerte que, dondequiera que el cuerpo se sitúe, allí encuentre al Alma presente antes de situarse él en un parte del universo y el cuerpo entero del universo y el cuerpo entero del universo se sitúe en un Alma ya presente? Pero si ya antes de llegar el cuerpo con su volumen, el Alma se ha dilatado en una extensión determinada llenando todo el espacio, ¿cómo podrá no tener magnitud? ¿Y cómo se las arreglará para estar en el universo antes de haberse originado el universo, no existiendo el universo?»; **VI, 4, 13, 2-5** «Es verdad que la sensación, prestando atención a la cual no damos crédito a lo que vamos diciendo, dice que el alma está aquí y allá, pero la razón declara que el «aquí» y el «allá» no significa que esté extendida aquí y allí, sino que todo lo extenso participa en ella siendo ella inextensa».

the 'core' of literalness. In fact, this is impossible because the essential complexity of any image, guarantees that anything said of it is going to be said as an ontological metaphor over against the simplicity of the One.⁸²

Por ahora cabe mencionar esta explicación del lenguaje como imagen, así como lo mencionó Gerson. Pues esta manera de comprender el lenguaje en Plotino aclara el camino por recorrer. Como se ha venido mencionando, el lenguaje es imagen de la Inteligencia; y al serlo, es, en última instancia, imagen del Uno. Postura que también sostiene Robertson, quien, al respecto, apunta: «As a product of soul, language expresses truth less perfectly than icons. Yet all levels of representation are images, suggestive of the 'image' status of all levels of reality below the One».⁸³ Y es que, según este autor, Plotino, utiliza este esquema de la imagen para dar unión a toda su filosofía, lo cual permite comprender el desarrollo y similitudes en los distintos grados de realidad dentro de este esquema ontológico. Razón por la cual, poniendo un ejemplo, es posible inferir la existencia de realidades superiores, a partir de ciertos atributos (esenciales) en las realidades inferiores. O, de manera inversa, entender con mayor profundidad la naturaleza de las realidades inferiores, comprendiendo que son una imagen de las realidades superiores.

Pero a pesar de que el lenguaje sea en última instancia una imagen del Uno, no se debe pensar que sea una imagen fiel; pues de hecho no lo es. Ya que la procesión hipostática que va desde el Uno hasta la realidad material, cada imagen va perdiendo perfección. Y si se piensa que ya la Inteligencia, siendo que esta está allende al Bien, no se compara en perfección con aquel ¿qué podríamos pensar del lenguaje? Es una imagen de la imagen, de la imagen, de la imagen. Una razón por la cual el lenguaje no se convierte en un instrumento confiable a la hora de abordar el problema del Uno. Un ejemplo que se puede dar es la contemplación de las estrellas en la antigüedad, pues a pesar de que se tuvieran buenas observaciones de ciertos movimientos y cuerpos astronómicos, no supera la potencia con la que en la actualidad se han visto los

⁸² *Óp., Cit.* P. 14.

⁸³ *Óp., Cit.* P. 67.

mismos movimientos y cuerpos celestes. Así también es el lenguaje, puede nombrar algo que sabe que está allí; pero nunca abarcar su singularidad.

Si hay tantas limitaciones del lenguaje y todo parece indicar que no es una herramienta confiable o “buena”, ¿por qué Plotino utiliza el lenguaje? ¿Para qué hacer uso del lenguaje si acarrea complicaciones? La respuesta del filósofo es: por necesidad⁸⁴. Dicho en sus palabras: «Ahora bien, hay que ser indulgentes con nuestro vocabulario si, al tratar de hablar acerca de él, nos vemos forzados, para poder expresarnos, a emplear palabras cuyo uso, en rigor, no toleramos».⁸⁵ Es verdad que Plotino utilizará también la vía mística, por medio de la contemplación, de una razón no discursiva para poder acceder al Uno; pero también comprende que no puede dejar de lado el lenguaje si lo que quiere es expresar o comunicar al Bien.

A manera de recapitulación, hay que puntualizar que el lenguaje es una materialización del pensamiento y también una imagen de las Formas y del Uno mismo. El lenguaje es para el filósofo una herramienta meramente humana que permite expresar, comunicar, enseñar y comprender parte de la realidad. Aunque se vio que no es una herramienta muy certera, pero se utiliza por deseo y necesidad. Esta herramienta se ha asumido como no arbitraria en su totalidad, al contrario de lo que menciona Hendrix; sino que asume una postura menos radical, como la de Gerson, el cual regaló una visión más útil del uso del lenguaje.

Una de las dudas que surgen con lo dicho es: ¿cómo utiliza Plotino el lenguaje para poder nombrar al Uno? Ya Gerson adelantó la metáfora como un uso del lenguaje más eficaz. Y será en el siguiente apartado, en donde se aborde de manera más completa, el cómo el filósofo juega con el lenguaje para una comprensión más eficiente y certera de lo que es el Uno.

⁸⁴ *Cfr.* EN V, 8, 12, 22-25 «Sea cual fuere el modo como se conciba esta creación, no quieren comprender ni saben que, mientras aquél siga resplandeciendo, nunca jamás cesarán las demás cosas, sino que, desde que aquél existe, también éstas existen, y siempre existieron y existirán. Estos términos tenemos que utilizarlos forzados por el deseo de expresar su eternidad».

⁸⁵ *Cfr.* EN VI, 8, 13, 49-50.

3. La vía afirmativa y la vía negativa como herramientas para nombrar al Uno

Para este punto del trabajo se ha dejado en claro que, gracias a que el Uno-Bien es inefable y que el lenguaje tiene limitaciones, dada a su naturaleza, aquel es imposible de captar o ser concebido por este. Pero no por ello Plotino dejó de hacer discursos que intenten por lo menos rozar su naturaleza o su relación con el cosmos y, aunque esto lo tenía bien sabido el filósofo, ya sea por su deseo, necesidad, o necedad, o como quiera ser interpretado, el filósofo buscó hacer un discurso coherente del Uno-Bien, es decir, buscó que sus discursos sobre el primer principio mantuvieran cierta coherencia argumentativa y cosmológico-metafísica.

Así conociendo las limitaciones, Plotino, a lo largo de su trayecto, ideó maneras para lograr esa coherencia y poder remontar el discurso hacia lo inefable. Ya se ha hecho mención del uso de la metáfora como un medio más adecuado a la hora de hablar del Uno; pero esa no es la única, ni la más conocida a la hora de hacer discursos sobre aquel. Será a lo largo de este apartado en donde se indagará cómo el filósofo utiliza vías, tanto afirmativas, como negativas, para poder hacer frente al punto más enigmático, paradójico y crucial de su filosofía.

Si bien, ha habido varias maneras de categorizar el lenguaje en la filosofía de Plotino (metáforas, alegorías, vía afirmativa, vía negativa, vía eminential⁸⁶), lo usual es encontrar más desarrollo en la vía afirmativa y en la vía negativa, o simplemente solo se hablen de estas dos. Lo cual no significa que otros autores no hablen de los otros métodos o vías. Una de los cuales, por poner un ejemplo, es la eminential o supereminente; la cual, fuera de la filosofía de Plotino, fue popularizada por Pseudo Dionisio Areopagita, por la evidente influencia del “neoplatonismo” y, con ellos, de Plotino⁸⁷. Dentro de este trabajo se tomará el uso más común antes mencionado, que se ha ocupado de estudiar el lenguaje que el filósofo utiliza para hablar del Uno, a saber: la vía afirmativa y la vía negativa. Aunque también se hablará de la vía eminential; pues como se verá más adelante puede ayudar a entender ciertos usos del lenguaje en Plotino.

⁸⁶ Cfr. Torres, Ressa, *Algunos usos del lenguaje en la ontología de Plotino en XII Jornadas de Investigación en Filosofía*, P. 3.

⁸⁷ Cfr. Soto, Posada, *Dionisio Areopagita y la mística en Cuestiones teológicas*, Pp. 4; 62-63. Sanches-Valdepeña, Estudio preliminar en *Pseudo-Dionisio Areopagita. Sobre los nombres divinos*. P.44.

Como ayuda para poder comprender las herramientas lingüísticas que utiliza Plotino a la hora de nombrar y hacer discursos sobre Uno, puede ayudar la separación, mucho más reglamentada que hace Pseudo Dionisio de sus vías para comprender lo inefable. Las cuales son tres, a saber:

1. Vía afirmativa: «La Teología afirmativa-catafática es un conocimiento discursivo de Dios a través de ideas. Este paseo inteligible va de lo más inadecuado a lo más adecuado, purificándonos de todo intento conceptual de agarrar a Dios. En esta línea, la Teología afirmativa da atributos inteligibles a Dios pasando de lo mayor a lo menor (CH II 3; MT I 2; III). Dicho de otra manera: es el procedimiento por medio del cual se refieren a Dios lo que dicen los nombres con los que se le indica».⁸⁸
2. Vía negativa: «La Teología negativa-áporfática aleja de Dios estos mismos atributos inteligibles remontándose de los más humildes a los más nobles, eliminando progresivamente todo discurso y terminando en el silencio (MT, capítulo III, 1033 A-1033 D; DN, capítulos IV-XIII, 693 B-984 A), al contrario de la afirmativa que concluye siempre hablando de Dios. La negativa tiene su genealogía en textos platónicos (Rep. 509 B; Parm. 141 E), se moldea en Plotino (Enéadas V, 5, 13) y madura en Proclo (In Parm., passim)».⁸⁹
3. Vía eminential: «la Teología eminential es el procedimiento por el cual el hombre se acerca a Dios negando los conceptos con que lo expresa, no porque no se verifiquen en Dios, sino porque se verifican en manera excelente (DN VII 3). Es Teología negativa- eminential pues es un proceso por medio del cual se niegan los límites de los conceptos con los que se habla de Dios; este proceso hace comprender que Dios no es lo que los conceptos dicen en cuanto está más allá de lo que dicen (CH II 3; MT I 2. III). También se llaman aphaíresis=abstracción porque la inteligencia humana pasa de lo sensible a lo inteligible y de éste a la percepción de Dios como aquello que está más allá de todo conocimiento humano».⁹⁰

Es verdad que es posible encontrar la vía afirmativa y la negativa en Plotino, y hay rasgos de la vía eminential, en el sentido que la comprende el Areopagita.

⁸⁸ *Ibid.*, P. 232.

⁸⁹ *Ibid.* Pp. 232-233.

⁹⁰ *Ibidem.*

Aunque cabe aclarar ciertas limitaciones respecto a Plotino. En primer lugar, Plotino no es un autor cristiano. Esta aclaración es determinante en cuando se habla de la vía afirmativa; ya que Dionisio comprende la vía afirmativa también desde los nombres divinos que aparecen en las *Escrituras*; mientras que Plotino, comprende esta vía desde la afirmación racional que le pueda ser atribuido al primer principio.

Otra discrepancia yace en la concepción de la vía eminente. En primer lugar, es un tanto anacrónica respecto de Plotino y es que a pesar de que sea uno de los que influyeron para que se creara, el filósofo nunca formaliza un desarrollo de esta vía de manera puntual. Aunque si bien, gracias a que comprende la indeterminación del primer principio, se muestran vestigios claros para el desarrollo de esta vía.

Así, para dar un paso adelante con el apartado, se ha de comenzar explicando qué es lo que se entiende como vía afirmativa (o catafática) en Plotino. Dicho en palabras sencillas, esta vía es la manera de afirmar algo de manera positiva, ya sea esencial o accidental, a cerca de algo o alguien. De manera lógica puede ser visto como una proposición no negativa (P es Q). En otras palabras, es la afirmación de algo, como cuando se dice «El carro es grande» lo que se afirma es que, de hecho, el carro tiene una propiedad, la cual es ser grande. En general Plotino usa constantemente esta vía, ya sea de manera directa o de manera indirecta. Y es que de hecho el nombrarlo como Uno o Bien, es ya un lenguaje afirmativo de lo que es este, a pesar de que no sea una proposición. Se debe recordar, para no caer en un error, que a pesar de que el filósofo use un lenguaje afirmativo para hablar del primer principio, no se debe de entender esto de manera absoluta, sino, como se dijo en el primer apartado, como un “cuasi” o “como si (oiov)”. Esto porque de no ser así, se podría mal entender la naturaleza inefable y omnitrascendente de este primer principio.

Sobre lo anterior Huian comenta que «Language is given a realm of positive exercise, of affirmative expression, but this is only under the title of approximation, in the context of a total impossibility of ultimate and unique grasping of the transcendence»⁹¹. En general, se podría decir, que hay un cierto consenso a la hora de pensar el uso del lenguaje afirmativo en la filosofía de

⁹¹ Huian, *Expressing the Transcendence: the Beginnings of the Negative Theology in The Writings of Plotinus*, P. 104.

Plotino; pues como dice la autora es una especie de aproximación que permite vislumbrar o imaginar aquello de quien se habla. Plotino mismo comprende que el lenguaje afirmativo es una herramienta de aproximación, que si bien no es exacta; permite una cierta comprensión. Al respecto apunta: «En cambio, tomado positivamente, tanto el nombre como el sentido de «Uno» resultará menos claro que si no se le diera nombre alguno».⁹²

Sobre la vía afirmativa Bussanich comenta que «The affirmative way, [...] includes: (1) the recognition of properties that may pertain to the One by way of reasoning, for example, from effect to cause, as well as the use of analogy, metaphor, and symbol; and (2) the emotional discipline that produces psychic excellence - the engine to climb the hierarchy of being».⁹³ Este autor tiene una lectura muy amable respecto a dicha vía; ya que el uso que se le puede dar es importante para poder abordar el problema del Uno. Y es que, según lo que dice este autor, la vía afirmativa vislumbra la naturaleza por medio de la analogía. Sin contar, claro, que esta vía es a su vez un entrenamiento que permite ejercitar el alma, según el autor.

Tanto Bussanich como Huian coinciden en que la vía afirmativa en la teología sobre el Uno en Plotino permite un acercamiento a lo que es este, pero como bien lo dirá Bussanich «However, doubts persist whether affirmations can tell us very much at all about the One in itself [...]»⁹⁴. Para ponerlo en perspectiva, al Uno no se le conoce en sí mismo, lo cual, como se ha venido diciendo, es imposible; sino que se le conoce por medio de sus efectos⁹⁵, sus huellas dejadas

⁹² EN V, 5, 6, 29-30.

⁹³ Bussanich, *Plotinus's metaphysics of the One* en *The Cambridge Companion to Plotinus*, P.40.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Cfr. EN V, 5, 6, 10-24* «Y es que la expresión «más allá del Ser» no expresa un «esto» —pues no es positiva—, ni expresa el nombre de aquél, sino que comporta meramente la noción de «no esto» Pero al comportar esta noción, no lo circunscribe en modo alguno. Sería ridículo tratar de circunscribir aquella Naturaleza inmensa. Quien tratara de circunscribirla, renunciaría a la posibilidad de rastrear huellas aun de alguna manera y por poco trecho. Por el contrario, del mismo modo que quien aspire a la visión de la naturaleza inteligible, solo si no retiene ninguna representación de lo sensible logrará contemplar lo que está más allá de lo sensible, así también quien aspire a contemplar lo que está más allá de lo inteligible, sólo si ha renunciado a todo lo inteligible logrará contemplarlo, sabiendo, gracias a lo inteligible, que existe, pero renunciando a saber cómo es. Mas lo de «cómo» quiere decir «cómo no es», ya que tampoco compete el «cómo» a quien ni siquiera compete el «qué»»; **V, 5, 9, 34-40; 10, 1-10** «Luego no está en ninguno ni, por tanto, en ninguna parte.

—¿Dónde están, pues, las demás cosas?

—En él. Luego ni está apartado de las demás cosas, ni está él en ellas ni hay ninguna que lo contenga, sino que él las contiene todas. Y por eso es, bajo ese respecto, el Bien de todas las cosas, porque todas existen

en el cosmos cognoscible. Es posible ejemplificar esto con el estudio de los fósiles. Si se imagina, por poner un ejemplo, que se encuentran huesos fósiles de un animal desconocido que vivió hace millones de años, y que los restos se encontraban intactos se podría tener una idea de su tamaño, longitud, entre otras cualidades dependiendo su estado. Pero en general, si se quisiera hacer una representación de cómo era, se tiene que tomar en cuenta que sería solo una interpretación, pues datos como los de su color, complexión física, tipo de piel, entre otras características, como las psíquicas, se quedan en completa oscuridad.

De alguna manera así es el Uno para el intelecto y el lenguaje humano, se le comprende desde las huellas que ha dejado; pero no se comprende en sí, como algo que se pueda explicar, porque aquello que es, queda oscuro y lejano a la razón. Por este motivo el lenguaje afirmativo es una mera aproximación de lo que puede entenderse como aquello que se cree que debería ser el Bien, todo desde estas huellas que solo permiten una comprensión mínima de lo que es esa naturaleza eximia. Plotino comprendía ello, por esta razón, como se mencionó en el primer apartado, ni si quiera el nombre de Bien o Uno se le pueden atribuir como tal, sino solo un “cuasi”. Pero no solo esos nombres utiliza el filósofo de manera afirmativa, puesto que también hace proposiciones que refieren a sus atributos como el decir que «*El Uno es todas las cosas*»⁹⁶, «*el Uno es medida*»⁹⁷, «*el Uno es principio y fin*»⁹⁸, «*es la potencia de todas las cosas*»⁹⁹, «*el Uno y el Principio de todas las cosas es simple*»¹⁰⁰.

en él y subordinadas a él, una de una manera y otra de otra. Y por eso unas son mejores que otras, porque unas son más seres que otras. Mas tú no trates de verlos a través de otras cosas, si no, verás su huella, pero no a él. Piensa, por el contrario, quién será ese al que es posible concebir subsistiendo en sí mismo, puro y no mezclado con nada, en el que todos participan pero al que ninguno contiene. Ninguna otra cosa es así, pero debe haber algo que sea así. ¿Quién podrá, pues, captar su potencia toda junta? Si la captara toda junta, ¿en qué diferiría de él? ¿Luego por partes? No, sino que tú, que tratas de intuirlo, has de intuirlo globalmente (mas no podrás expresarlo todo entero). De lo contrario, serás inteligencia pensante, y aun cuando dieres con él, se te escapará mejor dicho, tú a él»; **VI, 7, 23, 1** «Allá está, pues, lo que el alma persigue, lo que proporciona luz a la inteligencia, aquello cuya huella grabada nos atrae»; **VI, 9, 5, 35-39** «pero dado que la conocemos más bien por su prole, la Esencia (el Uno reduce la Inteligencia a Esencia y es tal su naturaleza que es Fuente de las cosas más eximias y Potencia que engendra los Seres permaneciendo en sí misma y sin aminorarse ni mezclarse entre los originados por ella, porque es anterior a ellos), por fuerza lo llamamos «Uno» para señalárnosla unos a otros con ese nombre».

⁹⁶ EN V, 2, 1, 1.

⁹⁷ EN V, 5, 4, 13.

⁹⁸ EN VI, 2, 11, 38.

⁹⁹ EN V, 3, 15, 32.

¹⁰⁰ EN VI, 9, 5, 24.

Es posible interpretar que, dado que el filósofo comprendía las limitaciones del intelecto humano, respecto a la omnitrascendencia del primer principio, y que el lenguaje determina, estas afirmaciones tengan su límite. Pues de no tenerlo se corre el riesgo de encerrar la comprensión del Uno en algo que, reduciendo su naturaleza, se pueda “comprender”. Y que, si se afirma sin cuidado sobre la naturaleza de aquel, se puede correr el riesgo de errar, como también ha habido errores a la hora de reinterpretar algunos restos fósiles que se han encontrado. El gran problema del lenguaje catafático es que supone verdad en el conocimiento, esto porque la relación que hay entre el predicado y lo predicante, supone una adecuación verdadera. Y, como se ha venido reiterando, dada la naturaleza omnitrascendente del Bien, esto no puede ser posible.

Cabe aclarar que una de las complejidades que se puede observar en la vía afirmativa es que el lenguaje puede ser un tanto engañoso; pues no es lo mismo decir que «x es» a «x es cómo». La cuestión es que la vía afirmativa se puede presentar de manera directa o de manera indirecta. Y es aquí en donde se entra en el plano de la metáfora y la analogía, utilizada por el filósofo para ejemplificar la naturaleza del Bien. En el apartado anterior se empezó a hablar del uso de la metáfora para comprender la naturaleza y cómo esta se servía de la ontología de la imagen para poder entender mínimamente aquella naturaleza que todo lo trasciende y de la cual todo, en última instancia, todo es imagen¹⁰¹. Para ponerlo en otras palabras se puede decir que el uso de la metáfora permite

¹⁰¹ Cfr. *Supra* Pp. 22-26. En este momento cabe aclarar por qué a pesar de que el uso de la metáfora tenga un peso ontológico, según lo menciona Gerson, este peso no alcanza a mostrar lo que es la naturaleza en sí del Uno, por lo que de alguna manera las metáforas del primer principio son análogas a su naturaleza por no poder ser una imagen fiel a esta: «The use of metaphor as a concept applied to ontological images should be distinguished from the somewhat more commonly noted philosophical use of metaphor in reference to the One itself. Notoriously, for example, the One, though it be absolutely simple, is in the treatise VI.8. said by Plotinus to possess will [βούλησις]. Many other attributes, especially cognitive, are applied to the One in a way that is both puzzling and seem to be impossible given the One's simplicity. Most of these attributes are qualified by the word 'sort of' [οἷον] which indicates clearly enough that we are in the realm of the metaphorical, not the literal. In these cases, the cause is named from its effects, principally, Νοῦς. The One is 'sort of' what Νοῦς is because it is virtually all that Νοῦς is. For this reason, such attribution to the One does not require a reconceptualization of terms like 'will' and 'intellection' which are properly and primarily applied to Νοῦς. By contrast, when, for example, nature is said to contemplate, the literal reference of this metaphor requires us to revise our understanding of what thinking is in the paradigmatic example». *Óp. Cit.*, Pp. 14-15. La cuestión es que la “literalidad” ontológica de la que habla el autor solo es posible dentro de la naturaleza del Ser-Inteligencia; pues hay que recalcar que el primer principio al exceder toda determinación, por estar más allá de todo, por lo cual sería contradictorio suponer una metáfora literal sobre este.

comprender al Uno no como algo que es en sí; sino como «algo similar a»¹⁰², siempre comprendiendo que las analogías tienen sus límites. Ya que «algo sea como», no significa que sea «lo mismo a». Lo que guarda coherencia con las limitaciones ya mencionadas.

Quizá la analogía más conocida que Plotino hace con el Uno sea la del sol, que en sus palabras dice:

Ahora bien, así como el sol, siendo causa de la visibilidad y de la generación de los sensibles, es también de algún modo causa de la visión sin ser ni visión ni las cosas generadas, así también la naturaleza del Bien, siendo causa de la Esencia y de la Inteligencia y siendo luz en sentido analógico para las cosas vistas y para el vidente de allá, no es ni los Seres ni la Inteligencia, sino causa de los mismos y el que, gracias a la luz de sí mismo, depara a los Seres y a la Inteligencia inteligibilidad e intelección.¹⁰³

Esta analogía que hace del Uno respecto del astro muestra como hay una anterioridad ontológica, por llamarla de alguna manera, que permite comprender en cierta medida la naturaleza del Bien, poniendo como ejemplo la propia naturaleza del sol. Así se permite explicar como el primer principio es causa de intelección, sin ser él mismo intelección. Pero queda más que obvio las limitaciones de la metáfora, ante todo porque mientras que el sol es un ente corpóreo, aquel ni es ente y ni es corpóreo. Pero cumple el sentido metafórico de «ser como el sol», porque el sol mismo es imagen de aquel.

Hablando del lenguaje catafático, y con ello de la analogía, Banner sostiene que estas son maneras impropias de hablar del Uno. De manera general, menciona que el lenguaje afirmativo es una manera de predicar sobre el Uno que es utilizada por el filósofo por fuerza (como ya se había hecho mención), ya que comprende que todo lo que se pueda predicar del Uno tiene

¹⁰² Cabe acotar que, para no entrar en tanta discusión sobre la diferencia técnica entre la metáfora y la analogía, esto se comprenderá dentro del mismo campo. Es decir que no se harán especificaciones para hablar de estas y bastará con comprender que la metáfora contiene en sí una cierta analogía. Y lo mismo pasará con el mito. Pues si bien, es verdad que se tratan de diferentes tropos; también es cierto que el uso que les da el filósofo para nombrar al Uno es pedagógico para comprender mínimamente la naturaleza de aquel. Y dado que tanto en la metáfora como en el mito hay de por medio una analogía, por ser la figura más simple, se englobará los otros dos tropos dentro de la analogía.

¹⁰³ EN VI, 7, 16, 24-25.

que ser negativo¹⁰⁴. Para comprender esto, hay que mencionar que según este autor todo lo que se dice afirmativamente del primer principio es una metáfora de su naturaleza, puesto que el discurso preciso del Uno no es posible, así que cualquier cosa que se diga de aquel, ya sea “Uno” o “Bien” se tendrán que entender desde un sentido provisional, pero no pensando que se muestre ni se predique de la naturaleza en sí de este.

Para sostener ello el autor recalca la inefabilidad del Uno. Esta la sostiene, curiosamente, desde la simplicidad de su Naturaleza; pues sí bien, reconoce que está allende al Ser, nota que hay una cuestión epistémica que no permite hacer juicios o discursos del Uno. Ya que no es posible que haya un pensamiento de lo absolutamente simple: «Plotinus reasons that any cognition, no matter how unified, must have at least a thinker and a thought, and thus involve multiplicit»¹⁰⁵ y esta multiplicidad de elementos no permite que se enuncie la sencillez absoluta del inefable. Claro que eso no quita que haya enunciados a cerca del Uno, pero sostiene, que esto no muestra su naturaleza, sino que enuncia su existencia o su relación con las realidades inferiores, razón por la cual es posible pensar como verdaderos aquellos predicados que hablen sobre el Uno, pero que estén en relación con otras realidades¹⁰⁶.

Por ello el autor sostiene:

For all that Plotinus insists, repeatedly, that only negations may be posited of the One, he is also willing to make statements about the One which are clearly predicative. This he does with the overarching reservation: ‘But if it is necessary to bring in these appellations for that which we are seeking, let it again be said that this is not speaking properly (οὐκ ὀρθῶς εἶρηται).¹⁰⁷

El autor termina concluyendo que Plotino incluye un lenguaje catafático en los primeros tratados; pero en tratados posteriores se utiliza por la necesidad de abordar el problema de la naturaleza del Uno. Al respecto menciona:

It is often conjectured that Plotinus’ kataphatic statements about the One, which are relatively common in the earlier treatises, gave way to

¹⁰⁴ Ver nota 18.

¹⁰⁵ Banner Nicholas, *Philosophic Silence and the ‘One’ in Plotinus*, P. 200.

¹⁰⁶ Cfr. *Ibid.* P. 179.

¹⁰⁷ *Ibid.* P. 222.

a more thoroughgoing application of negativity in Plotinus' later work. But the late Treatise, On the Volition and Will of the One, is a *tour de force* of kataphatic descriptions of the One; we must conclude that seemingly positive descriptions of the One played a role in Plotinus' methodology of exposition even in his later work.¹⁰⁸

Hablando específicamente de la analogía, Banner, sigue sosteniendo que es una manera impropia, esto porque según el autor, no es posible comparación alguna respecto del Uno, por ser inconmensurable. Por eso sostiene que las analogías terminan siendo «quasi-act»¹⁰⁹, es decir, buscar indeterminar al primer principio por medio de un predicado oblicuo. Por un lado, las analogías sirven para evitar determinar la comprensión del Uno, pues eliden la determinación de lo que se discute. Esto se puede ver de forma relativamente clara si se piensa en ese uso del «cuasi» o del «como si», por poner un ejemplo. Así si se dice que el Uno tiene «algo así como “libertad”». Ya que esto permite comprender que el concepto de libertad le queda corto; pero su naturaleza es “análoga” a la libertad. Lo más interesante es que según Banner, el discurso catafático en la Enéada 39, pero es bien aplicable a cualquiera, sea análogo o directo, tiene que ser interpretado desde la premisa de la eminencia y omnitrascendencia del Uno. Al respecto apunta: «All the quasi-acts and attributes which Plotinus applies to the One in Treatise 39 may be understood as occupying the supreme position in other chains of reality, a supreme, yet transcending [...] »¹¹⁰.

También como lenguaje afirmativo o catafático, se puede encontrar el uso del mito¹¹¹, que guarda estrecha relación con la metáfora. Pero si por algo es conocido Plotino, es por hablar del Uno por medio de la vía negativa o apofática. Que no es otra cosa que negar un atributo a algo, o decir cómo no es algo (*x* no es *P*). Por eso se encuentran frases como «Síguese que el Bien no tiene

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibid*. P. 224.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Cfr. EN V, 8, 13, 1-10*. «Así pues, el dios (Crono) que está encadenado a una existencia permanente e invariable y que cedió a su hijo (Zeus) el mando de este universo (porque no decía bien con su modo de ser abdicar aquel mando y asumir este otro, más reciente y posterior, estando él como está repleto de seres bellos), desechando las cosas de acá, fijó a su propio padre (Urano) en su debido puesto, y a los seres del lado opuesto que derivan de su hijo (Zeus) los fijó en la zona contigua inferior, de manera que él quedara en medio de ambos, deslindado de la zona de arriba mediante la alteridad de la «amputación» y de la zona de abajo mediante las «ataduras» que lo separan del que viene a continuación, en medio de un padre mejor que él y de un hijo inferior a él».

conciencia de sí mismo —no le hace falta— ni es tampoco dos cosas, digamos mejor tres [...]»; «[...]no está bajo la servidumbre ni de la Esencia ni de sí mismo [...]»; «El Uno, en cambio, ni es inherente a un sujeto distinto ni es indiviso al modo de lo mínimo, pues es el máximo de todos, no en magnitud, pero sí en fuerza»; «[...]si hay algo simplicísimo entre todos, no tendrá autopensamiento. Porque si lo tuviere, lo tendrá por ser múltiple. Luego ni es el mismo pensamiento ni autopensamiento».

La vía negativa, o apofática, es una manera de aproximación al Uno sin necesidad de determinarlo. Aubenque se pregunta sobre cómo es posible hablar algo de lo que no se puede hablar, por lo que examina en Plotino, y en los neoplatónicos, la riqueza de esta vía negativa, mencionando que esta es un escape a lo que determina en un enunciado afirmativo. Al respecto menciona: «Si toda determinación es negación, la negación de toda determinación es indicio de una positividad inefable»¹¹² Lo que quiere decir es que cuando se menciona que el Uno no es esencia o ser, por poner un ejemplo, es que es algo más que el ser o la esencia, respectivamente. Pues al negarle todo al primer principio, según lo dicho por Aubenque, se le quita toda determinación, quedando completamente indeterminado. Así la negación funciona no solo como una manera de no agregar predicados que no le pertenecen al Uno, sino que se entiende que es más que eso de lo que se le predica.

Esto explica, por un lado, el cómo lo que se le niega son cuestiones, ante todo formales, porque está más allá de toda forma y comprensión; pero, por otro lado, aunque es posible negarle cuestiones triviales, no vislumbrarían aquello de lo que es el uno. Pues si se dijera que «el Uno no es perro» o el «Bien no es pintura», por mucho que sea correcto no determinarlo como tal y aunque se diga que «es más que estos» no se está mencionando nada relevante sobre su naturaleza; puesto que el Alma o la Inteligencia, por poner un ejemplo, cumplen los requisitos que se pueden suponer con las dichas negaciones.

Con una visión similar a la de Aubenque concuerda la autora Huian. La cual explica como el uso de la vía negativa en el lenguaje de Plotino hacia el Uno, no es una simple negación de algo hacia este; sino que, ya que el Uno es inefable e indeterminado, la vía negativa, en el uso del lenguaje, permite no

¹¹² Aubenque Pierre, *¿Hay que reconstruir la metafísica?*, P.48.

limitar la comprensión del Uno por medio de una afirmación de cómo es este. Esto ya que el lenguaje «itself is unable to grasp the overwhelming superiority of the One».¹¹³ Ya que, si el lenguaje pudiera afirmar aquello que es indeterminado, se caería en una contradicción, puesto que el lenguaje determina y limita.

Lo que se vuelve evidente es que del Uno no hay conocimiento ni lenguaje apropiado, ya que está más allá de toda determinación y, con ello, de todo lenguaje. Nombrar al primer principio «is also unsuitable — on the one hand, because it tries to grasp the One in something determined and inferior to it, on the other hand, because the name could introduce a duality by assuming the role of an individualized counterpart of the named entity».¹¹⁴ Ello se sigue que este principio esté más allá del ser y, puesto que el lenguaje está determinado por este, se vuelve a reiterar que el lenguaje determina al nombrar.

Una manera en que la vía negativa se puede llegar a presentar es por medio de la aféresis (ἀφαιρέσεις), el cual es un método apofático: «It consists in eliminating misconceptions about higher realities through ‘a process of mental abstraction’».¹¹⁵ Usualmente se presenta no como una mera proposición, sino como un discurso más largo y elaborado que pretende mostrar la superioridad del Uno respecto al cosmos, despojándolo de categorías¹¹⁶. Se marca como una vía negativa ya que, al mostrar las propiedades de las cosas, se hace una negación de que el Uno, en sí mismo, las posea. Es decir, por medio de la comparación, se demarca aquello que es el Bien, por medio de atributos que no le corresponden o que son inferiores a él.

Huan menciona que, del hecho que el Uno no sea ser, se justifica que de este devenga el ser; ya que se asume que este último no se genera a sí mismo, sino que procede de un principio más elevado y que posibilita su existencia. Así

¹¹³ *Óp. Cit.*, P. 96.

¹¹⁴ *Ibid.* P. 98.

¹¹⁵ *Óp. Cit.*, P. 217.

¹¹⁶ **EN V, 3, 15, 7-12** «Pues porque lo que proviene de aquél no debía ser idéntico a aquél. Y si no es idéntico, tampoco mejor precisamente. ¿Qué podía haber mejor que el Uno, o, en absoluto, ulterior al Uno? Luego peor, esto es, más deficiente. Y ¿qué más deficiente que el Uno? Lo no-uno. Luego múltiple, pero deseoso, con todo, del Uno. Luego unimúltiple»; **V, 3, 16, 35-40** «Pero puesto que hay algo más allá de estas cosas, quiere decir que, evidentemente, la vida de la inteligencia es una vida orientada a aquél, suspendida de aquél, con una subsistencia originaria de aquél y viviendo una vida orientada a aquél. Aquél es, efectivamente, el Principio de la inteligencia. Por consiguiente, aquél debe ser superior a la vida y a la inteligencia, ya que gracias a esto podrá la inteligencia orientar hacia aquél la vida que lleva dentro, copia de lo que hay en aquél y por lo que vive aquél; y podrá, asimismo, orientar la inteligencia que hay en ella, copia de lo que hay en aquél, sea ello lo que fuere».

lo que se dice del Uno nunca puede ser nada apropiado. Respecto del Uno, cualquier tipo de atributo no se le puede decir de manera positiva, sino como una mera referencia que no agota lo propio de este. Por ello mismo Huián llega a caracterizar al uno como una nada, esto porque el Uno no-es-ser. Esto es la máxima negación, en un sentido lógico y ontológico que se pueda llegar a hacer y en la que el mismo Plotino concuerda¹¹⁷.

Gracias a lo mencionado es posible comprender por qué, para muchos autores, la vía negativa es la manera más representativa y la más útil, por decirlo de alguna manera, encontrada en las *Enéadas* para hablar del primer principio. Puesto que, si bien no habla del Uno en sí, permite un acercamiento no delimitante que ofusque la comprensión de éste. Aunque, como se ha visto, no sea la única manera de abordar la cuestión. Aquí es donde cabe hablar de la “vía eminential” o “supereminente”, que, aunque Plotino nunca habla de esta vía de manera explícita o no sistematice los usos del lenguaje, si se pueden encontrar vestigios que, en la historia posterior, sobre todo con Pseudo Dionisio, pueden ayudar a entender el mismo lenguaje Plotiniano.

Para el Areopagita, la vía eminential surge como un tercer momento. Si bien el discurso catafático es incauto, y el discurso apofático deja muchas paradojas; el discurso super eminente busca, de manera aparentemente afirmativa, generar un discurso análogo que permita hablar de la naturaleza superior del primer principio¹¹⁸. Cabe aclarar que esta vía super eminente sigue siendo una especie de negación¹¹⁹, una manera aparentemente afirmativa de negar algo. Al respecto Soto Posada, hablando de la vía eminential el Pseudo Dionisio, apunta:

¹¹⁷ Cfr. **EN V, 1, 10, 1-2** «Ha quedado ya demostrado que hay que pensar que las cosas son así: que existe lo que está más allá del Ser, o sea, el Uno»; **V, 5, 6, 9-14** «Ahora bien, estas cosas son los Seres y el Ser; luego aquél está más allá del ser. Y es que la expresión «más allá del Ser» no expresa un «esto» —pues no es positiva—, ni expresa el nombre de aquél, sino que comporta meramente la noción de «no esto»»; **VI, 6, 5, 36** «No me refiero al Uno aquel del que decimos que «está más allá del Ser»»; **V, 1, 8, 5-9** «Y como la causa es la Inteligencia, por «Padre» entiende el Bien, o sea, el que está allende la Inteligencia y «allende la Esencia». Y en varios pasajes identifica el Ser y la Inteligencia con la Idea».

¹¹⁸ Pseudo-Dionisio, *Sobre los nombres divinos*, P. 252. «Los nombres comunes a la divinidad entera, como hemos demostrado cumplidamente en los Esbozos teológicos a la luz de las Escrituras, son la suprabondad, la supradivinidad, la supraesencialidad, la supravitalidad, la suprasabiduría, y todos los que son propios de la negación por eminential [...]».

¹¹⁹ Cfr. *Óp. Cit.* P. 220.

[...]la Teología eminente es el procedimiento por el cual el hombre se acerca a Dios negando los conceptos con que lo expresa, no porque no se verifiquen en Dios, sino porque se verifican en manera excelente (DN VII 3). Es Teología negativa-eminente pues es un proceso por medio del cual se niegan los límites de los conceptos con los que se habla de Dios; este proceso hace comprender que Dios no es lo que los conceptos dicen en cuanto está más allá de lo que dicen [...].

Sobre la vía eminential en Plotino Torres Ressa menciona:

Para comprender qué es la vía eminential, debemos ir al capítulo 13 de VI 8 [39], donde el Licopolitano aclara explícitamente lo siguiente: para hablar acerca de lo Uno, nos vemos obligados a servirnos de expresiones sin la intención de emplearlas con precisión (akríbeia); por lo cual, a cada expresión debe anteponérsele un “por así decirlo” [...] Con la vía eminential, lo que hace Plotino es atribuirle a lo Uno predicados que, en rigor, no le pertenecen a él, sino a sus efectos.¹²⁰

Así en Plotino, se puede decir que este discurso super eminente es un discurso oblicuo, es decir, un discurso que aparenta ser positivo, pero con una intención negativa. Autores como Banner no distinguen tres vías, sino solo dos: la afirmativa y la negativa. Para él la enunciación relativa o superlativa, son parte de la vía negativa en Plotino¹²¹. Por otro lado, Huian, menciona sobre la vía negativa y la vía eminential en Plotino «These two ways are most of the times indistinct in Plotinus or in any case, he draws no programmatic distinction between them».¹²² La cuestión es que cuando Plotino hace uso de estos elementos busca recalcar la eminencia y omnitrascendencia del Bien. Por ello la autora termina sugiriendo que la vía negativa debe ser entendida como eminente, dado que lo negativo no supone carencia sino trascendencia.

Siguiendo tanto a Huian, como a Banner, se pueden distinguir dos modos de supereminencia en Plotino. Aquella que parte de enunciados relativos o superlativos como «ἐπέκεινα (más allá [de] o «allende [a])». En donde estos tipos de construcciones reflejan la superioridad y preeminencia que tiene el Uno respecto a sus efectos. Por otro lado, se pueden encontrar construcciones con

¹²⁰ Cfr. *Óp. Cit.* P. 11.

¹²¹ *Ibidem.*

¹²² *Óp. Cit.* P. 111.

alfa privativa, el ejemplo más evidente es cuando se menciona que el Uno es «aforme (ἀνείδειον)», es decir que no tiene forma. Y aunque la construcción parece afirmativa (x es aforme), el sentido es negativo (x no tiene forma). Según Huian esta construcción busca dar un sentido eminente¹²³. Esto, visto en el ejemplo, es claro debido a que lo que pretende Plotino al mencionar es que el Uno no tiene forma, no significa que sea “carente de”, en sentido privativo; sino que denota una superioridad respecto a la forma. También este tipo de proposiciones pueden ser consideradas como aféresis; ya que hay una separación de propiedades respecto del Uno. En el ejemplo de la forma se puede decir que por un lado está la Forma y las cosas con forma y, por otro lado, está el Uno, el cual carece de forma, o está despojado de forma.

Por lo dicho hasta el momento pareciera ser más ventajosa la vía negativa o apofática, lo cual no significa que se deba dejar de lado la vía afirmativa. Hay quienes sostienen la cooperación entre las vías para una mayor comprensión del Uno. Bussanich es un defensor de ello. Quien profundiza, en primer lugar, que Plotino mismo reconoce que el lenguaje afirmativo del Uno no debe ser tomado de manera literal, sino como un medio para la persuasión. Así mismo, el autor advierte que esta vía, como ya se mencionó, no basta para hablar de aquel. Puesto que nota, que este uso tiene una intención más mística, ética y erótica que busca guiar al alma hacia la contemplación del Uno.

Si bien, Bussanich, no hace una predilección sobre alguna de las vías, sí hace una breve apología del lenguaje afirmativo en contra de los que piensan que la mejor manera de acceder a la comprensión del Uno es la vía negativa, a ello apunta: «Working together, these disciplines actually produce philosophical and spiritual progress by deconstructing language, thought, and the empirical self. The goal of this universal way, then, is not emptiness but the unveiling of the noetic self and the One beyond it»¹²⁴. En conclusión, según este autor, tanto la vía afirmativa como la vía negativa, son importantes y cada cual ayuda a comprender aquel principio que está más allá de toda determinación.

Quizá por esta razón sea común observar en la filosofía de Plotino una convivencia frecuente entre ambas vías. Razón por lo que es posible leer por un lado aquello que no es el Uno y concluir con aquello que sí es; o de manera

¹²³ Ver nota 115.

¹²⁴ *Óp. Cit.* P.41.

inversa; observar un lenguaje afirmativo, para concluir aquello que no es¹²⁵. Ya Aubenque, parece intuir esta cooperación de vías en Plotino, cuando menciona que «Negación y afirmación se reconcilian en una especie de atribución superlativa, con respecto a la cual viene a ser lo mismo negarle al Principio una perfección relativa que atribuirle una perfección absoluta».¹²⁶ Pero a pesar de lo dicho, en este trabajo se sigue una interpretación más apegada a la lectura de Huian y de Banner, que como ya se mencionó, sí sostienen una superioridad de la vía negativa sobre la vía afirmativa. Y que si bien no niegan la utilidad que pueda tener esta última, puesto que es casi imposible armar un discurso coherente solo con la vía negativa; comprenden que es utilizada por fuerza, por una necesidad de aproximar, de comprender por medio de aquello que sí puede ser entendido de manera mínima por la razón.

Por ahora cabe recapitular lo dicho en este apartado, el cual comenzó diciendo cómo Plotino, reconociendo las limitaciones del intelecto humano, y con ellas, las limitaciones del lenguaje, emplea recursos lingüísticos que permiten abordar el discurso del Uno, el cual es inefable, omnitrascendente e indeterminado. Estas herramientas que se mencionaron fueron la vía afirmativa y la vía negativa. De la vía afirmativa se sostuvo que es la manera de hablar del Uno-Bien que no presenta una negación y que no es superlativa, por ese motivo dentro de esta vía se engloba la metáfora, la analogía y el mito. Así mismo esta vía, se presentó como una herramienta de aproximación, que en cierta manera puede correr el riesgo de determinar al primer principio, lo cual caería en una contradicción.

La otra vía fue la negativa, la cual es la manera de nombrar por medio de negaciones de ciertos predicados, sobre todo formales, que se hacen del Uno. De esta se mencionó que funciona abordando lo paradójico del primer principio en un lenguaje no determinativo. Es decir, que no encajona al Uno en predicados que no le corresponden, pero al mismo tiempo funciona como una manera de

¹²⁵ Cfr. **EN VI, 7, 38, 20-25** «Pero si el pensamiento del Bien es distinto del Bien, ya existe el Bien antes que su pensamiento; ahora bien, si anteriormente al pensamiento el Bien es autosuficiente, siendo autosuficiente, para ser bien no necesitará del pensamiento acerca del Bien. Luego no se piensa a sí mismo como Bien»; **VI, 7, 41, 25-31** «Pero si el Bien es algo, es algo de más alto rango que el conocimiento, la intelección y la conciencia de sí mismo. Y es que él mismo no tiene nada propio, pues no se mete nada en sí mismo: él solo se basta. Luego tampoco es bien para sí mismo; lo es para los demás, porque éstos necesitan de él, pero él no puede necesitar de sí mismo».

¹²⁶ *Óp. Cit.* P. 49.

hacer un predicado superlativo en las categorías que pueden ser comprendidas. Dentro de esta vía se encuentra la aféresis, la cual pretende distinguir o separar aquello de lo que es el Uno de lo que no lo es. Por último, se habló sobre la vía eminential o super eminente, la cual se englobó dentro de la vía negativa. Esto gracias a que, al igual que las negaciones, busca crear un lenguaje oblicuo. Es decir, partir de algo de que se comprende y a eso darle una indeterminación que permita una compresión superlativa del Uno.

A lo largo de este capítulo se buscó indagar la naturaleza del Uno, la naturaleza del lenguaje y, dadas las implicaciones de ambas, las herramientas lingüísticas para abordar el discurso sobre el Uno/Bien plotiniano. De tal modo en el primer apartado se resaltó cómo la naturaleza del Uno, siendo omnitrascendente como primer principio, es inefable; puesto que está más allá del ser y de toda posible determinación. Por otro lado, en el segundo apartado, buscando los límites del lenguaje, se mencionó cómo el lenguaje es la materialización del pensamiento. Con ello dejando en claro dos límites: 1) el lenguaje no puede ir más allá del propio pensamiento y 2) el lenguaje es inferior al propio pensamiento, por ser material. Con lo dicho hasta ese momento nació la pregunta: ¿es posible hablar del Uno? Y de ser así ¿cómo? Así en el apartado tercero se indagó el cómo el filósofo busca maneras de poder hacer un discurso coherente del inefable. Si bien es imposible hondar en su naturaleza en sí, es posible hacer ejercicios de aproximación. Estos ejercicios se hacen a partir de las vías afirmativas y negativas.

II. SENTIDO ANTROPOLÓGICO DEL LENGUAJE SOBRE EL UNO

1. ¿Para qué y por qué se nombra al Uno?

Ya se ha dejado suficientemente claro que, dada la naturaleza del Uno-Bien y los límites del lenguaje, es imposible comprender la naturaleza en sí del primer principio en Plotino, y, con ello, hablar con certeza de este. Y si bien tanto la vía afirmativa, como la vía negativa, son herramientas que ayudan a dilucidar algo de su naturaleza, siguen siendo herramientas de mera aproximación. Esto es como pensar numéricamente, pues es posible pensar números exageradamente grandes, pero ni remotamente se acercan al infinito. De una manera muy similar, las vías de acceso (afirmativa y negativa), sobre todo la negativa, son buenas herramientas de aproximación, pero lo que enuncian no son comparables a la naturaleza omnitrascendente de aquel. Pero, como diría Wittgenstein¹²⁷ ¿por qué no callar ante algo, que, en forma, no se puede hablar?, ¿por qué el filósofo insiste en desarrollar una hermenéutica?, ¿cuál es el sentido de esto? Estas nascentes preguntas serán las cuestiones por indagar en este apartado.

Cabe aclarar que casi no existen trabajos que, de manera explícita, intenten responder a dichas preguntas, lo que hace un tanto complejo investigar esta cuestión, incluso el mismo Plotino no hace gran reflexión sobre ello. Lo cual no significa que el tema esté en sombras, pero si es un tanto complejo hondar en ello; ya que las respuestas dadas, incluso en las mismas *Enéadas*, cambian según lo que se esté abordando o la perspectiva que se tome. Otra dificultad que se añade es que la experiencia noética en Plotino tiene un límite y es solo un peldaño si lo que se desea es escalar hacia lo divino, como se verá más adelante. Es decir que en el filósofo se haya una intención mística-contemplativa, que va más allá del discurso, y muchos de los autores que hablan sobre el lenguaje en Plotino, al comprender las limitaciones que tiene el lenguaje se vuelcan sobre el siguiente paso, dejando atrás el sentido del lenguaje. Pero antes de abordar ello cabe hablar de uno de los sentidos que Plotino utiliza al hablar del Uno.

Giovani Reale en una ocasión mencionó que «en las en las *Enéadas* hay una tentativa de explicar racionalmente la totalidad de lo real [...]». Recordando lo que se dijo en el primer apartado del capítulo anterior¹²⁸, sobre que Plotino era

¹²⁷ Cfr. *TLF*, Prep. 7. «De lo que no se puede hablar hay que callar».

¹²⁸ Ver supra Pp. 4-5.

un platónico, se puede entender que, de manera similar a Platón, la causa primera de todo es el Bien. Así por un lado hay que entender que, para poder entender la totalidad de lo real, es necesario hablar del fundamento último de esta, el cual es Uno. También, por otro lado, como el pensamiento de Plotino tiene inmersa la idea de un universo causal¹²⁹, para poder entender en última instancia, los últimos efectos, es necesario hablar de la causa primera, es decir el Uno. Esto es, hablar o hacer discursos sobre el Uno-Bien en Plotino tiene un orden o sentido explicativo.

Este apartado comienza por este punto ya que en general, no hay discusión sobre esta tesis, o por lo menos, en la investigación no se ha encontrado algún autor que sostenga que el Uno, según Plotino, no ayude para la explicación de la realidad. Aunque es posible llegar a pensar que el argumento: «Plotino habla del Uno, porque el Uno ayuda a explicar la realidad» sea un argumento falaz por ser circular y contenga una petición de principio. Pero a pesar de que sin duda el primer principio plotiniano tenga inspiración en Platón, Parménides o Pitágoras¹³⁰, no lo asume de manera incauta, como también ya se hizo mención. Y es que Plotino llega a la idea del Uno gracias al problema de la

¹²⁹ Cfr. EN V, 1, 19-22 «Ahora bien, al teorizar sobre los Seres eternos, quede de lado la generación en el tiempo. Mas, al aplicarles de palabra la generación por la atribución de una causalidad y de un orden jerárquico, es preciso, por tanto, admitir que lo que proviene de aquél, proviene sin que él se mueva»; VI, 7, 2, 29-44 «Y así, a las cosas que participan de él, les hace participar de tal manera que posean también el «porqué».

Y, en realidad, así como en el universo sensible, aun constando de una multiplicidad, todas las cosas se engarzan unas con otras y, estando incluidas todas, también está incluido el «porqué» de cada una (lo mismo que, en cada ser particular, la parte aparece relacionada con el todo), no originándose una después de otra, sino constituyendo juntamente la causa y lo causado con que se relacionan unas con otras, así también, en el universo inteligible, con mucha mayor razón, todas y cada una de las cosas están relacionadas con el todo, y cada una consigo misma. Si, pues, la coexistencia lo es de todas las cosas juntas, y no de todas al azar, si no deben estar desvinculadas, quiere decir que las cosas causadas llevan sus causas en sí mismas y que cada una es tal que tiene su causa de modo no causal».

¹³⁰ Ver nota 27.

unidad y la multiplicidad¹³¹. Esto no es otra cosa que pensar que, la realidad, y lo que en esta está contenida, es una y múltiple¹³².

El filósofo hace todo un ejercicio de deducción para poder sostener la existencia del Uno-Bien¹³³. Los dos argumentos centrales para ello son: 1) la multiplicidad es posterior a la unidad y; 2) Todo lo que existe, o existe como causa de sí, o tiene su causa en otro. De allí que sostenga que el primer principio sea una unidad (simplísima) y que no exista algo detrás (en un sentido causal) de él. Aunque claro, es cierto que, en la filosofía de Plotino, dada la manera en la que escribe, lo dicho, no es el pilar de su argumentación, sino que en muchos de sus tratados la idea del Uno ya está supuesta (aunque siempre teniendo en cuenta los argumentos ya mencionados). Y una vez dada la existencia de aquel, se puede dar paso a la explicación de la realidad. En su artículo *Plotino: el sistema del Uno. Características generales* (2002), Uña Juárez va a sostener cómo, del Bien, en la filosofía de Plotino, es posible deducir una metafísica, una ética, una mística y en general, la explicación de la realidad. Al respecto apunta «La integración radical de partes y Todo en la unidad es capital para Plotino y su “sistema del Uno”. Todo pensamiento y toda realidad quedan integrados, reciben

¹³¹ Cfr. EN V, 3, 12, 5-20 «-Y ¿qué dificultad hay en que sea una pluralidad así, mientras sea una sola sustancia? La pluralidad no es composición; la pluralidad es la suma de sus actos.

-Pero si sus actos no son sustancias, sino que pasa de potencia a acto, no será pluralidad, es verdad, pero antes de estar en acto, será algo imperfecto en su sustancia. Y si por el contrario, su sustancia es acto y su acto es la pluralidad, la sustancia constará de la misma cantidad de actos que la pluralidad. Ahora bien, la pluralidad se la concedemos en hora buena a la inteligencia, a la que también atribuíamos la intelección, empero no ya al principio de todas las cosas. [...]

-Pero esto se dice a propósito del número por razón de que los siguientes a la unidad son composiciones; pero en los entes ¿qué necesidad hay ya de que también aquí haya un uno del que provenga la pluralidad?

-Porque si no, la pluralidad quedará despedazada en miembros dispersos, que concurrirán a la composición acudiendo al azar uno de una parte y otro de otra. Y si objetaren que ya la inteligencia es una y simple y que de ella proceden los actos, ya con eso están estableciendo la existencia de algo simple y anterior a los actos. En segundo lugar, con ello establecerán que los actos son siempre permanentes, esto es, siempre subsistencias. Pero si son subsistencias, serán distintas de la inteligencia aquella de la que provienen, existiendo, por un lado, la inteligencia que permanece simple, y por otro, la pluralidad auto subsistente derivada de aquélla y suspendida de aquélla».

¹³² Cfr. EN VI, 2, 2, 3-9 «Fuerza es, por consiguiente, o que un uno así sea uno a modo de género con los Seres como especies, gracias a los cuales sea uno y múltiple, o que haya más de un género, pero que todos estén subordinados a uno solo, o varios géneros, pero que ninguno esté subordinado a otro, sino que cada uno abarque a sus subordinados, ya sean éstos géneros inferiores, ya sean especies y, bajo éstas, otras especies indivisibles, y que todos ellos contribuyan a la formación de una sola naturaleza»; VI, 2, 4, 16-20 «Aquí lo sorprendente es cómo un uno así puede ser uno y múltiple. Porque, en los cuerpos, ya hemos concedido que un mismo cuerpo es uno y múltiple. Es que un mismo cuerpo es infinitamente divisible, y una cosa es su color y otra su figura, puesto que se separan».

¹³³ Cfr. *Supra*. P. 5.

realidad y sentido en esa unidad conjunta que todo lo abarca y todo lo comprende». ¹³⁴¹³⁵

Recordando que el Uno es, según el filósofo, potencia de todas las cosas, se vuelve evidente que la razón última de la realidad está en aquel. Y al mismo tiempo, en este, están contenidas todas las cosas, pues última instancia todo es imagen del primero ¹³⁶. Sobre la potencia del Uno, Zamora Calvo sostiene:

Mientras el Uno-Bien es potencia infinita, capaz de producir todo (V 3 [49] 15, 33-35), la materia, por el contrario, es privación e indigencia, capaz de recibir todo. El Uno-Bien contiene eminentemente todos los seres. De él, como de la Sustancia infinita de Spinoza, nada puede excluirse, pues es la fuente inmensa de la que brotan todos los ríos, sin que sufra ninguna pérdida. ¹³⁷

Así, dada la naturaleza potencialmente omnipresente del primer principio, es posible comprender ciertas partes de la realidad, como la unidad del ser y su devenir, la teleología cosmológica y humana, entre otros temas. De tal modo es posible comprender el por qué hablar sobre el Uno, según el filósofo, es necesario para poder entender la realidad misma. Aunque puede nacer la pregunta sobre qué tan necesario o hasta dónde llegaría la filosofía de Plotino si es que no se hablará de Uno. Y aunque la respuesta a esto excede los propósitos del trabajo, es posible afirmar que al no hablar del Uno-Bien habría sesgos importantes o complicaciones que no se resolverían adecuadamente.

Es importante reiterar que, a pesar de que se hable del Uno como medio explicativo, no significa que se esté hablando de este, ni mostrando su naturaleza:

—Entonces ¿cómo es que hablamos acerca de él, si a él mismo no lo tenemos?

¹³⁴ Juárez, U., *Plotino: el sistema del Uno. Características generales*, P. 106.

¹³⁵ Ver nota 45.

¹³⁶ *Cfr. Supra.* 24-25.

¹³⁷ Zamora, C., *El primer principio, 'potencia de todas las cosas', en Plotino*, P. 136. Se puede aclarar respecto a lo que se mencionó en el primer apartado del capítulo anterior (*Supra.* 7), que a pesar de que el Uno plotiniano no es como el Dios de Spinoza, hay que entenderlo en el sentido sustancial. Eso quiere decir que el Uno plotiniano no se identifica con lo emanando, aunque de que las cosas estén contenidas de manera virtual en él. Mientras que el Dios de Spinoza representa el conjunto de la totalidad de lo real. Es decir, en ambos, están contenidas todas las cosas, pero de diferente manera.

— ¡Cómo! Si no lo tenemos por el conocimiento, ¿quiere decir que no lo tenemos en modo alguno? Lo tenemos para poder hablar acerca de él, pero no como para poder expresar a él mismo. Y es que decimos lo que no es, pero lo que es, no lo decimos. Así que hablamos acerca de él a partir de los posteriores. Con todo, no se nos impide que lo tengamos aunque no lo expresemos, sino que del mismo modo que los endiosados y los posesos pueden llegar a saber ni más ni menos que esto: que tienen en sí mismos alguien superior a ellos aun cuando no sepan quién es, pero por las mociones que experimentan y por las palabras que pronuncian tienen un barrunto del autor de esas mociones, siendo ellos distintos de él. Así también, por las trazas, es nuestra relación con aquél cuando estamos en posesión de la inteligencia pura: adivinamos que ésta es la inteligencia interior, la que suministra la esencia y todas las demás cosas del nivel de la esencia.¹³⁸

Pero a pesar de que el discurso del Uno y la henología sirvan para poder dar cuenta de la realidad, es posible encontrar un sentido más profundo sobre el lenguaje y el discurso sobre el Uno. Incluso se puede afirmar que el sentido explicativo sirve a un sentido más profundo. Este sentido más profundo es aquel que remite a la práctica y la elevación a hacia lo divino.

Hermoso Felix, una vez que estudia la inefabilidad del Uno y las limitaciones de lenguaje, comenta: «Antes y después de lo inefable el hombre necesita del discurso. El lenguaje tiene un carácter anagógico, lleva de la mano hacia aquello que el hombre debe contemplar por sí mismo y después ayuda al hombre a interpretar y expresar aquello que no es categorizable».¹³⁹ Por otro lado, y con un sentido muy parecido, Torres Resa sostiene: «Plotino escribe sus 54 tratados para despertar (*anegeíro*) a las almas que están dormidas (VI 9 [9] 4, 10-13). La función de los razonamientos es “llevarnos de la mano” (*parécho*) por ese camino, para poder confiar (o tener fe, el sustantivo aquí es *pístis*) en lo Uno (VI 9 [9] 4, 24-28). Sin embargo, la contemplación del primer principio empieza allí donde finaliza el camino».¹⁴⁰ Lo que se debe de tomar en cuenta es que para el filósofo toda su travesía intelectual, no tiene como fin último una

¹³⁸ EN V, 3, 14, 4-14.

¹³⁹ *Óp.*, *Cit.* P. 87.

¹⁴⁰ *Óp.*, *Cit.* P. 4.

especulación teórica, sino que tiende a un fin experiencial. Y el hacer discursos sobre el Inefable es el paso propedéutico que incentiva a las almas a contemplar lo divino.

Pero ¿qué implica que el lenguaje tenga un sentido anagógico? Para comprender esto hay que recordar que para el filósofo el fin último de los humanos reside en la elevación(ἀνάγω) hacia lo divino, una especie de unión (μεταλαμβάνω) con las realidades superiores, la búsqueda de la unidad abandonando (ἀφαιρῶ), en la media de lo posible, la multiplicidad. Esto está muy apegado a la metafísica del Uno, quizá por eso exista la confusión de llamar a la filosofía de Plotino como un sistema, ya que el fin del humano se puede entender dada la naturaleza del Bien. Puesto que para el filósofo el Bien es un anhelo de los seres¹⁴¹, los cuales lo buscan y tienden, en última instancia, hacia él.

Ante lo dicho nace la pregunta que, de ser así ¿por qué esto no se ve en la naturaleza humana de manera inmediata o evidente?, ¿por qué para el humano no le es evidente la existencia y fin hacia el Bien? Al inicio del tratado 10 (V, 1) el filósofo narra cómo las almas se han olvidado (ἐπιλαθέσθαι) de su procedencia divina y ese olvido las llevó a alejar(se) (ἀπόστασιν) cada vez más de su origen¹⁴². Sobre este pasaje Gerson comenta:

In the dramatic beginning of V 1 [10], Plotinus asks why souls have forgotten their lineage and their true identities. With a cascade of rhetorical verbs— “they honor” (τιμήσασαι), “they marvel at” (θαυμάσασαι), “they are awe-struck by” (ἐκπλαγεῖσαι), “they are enamored of” (ἀγασθεῖσαι), “they are dependent on” (ἐξηρητημέναι)— he indicates the transient subjects of embodied states who thereby “dishonor” (ἀτιμάσασαι) themselves. As it turns out, although their lineage is found ultimately in the intelligible world separate from the

¹⁴¹ Cfr. EN VI, 6, 31, 19-21 «Y el alma que tiene el amor a punto, no aguarda el aviso de las bellezas de acá, sino que teniendo el amor, aunque desconozca que lo tiene, anda siempre en busca de aquel y, anhelando dirigirse hacia él»; VI, I, 11, 25-27 «Y todas las almas aspiran también a aunarse siguiendo su propia esencia. Y así, tienen al Uno a ambos lados: es su principio y su fin, puesto que el alma parte del Uno y aspira al Uno».

¹⁴² Cfr. EN V, I, 1, 1-9 «¿Qué es, por cierto, lo que ha hecho que las almas se hayan olvidado de Dios su Padre y que, siendo porciones de allá y enteramente de aquél, se desconozcan a sí mismas y desconozcan a aquél? Para las almas el principio de su mal es la osadía y la generación y la alteridad primera y el querer, en fin, ser de sí mismas. Gozosas de su albedrío, una vez que hicieron su aparición, y ejercitadas en moverse mucho por su cuenta, corriendo en dirección contraria y alejándose muchísimo, se olvidaron de que también ellas provienen de allá, como los niños que, arrancados recién nacidos del regazo de sus padres y criados lejos por largo tiempo, se desconocen a sí mismos y desconocen a sus padres».

body, manifestations of their true selves are tantalizingly near. An invitation to engage in discursive thinking constitutes a fairly insipid challenge to rediscover one's lineage. The real challenge, the one posed by philosophy, is to follow the path back from the awareness of the thinking to the subject doing the thinking. This is, for the most part, a *via negativa*, a disassociation or alienation from the transitory subjects of embodied states.¹⁴³

Poco más delante de ese mismo tratado Plotino hace mención sobre el propósito de la filosofía (y de su quehacer como filósofo): «Es menester por ello que el razonamiento dirigido a quienes se hallen en ese estado sea doble por si lograra: a) convertirlos hacia las realidades contrarias, hacia las primeras; b) y elevarlos hasta el Supremo, hasta el Uno y Primero».¹⁴⁴ En el capítulo anterior, segundo apartado, Gerson, siguiendo muy bien a Plotino, habló del razonamiento, que como se vio, no es lo mismo que el lenguaje. Pero sí guardan una estrecha relación y es que ¿de qué manera se comunican los razonamientos e ideas si no es por medio del lenguaje? Ya O'Meara comprendió muy bien esto, por lo que menciona: «Quand les âmes sont incorporées, quand elles oublient leur propre nature, quand elles se trompent, elles ont besoin d'instructions, de conseils, de directives. Le langage, comme moyen de communication et de médiation, répond à ce besoin».¹⁴⁵ Y si bien esto puede ayudar a entender, por lo menos de manera mínima, el papel del lenguaje en la elevación y rememoración del humano sobre lo divino ¿qué papel juega el lenguaje o discursos del Uno-Bien?

La necesidad de hacer discursos, o reflexión filosófica, sobre el Uno cumple con la función tanto de proporcionar coherencia unificadora sobre la realidad, como se dijo al principio de este apartado, como mostrar y ayudar a llegar hacia el fin deseado (teleológicamente hablando). Y es que, si se piensa, es un tanto obvio el cómo hablar del Uno, en este sentido anagógico y/o de rememoración, se convierte en una necesidad; pues si el Bien es fin, entonces habrá que comprender, por lo menos de manera mínima, que 1) el humano tiene y tiende a un fin, 2) hay algo que es fin; y 3) que solo ello es posible si existe una

¹⁴³ Gerson, L., *The Role of διάνοια in Plotinus' Philosophy*, P. 17.

¹⁴⁴ EN V, 1, 1, 23-25.

¹⁴⁵ O'Meara, *Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin*, P. 154.

potencia unificadora que sea un fin en sí mismo capaz de atraer a todo hacia sí¹⁴⁶.

Por lo dicho hasta ahora es comprensible que se diga que hablar del Uno también tenga sentido propedéutico, persuasivo, didáctico, y hasta místico. Propedéutico y didáctico, ya que lo que busca el filósofo por medio del discurso es iniciar, para quien no esté iniciado, y guiar hacia el conocimiento sublime de la verdad divina¹⁴⁷. Para comprender esto de mejor manera no se debe olvidar la inefabilidad del primer principio, y como el nombrarlo, por medio de la vía afirmativa y la vía negativa, como bien lo mencionó Gerson¹⁴⁸, es una manera relativamente sencilla de iniciar el proceso de comprensión de lo que está más allá de todo. De tal modo se puede justificar que las vías para comprender y enunciar al Uno no solo tienen el propósito de evitar flagrantes contradicciones lógicas, ontológicas y henológicas; sino, como se reiteró en el apartado anterior, el lenguaje busca *aproximar*, pero no solo con una intención teórica; sino también busca persuadir al lector para que realice una aproximación práctica.

De lo dicho se justifica que el discurso sobre el Uno tenga una intención mística. Lo cual, como se verá más adelante, no significa que hacer discursos sobre el Uno sea ya hacer mística. Sino que hacer discursos sobre aquel es comprender que la naturaleza del lenguaje no abarca, ni expresa la naturaleza de Bien en sí mismo. Y, por otro lado, que se comprende que el fin perseguido no se realiza por un acto intelectual; sino contemplativo (místico). Así, por lo que el camino propuesto por Plotino, si lo que se quiere es contemplar esa naturaleza tan eximia, lleva a otra etapa. Cuestión por lo que menciona lo siguiente a cerca del discurso sobre lo divino:

Pero hablamos y escribimos acerca de él como señalando el camino a quien desee un punto de contemplación, tratando de remitirle a

¹⁴⁶ Cfr. *Supra*. P. 4.

¹⁴⁷ EN VI, 7, 34, 23-37 «Y entonces sí que no cambiaría el Bien por nada del mundo, así le ofrecieran el cielo entero, sabiendo como sabe que no hay nada mejor que el Bien, nada más bien que el Bien. Porque correr más arriba, no podría, y volverse a las demás cosas por sublimes que sean, sería bajar. Así que entonces ya puede juzgar rectamente y conocer que esto es lo que anhelaba; ya puede afirmar que no hay nada más excelso que aquél. Allá no cabe engaño: ¿dónde, si no, hallaría algo más verdadero que la Verdad? De aquella Verdad es, pues, de lo que habla, y habla después, habla sin palabras; [...] Y no tiene miedo de que le pase algo, estando como está con aquél, y no meramente mirándole. Y si perecieran las demás cosas a su alrededor, de buena gana accedería a él o para estar a solas junto a aquél. ¡Tal es el grado de bienestar a que ha llegado!»

¹⁴⁸ Cfr. *Supra*. P.45.

aquél y de despertarle de los razonamientos a la contemplación. Pero la instrucción termina donde termina el camino y la marcha. La contemplación misma es ya tarea propia de quien desee ver.¹⁴⁹

La intención mística es la que ha tenido mucha relevancia a la hora de abordar el problema del lenguaje en Plotino, como se ha visto a lo largo del apartado. Es común que, dadas las limitaciones del lenguaje, este tema puede ser dejado de lado para hablar de la mística plotiniana. Lo que puede resultar un tanto limitante para comprender la filosofía del lenguaje en Plotino o, de hecho, se puede llegar a confundir con la mística plotiniana. Cabral Marinho, por poner un ejemplo, sostiene que el lenguaje sirve como una herramienta de instrucción que prevé la realidad superior¹⁵⁰. Pero también parece que termina sosteniendo que la cúspide de la vía negativa es el silencio místico. A esto último apunta:

Enquanto possibilidade da linguagem é possível uma expressão silenciosa e essa expressão é representada pela experiência, experiência que em Plotino está mais próxima do silêncio do que do discurso; pois, sempre que o discurso (a linguagem falada ou escrita) chega ao seu limite, Plotino faz um apelo à experiência. Com a via da negação, ocorre o mesmo processo, quando ela chega, através das negações, ao seu ápice, triunfa o silêncio.¹⁵¹

Dos categorías pueden ayudar a entender la discusión: el silencio (*ἡ σιωπή*) y el despojar (*ἀφαιρῶ*). Estas son categorías que entran dentro de la mística plotiniana. Sobre el silencio, el filósofo hace una reflexión interesante en la Enéada 30 (III, 8), pues responde a la pregunta de cómo contemplar (*θεάμα*)¹⁵² a la naturaleza divina. Para ello, dice Plotino, es necesario hacer silencio. Este silencio al que refiere no se trata de un silencio meramente físico (no hablar); sino, como a modo budista, tampoco pensar, dejar a un lado los razonamientos. Es posible interpretar esto como se dice popularmente «dejar la mente en blanco». Al respecto Plotino menciona:

¹⁴⁹ EN VI, 9, 4, 12-15.

¹⁵⁰ Marinho C., *Mística, Linguagem e Silêncio na Filosofia de Plotino*, P. 96.

¹⁵¹ *Ibid.* P. 97.

¹⁵² La contemplación en Plotino es un tema muy extenso y complejo, y el cual, supera los límites de este trabajo, por lo que solamente se harán menciones muy acotadas con el solo propósito de apoyar al desarrollo de este trabajo.

Porque lo que uno acoge dentro otro del alma, que es razón, ¿qué otra cosa puede ser sino razón silenciosa? Y cuanto más adentro, tanto más silenciosa. Porque el alma entonces se mantiene sosegada y no busca nada, como saciada que está; y, en un hombre así, como tiene fe en que posee, la contemplación se halla dentro de él. Y cuanto más clara es su fe, tanto más sosegada es también su contemplación por cuanto es más unificadora y por cuanto el sujeto cognoscente -hora es ya de hablar en serio-, cuanto más conoce, tanto más se unifica con el objeto conocido.¹⁵³

En general es complejo hablar sobre la contemplación, porque al ser una actividad del alma, sigue estando al nivel del Intelecto, pero busca, de alguna manera, unirse o fusionarse con él. Y es que, al superar la naturaleza material, es posible una unión más adecuada, por decirlo de alguna manera, con las realidades superiores. Pero, por otro lado, entre más profundo se indague menos posibilidad hay para la razón discursiva. Por ello, en otro lado, Plotino mencionará: «—Aquí es donde hay que callarse y desistir, y estando con la mente desconcertada, dejar de seguir indagando. Porque ¿qué podría uno indagar si no hay un término ulterior [al Bien] adonde proseguir, puesto que toda indagación se dirige a un principio y se detiene en un principio?»¹⁵⁴. Lo que se debe tener claro es que el silencio místico es una actitud, un ejercicio práctico.

Por otro lado, se tiene la categoría del despojo. También una idea íntimamente relacionada con la mística. Y que Plotino en variadas ocasiones hace la invitación a sus lectores de despojarse «primero del cuerpo, y luego, del alma modeladora del cuerpo, sobre todo de la sensibilidad, de los apetitos, de las iras y de las otras futilidades por el estilo»¹⁵⁵. Y es que, el despojarse, lleva, según el filósofo, a la contemplación. El despojo es una acción casi ascética, que, parece, tiene que ver más con una cuestión purificadora:

He aquí la meta verdadera del alma: el tocar aquella luz y contemplarla con esa misma luz; no con luz de otro, sino contemplar la misma luz por la que ve. Porque la luz por la que fue iluminada es la luz que debe contemplar, ya que ni siquiera al sol lo vemos con luz ajena.

¹⁵³ Cfr. EN III, 8, 6, 10-18

¹⁵⁴ EN VI, 8, 11, 1-3.

¹⁵⁵ EN V, 3, 9, 4-5.

—Y esto ¿cómo se puede lograr?

— ¡Despójate de todo!¹⁵⁶

Ahora bien, en el lenguaje apofático parece haber una relación estrecha y análoga con el silencio y con el despojo. Esto se puede observar de una manera muy simple, pues si se analizan predicados, por poner un ejemplo, como «El Uno-Bien no es x, ni y, ni w, ni z, ..., etc.» se puede hacer la pregunta ¿entonces qué se puede decir del Uno? A lo que muy bien cabe responder «en último término, nada. Todo es inadecuado». Es decir, se presenta el silencio ante la imposibilidad de predicar algo a cerca del primer principio. Y, además, si se analiza la naturaleza del primer principio, como en el ejemplo, al Uno-Bien se le va despojando, en un proceso de aféresis, categorías que en rigor no le pertenecen. Y es que, de alguna manera, el primer principio, dada su naturaleza singular y simplísima, está totalmente despojado de todo, despojado de cualquier idea, forma o categoría.

Con lo dicho hasta el momento es fácil comprender el por qué algunos autores ven la vía negativa como una puerta de acceso, y en cierto modo lo es, a la mística. Pero, reiterando, la discusión no está en la relación que la vía negativa tenga con la mística. Sino que 1) se limite la comprensión del lenguaje en la filosofía de Plotino debido a su incapacidad para poder nombrar al Uno; y 2) se sostenga sin más, que la vía negativa, llevada a sus límites, sea ya un ejercicio místico, tal como parece lo hace Marinho¹⁵⁷. Quien también coquetea con esa idea es Huian, quien también ve en la vía negativa una invitación al silencio místico. Al respecto apunta:

Having built the consciousness of the limited role of language, the negative theology invites the human being to that silence in which he / she can find the mystical way to the One and live the illuminating instant of the union between the self and the One. Furthermore, negative theology finds another justification in this proposal of abandoning the strict cognitive research and looking for access to another kind of experience.¹⁵⁸

¹⁵⁶ EN V, 3, 17, 34-36.

¹⁵⁷ Ver nota 151.

¹⁵⁸ *Óp., Cit.* P. 106.

Aunque luego de mencionar ello, la autora comprende que de lo dicho es posible interpretar el fracaso del lenguaje, limitando la comprensión y sentido discursivo del Uno¹⁵⁹.

Y con una perspectiva muy similar a esta, se encuentra Hermoso, la cual sigue la lectura de O'Meara. Y es que ambos ven, en los límites del lenguaje, la consecuente necesidad mística. De tal modo O'Meara afirma: «L'accroissement de la connaissance s'accompagne d'une augmentation du silence. En dernière analyse, la hiérarchie qui s'étend du bavardage des âmes déchues jusqu'au silence de l'Intellect omniscient est dépassée par une unification de l'âme avec l'Un».¹⁶⁰ Y por otro lado Hermoso sostiene:

La inefabilidad del Primer Principio afecta a la comprensión misma del camino que plantea la filosofía de Plotino. Esta no busca añadir nada, ningún conocimiento predicativo, ninguna creencia, ningún esquema preconcebido. Por el contrario, busca sentar las mediaciones que faciliten el despojamiento del alma, su unificación con una realidad que no puede ser vertida en el discurso. La filosofía trata de sostener al alma en un itinerario que busca el desasimiento de todas las cosas, acompañando a la inefabilidad del Uno [...]¹⁶¹

Por otro lado, se pueden observar otras posturas. Las cuales afirman la diferencia entre la mística y el lenguaje. Referido al silencio místico, Schroeder, siguiendo la lectura de Mortley, de una manera directa sostiene la diferencia entre el lenguaje negativo y el silencio místico. La razón de ello es que sostiene que la vía negativa es una mera función del lenguaje. Sobre ello afirma:

The project of negative theology that we have discussed so far has as its goal to make language do things that it normally would not do while observing appropriate caveats at each stage of its progress toward the

¹⁵⁹ *Ibidem*. «However, this search for an adequate form of speech can have other implications too. One can read here not a tendency to embrace silence as a consequence of the failure of language to touch the eminent transcendence, but the sign of a different task-setting. Plotinus would give here the guidelines of a hermeneutical process, in which we become aware both of the limits of our understanding and of the necessity of an endless interpretation, in order to approximate the sense of the One».

¹⁶⁰ *Cfr. Óp., Cit. P. 155.*

¹⁶¹ *Óp., Cit. P. 88.*

One. Negative theology is not an expression of mystical silence but is always a function of speech used in the service of philosophy.¹⁶²

Esto, aunque no se mencione explícitamente, puede ser entendido de una manera lógica; es decir, si se analiza la naturaleza del primer principio y se llega a cuenta que es omnitrascendente y por ello inefable, entonces se sigue que está fuera de toda determinación y categorización, con lo cual el lenguaje apofático funciona como una manera de nombrarlo, sin necesidad de determinarlo. En otras palabras, la vía negativa es una consecuencia lógica del lenguaje a la hora de nombrar lo inefable. Así, el silencio filosófico, es la comprensión de los límites que tiene el lenguaje a la hora de abordar aquello que lo trasciende. Lo que no se puede seguir es que el silencio filosófico sea un ejercicio contemplativo¹⁶³.

Banner es otro autor que pone en tela de juicio la relación directa entre el lenguaje y la mística en Plotino, incluso llegando a criticar a varios autores que no hacen la distinción. Esta postura se ve de manera clara cuando habla de aféresis (despojo). Haciendo una separación categórica entre una aféresis discursiva y una aféresis práctica. De este modo sostiene que la aféresis discursiva sirve como una vía negativa que es utilizada como método epistémico-lógico de despojo de categorías que, como tal, no le corresponden al Uno. Mientras que la aféresis práctica es un método de purificación, que como se dijo párrafos atrás, tiene que ver con una práctica, con una transformación ontológica de las almas. Sobre la aféresis práctica menciona:

Here we have apharesis as removal from the soul of everything that is not, the One: compare Treatise 32, where 'he who wishes to see that which is beyond the noetic will only see when he has let go of all that which is noetic' (ll. 19–21). When we recall that, at the level of nous, cognitive events are ontological realities, we see how this method cannot be described simply as a process of clearing away ideas about the One, unless 'ideas' are understood in a strongly realist sense, as non-temporal states of being. It is an ontological transformation of the soul into a simple form, whereby it is able to see,

¹⁶² *Óp. Cit.* P. 344.

¹⁶³ Cabe aclarar que, tanto en el silencio filosófico, como en el silencio místico, lo que se busca es trascender el plano noético; pero uno es por medio del discurso y el otro por medio de la ascesis contemplativa, respectivamente.

touch, or otherwise contact the One because of the simplicity to which it has attained.¹⁶⁴

Cabe mencionar que uno de los argumentos que presenta, para hacer la distinción entre las aféresis, sostiene que, la aféresis práctica, si bien es mencionada por Plotino, nunca es mostrada¹⁶⁵. Ello quiere decir que, si bien sí menciona un elemento místico, no hay ejemplos o discusión propia que muestren o enseñen el proceso de esta aféresis.

Sobre el silencio, Banner como tal no realiza una separación tan evidente, aunque si es posible leer una diferencia entre el silencio filosófico y el silencio místico¹⁶⁶. El primero refiere a la incapacidad que tiene el lenguaje para poder hondar en las realidades primeras, pues entre más se profundice, menos puede ser comprendido ni expresable¹⁶⁷. Mientras que el silencio místico es la condición de elevación para la contemplación de lo divino, que tiene que ver más con la aféresis práctica¹⁶⁸. Por lo dicho, no es que el autor niegue lo práctico o místico en la filosofía de Plotino. Sino que quiere dejar en claro que la potencia del intelecto y del lenguaje son independientes de la potencia práctica del alma para aproximarse a lo divino y al Uno mismo.

Banner, dentro de su investigación, le interesa sostener que el lenguaje en Plotino puede y debe seguir siendo estudiado de manera independiente de la mística, no por nada al final de su investigación afirma: «The powers of language are subtle and, it seems likely, not yet fully understood. Every statement, even the most down-to-earth, has much in it of the unsaid, many levels of meaning which occur between the lines»¹⁶⁹. De una manera parecida, ya O'Meara, había sostenido que la filosofía del lenguaje en Plotino es algo que se le ha presentado

¹⁶⁴ *Óp., Cit.* P. 219.

¹⁶⁵ *Ibid.* P. 244. «This process, which I call 'practical apharesis' in distinction to the conceptual apharesis described above, does not inhabit the text in the same way that discursive formulations do. It is a methodology that the Enneads recommend, but we do not find the practice itself in the Enneads, only narrative descriptions thereof».

¹⁶⁶ *Cfr. Ibid.* P. 211-217.

¹⁶⁷ Cabe aclarar que Banner sostiene un elemento gnóstico en Plotino, en el cual el secreto de los misterios es parte importante de su tradición. De tal modo el silencio filosófico concuerda con el deseo de no mostrar a los no iniciados los misterios elevados, según el autor: «Structurally, then, Plotinian apophatic discourse can profitably be read as a trope of philosophic silence more generally, in that it generates a kind of 'secret knowledge', the nature of the One».

¹⁶⁸ *Ibid.* P. 244.

¹⁶⁹ *Ibid.*, P. 249.

poca atención y debería seguir estudiándose¹⁷⁰, comprendiendo que hay todavía mucho por profundizar en este ámbito.

Recordando lo que se mencionó al principio del apartado sobre el “sistema” en la filosofía de Plotino, se puede entender las razones por las que hay diversas posturas referentes al lenguaje y a la mística. Ya que, por lo general, Plotino invita a la mística; pero, por otro lado, busca una mínima comprensión de lo que son las realidades elevadas. Ello no significa que estas tareas sean la misma cosa, pero sin duda que son análogas. Y es que, si de manera hipotética, se pudiera separar la metafísica del Uno en Plotino de otros aspectos, como la ética, la estética, la mística ¿realmente se llegaría al mismo punto?, ¿o se llegaría a un principio el cual no haya razón alguna por el que deba ser contemplado?, ¿sería un bigbang?, ¿sería un relojero? Dar una respuesta a esto es complicado, pues el conjunto de la filosofía plotiniana invita a una comprensión teórica del cosmos y una experiencia con las realidades superiores.

Para ir concluyendo con el apartado. En este se hicieron las preguntas: ¿qué sentido tiene nombrar o hablar del Uno? Y ¿por qué se insiste en hablar sobre el Uno? A lo que se respondió que en general hablar sobre el primer principio en Plotino va más allá de comprender su naturaleza en sí, ya que esto es imposible, de todos modos, ayuda a comprender la realidad en su conjunto, esto porque el Uno es pilar en el cosmos, según el filósofo. Por otra parte, se sostuvo que nombrar al Uno es anagógico, es decir, busca guiar a un elemento práctico y místico. Referido a esto se presentó una discusión acerca de pensar si la vía negativa en Plotino, llevada hasta sus límites, es ya hacer un ejercicio místico. Así se prestaron dos posturas, los que parecen afirmar que el último peldaño de este lenguaje hacia lo inefable es la contemplación. Y los que afirman que la vía negativa y la mística, si bien son análogas, son acciones diferentes. En este trabajo se defiende esta última postura. Pero no por ello se niega que el lenguaje sobre el Uno, en Plotino, no tenga una intención mística; puesto que, en esta teoría filosófica, el fin del ser humano se encuentra en la elevación y contemplación de su principio último. Lo que se niega es que el lenguaje sea ya hacer un ejercicio místico.

¹⁷⁰ *Óp., Cit.* P. 53.

Por ahora lo que se pretende es dejar en claro que hacer discursos sobre el inefable Uno-Bien tiene sentido en la filosofía de Plotino, como ya se mencionó; sin embargo, hay otro sentido, el cual, de manera consciente se ha ignorado por el momento, es decir: el antropológico. Este sentido tan paradójico, envuelve el uso del lenguaje sobre el Uno en la filosofía de Plotino. Cuestión que se abordará en el siguiente apartado.

2. Sentido antropológico

En este apartado se estudiará el sentido antropológico que se encuentra en el discurso sobre el Uno-Bien plotiniano. Este es uno de los sentidos, sino es que el más, peculiar y paradójico que el filósofo menciona a la hora de nombrar al inefable. Ya en el apartado anterior se sostuvo que, a pesar de que sea imposible comprender o mencionar algo de la naturaleza de aquel, el hacer discursos sobre el primer principio tiene sentido, e incluso es necesario. De lo contrario no se podría dar cuenta, con relativa precisión, de la realidad cosmológica, ni entender la finalidad del ser humano, por mencionar algo.

Así pues, en una paradójica afirmación, el filósofo menciona que: «Pero hablando con propiedad, no hay que decir ni «aquél» ni «estando», sino, rondándolo desde fuera (ἔξωθεν περιθέοντας), por así decirlo, tratar de interpretar nuestras propias experiencias, unas veces de cerca y otras retrocediendo por las dificultades que lo rodean».¹⁷¹ Dando a entender que, más que de estar hablando sobre aquel (en sí), se está hablando de quien habla sobre aquel, es decir, se habla del ser humano. ¿pero qué significa ello? ¿cuáles son las repercusiones respecto del lenguaje sobre el Uno? Estas preguntas son las que guiarán el estudio de este apartado.

Vale la pena empezar observando lo que otros autores han escrito en referencia a la cuestión. O'Meara es uno de los autores que se ha detenido a analizar el tema de la filosofía del lenguaje en Plotino, poniendo la mira en el sentido antropológico, del cual sostiene:

«En disant que l'Un est cause, nous disons que nous sommes contingents du point de vue de la causalité et nous disons ce que nous ressentons dans cet état de contingence. Il ne me semble pas qu'on

¹⁷¹ EN VI, 9, 3, 50-55.

ait vraiment tenu compte de la manière originale dont Plotin réduit le discours sur l'Un à un discours sur ce qui est postérieur à l'Un. [...]

Dans ce texte, Plotin laisse entrevoir une distinction entre un discours de l'Un et un discours sur l'Un (περὶ αὐτό)". S'il nous est impossible de parler de l'Un, de le dire, nous pouvons par contre parler sur l'Un, dans le sens que nous pouvons parler de nous-mêmes et de notre condition de dépendance causale qui renvoie au-delà d'elle-même. En parlant sur l'Un, nous parlons en fait du statut métaphysique qui nous caractérise en tant qu'êtres contingents. Cette dépendance causale dont nous parlons est la présence en nous de l'Un. C'est ainsi que nous élaborons un discours sur l'ineffable en parlant d'une présence en nous qui, elle, est dicible.

[...] Ainsi, le discours sur l'Un, si abondant dans les écrits de Plotin, n'a rien d'un projet d'élaborer dans l'abstrait un langage spécial concernant l'Un. Ce discours représente plutôt l'effort de nous parler de nous-mêmes et du monde afin d'en rendre évidente la contingence, la postériorité causale qui nous appelle à dépasser le domaine de la pensée et du discours». ¹⁷²

Resumiendo lo que dice el autor, se puede mencionar que, 1) hablar del Uno es hablar sobre la naturaleza humana contingente y dependiente de aquel; 2) hablar sobre el Uno es hablar sobre la finalidad humana, en sentido anagógico; y 3) hablar sobre el Uno es hablar del ser humano, porque es imposible hablar de aquel (en sí mismo). Este último punto el autor lo volverá a retomar¹⁷³ sobre todo porque se cuestiona y advierte el peligro de no tomar la consideración entre lo que se dice *sobre el Uno* (en relación con otras realidades) y lo que se *dice del Uno* (en sí mismo). Para él una gran clave hermenéutica es encontrar esa diferencia, aunque intentar responder esto último, es tema para otro estudio.

Lo que sí corresponde a este estudio es lo que menciona sobre la causalidad y la dependencia que tiene el humano en relación con el Uno ¿por qué al atribuirle dichas categorías se hace referencia al ser humano? La cuestión puede llegar a responderse con relativa simpleza. Hay que recordar lo que se mencionó en el primer apartado del capítulo anterior. Ya ahí se mencionaba como los nombres, con que comúnmente se le nombra al primer principio, no

¹⁷² *Óp., Cit.* Pp. 151-152.

¹⁷³ *Cfr. Ibid.* Pp. 154-155.

son por que le pertenecen en sí, o que con ellos se muestre su naturaleza; sino que estos son, por decirlo de alguna forma, la manera menos mala de nombrarlo y también, ante todo, designan una relación con el cosmos. Así, recordando, el hecho que se le diga «Bien» es porque es un bien para los demás y no bien para sí mismo. Y de la misma manera ocurre con sus otros nombres.

Al mismo tiempo el autor sostiene que al hablar sobre el Uno se habla del estado metafísico del ser humano, razón por la cual insiste en la causalidad como “atributo” de aquel y contingencia humana. Al ser el lenguaje un producto humano, limitado por su naturaleza, no puede abarcar lo que está más allá de toda comprensión. Pero al mismo tiempo, la comprensión de lo divino se da por medio del intelecto humano, el cual es parte del Alma. Es decir, es por medio de la naturaleza esencial humana (el alma) donde es posible conocer y comprender, en la medida de lo posible, las realidades superiores. Sobre esta cuestión el filósofo comenta:

Y aún hay más: al afirmar que ni él [el Uno] recibe nada en sí mismo ni ningún otro lo recibe a él, también por este concepto lo excluimos de ser tal como es por casualidad, no sólo porque lo aislamos y lo depuramos de toda otra cosa, sino porque, a veces, nosotros mismos podemos descubrir dentro de nosotros mismos una naturaleza semejante, sin rastro de cuantas otras partes están adheridas a nosotros y por las que somos susceptibles de sufrir cualquier vicisitud que por ventura nos sobrevenga. Porque todas las otras partes [lo material] de nuestro ser son esclavas, están expuestas a azares y agregadas a nosotros como por casualidad. Sólo a esa otra parte de nosotros le compete el señorío de sí y la autonomía merced a la actividad de una luz «boniforme», de una luz buena y superior a la inteligencia como dotada que está de una superintelectividad no importada.¹⁷⁴

Para entender ello, puede ayudar mencionar el privilegiado lugar que el alma humana tiene en la jerarquía ontológica plotiniana. Y es que el alma para

¹⁷⁴ EN VI, 8, 15, 10-20.

el filósofo es un puente¹⁷⁵ entre realidades. Un puente que conduce hacia ambas direcciones (sensible-inteligible), de lo primero a lo último y de último a lo primero. En la filosofía de Plotino se puede encontrar una tensión entre la materia y lo inteligible. Pues lo primero, por su naturaleza indeterminada, se aleja de la unidad; mientras que lo inteligible, busca su unidad primordial y la unión con su principio¹⁷⁶. Y el ser humano, dada su naturaleza dual, material (por el cuerpo) y no material (por el alma), se desarrolla en esta una tensión, por nombrarla de alguna manera, entre la materia que se ha olvidado de donde provino, dispersándose y multiplicándose, y entre su parte inteligible, que anhela, aun de manera inconsciente¹⁷⁷, unificarse con las realidades superiores, para contemplar su origen último¹⁷⁸.

Como se ha visto, según Plotino, una vez que el ser humano es puesto en el mundo sensible, se olvida de su origen. Entonces ¿cómo es posible que el ser humano conozca las realidades inteligibles? Sí, es posible afirmar que el ser consciente de esas realidades se da en el tiempo. De tal modo el conocimiento de ello, en último término, por muy paradójico que pueda sonar, se da por medio de los sentidos; pues «Todos los hombres, en cuanto nacen, se valen de la sensación antes que, de la inteligencia, y las cosas sensibles son, por fuerza, las primeras en las que se fijan».¹⁷⁹ Es temporalmente posterior, luego de un esfuerzo del alma (o inspiración divina), cuando el ser humano vuelve sobre sí mismo, pudiendo dar cuenta de su naturaleza:

Ahora bien, como estamos rostro afuera en dirección opuesta a la de nuestro punto de convergencia, no nos damos cuenta de que somos uno solo, como muchos rostros vueltos al exterior pero rematados por dentro en un solo vértice. Mas si uno lograra volverse, sea por propia

¹⁷⁵ Cfr. Santa Cruz., *Modos de conocimiento en Plotino*. P. 204. «No debe olvidarse que para Plotino el alma humana, que posee la misma naturaleza que la de la realidad en su conjunto, aunque inteligible es intermediaria, una suene de puente tendido entre lo inteligible y lo sensible y que su "conversión", su ἐπιστροφή, es a la vez cognoscitiva y moral, teórica y práctica».

¹⁷⁶ Cfr. EN I, 8, 7, 13-25. «Así se separará también de la materia. Porque quien vive en consorcio con el cuerpo, vive en consorcio con la materia. Lo de separarse o no, Platón mismo lo aclara. Lo de morar «entre dioses», quiere decir entre los inteligibles. Éstos son, efectivamente, inmortales. Mas la forzosidad del mal es posible comprenderla también de este modo: que, puesto que el Bien no existe solo, síguese forzosamente que, en el proceso de salida originado por él, o si se prefiere, en ese continuo descenso y alejamiento, el término final después del cual ya no podría originarse cosa alguna, ése es el mal».

¹⁷⁷ Ver nota 38.

¹⁷⁸ Ver nota 141.

¹⁷⁹ EN V, 9, 1, 1-3.

iniciativa, sea por un venturoso tirón de Atena, verá a Dios, se verá a sí mismo y verá al Ente universal. Al principio no se verá a sí mismo como Ente universal; mas luego, al no poder fijarse ni demarcarse a sí mismo ni las fronteras de su propio yo, renunciará a circunscribirse fuera del Ente universal y se sumirá en la universalidad del Ente universal, sin sobrepasarlo en punto alguno, sino quedándose allí donde tiene su sede el Ente universal.¹⁸⁰

Hay que recordar que para Plotino toda la realidad está integrada, aunque sea invisible para los sentidos¹⁸¹. De hecho, con excepción del Uno, todo lo que existe es parte del Ser-Inteligencia¹⁸², todas las realidades posteriores a este, en última instancia, son este. La contemplación y elevación hacia el primer principio solo es posible cuando, una vez comprendida la naturaleza de la realidad, el alma se funde con esa realidad superior, de la cual es parte. Llegado ese punto, el alma no se distingue de otras realidades, el objeto de la visión y la visión (en

¹⁸⁰ EN VI, 5, 7, 8-18.

¹⁸¹ *Cfr.* EN V, 2, 1, 1-23 «El Uno es todas las cosas y ni una sola» Porque el principio de todas las cosas no es todas las cosas, pero es todas ellas en este sentido: por razón de que se introdujeron allá, por así decirlo. Mejor dicho, todavía no existen, pero existirán.

—¿Entonces, como pueden brotar de un Uno simple, si en lo idéntico no aparece variedad ninguna ni dualidad ninguna de cualquier cosa que sea?

—Pues precisamente porque ninguna cosa había en él, por eso brotan todas de él, y precisamente para que el Ente exista, por eso él mismo no es Ente, sino Progenitor del Ente. Y ésta es la primera como procreación. Porque el Uno, siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó, por así decirlo, y esta sobreabundancia suya ha dado origen a otra cosa y ésta, una vez originada, tornóse hacia aquél y se llenó y, al mirarlo se convirtió de hecho en esta Inteligencia. Su detenimiento frente a aquél dio origen al Ente; mas su mirada hacia aquél dio origen a la Inteligencia. Así pues, como se detuvo para mirarlo, conviértese a la vez en Inteligencia y en Ente.

Ahora bien, esta Inteligencia, siendo semejante a aquél, se comporta de modo semejante: volcó abundantemente su potencia, —y ésta es también un trasunto de ella— al igual que el anterior a ella volcó la suya, y esta actividad derivada de la Esencia (de la Inteligencia) es actividad del Alma, convertida en Alma mientras permanecía la Inteligencia. Porque también la Inteligencia se originó mientras permanecía el anterior a ella.

El Alma, en cambio, no crea permaneciendo, sino que engendra una imagen tras ponerse en movimiento. Así que mirando al principio aquel del que provino, se llena; mas avanzando hacia un movimiento diferente y aun contrario engendra como imagen de sí misma la Sensación y la Naturaleza que vegeta en las plantas. (Pero nada está desasido ni desconectado de su antecedente).

¹⁸² *Cfr.* EN V, 1, 4, 20-25 «La Inteligencia, en cambio, es todas las cosas. Contiene, pues, todos los Seres estabilizados en un mismo punto. Y solamente es, y este «es» es eterno; y el futuro no halla cabida alguna, porque aun entonces es, ni el pasado, porque allá nada pasó, sino que todas las cosas están siempre presentes, puesto que son las mismas, cual si se complacieran consigo mismas de ser como son».

sentido metafórico) son lo mismo. Es decir, el alma se convierte en visión¹⁸³. Y lo único que queda por contemplar, es lo que está más allá del ser¹⁸⁴.

¿Pero qué tiene que ver todo esto con el lenguaje del Uno sobre lo humano? En primer lugar, cabe recordar que el lenguaje entra dentro de una categoría y acción meramente humana. En segundo lugar, hay que mencionar que una vez superado el plano noético, no puede haber lenguaje sobre el Uno; porque simplemente no hay lenguaje en ese plano¹⁸⁵, ni siquiera razonamiento¹⁸⁶. Todo esto sirve como una base para poder interpretar las condiciones en las que el lenguaje se presenta; es decir, como una manera de poder representar aquellas naturalezas que le preceden¹⁸⁷; pero jamás siendo idéntica a ellas o mostrándolas en sí misma.

Pero no satisfecho con lo mencionado, hace falta recordar que, para el filósofo, a pesar de que el conocimiento de los seres humanos, de manera temporal, inicie por los sentidos; no significa que eso sea su condición de posibilidad. Es decir, el alma humana no es una tabla rasa¹⁸⁸. Por el contrario, el

¹⁸³ Cfr. EN V, 3, 8, 16-17 «En todo caso, nada de esto se da en el mundo inteligible, sino que allá aun el objeto visto en visión aún con la visión; el objeto visto es tal cual es la visión, y la visión es tal cual es el objeto visto»; EN V, 8, 11, 20-25 «En realidad, si uno ve la Belleza como distinta de sí mismo, es que todavía no ha alcanzado la Belleza, mientras que si se transforma en Belleza, entonces sí que la alcanza mejor que de ningún otro modo. En conclusión: si la visión es de lo externo, o no debe haber visión o, si la hay, que sea de modo que se identifique con el objeto visto. Y esto es una especie de autocomprensión y autoconciencia de quien se guarda de apartarse de sí mismo por deseo de una percepción más consciente».

¹⁸⁴ Cfr. EN VI, 9, 3, 24-27 «Es menester, por tanto, hacerse inteligencia y confiar y someter la propia alma a la inteligencia para que aquella, estando despierta, reciba lo que ésta ve; y luego, con esa inteligencia, contemplar el Uno sin añadir sensación alguna ni admitir en ella nada venido de ésta, sino contemplar lo purísimo con la inteligencia pura y con el ápice de la inteligencia»; EN VI, 9, 7, 1-5 «Mas si tu pensamiento se vuelve indefinido a causa de que el Bien no es ninguno de esos bienes, haz pie en éstos y, desde ellos, contempla. Pero al contemplar, no lances la mirada de tu mente al exterior, porque no está ubicado en un lugar dejando las demás cosas aisladas de él, sino que está presente para quien quiera que sea capaz de llegar allá para quien no lo sea, no está presente».

¹⁸⁵ Ver nota 51.

¹⁸⁶ Cfr. EN VI, 7, 1, 30-33 «Y es que allá [en la región inteligible] no hay razonamiento en absoluto, pero se llama «razonamiento» para indicar que, en las cosas posteriores, todo está dispuesto como si fuera resultado del razonamiento, y «previsión», porque todo está dispuesto tal como lo hubiera previsto algún sabio [...]».

¹⁸⁷ Cfr. EN V, 3, 17, 25-30 «Basta, sin embargo, con que haya un contacto, aunque sea intelectual, y que, tras del contacto, no haya posibilidad ni holgura para poder decir una sola palabra en el momento mismo del contacto, sino que sea más tarde cuando recapacite sobre aquella experiencia. Y es menester creer que la visión se ha producido en el mismo momento en que el alma, de repente, recibe una luz. Porque esa luz le viene de aquél y es aquél».

¹⁸⁸ EN III, 6, 3, 29-34 «Resumiendo, baste decir que si admitimos que las actividades, las vidas y los deseos no son modificaciones, que los recuerdos no son improntas estampadas y que las imaginaciones no son impresiones como en cera, también hemos de admitir que el alma permanece siempre invariable en su sustrato y en su esencia en medio de todas las llamadas «afecciones» y «mociones» [...]».

alma humana, se comprende en esta filosofía, gracias a su naturaleza, la cual participa del Intelecto, en el cual están contenidas las formas, por lo que le es posible captar e interpretar la realidad sensible¹⁸⁹. De tal modo es posible interpretar que hay una condición a priori que posibilita la comprensión: «Así mismo, gracias a que por la visión de la inteligencia conocemos las demás cosas, nos conocemos a nosotros mismos bien porque conocemos también la potencia que conoce a la inteligencia con esa misma potencia»¹⁹⁰.

Estas condiciones son las que posibilitan el lenguaje humano y, en consecuencia, el lenguaje busca expresar dos naturalezas: la material y la incorpórea. Esta última es más complicada de nombrar que la material. Y dado que el lenguaje es una imagen, ontológicamente hablando, del pensamiento, se vuelve ya complicado hablar de las regiones superiores a lo material. Por ello la expresión lingüística es limitada, porque son categorías netamente humanas. Que si bien, están intentando representar realidades superiores y pueden responder mínimamente al sentido de ellas, jamás agotarán su sentido, ni su naturaleza. Razón por la cual el lenguaje alude a nuestro estatus metafísico, como dijo O'Meara; puesto que se acota a su universo de comprensión, es decir, ser representación del pensamiento humano¹⁹¹.

Aunque esto pueda ayudar a responder a la paradoja sobre el sentido antropológico, habrá que cuidar en no hacer interpretaciones que caigan en la pura inmanencia. Pues es posible interpretar que toda la realidad y, por ende, todo lo que comprende el lenguaje, está contenido en el intelecto humano. Lo cual es una interpretación muy contemporánea, tal como lo hace Hendrix¹⁹². Como se vio, este autor sí va a sostener que en última instancia el intelecto está encerrado en un juego de espejos que le impide comprender la realidad en sí

¹⁸⁹ Sobre el conocimiento de los sensibles *Cfr.* IV 6, 1, 14-2, 24. *Cfr. Supra.* Pp. 26-28.

¹⁹⁰ EN V, 3, 4, 6-8. A pesar de que en este pasaje no haga una referencia directa, más adelante dentro de este mismo tratado manifestará la dependencia y proceder de la inteligencia a la Inteligencia. *Cfr. Ibid.* 5. Sobre la condición a priori del conocimiento humano sobre lo sensible el filósofo afirma: «Es decir, cada uno de estos fenómenos, transferidos del cuerpo al alma y transferidos por analogía, debe ser entendidamente paradójicamente, esto es, en el sentido de que el alma los tiene sin tenerlos y los padece sin padecer».

¹⁹¹ *Cfr.* EN V, 5, 5, 23-26 «[...] mas la Esencia, a la vista de esa imagen, movida por esa visión y tratando de imitar lo que vio, prorrumpió en estas voces: «Ente», «Esencia», «Hogar». Porque estos vocablos tratan de significar la venida a la existencia de quien los pronuncia, tras haber sido engendrado con dolor, imitando así, como pueden, el nacimiento del Ente».

¹⁹² Ver nota 66.

misma (sea corporal o no)¹⁹³. Aunque esta interpretación podría ayudar a comprender el por qué el lenguaje humano, al versar sobre el Uno, termina hablando sobre aquel que habla del Uno, pues parece ser que el intelecto humano termina siendo medida de todas las cosas (siendo el lenguaje solo una expresión del intelecto). Pero esto no cuadra con el conjunto de reflexiones hechas por Plotino, por lo que toca seguir indagando.

Hermoso, siguiendo la lectura de O'Meara, menciona sobre la cuestión:

Tras la negación de la posibilidad de aplicar con propiedad al Uno cualquier denominación, cualquier categoría, se esconde un giro del lenguaje y de la propia filosofía, que no busca ya decir nada del Uno sino conducir a él y expresar e “interpretar nuestras propias experiencias”. Como afirma O'Meara: “El discurso sobre el Uno es un discurso sobre nosotros mismos”. Un discurso que hace referencia a nosotros mismos en un doble sentido: un sentido propedéutico, de preparación, mediación, de guía hacia la experiencia y un segundo sentido referido a la expresión e interpretación de la experiencia.¹⁹⁴

Con esta autora vuelve a salir el fin anagógico como parte del sentido antropológico, pero ¿qué significa ello?, ¿por qué ambos autores destacan la anagogía como parte de un sentido antropológico? Párrafos anteriores y, sobre todo en el apartado anterior, se habló del sentido anagógico del lenguaje. La cuestión es que ese sentido se puede interpretar con relativa sencillez si se observa la intención del filósofo y el curso de su filosofía. Es verdad que cuando se habla del sentido anagógico, no se está hablando de la naturaleza en sí del ser humano. Cuestión que podría hacer dudar que hablar sobre el Uno tenga un sentido antropológico. Pero es aquí donde jugando con la advertencia de O'Meara¹⁹⁵, es posible decir de manera análoga que el sentido anagógico del lenguaje no habla *del ser humano*; sino *sobre el ser humano*. Es decir, su intención es antropológica. Pues por principio, la anagogía, en esta filosofía, refiere a la humano. Ya que, lo que se busca, es mostrar el camino de retorno o elevación hacia el Uno. Es decir, al hablar “del” Uno, no se está hablando *del en sí*, ni del ser humano, ni del Uno. Sino que, hablando *sobre él* (Uno), lo que se

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ *Óp., Cit.* Pp. 86-87.

¹⁹⁵ *Cfr. Supra.* P. 64.

pretende es mostrar una vía para el ser humano. De tal manera que el discurso sobre el Uno es anagógico porque muestra la tendencia que hay del ser humano hacia el Uno.

Pasando al otro punto, la autora sostiene que el otro sentido del discurso sobre el Uno, que hace referencia al ser humano, es a la expresión y hermenéutica de la experiencia. Y es que, según menciona la autora, «El discurso a este nivel no busca re-presentar cuanto conducir e “interpretar nuestras propias experiencias”». ¹⁹⁶ Este sentido hermenéutico y expresivo está muy ligado a lo que, párrafos arriba se había mencionado. Pues, por un lado, teniendo en cuenta que, al Uno no se le puede nombrar y; por otro lado, el ser humano intenta describirlo según sus propios esfuerzos ¹⁹⁷, todo ello apunta a una especie de dialéctica. Es decir, el conocimiento inicia por la experiencia, para luego partir a cuestiones más elevadas. Pero también, una vez elevada el alma al conocimiento sobre el primer principio, por esa visión, se interpreta la experiencia y la vida humana. De tal manera que se puede formar un ciclo entre el discurso sobre el Uno y la interpretación de la experiencia humana, y viceversa.

Ahora bien, el sentido anagógico y el sentido hermenéutico no son excluyentes. El primero apunta al sentido místico, ya mencionado en el apartado anterior. Mientras que el segundo responde a quien, una vez teniendo visión de aquel, interpreta su existencia desde esa visión. En otras palabras, hacer discursos sobre el Uno da sentido a la experiencia humana por que le ayuda a comprender su propia naturaleza y su estatus metafísico (y existencial) en el mundo. Pero de esto, surge la siguiente duda: ¿la deducción del Uno hacia lo humano se puede realizar a la inversa? Dicho de otro modo: si el discurso sobre el Uno es ante todo un discurso sobre el ser humano ¿el discurso sobre el ser humano es un discurso sobre el Uno? Antes de intentar responder a la pregunta cabe seguir investigando. Sobre todo, para intentar entender la paradoja que envuelve el discurso sobre el Uno.

Quien aporta a la cuestión es Huian, quien sostiene:

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ *Cfr.* EN VI, 9, 3, 15-20 «Así pues, puesto que lo que buscamos es Uno, puesto que examinamos el Principio de todas las cosas, el Bien y el Primero, no hay que alejarse de los alrededores de las realidades primeras cayendo en las postreras, sino lanzarse y reconducirse desde las sensibles, que son las postreras, hasta las primeras [...]».

Enn. VI, 9, 3, Plotinus observes that when we call it principle, we don't predicate anything at all that characterizes the One, but we say something about us. This idea is sustained by the observation of the self-sufficiency of the One, while it is us that receive something from it. Thus when we try to speak of it, we speak of what we apprehend of this gift. Strictly speaking, it should not even be called "this" or "that". The soul should instead circle around it and try to interpret the way it is affected by the principle and not stay too much far from it.¹⁹⁸

Esta interpretación de la autora se basa en la autosuficiencia del primer principio, con el contraste de la limitación humana, o la idea de que el ser humano no es autosuficiente. Esto, en palabras más sencillas, es una cuestión de conveniencia. Para entender esto hay que recordar que, dada la suma perfección del Uno, nada se le puede cambiar, agregar, quitar, mover, es decir, no puede ser afectado. De alguna manera lo que nos quiere decir la autora es que el Uno no es una divinidad la cual pida tributo, o sumisión, o alguna otra cosa para otorgar su favor o calmar su ira, u alguna otra cosa que pueda pensarse. Así el lenguaje no lo afecta, pero tampoco lo alcanza, por que aquel es omnitrascendente. Por lo que se podría hacer la pregunta, la cual fue la guía del apartado anterior, ¿qué sentido tiene nombrar o hacer discursos sobre el Uno? A lo que la autora responderá que es conveniente al ser humano, puesto que es este quien recibe algo de él. Pero ¿qué es eso que recibe? La autora concuerda que los discursos sobre el Uno ofrecen sentido¹⁹⁹. Este sentido puede ser entendido, según se mencionó párrafos arriba, como sentido de la existencia humana (teleológicamente hablando).

Eso último también puede ser argumentado sosteniendo como, por medio de la contemplación del Bien, el alma humana alcanza su plenitud: «el alma debe desprenderse de toda forma a fin de no tener nada almacenado dentro de sí que obstaculice su recepción de la plenitud(πλήρωσιν) y de la iluminación de la Naturaleza primera».²⁰⁰ Y todo esto también puede ser interpretado desde su teoría de la felicidad(εὐδαιμονία). Pues el filósofo sostiene que la felicidad

¹⁹⁸ *Óp., Cit.* P. 103.

¹⁹⁹ *Ibid.* P. 109.

²⁰⁰ EN VI, 9, 7, 14-15.

verdadera solo se logra cuando el ser humano alcanza su fin. Es decir, la visión de aquel (del Uno) y vivir conforme a esa visión²⁰¹.

Sintetizando el sentido de la conveniencia según Huian: hablar o hacer discursos sobre el Uno tiene un sentido antropológico porque lo que se diga no afecta, o mueve, o beneficia, ni designa al primer principio. Por el contrario, es el ser humano quien se beneficia de hacer discursos sobre aquel. De tal manera se afirma que los discursos sobre el Uno afectan al ser humano, recibiendo de él significado, sentido y felicidad. Ahora bien, si se intentara responder a la pregunta, que se hizo párrafos atrás, bajo este sentido de conveniencia. Se tendría que negar que hacer discursos sobre el ser humano es hacer discursos sobre el Uno, dado que no es posible afectar a aquel o “darle algo”. Es decir que cuando se hacen discursos sobre el ser humano, el primer principio no se beneficia en nada.

Pero ¿qué tal si la pregunta intentara ser respondida bajo la premisa de que el lenguaje es una creación humana? La respuesta también sería negativa. La razón de ello reside en el nivel de la realidad en que se encuentra el ser humano. Es verdad que si se razona sobre la esencia humana se puede llegar a pensar sobre el Uno, poniendo un ejemplo: «El Ser y los seres son unimúltiples. El ser humano es unimúltiple y es ser. La multiplicidad depende de la unidad. Todo lo que existe tiene su principio en sí o en otro. Hay algo anterior al Ser, por ser múltiple. Debe haber algo que sea unidad en sí mismo. Ergo, existe algo que es unidad en sí». Pero no todo lo esencialmente humano refiere al primer principio, este es el caso del alma o de su pertenencia al Ser. Y aun menos, pues en el discurso sobre el ser humano también radican cuestiones netamente materiales y contingentes: «el ser humano usa ropa», «en el ser humano hay géneros sexuales». Nada de estas cuestiones apuntan, ni siquiera, a la realidad superior más próxima. Por lo que se debe afirmar que, aunque todo el discurso

²⁰¹ *Cfr.* EN I, 4, 16, 1-13 « If anyone will not place the virtuous person aloft here in this Intellect, and instead brings him down into chance events and fears that they will happen to him, he is not attending to the virtuous person such as we judge him to be, but rather the equitable human being, giving him a mixture of good and evil, and giving to such a person a mixed life of some good and evil, a life such as does not occur easily. This person, if he should come to be, would not be worthy to be named 'happy' since he does not have greatness, neither that found in the value of wisdom nor in the purity of goodness. It is not possible, then, to live happily in the composite of body and soul. For Plato, too, rightly judged it appropriate that one who intends to be wise and happy should receive his good from the intelligible world above and, looking at that, to assimilate himself to that and to live according to that».

sobre el Uno fuera un discurso sobre el ser humano (en lo sentidos hasta ahora mencionados), no todo el discurso del ser humano es un discurso sobre el Uno.

Regresando a la interpretación de Huian, cabe resaltar que parece que va de la mano con lo que han mencionado los anteriores autores. Pues, tanto esta autora como Hermoso, sostienen que lo que se busca es la interpretación de la experiencia que se obtiene al elevarse al primer principio. También convergen que esta interpretación aporta sentido a la existencia humana. ¿pero de qué manera se tiene que entender que el discurso sobre el Uno aporta sentido a la existencia humana? Puesto que las autoras no dan gran explicación sobre esto. Así esto puede ser interpretado de dos maneras: 1) Sentido como coherencia lógica o explicativa, como se podría ver en un silogismo (todo humano es mortal, Sócrates es humano; Sócrates es mortal). Aquí, hay que afirmar que el discurso aporta sentido a la existencia, en cuanto orden explicativo de la misma, tal como se mencionó con O'Meara. 2) Sentido como propósito o finalidad. Esta explicación está en el límite de lo que hoy en día se comprende como existencialismo. Y es verdad que sería anacrónico suponer que Plotino es un existencialista. Pero si bien, no se le puede poner tal etiqueta, sí se puede interpretar, con relativa sencillez, un interés teleológico, que busca plenitud, felicidad e incluso autodeterminación²⁰²²⁰³ de la vida humana. No por nada Esperón afirmará que «El objetivo de toda la filosofía plotiniana será, entonces, la búsqueda de la felicidad».²⁰⁴

Esa misma autora también va a sostener algo muy parecido a lo que se está abordando en este apartado. Aunque no solo de la mano de Plotino, sino también de la Bhagavadgita. De tal modo sostiene:

²⁰² EN VI, 7, 17, 15-20 «Al dirigir, pues, su mirada a aquél, la Inteligencia estaba indeterminada; pero una vez que lo vió, quedó determinada sin que aquél tuviera determinación. Y es que en cuanto la Inteligencia ve algo uno, ya con eso se determina y recibe en sí misma determinación, límite y forma. La determinación está en la cosa conformada, mientras que el conformador era aforme. Mas la determinación no es extrínseca, como el contorno impuesto a una magnitud; era determinación de toda a Mas la determinación no es extrínseca, como el contorno impuesto a una magnitud; era determinación de toda aquella, múltiple y aun infinita, como un destello emanado de semejante naturaleza».

²⁰³ Cabe acotar que a pesar de que de que en la filosofía de Plotino el ser humano tenga libre albedrío, no significa el sentido de la existencia humana deba ser comprendido desde el modo contemporáneo de ver la autodeterminación existencial. Puesto para el filósofo la felicidad y el sentido de la vida están fuertemente sujetas al Bien; es decir, que aquellas solo se obtienen cuando hay una conformidad del ser humano hacia el Uno.

²⁰⁴ Esperón, J., *UN CAMINO HACIA LA INTEGRACIÓN MÍSTICA, Aproximación entre Occidente y Oriente a través de las Enéadas, de Plotino, y la Bhagavadgita*, P. 26.

«La religión, entendida de este modo [hermenéutica antropológica], sería algo así como el círculo hermenéutico entre la interpelación de lo totalmente otro y la fe que trata de interpretar y articular discursivamente esa interpelación: “creer es escuchar la interpelación, pero para escuchar la interpelación es necesario interpretar el mensaje”. De ahí la necesidad de estas filosofías místicas. El recurrir a ellas para poder interpretarnos. En este sentido “la capacidad para hablar se funda en la capacidad del cosmos para significar”. La lógica y el pensamiento discursivo es un modo de interpretar el mundo y a nosotros mismos».²⁰⁵

Para acabar de entender ello cabe resaltar que la autora comprende la incapacidad del lenguaje para nombrar al primer principio y por ello, aunque no hable propiamente del lenguaje o los discursos, sí es posible dar el salto a estos con facilidad (por las razones que ya se han mencionado lo suficiente en este trabajo). Aunque claro, la autora no aborda tanto el tema en cuestión gracias a que comprendido ello, apela al silencio místico como manera de comprender lo inefable. Por otro lado, esta postura sigue reafirmando el sentido antropológico desde una hermenéutica de la experiencia.

Es curioso como al hablar del Uno-Bien plotiniano se encuentra una especie de “retorno” al ser humano. Por lo que cabe otra duda ¿para qué hacer discursos sobre el primer principio si al final refiere al ser humano? ¿no bastaría solo con hacer una reflexión sobre el ser humano? Si se recuerda que el ser humano ha olvidado su procedencia, junto con el hecho de que la filosofía de Plotino, en su cosmovisión, todo está entrelazado, entonces cabría dar una respuesta negativa. Y es que, como también ya se mencionó, si el ser humano reflexiona sobre su propia esencia, lo que hallará son los primeros principios:

Ahora bien, todo cuanto uno mira como objeto de contemplación, lo mira como algo externo. Pero es menester desplazar la mirada y mirarse a sí mismo, mirar el objeto como una sola cosa consigo mismo, como idéntico a uno mismo, del mismo modo que quien estuviera poseído por algún dios, presa de Feboo por alguna Musa,

²⁰⁵ *Ibid.* P. 27.

alcanzaría la visión del dios dentro de sí mismo, si fuera capaz de mirar a dios dentro de sí mismo.²⁰⁶

Y al fondo de todo, lo que se encontrará, es al Uno-Bien. Pero justo esa es la cuestión. Para el filósofo el contemplar al ser humano o reflexionar sobre su esencia, lo lleva a comprender su propia naturaleza²⁰⁷ y su lugar en el mundo. Pero la explicación última, la que le da sentido y coherencia a todo es el primer principio. De ello se puede inferir el sentido que el Uno aporta a la existencia del ser humano.

Por otro lado, no se puede dejar de mencionar que la mística ha sido un elemento que ha salido a relucir a lo largo del trabajo. Y es que cuando se piensa en Plotino, casi siempre se piensa en la mística, en lo espiritual que hay dentro de la doctrina del filósofo²⁰⁸. Y en general este trabajo ha seguido los pasos de quienes justifican que la mística y el discurso noético, por medio de la razón discursiva, son dos cosas independientes en sí; aunque, dentro de la filosofía de Plotino tienden a lo mismo. Es verdad, no se pueden hacer discursos que muestren la naturaleza inefable del primer principio; pero el alma, ansiosa de sentido, o por mera curiosidad, lo busca, lo anhela. Y es aquí donde la mística y la razón, se podría pensar, que pueden unirse, pues en la indagación de aquel, la razón discursiva busca comprender y comunicar al Bien, pero es incapaz de contemplarlo; mientras que la mística contempla al Uno, pero se despoja de toda categoría razonable, haciéndolo incomunicable²⁰⁹.

²⁰⁶ EN V, 8, 10, 40-45.

²⁰⁷ Cfr. EN V, I, 2, 42-44 «Ahora bien, la causa de que los dioses sean dioses, necesariamente ha de ser un dios más venerable que ellos. Mas también nuestra alma es de la misma especie, y si la mirares sin sus adherencias, tomándola depurada, encontrarás valiosa la misma cosa [...]».

²⁰⁸ Cfr. Martín De Blassi, *Plotino y el problema de la unificación del alma con el principio primero*. En este trabajo de quien, abordando el problema de la unión con el Uno, tomando en cuenta la mística, el autor reconoce las dos posturas que hoy se pueden encontrar, quienes justifican que la unión con el Uno se desde la razón y quien distinguen estas vías.

²⁰⁹ Cfr. EN VI, 9, 9,55- 10-9 «Y entonces es cuando es posible ver a aquél y verse a sí mismos según es lícito ver: a sí mismo esplendoroso y lleno de luz inteligible; mejor dicho, hecho luz misma, pura, ingravida y leve; hecho dios; mejor dicho, siendo dios; se verá todo encendido en aquel instante, mas luego, si vuelve a agobiarle el peso, como apagándose.

—Entonces, ¿por qué no se queda?

—Pues porque todavía no salió del todo; pero llegará la hora en que la contemplación será continua, cuando no se vea molestado por más tiempo por molestia alguna del cuerpo. Pero quien sufre la molestia no es la facultad que ha visto, sino la otra, porque cuando la que ha visto cesa en su actividad contemplativa, la otra²⁴ no cesa en su actividad científica en el campo de las demostraciones, de las pruebas y del raciocinio de la mente. La visión, en cambio, y la facultad visiva no es ya razonamiento, sino más que razonamiento, anterior al razonamiento y superior al razonamiento, al igual que el objeto de la visión».

De tal modo que hablar sobre el Uno, podría parecer más ventajoso una vez que este ha sido contemplado, pues podría pensarse que el ejercicio místico, conlleva a una mejor comprensión del primer principio. Lo que podría permitir realizar un mejor, o más adecuado, discurso. Es como si se pensara en el discurso que se hizo de la luna antes del alunizaje, si bien se ha podido decir mucho gracias a los siglos de estudio y observación. Dada la experiencia del alunizaje el discurso y el estudio ha podido tener mayor profundidad y certeza; pero no. La razón de que esto no sea así es que la experiencia mística hacia el Uno también es inefable. Aunque no se dudara nada respecto a la experiencia mística plotiniana, como lo cuenta Porfirio de su maestro, esa experiencia no es algo que se pueda narrar. Razón por la que Porfirio menciona: «Cuatro veces, mientras estuve yo con él, alcanzó esta meta merced a una actividad inefable (ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ)».²¹⁰²¹¹

De alguna manera esto es parte de los secretos de los misterios. Y es que son secretos y misterios porque en rigor, ni siquiera es posible comunicarlos. Por ello el filósofo menciona:

Y por eso es inefable aquél espectáculo. [...] Esto es lo que quería dar a entender el precepto de los misterios de acá de no revelarlos a los no iniciados: partiendo de que aquél espectáculo no es revelable, prohibió manifestar la divinidad a cualquier otro que no haya tenido la suerte de verla por sí mismo.²¹²

Para el filósofo la experiencia de la contemplación mística no es algo que pueda ser comunicado o expresado, razón por la cual esta experiencia no aporta al discurso sobre el Uno. Pues a diferencia del alunizaje, la experiencia es absolutamente distinta de lo que el discurso pueda decir sobre el Uno. Parece ser que lo único que la experiencia mística puede aportar al discurso sobre el Uno es la reiteración de su inefabilidad e incomunicabilidad, y quizá el deseo de seguir intentando comprender algo de esa experiencia.

²¹⁰ Porfirio, *Vida de Plotino*, 23, 16-17.

²¹¹ Esto es muy parecido a la leyenda de la visión mística de Tomás de Aquino. La cual menciona que una vez escitas las primeras partes de su Suma Teológica, tubo un arrebato místico. Y luego de este arrebato le pareció que todo lo que hasta ese momento había escrito le pareció «paja». Es decir, su experiencia de lo divino también lo llevó a darse cuenta de la inefabilidad trascendente.

²¹² EN VI, 9, 10, 20; 11, 1-5.

Para ir cerrando con el apartado cabe afirmar que, a pesar de que la experiencia mística no aporte al lenguaje sobre el Uno, no significa que lenguaje, ni discurso se tengan que limitar. Pues el lenguaje sobre el Uno siempre está abierto a las posibilidades, puede cambiar, tal como apunta Torres Ressa:

El propio Plotino (que no sentía demasiado afecto por la escritura) sería capaz de reescribir todos sus tratados, y de cambiar todas las palabras que usó, por otras. La realidad, según Plotino, es algo así como (*hoíon*) un movimiento desde y hacia lo Uno. Su ontología es netamente dinámica. Consecuente con su ontología, el filósofo de Licópolis siempre está en movimiento, dialogando con sus discípulos en la escuela que fundó en Roma, buscando persuadirlos y despertarlos.²¹³

El discurso sobre el Uno, dinámico por su propia naturaleza, interpretado desde el sentido antropológico, puede seguir aportado significado y coherencia a la propia existencia y experiencia humana. Y es que el propio discurso sobre el primer principio invita hacia una experiencia que transforma y eleva la vida de aquellos que se vuelcan hacia este.

Ahora bien, hay que mencionar que es complejo abordar el tema de este apartado, sobre todo porque no hay muchos autores que reparen de manera puntual o explícita este tema. Hay razones para ello, en primer lugar, esta no es una tesis que Plotino constantemente esté enunciando en sus textos; sino que se encuentra casi escondida dentro de este. Por otro lado, esta afirmación, al igual que casi todas sus teorías, está conectada con otros aspectos, como se ha visto a lo largo de todo el trabajo. De tal modo que afirmar «más que hablar del Uno es hacer un discurso sobre nosotros», tiene de manera evidente el tema del Uno, del ser humano y del discurso. Pero para entender ello es necesario comprender mínimamente la cosmología plotiniana, su epistemología, su teoría del lenguaje, su mística, entre otros temas que posiblemente se escapan a la comprensión de este trabajo.

Lo anterior no significa que no se pueda entender o interpretar aquella afirmación; pues dada la conexión entre teorías dentro de la filosofía de Plotino, permiten una mediana comprensión e interpretación de tan paradójica

²¹³ *Óp., Cit.* P. 5.

afirmación. Esto fue lo que se intentó a lo largo de este apartado. Pretender comprender el sentido antropológico que tiene el discurso sobre el primer principio en la filosofía de Plotino. A lo largo de este apartado sirvieron como guías, ante todo, tres autores, los cuales, sí prestan atención a la afirmación plotiniana, y quienes intentan dar respuesta a lo que ello significa.

Sobre las explicaciones o interpretaciones hechas por los autores, cabe mencionar que como tal no son contradictorias. Y más bien, parece ser buenos complementos entre sí. Estas se pueden resumir de la siguiente manera: El discurso sobre el Uno es ante todo sobre «nosotros mismos» porque refleja el estatus dentro de la jerarquía ontológica (contingente) del ser humano. Por otro lado, es un discurso antropológico, porque le guía a perseguir su fin, es decir es anagógico. Así mismo, es una hermenéutica de la experiencia, es decir, busca dar sentido a las propias experiencias humanas. Sentido que puede ser entendido como explicación, pero también como propósito o finalidad. En otras palabras, hacer discursos sobre el Uno ayuda al ser humano a encontrar sentido en su propia existencia, lo que también puede verse reflejado en la vida humana como felicidad. Por último, se apuntó cómo es que la mística realmente no hace algún aporte significativo en la elaboración o profundización de los discursos sobre el primer principio. Esto porque la experiencia mística también es inefable e incommunicable, lo que no agrega nada al discurso. Pero no por ello se tiene que pensar de manera pesimista. Ya que el lenguaje sobre el Uno, según su propia naturaleza, siempre está abierto a nuevas posibilidades de interpretación y de sentido, lo que al mismo tiempo abre puertas para comprender y dar sentido al ser humano en infinitas posibilidades.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo se han intentado responder a las preguntas: ¿qué papel juega el lenguaje en la concepción del Uno plotiniano?, ¿qué sentido tiene nombrar o hacer discursos sobre el Uno?, ¿por qué nombrar al Uno tiene un sentido antropológico? Para contestarlas la manera en que se procedió fue, en primer lugar, poner las bases teóricas de lo que se habla. De tal manera, en el primer capítulo se habló del objeto del lenguaje en este estudio, es decir, el Uno. Luego se abordó el tema de la naturaleza del lenguaje; para, por último, dentro de este capítulo, abordar el tema de las vías lingüísticas para nombrar al inefable.

Sobre el primer punto del primer apartado cabe destacar como el Uno, en la filosofía de Plotino, es pináculo de su obra, por ser, en último término, principio y fin de todas las cosas. Este tiene una naturaleza absolutamente paradójica que se escapa a toda comprensión. La razón de esto radica en que su naturaleza está más allá del ser, por lo que es omnitrascendente. Esta característica de su naturaleza hace que no se le pueda atribuir ni predicar ningún tipo de categoría, pues de lo contrario se estaría cayendo en una contradicción y podría llegar a mal interpretar esa categoría. Es por lo que todo nombre, o atributo que se le designa, tiene que ser interpretado desde un sentido provisional y comprenderlo en relación con lo que designa.

El en siguiente apartado, en donde se habló de la naturaleza y alcance del lenguaje, se debe destacar la naturaleza ontológica del lenguaje, que esta íntimamente ligada al pensamiento. Aquí se mantuvo la postura de que el lenguaje es la materialización del pensamiento. Lo que concuerda de buena manera con la postura de la ontología de la imagen. Es decir, que el lenguaje es imagen del pensamiento. Por lo que el lenguaje es menos potente que la razón, esto debido a que, al ser una materialización e imagen del pensamiento, en la jerarquía ontológica, es este más degradado que aquel. Por lo que el lenguaje se multiplica en elementos y gracias a ello es incapaz de nombrar al Uno en sí. Debido a que este último es simplísimo. Pero a pesar de la imperfección y límites del lenguaje este trabajo sostiene que no toda la naturaleza del lenguaje es arbitraria. Aunque la materia del lenguaje pueda ser diferente, al estar este ligado a realidades superiores, la forma del lenguaje hace que pueda ser comunicable y entendido.

En el último apartado de este capítulo se estudiaron las vías lingüísticas que utiliza Plotino para hacer discursos sobre el Uno. Estas vías fueron la vía

afirmativa y la vía negativa. En la vía afirmativa se mencionaron la vía afirmativa directa y la indirecta. La vía afirmativa directa puede ser entendida como proposiciones u oraciones afirmativas, así como los nombres que designan al Uno. Mientras que la vía afirmativa indirecta se vieron el uso de las analogías, mitos y/o metáforas. Aunque, gracias a que la analogía es más primordial, esta se tuvo como arquetipo de la vía afirmativa indirecta. En general la vía afirmativa en la filosofía de Plotino debe ser interpretada como un modo provisional para hablar del Uno, como un acercamiento preliminar para empezar a realizar y comprender discursos sobre el Uno. En esto la vía indirecta es más clara, pues gracias a que es oblicua permite comprender la naturaleza del uno como un “quasi”.

Por otro lado, está la vía negativa, la cual se puede encontrar de varias maneras en Plotino (aféresis, α privativa, negaciones directas y supereminente). Esta vía, por medio de la negación, sea como se presente, lo que busca es no determinar al primer principio. Pues mientras que la vía afirmativa (directa) determina por su naturaleza, la vía negativa permite la comprensión de que el primer principio está más allá de todo y de toda posible categorización. En este sentido la vía negativa es una manera más “correcta” de poder realizar reflexiones sobre el Uno, porque elide el error de intentar categorizarlo. Por otro lado, cabe destacar que a pesar de que haya algunos autores que separen la vía negativa de la supereminente, en este trabajo se sostuvo que, por lo menos en la filosofía de Plotino, eran de la misma naturaleza. Puesto que la vía supereminente, en última instancia, lo que busca es negar por medio de una aparente afirmación un atributo que en rigor no le pertenece al Uno. Esto sin contar que en Plotino no hay ninguna clara separación de estas vías. Y si bien hay autores que ponen en igualdad de importancia la vía afirmativa y la vía negativa, en este trabajo se sostiene que el lenguaje apofático, es superior y una manera menos impropia a la hora de acercarse al Uno. También se comprende la dificultad e imposibilidad de hacer alguna reflexión o discursos solo con la vía negativa, necesitando el lenguaje catafático. Lo cual no significa que aquella no sea superior. Esto por elidir la categorización del primer principio.

Pasando al segundo capítulo, el cual es el centro de este trabajo, en primer lugar, se investigó sobre los sentidos y funciones que tiene el hacer discursos sobre el Uno-Bien. Para, en un segundo apartado, indagar sobre el

sentido antropológico, de dichos discursos. Lo que se destaca del primer apartado es que el lenguaje, aunque no pueda hacer discursos sobre el en sí del Uno, no deja de tener sentido o propósito hacerlos. De tal manera se vio que al hacer discursos sobre aquel tiene sentido:

- Explicativo: Al intentar dar cuenta de su naturaleza y existencia, da la posibilidad de comprender de manera más adecuada la jerarquía ontológica y la naturaleza de la realidad. Pues de lo contrario, al carecer del algún tipo de reflexión sobre el primer principio algunas explicaciones, sobre la naturaleza de la realidad, quedarían en la oscuridad.
- Anagógico. Pues al ser el Uno fin de todas las cosas y hay un deseo en los seres de retornar hacia aquel; los discursos sobre el Uno-Bien, vislumbrar un camino para dicho retorno.
- Propedéutico-Interpelativo: Este sentido o propósito busca despertar a los no iniciados y guiar a los iniciados, por el conocimiento y comprensión de la realidad más eximia.

Si bien este último punto puede englobarse con el anterior; en rigor no es lo mismo. Pues la anagogía tiene un sentido místico-espiritual, mientras que el otro tiene una intención pedagógica-retórica. En este mismo apartado se mantuvo la postura de la diferencia entre la mística y la vía negativa. Pues hay autores que ven en los límites del lenguaje (vía negativa) ya una mística, como si aquella ya fuera hacer un ejercicio místico. Y si bien, es cierto que la filosofía de Plotino invita hacia la contemplación mística, no es verdad que el pináculo del lenguaje sea un ejercicio místico. La vía negativa sin duda es análoga a la aféresis práctica. Pero el lenguaje negativo es una consecuencia lógica de la omnitrascendencia del primer principio, la cual busca la comprensión, en la medida de lo posible de aquel; mientras que la mística o la aféresis práctica, es un ejercicio espiritual, que busca la contemplación y unión con el primer principio.

En el último apartado, corazón de esta tesis, se trabajó a partir de la paradójica afirmación del filósofo la cual menciona que más que estar hablando sobre el Uno, se habla sobre el ser humano. También se vio la diferencia entre hablar *del Uno* y hablar *sobre el Uno*. Dado que hablar *del Uno* (en sí) es imposible. Todo lo que se puede decir *sobre el Uno* es nombrar lo que otras realidades son respecto de él (περί αὐτοῦ). Así,

siguiendo la lectura de tres autores, quienes abordan el tema, se encontró que el hablar sobre el Uno tiene un sentido antropológico porque:

- Es Anagógico: A pesar de que la anagogía no se habla del ser humano en sí o de su naturaleza, sí tiene un sentido antropológico pues la anagogía, por principio, es humana. Es decir, como tal en esta filosofía, la anagogía solo es una acción netamente humana.
- Da sentido a quien habla sobre aquel. Este sentido se puede leer de dos maneras. La primera como sentido explicativo. Esto significa que ayuda al ser humano a comprender su naturaleza y lugar en la jerarquía ontológica. La otra interpretación de sentido puede ser como propósito o finalidad (teleológica). Lo que quiere decir que, los discursos sobre el Uno, al abordar el problema del ser humano, ayudan a comprender su propia finalidad. Lo que puede desembocar en la felicidad. O sea, que hacer discursos sobre el Uno, ayudan a alcanzar la felicidad.
- Es una hermenéutica de la Experiencia. Como el discurso sobre el Uno no alcanzan la naturaleza de aquel, más que hablar sobre el Uno, se habla del ser humano. La invitación de Plotino es que con esos discursos se revise la propia experiencia humana. En otras palabras, el discurso sobre el Uno permite releer la vida y experiencia humana, lo que permite dar un sentido y propósito a esta.

Con esto se nota que como tal no hay contradicción en estos puntos, sino que convergen para comprender como los discursos sobre el Primero, iluminan la vida del ser humano. También, se mencionó que la mística no es una gran ayuda para realizar discursos sobre el Bien. La razón principal es que la experiencia mística (del Uno) también es una acción inefable y con ello inenarrable, por lo que no puede aportar a la hora de crear discursos.

Por último, se mencionó que el lenguaje en Plotino tiene una naturaleza dinámica. Razón por la cual los discursos siempre puede ser nuevos, cambiar por otras categorías y con ello dan encontrar nuevos sentidos de la experiencia humana. Pero si bien sí se sostiene ello, también se sostiene que no todo discurso sobre el Uno es un buen discurso. Y con esto que hay maneras más adecuadas que otras a la hora de abordar el problema de lo que está más allá de todo. De tal manera el lenguaje negativo seguirá siendo una manera más

propia que el lenguaje afirmativo; el lenguaje afirmativo indirecto que el directo, etc.

Para ir cerrando se tiene que mencionar que el propósito de este trabajo tiene como intención hacer notar la gran importancia que tiene el lenguaje dentro de la filosofía de Plotino, sobre todo respecto del Uno. De manera atrevida, se tiene que decir que es dentro del Uno donde el lenguaje implosiona en sentidos y significados. Pues es llevar al lenguaje a los límites de su propia comprensión y su naturaleza. Es bien sabido que Plotino es conocido por su mística y espiritualidad, lo cual es innegable. Pero muchas veces se tiende a dejar de lado el lenguaje. Pues como le es imposible captar la magnificencia de aquel, y en su filosofía hay una evidente intención de contemplación mística, se deja de lado. Muy parecido a lo que pasa con los cohetes que se envían al espacio, los cuales se desprenden de sus propulsores una vez llegado a un punto.

No dejar de lado el lenguaje sobre el Uno en Plotino es como seguir con los propulsores, incluso si se ha llegado al punto deseado. Y, como bien lo dirá Deleuze²¹⁴, la paradoja lleva al límite al pensamiento (y al lenguaje), posibilitando nuevas maneras de comprender lo real, pues de esta brota sentido. Y es que, tanto el pensamiento, como el lenguaje, al versar sobre Uno, son llevados a su límite entrando en el terreno de lo paradójico. Lo que abre nuevas formas de comprender al mundo, pero ante todo de comprender al ser humano. Aunque también hablar sobre aquel abre puertas para poder dar un aporte la filosofía contemporánea (lo que se puede se puede notar muy bien desde la hermenéutica de la experiencia). Volcar la reflexión hacia el Bien es poder abrir las puertas para concebir a este como posibilidad infinita de creación, tanto teórica como existencial. En general el lenguaje sobre el Uno-Bien empuja, no solo al lenguaje, sino al ser humano mismo hasta sus propios límites.

²¹⁴ Cfr. GILLES, Deleuze. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, P. 341.

BIBLIOGRAFÍA

- GERSON, L.P., 2017. En: BOYS-STONES, George, DILLON, John M., KING, R. A. H., SMITH, Andrew and WILBERDING, James (trans.), *Plotinus: The Enneads*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- HENRY, Paul; SCHWYZER, Hans-Rudolf. *Plotini Opera*. Tomus I-II, 1951.
- PLOTINO, *Enéadas*, trad. de Jesús Igal. Madrid, Gredos, 2015.
- PLOTINO, Ἐννεάδες, versión electrónica http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_post03/Plotinos/plo_enne.html, última vez revisado el 20/03/2023.
- PLOTINO, Ἐννεάδες, versión electrónica, <https://el.wikisource.org/wiki/%CE%95%CE%BD%CE%BD%CE%B5%CE%AC%CE%B4%CE%B5%CF%82>, última vez revisado el 20/03/2023.
- AGUSTÍN, San. *Confesiones*, traducción de A. Custodio, Gredos, Madrid, 2012.
- AUBENQUE, Pierre. *¿Hay que desconstruir la metafísica?*, Encuentro, 2012.
- BANNER, Nicholas, *PHILOSOPHIC SILENCE AND THE 'ONE' IN PLOTINUS*, Cambridge University Press, NY, 2018.
- Bussanich, *Plotinus's metaphysics of the One*, en *The Cambridge Companion to Plotinus*. *The Review of Metaphysics*, 1998.
- CATANA, Leo. *Changing interpretations of Plotinus: The 18th-century introduction of the concept of a 'System of Philosophy'*. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 2013, vol. 7, no 1.
- EMILSSON, Eyjólfur Kjalar, et al. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press, 1996.
- ESPERÓN, Jimena. Un camino hacia la integración mística. *Nuevo Pensamiento*, 2018, vol. 8, no 11.
- FÉLIX, María Jesús Hermoso. *El Parménides de Platón y la comprensión del Uno en la filosofía de Plotino: ¿un olvido de Heidegger?/Plato's Parmenides and understanding the One in the philosophy of Plotinus: an oversight by Heidegger?. Logos: Anales des Seminario de Metafísica*, 2016, vol. 49.
- GILLES, Deleuze. Diferencia y repetición, *Buenos Aires, Amorrortu*, 2002.
- GERSON, Loyd P. *Metaphor as an Ontological concept: Plotinus on the Philosophical Use of Language. Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, 2003.

- GERSON, Lloyd P. The Role of δίανοια in Plotinus' Philosophy. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 2022, vol. 1, no aop, p. 1-18.
- HENDRIX, John S. *Language and Perception in Plotinus*. 2019. Retrieved from https://docs.rwu.edu/saahp_fp/38 20/03/2023.
- HUIAN, *Expressing the Transcendence: the Beginnings of the Negative Theology en The Writings of Plotinus*, Zhurnal Vyssey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics], 2019.
- JUÁREZ, Agustín Uña. *Plotino: el sistema del Uno*. Características generales. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 2002. p. 99-128.
- KARAMANOLIS, George. *Plotinus on quality and immanent form*. En *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*. Brill, 2009.
- MARINHO, Maria Simone Cabral. Mística, linguagem e silêncio na filosofia de Plotino. *Mirabilia*, 2003, vol. 2, p. 79-84.
- MARTIN DE BLASSI, Fernando Gabriel. *Plotino y el problema de la unificación del alma con el principio primero* en Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 2020.
- O'MEARA, Dominic J. Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin. *Revue de Theologie et de Philosophie*, 1990.
- ORTIZ, Alejandro Vázquez. Las tres hipóstasis dentro del pensamiento de Plotino: El camino de la materia. *A parte rei*, vol. 63. 2009.
- PORFIRIO; IGAL, Jesús. *Vida de Plotino*. Plotino *Enéadas*. Gredos, 2015.
- RAPPE, Sara. *Reading Neoplatonism: Non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge University Press. 2000.
- RIVERA, Rubén Soto. *Lo Uno y la Díada Indefinida en Plotino: el Kairós como el momentum de procesión plotiniana*. Editorial Museo Casa Roig, 2001.
- ROBERTSON, Mr David. *Word and meaning in ancient Alexandria: theories of language from Philo to Plotinus*. Ashgate Publishing, Ltd., 2012.
- RODRIGUEZ, Teresa. *El origen de la separación entre platonismo medio y neoplatonismo*. Leo Catana. Prax. filos. [online]. 2018, n.47 [cited 2023-03-20], pp.237-274. Available from: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S012046882018000200237&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0120-4688. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i47.66>.

- SANTA CRUZ, *María Isabel*. *MODOS DE CONOCIMIENTO EN PLOTINO*. *Estud.filos* [online]. 2006, n.34 [cited 2023-03-20], pp.201-216. Available from: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282006000200011&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0121-3628.
- SOTO POSADA, Gonzalo. *DIONISIO AREOPAGITA Y LA MÍSTICA*. *Cuest. teol.* [online]. 2012, vol.39, n.92 [cited 2023-03-20], pp.215-238. Available from: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-131X2012000200003&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0120-131X.
- SPINOZA, Baruch. *La ética demostrada en el orden geométrico*. Barcelona, Gredos, 2011.
- TORRES RESSA, *Algunos usos del lenguaje en la ontología de Plotino en XII Jornadas de Investigación en Filosofía*, UNLP, Buenos Aires, 2019.
- VALIENTE SÁNCHEZ-VALDEPEÑAS, Ángel. *PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA. SOBRE LOS NOMBRES DIVINOS*. Editorial UNED, 2022.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Obras Wittgenstein I: Tractatus logico-philosophicus; Investigaciones filosóficas; Sobre la certeza*. Madrid: Gredos, 2009.
- ZAMORA CALVO, José María, *Myth and Exegesis in Plotinus: How to Divide and Recompose Words and Things en Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*, Vol. IX, N°2, 2017.