

La dialéctica en Plotino (comentario al Tratado 13 de las "Enéadas") (I)

I. Introducción

El neoplatonismo es la última manifestación del platonismo en el mundo antiguo. Sin embargo, el neoplatonismo no es sólo, como su nombre parece indicar, una renovación de la filosofía de Platón, sino un sistema que, además del pensamiento platónico, recoge con gran vigor especulativo las restantes direcciones fundamentales de la filosofía antigua, así como también ideas religiosas y míticas incluso de Oriente.

La filosofía neoplatónica, que fue el último gran sistema de la filosofía antigua, tuvo en Plotino su verdadero fundador y su figura más representativa. Plotino resume y formula sistemáticamente las tendencias y orientaciones que se habían manifestado en la filosofía griega y alejandrina del último período. Elementos pitagóricos, aristotélicos, estoicos se funden con el platonismo en una vasta síntesis de gran influencia en la filosofía patristica y en todo el curso de la mística y del pensamiento cristiano¹, y a través de él también en el pensamiento moderno.

Plotino se consideraba a sí mismo como un mero intérprete de las doctrinas de Platón², y se hubiera extrañado de oírse llamar "neoplatónico". No tenía plena conciencia de haber convertido el platonismo en neoplatonismo, lo cual realizó mediante dos operaciones transformadoras: la vertebración y la vitalización, por las que renovó y perpetuó el platonismo³. Por consiguiente, Plotino llevó a cabo una reinterpretación de Platón acomodada a los problemas de su época y condicionada por sus propias reflexiones y por sus lecturas de autores postplatónicos, sobre todo de Aristóteles y sus comentaristas, de los estoicos, de los platónicos medios y de los neopitagóricos.

Quizás tras esta breve introducción general al neoplatonismo plotiniano se comprenda mejor el objetivo o propósito de este estudio, que no es otro sino analizar el contenido del tratado tercero de la *Enéada I*, y comprobar en qué medida es deudor de las aportaciones y elementos de filósofos anteriores. Así, después de haber distinguido la importancia e influencia de sus principales fuentes platónico-aristotélicas, y haber matizado sus coincidencias, semejanzas y diferencias, simultáneamente se tratará de concretar la propia y originaria concepción plotiniana sobre la "dialéctica", tema central del pasaje que nos ocupa.

Porfirio de Tiro, en su *Vida de Plotino*, menciona este escrito "Sobre la dialéctica" como uno de los 21 tratados que Plotino ya tenía escritos antes de conocerse perso-

1. Cf. TOSCANO, M. y ANCOCHEA, G., *Místicos Neoplatónicos-Neoplatónicos Místicos (De Plotino a Ruysbroeck)*, Madrid, Etnos, 1998.

2. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V 1, 8, 10-14; VI 2, 1.

3. Cf. IGAL, J., "introducción" a las *Enéadas*, Madrid, Gredos, 1982, pp. 26 s.

nalmente, es decir, antes del ingreso de Porfirio en la escuela de Plotino, hecho que ocurrió en el verano del año 263 (año décimo del imperio de Galieno)⁴. Dentro de este conjunto de escritos que, según Porfirio, Plotino había comenzado a redactar diez años antes (al intentar poner por escrito los temas que salían a discusión en sus clases), el tratado "Sobre la dialéctica" lo sitúa cronológicamente en el vigésimo lugar: exactamente, entre la redacción del tratado "Sobre las virtudes" (I, 2)⁵ y el dedicado al "sentido en qué se dice que el alma es intermedia entre la esencia indivisible y la divisible" (IV, 1). A pesar de su relativa brevedad, este tratado I 3 "Sobre la dialéctica" posee una gran riqueza conceptual y de contenido, pues en él se hallan presentes, implícita o explícitamente, referencias a aspectos diversos (éticos, metafísicos, gnoseológicos y religiosos) del sistema plotiniano.

II. Estructura temática

Aunque este tratado lleva por título "Sobre la dialéctica"⁶, el tratamiento de esta cuestión queda englobado en un tema más amplio que puede ser planteado como "la vía racional de ascenso al Bien". De hecho, éste constituye el tema central del texto y, dentro del mismo, la dialéctica se presenta como la segunda, última y más fundamental de sus fases o etapas.

En lo que se refiere a la estructura del tratado, y en líneas generales, se pueden distinguir dos partes claramente diferenciadas. En la primera, que engloba los capítulos 1-3, la influencia platónica constituye una de sus notas más destacadas. Así, el capítulo primero se inicia planteándose el tema objeto del tratado: cuál es el medio por el que el hombre puede llegar a su meta, que es el Bien. También se presupone que los candidatos a dicha subida o ascenso del alma hacia el Bien son tres: el músico, el enamorado y el filósofo nato. Del mismo modo, se distinguen dos etapas en esta subida: la primera, que desde lo sensible se remonta a lo inteligible; y la segunda que, ya en el seno de lo inteligible, se dirige a la cima o cúspide de éste en la que se halla el Bien. A continuación, Plotino caracteriza la naturaleza del músico, del enamorado y del filósofo nato, explicando cómo en cada uno de ellos se produce esta primera etapa o fase en la que a partir de lo sensible se accede a lo inteligible.

La segunda parte del tratado ofrece el núcleo básico del mismo y comprende los capítulos 4-6, dedicados a la *dialéctica*, que constituye esta segunda etapa del itinerario racional de ascenso hacia el Bien. La dialéctica es aquí considerada como disciplina y como virtud, y en su concepción se vislumbra principalmente la influencia platónica y aristotélica⁷.

III. Presupuestos básicos del sistema plotiniano

1. Estructura de la realidad y vida espiritual

En primer lugar, y siguiendo a E. Bréhier según el cual en Plotino se da la coexistencia de dos órdenes de cuestiones: por un lado el problema religioso (sobre el desti-

4. PORFIRIO, *Vida de Plotino*, 4, 7-10.

5. Por consiguiente, el tratado "Sobre la dialéctica" fue compuesto a continuación de I 2 ("Sobre las virtudes") como complemento del mismo. Y así debió entenderlo también su discípulo Porfirio, pues en este caso hizo coincidir el orden sistemático con el cronológico.

6. No obstante, conviene aclarar que dicho título no es originario de Plotino, sino que corresponde a la recopilación y ordenación sistematizadora llevada a cabo por Porfirio.

7. Plotino sigue de cerca a Platón en su descripción del objeto y método propios de la dialéctica (cap. 4); pero parece inspirarse en Aristóteles en su valoración de la misma como disciplina fundamental respecto a las otras ramas de la filosofía, y como virtud suprema en su relación con las otras virtudes (cap. 5 y 6).

no del alma y el medio de restaurarla en su primitivo estado) y por otro el problema filosófico acerca de la estructura y explicación racional de la realidad⁸, hay que decir que ambas cuestiones se hallan presentes, explícita e implícitamente, en este tratado sobre la dialéctica. Para Plotino el Uno-Bien que es el principio de las cosas, el objetivo de la investigación filosófica, es al mismo tiempo el "fin del viaje", es decir, el cumplimiento del destino del alma⁹.

Plotino concibe un proceso constante y circular formado por dos grandes momentos correlativos: de un lado la procesión o emanación a través de la cual brota la realidad a partir del Uno pasando por el Intelecto o Inteligencia, y a través del Alma hasta llegar a la materia. Pero, en correlación con ello, el alma humana debe tender a un proceso inverso de elevación hacia el Supremo Principio, y este proceso de regresión adquiere, en Plotino, una dimensión religiosa. Por consiguiente, el primer movimiento o movimiento cósmico se aleja de la unidad y se dirige a una multiplicidad cada vez mayor; el segundo, el movimiento de la vida espiritual, vuelve desde la multiplicidad hacia la unidad perfecta y originaria, hacia el supremo grado de unificación. De este modo, toda la vida espiritual de Plotino está así determinada por su concepción de la estructura de la realidad, y su noción acerca de la estructura de lo real se halla profundamente afectada por su idea de la vida espiritual. Por todo ello, no es extraño que Plotino inicie el tratado que nos ocupa preguntándose acerca de cuál es el método o práctica que conduce el alma del hombre hacia su meta que no es otra que el Bien (I 3, 1, 1-2). La explicitación y análisis de las fases y carácter de este "método" constituyen el objeto del resto del tratado. Sin embargo, antes de pasar a este problema, se nos plantea una cuestión previa que es la de dilucidar el carácter del "Bien", que ha sido descrito por Plotino como "el Principio supremo" y "la meta adonde debemos dirigirnos" (I 3, 1, 2-5).

2. El Uno-Bien

Como ya se ha comentado, en la cumbre de su sistema, en la cima suprema de la jerarquía plotiniana, se encuentra el Uno o primer principio trascendente¹⁰, al que también se suele designar con el nombre de *Bien*¹¹. *La concepción plotiniana del Uno-Bien*

8. Cf. BRÉHIER, E., *La philosophie de Plotin*, Librairie philosophique J. Vrin, París, 1969, p. 23.

9. Para entender adecuadamente esta importante cuestión conviene tener presentes las líneas generales del pensamiento plotiniano: La filosofía de Plotino unifica toda la realidad reduciéndola genéticamente a la unidad de un solo principio y estructurándola jerárquicamente en un sistema perfectamente definido, logrando de ese modo una síntesis original y coherente. Así, concibe el mundo trascendente como constituido por tres Hipóstasis divinas: el Uno (τὸ ἓν), la Inteligencia (Νοῦς) y el Alma del mundo (Ψυχὴ).

En la cumbre, por encima y fuera de todos los seres, está el Uno, que es el principio del cual proceden todas las cosas: es la primera hipóstasis. Debajo del Uno comienza el mundo inteligible, en el que se halla la Inteligencia, procedente del Uno, y que encierra en sí todo el mundo de las Ideas. De la Inteligencia procede la tercera hipóstasis, que es el Alma del mundo, de la cual se derivan todas las demás almas, y que es el puente entre el mundo inteligible y el sensible. Por último, en una región inferior y separada, existe el mundo sensible, material, en el que se suceden en orden descendente todos los seres compuestos de materia y forma hasta llegar a la materia, que es el grado ínfimo de ser.

En este cosmos hay dos movimientos, uno de ida o descenso, la creatividad automática de lo superior que genera lo inferior como una acción refleja necesaria de su propia contemplación. Es el movimiento cósmico propiamente dicho, por el cual llegan eternamente a la existencia los diversos grados de la realidad. Luego está el movimiento del retorno, ascenso y simplificación, por el cual el Alma va pasando a través de todos los grados del ser, hasta la unión final con el Primer Principio.

10. "Si hay multiplicidad es preciso que primero haya unidad" (*Enéadas*, VI, 1, 13).

11. Esta primacía del Bien ya había sido sugerida por Platón en el *Fedón*, y consolidada definitivamente en la *República*: es la Idea de las Ideas, la causa, el fin y la razón última del ser, de la verdad, y la fuente del conocimiento de todas las cosas. Es el más excelente de todos los seres, la cumbre del ser y de la inteligibilidad, el término último de todo proceso intelectual; y en ella se condensa toda la plenitud del ser y de la esencia de las cosas. Cf. PLATÓN, *República*, 509 b.

es compleja y ha sido muy diversamente interpretada¹². Son varios los autores que afirman que el Uno de Plotino está posiblemente inspirado, al menos en parte, en el Uno del Parménides de Platón. Así, la filosofía del Uno-Bien se basaría en la combinación del Uno del Parménides de Platón (137c-142a) con el Bien de la República (504e-509b), si bien se apoyaría, más concretamente, en la interpretación metafísica de la primera hipótesis del Parménides¹³. Dicha interpretación comporta en Plotino: 1º. la transformación de la hipótesis en Hipóstasis, 2º. la interpretación de la ningunidad en términos de trascendencia y 3º. la identificación del Uno con el Bien.

Sobre este tercer aspecto (que es el que más nos afecta en nuestro estudio) hay que decir que el Uno del Parménides es el mismo que el Bien de la República, sólo que para Plotino no está solamente "más allá de la Inteligencia y de la Esencia"¹⁴, sino simplemente más allá de todas las cosas como principio de todas ellas. El Uno no es ninguna cosa, porque es más que todas las cosas. Está más allá del ser, del pensamiento y de los conceptos que nosotros formamos sobre las cosas¹⁵. Estando el Uno más allá de toda esencia, de todo pensamiento, de todo concepto y de toda determinación, es imposible definirlo o formar de él ninguna idea positiva. En todos los conceptos que queramos formar del Uno entra siempre un fondo de negatividad, y en este sentido deben entenderse los atributos que Plotino señala como propios del Uno: la unidad (o simplicidad absoluta), la perfección, la autosuficiencia, la Bondad, la eternidad, la inmortalidad, la autocreación, la libertad... El Uno es para nosotros incompreensible (pues no podemos abarcar su infinitud), indefinible (porque toda definición supone composición, limitación) e inefable (ya que no hay conceptos ni palabras que lo puedan expresar).

Así pues, el Uno es absolutamente trascendente, es la absoluta simplicidad, la autosuficiencia y no le podemos atribuir legítimamente ni pensamiento, ni voluntad, ni actividad. El Uno de Plotino tampoco es, por tanto, el Uno de Parménides, principio monista, sino que es el Uno cuya trascendencia ya había sido subrayada por el neopitagorismo y por el platonismo medio. Es superior a todo pensamiento y a todo ser, inefable e incomprensible. Ni la esencia, ni el ser, ni la vida pueden predicarse del Uno, ya que es mucho más que todos ellos. El Uno no puede ser idéntico a la suma de las cosas individuales, pues son éstas las que requieren una Fuente, un Principio, y tal Principio ha de ser distinto y anterior a ellas¹⁶. Por consiguiente, el Uno es el principio supremo, la fuente primordial de la cual se deriva toda la pluralidad de los seres por una procesión eterna y necesaria.

A este Uno-Bien, que es fundamento de todo ser, realidad absoluta y suprema per-

12. Cf. IGAL, J., "Introducción" a las *Enéadas*, op. cit., pp. 35 ss.

13. En el *Parménides* Platón lleva a cabo un ejercicio dialéctico sobre el problema de lo Uno. En su primera hipótesis sobre "lo Uno" ("Si el Uno es uno"), probablemente se propuso demostrar que si se postula una unidad absoluta en sentido estricto, se siguen toda clase de consecuencias imposibles. Sin embargo, esta primera hipótesis fue interpretada por sus sucesores como una descripción de una Unidad trascendente, el primer principio de todas las cosas, que sólo puede ser descrito mediante negaciones. Y esta extendida interpretación fue la que asumió Plotino. Por otro lado, el Uno hipotético del *Parménides* platónico no está en ninguna parte, ni en sí mismo ni en otro (138 a2-b6), mientras que el primer principio plotiniano está en todas partes y no está en ninguna: está en todas las cosas (porque las contiene todas) y no está en ninguna (porque no está contenido por ninguna). Cf. *Enéadas*, III 9, 4; V 5, 9.

14. *Enéadas*, V 1, 8, 7-8.

15. "Es tal que nada puede predicarse de él, ni el ser, ni la esencia, ni la vida, porque está por encima de todas estas cosas" (III 8, 9; V 4, 1).

16. "Así pues, el Uno no puede ser ninguna de las cosas que existen, sino que es anterior a todo lo existente" (III 8, 8).

fección, Plotino lo coloca más allá de la Inteligencia y más allá del Ser. Es el origen de la Inteligencia divina y del mundo de las Formas, que es su contenido; pero lo Uno mismo no es ni una Inteligencia ni una Forma. Lo Uno es la unidad absoluta, de la que procede todo número o pluralidad, es decir, toda realidad¹⁷. Por ello no podemos predicar el ser de lo Uno, no podemos decir "lo Uno es", ya que esto equivaldría a introducir por lo menos una dualidad entre sujeto y predicado, y no es posible que exista dualidad en la unidad primordial, la Unidad absoluta, que es el principio de unificación de todas las cosas.

Pero, para nuestro filósofo, el primer principio es no sólo lo Uno, sino también el Bien, y muy a menudo nos presenta al Uno-Bien como Aquel al que no se le puede aplicar ningún predicado ni determinación, ya que el Uno-Bien es más y mejor que la realidad de la cual es origen, y su excelencia excede las posibilidades de nuestro pensamiento y lenguaje. Es absolutamente singular y simple, porque es infinitamente perfecto. En definitiva, el Uno-Bien excede y supera totalmente la jerarquía de las limitadas realidades que podemos conocer y describir.

Según hemos comentado, para Plotino, al igual que para Platón, el Bien es el fundamento del ser, y no al revés¹⁸. Sin embargo, En Platón la afirmación de que el "Soberrano" del mundo inteligible está por encima de la Inteligencia y más allá de la Esencia se deja caer en un pasaje aislado de la *República*¹⁹; mientras que en Plotino, en cambio, la tesis de la absoluta trascendencia del primer principio es uno de los pilares más firmes de su neoplatonismo²⁰. No obstante, la diferencia más clara que existe entre Platón y Plotino en lo referente a esta cuestión es que para Platón lo Uno o Bien, el primer principio del mundo de las Formas, es en sí mismo una Forma y una sustancia, la Forma omninclusiva que contiene todas las demás, y carece de esa trascendencia y alteridad únicas que Plotino confiere a lo Uno. Así, mientras Platón habla de la Idea o Forma del Bien²¹, para Plotino el Bien es "aforme", exento de toda forma, incluso de la inteligible, y anterior y superior a las Formas como principio y fundamento de todas ellas²². En definitiva, el Uno plotiniano no es solamente causa ejemplar, como en Platón; ni causa final motora, como en Aristóteles; ni causa formal, como en los estoicos; sino verdadera causa eficiente de todos los seres, aunque no por creación, sino por emanación.

En síntesis, el Uno-Bien es concebido como una realidad trascendente, como la más plena y rica de todas las realidades, pero no sólo es considerado como el primer principio de la realidad, sino también como el término final de la vida espiritual. Y aquí es donde entronca más fuertemente con el tema objeto de nuestro estudio. Es en este sentido en el que al inicio de este tratado "Sobre la dialéctica" Plotino afirma: "Que

17. En esta caracterización del Uno como unidad se observa una influencia pitagórica.

18. Para Aristóteles, en cambio, existe una correlación exacta entre ser y bien: no hay un Ser único, sino muchos seres; y tampoco hay un Bien único, sino muchos bienes particulares y analógicos. Cada sustancia tiene su propio ser y a cada una le corresponde su propio bien que consiste en lograr la plenitud de su propia perfección. Por ello Aristóteles no se plantea la cuestión del Sumo Bien en abstracto, como Platón, sino en concreto, porque para él no existe un Sumo Bien absoluto, a la manera de una Idea subsistente. El Bien, como el Ser, no es una entidad subsistente y universal, sino una realidad que se encuentra esparcida analógicamente en todas las categorías de los seres. "El Bien se dice de tantas maneras como el Ser" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I 6, 1096 a).

19. Cf. PLATÓN, *República*, 508e-509b.

20. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, VI 8; II 8-9. Sobre la influencia platónica en Plotino véase: CHARRUE, J.M., *Plotin lecteur de Platon*, París, Les Belles Lettres, 1978.

21. Cf. PLATÓN, *República*, 505 a2; 508 e 2-3; 517 b7, c1; 526 e1; 534 b9-c1.

22. PLOTINO, *Enéadas*: V 1, 7, 19-20; V 5, 6, 1-5; VI 7, 17, 17-18; 32, 9-10; 34, 2; VI 8, 11, 31-32.

la meta adonde debemos dirigirnos es el Bien y el Principio supremo, queda bien asentado como cosa convenida y con múltiples argumentos demostrada²³. Por lo tanto, se afirma claramente que el Bien es la meta de toda alma, y esto es "cosa convenida" entre los seguidores de Platón ya que –como veremos– en los libros VI y VII de la *República* se presenta la Idea del Bien como el objeto del estudio supremo que constituye la Dialéctica, y a cuya consecución se dirigen los esfuerzos y educación del filósofo. Sin embargo, Plotino no se entretiene en justificar su afirmación de la supremacía del Bien como primer Principio, pues considera que ésta ya ha sido suficientemente demostrada con anterioridad, concretamente en VI 9 (que cronológicamente ocupa el noveno lugar) y que había dedicado enteramente a argumentar esta cuestión²⁴.

3. *Las vías del ascenso espiritual del alma*

Tras haber examinado sintéticamente el significado del Uno o Bien en Plotino, quizás se comprenda mejor este proceso de ascenso espiritual del alma hacia su meta, hacia el Bien o Uno, al que ya aludimos anteriormente y que ahora matizaremos. En primer lugar, hay que decir que Plotino, al igual que Platón, considera que el hombre es propiamente alma, y concibe a ésta como una sustancia trascendente, incorpórea e inmortal, que preexiste a su unión con el cuerpo (unión que se representa como una caída), y sobrevive a su separación de él, siendo premiada o castigada según su conducta moral en esta vida. Por tanto, en su psicología, Plotino yuxtapone conceptos platónicos, aristotélicos y estoicos, sin cuidarse demasiado de armonizarlos entre sí: Por una parte, el alma proviene del mundo suprasensible, se une violentamente al cuerpo y tiende a separarse de él (platonismo); por otra, el alma es concebida como forma organizadora del cuerpo (aristotelismo y estoicismo).

Estas almas singulares o individuales proceden del Alma del mundo y, lo mismo que ésta, se subdividen en dos elementos²⁵: un elemento superior, que pertenece al dominio del Nous, y otro elemento inferior, que está en conexión directa con el cuerpo. Para Plotino la parte más alta del alma no está contaminada por la materia y tiene sus raíces en el mundo inteligible²⁶. Pero, en la medida en que el alma se une realmente con el cuerpo para formar el compuesto, se contamina con la materia, y de ello se sigue la necesidad de una ascensión cuyo fin próximo sea "hacerse semejante a Dios" y el fin último la unión con el Uno.

El alma del hombre es el centro de todo el proceso ascendente y descendente. Por tanto, no toda alma, por el mero hecho de estar en un cuerpo, es ya un alma caída. Si bien es verdad que el cuerpo del hombre puede obligar o inducir al alma a penetrar en él más profundamente, arrastrándola consigo en su bajada²⁷ y sumergiéndola en la

23. PLOTINO, *Enéadas*, I 3.

24. "Es él quien determina lo que es, al manifestarse, no como un rey que aparece al azar, sino como un verdadero rey, como un verdadero principio y como el verdadero Bien. He aquí lo que es, y no un ser que actúa según el Bien, pues en este caso parecería depender de otro ser. Es, por tanto, un ser uno, no conforme al Bien, sino el Bien mismo" (VI,9).

25. De acuerdo con la tripartición pitagórico-platónica, Plotino también admite a veces un tercer elemento intermedio. Así en el hombre habría tres almas, que son tres formas distintas: la superior, que es la intelectual o intelectiva (νοῦς), por la cual el hombre participa de la Inteligencia y puede contemplar el mundo inteligible; la racional (διανοία), que corresponde al alma universal, y con la que puede raciocinar para apartarse del cuerpo y elevarse a la intuición del Alma superior; y la sensitiva (αἰσθητικῆ), que es la que propiamente se une al cuerpo como forma para realizar las funciones sensitivas y vegetativas.

26. Cf. PLOTINO, *Enéadas* IV 8, 8.

27. Sobre las diversas matizaciones de esta "bajada" véase: II 9, 2, 5-9; IV 3, 12-13; IV 3, 12, 6-8; IV 3, 17, 21-31; IV 8, 4, 10-14; IV 8, 4, 15-28; IV 8, 5, 16-19; V 1, 1, 1-5; VI 4, 16, 7-16; VI 9, 9, 23-24.

materia (con lo que el "yo" del hombre queda reducido a sus más ínfimos niveles); no es menos cierto que el hombre tiene también la necesidad y posibilidad de una "huida" y "subida" del alma, que son asimismo un "retorno" y una "entrada en sí mismo"²⁸. El regreso al Uno o Bien es un camino que el hombre puede iniciar y recorrer sólo mediante el retorno a sí mismo. Las etapas de este retorno son las fases de la interiorización progresiva del hombre y, ante todo, de su liberación de toda dependencia o relación con la exterioridad corporal. Por consiguiente, Plotino afirma que el primer deber del hombre es librarse de sus vinculaciones corporales y purificarse por medio de las virtudes.

En relación con esta cuestión, se podría hablar de tres medios o "formas de subida", de tres vías para acceder al Bien. Éstas serían la práctica de la virtud, la vía del discurso racional (que constaría a su vez de dos fases o etapas) y la vía de la unión mística. No obstante, interpreto que estas vías no serían paralelas ni independientes, ni tendrían el mismo valor, sino que existiría entre ellas una especie de gradación, de manera que el cumplimiento de lo exigido en cada una de ellas llevaría a la vía que le sucede a continuación. Ello no significa que todos los hombres deban recorrer en esta vida todas y cada una de las vías de acceso al Bien, ya que pueden quedar estancados en una de ellas (pues no todas las almas consiguen remontarse, por ejemplo, hasta la dialéctica, y mucho menos alcanzar la unión extática con el Bien); sino que esta interpretación tiene la única intención de constatar que existe un proceso ordenado y gradual dentro de las vías de ascenso espiritual hacia este Bien que puede ser identificado con la divinidad²⁹.

Por consiguiente, no todas las vías tienen el mismo carácter y valor. Así, por ejemplo, las virtudes son caminos de purificación por ser vías de liberación de la exterioridad. Sin embargo, en la ascensión hacia el Bien, este elemento ético se subordina al teórico o intelectual constituido por la vía racional. De este modo, esta primera fase de la ascensión consiste en un proceso purificador por el que el hombre se libera de la tiranía del cuerpo y de los sentidos y se eleva a la práctica de las *πολιτικὰ ἀρετὰί*, por las que Plotino entiende las cuatro virtudes cardinales.

Esta cuestión, acerca del papel de las virtudes en el proceso de ascenso al Bien, es analizada por Plotino en el tratado inmediatamente anterior al que es objeto de nuestro estudio, pues ambos se complementan mutuamente. Por este motivo consideramos conveniente sintetizar las ideas aportadas por Plotino en este pasaje I 2 de las *Enéadas*: Siguiendo a Platón³⁰, nuestro autor considera que el objetivo próximo o inmediato del ascenso ético mediante la práctica de las virtudes consiste en asemejarse a Dios (Bien)³¹ por la virtud. No obstante, Plotino distingue dos grados de asejamiento a Dios por la virtud. El primero es propio de las "virtudes cívicas" (valor,

28. Cf. BRÉHIER, E., *La philosophie de Plotin*, op. cit., p. 25.

29. Llegados a este punto es conveniente aclarar que, si bien no se encuentra en Plotino ninguna afirmación explícita de que el Uno o Bien sea la divinidad, existen numerosos indicios que parecen apuntar a esa identificación del Uno o Bien plotiniano con Dios. Si el Uno de Plotino es Dios, en ese caso la doctrina de Dios tiene en su sistema una importancia muy superior a la que le conceden todas las demás filosofías griegas.

El Uno de Plotino es el principio y el fin de todas las cosas; en él convergen la trascendencia del Acto Puro de Aristóteles y la immanencia del Logos de los estoicos, la unidad del Ser de Parménides junto con la difusividad del Bien de Platón. No obstante, nos hallamos con la dificultad de que Plotino no da nunca a su Uno el nombre de Dios, el cual lo reserva para todas las demás "entidades divinas", a partir de la segunda hipótesis o Inteligencia. El Uno lo presenta más bien como superior a Dios, aunque es este Uno (antes que la Inteligencia divina) lo que más se aproxima a nuestro concepto de Dios.

30. Cf. PLATÓN, *Teeteto*, 176 b.

31. Según la interpretación de J. Igal, aquí hay que entender a Dios como el Alma del mundo.

templanza, justicia y prudencia), cuya misión no consiste todavía en separar el alma del cuerpo, sino en controlar los apetitos y pasiones del compuesto animal según los dictámenes de la razón. A este primer grado le sigue un proceso de purificación tendente a separar afectivamente el alma del cuerpo y que es llevado a cabo por las virtudes "purificativas" (que no deben ser confundidas con las superiores). A esta purificación sigue la conversión del alma a la Inteligencia por la reminiscencia, y como resultado de esta conversión surgen las virtudes superiores como contemplación de las improntas del mundo inteligible³².

Dichas virtudes superiores dejan el alma a las puertas de la Inteligencia, por lo que a continuación "es preciso dar el salto de las virtudes superiores al Ser y del Ser al Bien". Se abre paso, pues, a la vía racional de acceso al Bien, cuya descripción es el tema central del tratado objeto de este estudio, y cuyo contenido explicitaremos más adelante. No obstante, conviene anticipar que esta vía a través del discurso racional consta, a su vez, de dos etapas: la primera, que a partir de lo sensible se eleva a lo inteligible; y la segunda, que desde lo inteligible alcanza el Bien (como cima de lo inteligible) y constituye la dialéctica. Sin embargo, si bien tras la dialéctica se alcanza la contemplación intelectual del Uno-Bien, debido a la extrema trascendencia de éste, dicha contemplación no implica una absoluta simplicidad con el mismo. Por todo ello, estos estadios anteriores pueden interpretarse como una preparación para la vía o fase final que consiste en la unión mística del alma con el Uno-Bien en un éxtasis que se caracteriza por la ausencia de toda dualidad o separación. No se trata ya de una visión, sino de éxtasis y de simplificación, de reposo y de unión³³. Así, tras una larga preparación moral e intelectual, se llegaría, como coronamiento, al acceso directo al Uno-Bien. Éste sería el momento culminante de la huida del alma y el que da su sentido profundo a ese "huir solo al Solo" y a ese "recibir" y "ver solo al Solo"³⁴. Esta experiencia o vivencia mística no debe confundirse con el conocimiento racional del Uno-Bien por la dialéctica, sino que, en su sentido profundo, aparece como una culminación del ejercicio dialéctico³⁵.

IV. Análisis de la primera parte del tratado Sobre la dialéctica

1. La vía racional de acceso al Uno-Bien

Tras haber analizado las características de este Principio supremo que es el Bien y que constituye la meta a la que debe dirigirse el alma humana, las vías o medios de

32. J. Igal (en su "introducción" ya citada con anterioridad) considera que mediante la purificación, que culmina en la iluminación del alma por la reminiscencia y en su unión con la Inteligencia por las virtudes superiores, se ha logrado superar la primera etapa del itinerario que conduce desde el mundo sensible al inteligible. Por tanto, y siguiendo esta interpretación, habría una coincidencia entre la vía ética y la racional de ascenso al Bien, ya que el paso de lo sensible a lo inteligible tanto se lograría por la práctica de las virtudes superiores como a través de la primera etapa del proceso intelectual.

33. Porfirio nos atestigua que, en los seis años que estuvo con Plotino, éste alcanzó el éxtasis únicamente en cuatro ocasiones (PORFIRIO, *Vida de Plotino*, 23, 12).

34. VI 9, 11, 51; VI 7, 34, 7-8 y I 6, 7, 9, respectivamente.

35. En lo referente a esta cuestión acerca del misticismo plotiniano, nos movemos en gran medida en el plano de las puras interpretaciones debido a la vaguedad de los pasajes en que Plotino alude al tema. Se han dado diversas interpretaciones por parte de los estudiosos: Así, unos niegan dicha experiencia mística (que es calificada como estado patológico o aberración psicológica), otros la consideran como una suprema comprensión de sí mismo, y unos pocos la conciben como una verdadera identidad entre el alma y lo Uno. Esta última interpretación que concibe la unión mística como una unión con un Bien trascendente superior y distinto de nosotros mismos, entraña el aspecto religioso de la actitud plotiniana hacia lo Uno y, en este sentido, considero que es la más adecuada o, al menos, la que más se aproxima a la mentalidad de Plotino.

acceso, así como los caracteres generales de dicha subida o ascenso, no nos queda sino examinar con detenimiento y profundidad en qué consiste la vía racional de acceso al Bien. Dicha vía nos interesa particularmente, no sólo por ser el objeto o tema de este tratado tercero de la *Enéada* I, sino también porque Plotino parece darle una primacía sobre la vía ética (a través de la virtud), pues esta última parece conseguir sólo una liberación parcial de lo sensible.

Plotino distingue dos etapas en esta ascensión racional o intelectual del alma hacia el Bien. En la primera fase desde lo sensible se accede a lo inteligible; mientras que en la segunda etapa, la Dialéctica, a partir de lo inteligible al alma alcanza el Bien que está situado en la cima de la inteligibilidad. Así afirma:

"Las etapas del viaje son dos para todos, sea que estén subiendo, sea que hayan llegado arriba: la primera arranca de las cosas de acá abajo; la segunda es para aquellos a los que, habiendo arribado ya a la región inteligible y como posado su planta en ella, les es preciso seguir caminando hasta que lleguen a lo último de esa región, que coincide precisamente con el final del viaje³⁶, cuando se esté en la cima de la región inteligible³⁷."

Continúa su exposición postergando el estudio de la segunda etapa (a la que aún no le ha dado el nombre de "dialéctica") para "más adelante" (concretamente le dedicará los capítulos 4,5 y 6), por lo que a continuación se propone analizar la primera de las dos fases que incluye el ascenso intelectual o racional hacia el Bien³⁸. El estudio de dicha primera etapa (I 3, 1, 19 - I 3, 3, 10) lo inicia caracterizando la naturaleza individual del músico, del enamorado y del filósofo nato, para luego poder explicitar mejor cómo en cada uno de ellos se produce este paso o ascenso de lo sensible a lo inteligible.

2. De lo sensible a lo inteligible: el músico, el enamorado y el filósofo nato

Lo primero que hace Plotino es determinar quiénes son los candidatos a esta vía de ascenso al Bien mediante la purificación intelectual. Así se pregunta: "¿quién debe ser el destinado a la subida? ¿Acaso el que haya visto todo o el que haya visto más...?" (I 3, 1, 6-8). Y, siguiendo a Platón, se decide por la segunda opción y afirma que los

36. Esta expresión ha sido tomada literalmente de Platón, quien en la *República* (532 e3) afirma: "... se trata de caminos que conducen hacia el punto llegados al cual estaremos, como al fin de la travesía, en reposo".

37. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 1, 12-18.

En este fragmento se percibe una clara e importante influencia platónica, tanto en la utilización del verbo clave *ᾠαγεῖν*, como en el tema de la "subida" y especialmente en la distinción de las dos etapas del viaje que se corresponden, concretamente, a las dos de la "Alegoría de la Caverna" contenida en la *República* (514a-521b) de Platón. El verbo *ᾠαγεῖν* (que significa conducir hacia arriba, subir, levantar o elevar) es tomado por Plotino a partir de su frecuente aparición en pasajes de la *República* (Cf. 517 a 2-5; 521 c 1-3; 533 d 1-4). Por su parte, la parábola de la caverna ejemplifica la ascensión desde la oscuridad de la opinión hacia la luz del conocimiento: la caverna es el ámbito sensible y visible en que vivimos, y el fuego en ella es el sol. Afuera está el ámbito de lo inteligible, las Ideas, y el sol es la Idea del Bien. El arte de volver el alma desde las tinieblas hacia la luz es la educación. Y esta educación consiste en unos estudios previos que capacitarían para la contemplación de las Ideas o mundo inteligible, y que culminarían con el estudio supremo de la dialéctica, que conduce a la contemplación de la Idea del Bien. De aquí que los gobernantes del Estado deban ser los filósofos, es decir, aquellos que han culminado con éxito dicho plan educativo. No obstante, hay que advertir que Platón no incluye en esta parábola o alegoría de la caverna su concepción sobre el papel de la dialéctica, la cual desarrollará más adelante (Cf. *República* 531d-535b). Así como en la *República* el programa mínimo de educación destinado a los guardianes inferiores no incluye la Dialéctica, que se reserva para la minoría selecta de los gobernantes, en las *Leyes* el programa indispensable se reduce a estudiar Matemáticas y Astronomía. Pero siempre permanece implícitamente la Dialéctica y la Teoría de las Ideas como la cumbre que corona todo el saber.

38. "Mas esta segunda etapa quédese para más adelante; primero hay que intentar hablar de la subida" (I 3, 1, 18-19).

destinados a la subida son el filósofo nato, el músico y el enamorado (I 3, 1, 9-10). En este sentido, nuestro filósofo concretamente cita y se inspira en el pasaje 248 d del *Fedro*. Dicho fragmento pertenece al momento en el que Sócrates, refiriendo el mito de Adrastea, describe la naturaleza del alma y su mítico viaje a través de los cielos entre las sucesivas encarnaciones:

La división tripartita del alma se refleja en este mito con la célebre imagen de las tres partes del alma representadas como un carro de dos caballos alados (dócil el uno y obstinado el otro) y un auriga que forman una unidad³⁹. El mito continúa con la descripción del viaje de las almas separadas del cuerpo, que siguen a los dioses en distintos grupos, de acuerdo con sus características, impulsadas hacia arriba por el amor a la belleza, que causa el crecimiento de sus alas. Los dioses, por encima del borde del firmamento, emplean todo su tiempo en la contemplación de las Formas ideales, y las almas humanas los siguen lo mejor que pueden. En medio del choque y confusión, las almas vislumbran una y otra vez las Formas eternas, hasta que pierden las alas y vuelven a caer a la tierra. Y entonces, la mejor de aquellas almas que han perdido sus alas y caído a la tierra, aquella que ha contemplado con mayor claridad las verdades eternas en las alturas, se reencarna en un "filósofo", en un amante de la sabiduría y la belleza, que es el auténtico μουσικός.

Podemos observar que, tal y como ya hizo notar A.H. Armstrong⁴⁰, existen dos claras diferencias entre el texto platónico y la interpretación que del mismo lleva a cabo Plotino. Mientras que para Platón el filósofo, el amigo del saber (φιλόσοφος) o de la belleza (ερωτικός) y de las Musas (μουσικός) convergen en una misma persona, es decir, son tres descripciones diferentes de un mismo tipo de persona; en Plotino, en cambio, el filósofo, el enamorado y el músico son considerados como tres personas distintas que poseen sus propias características o peculiaridades. La segunda diferencia es que Platón usa el término "μουσικός" en el sentido clásico de hombre culto, versado en las Artes de las Musas, o impuesto en el arte de la vida⁴¹. Pero Plotino, al igual que hace frecuentemente Aristóteles, entiende por "μουσικός" al melómano o amante de la música en general (que no necesariamente debe ser un compositor o intérprete).

El resto de este capítulo primero lo dedica a explicar "cómo es por naturaleza" el músico y de qué modo se lleva a cabo en él esta primera etapa. Ya se ha comentado que Platón entendía por "μουσικός" al hombre culto o educado en las artes, y que ampliaba dicho significado aplicándolo al amante de toda belleza, que no es sino el filósofo, el pensador. Plotino, por su parte, lo concibe como "melómano" y lo caracteriza como "muy impresionable y embelesado ante la belleza...", presto a impresionarse por cualesquiera improntas, por así decirlo⁴². El músico posee, pues una gran sensibilidad hacia la belleza sonora, hacia la armonía musical: "... así es éste de pronto en reaccionar ante los sonidos y la belleza presente en ellos; y mientras rehuye siempre lo discordante y lo falto de unidad en los cantos y en los ritmos, corre en pos de lo bien acompañado y de lo bien configurado"⁴³. Plotino propone que a partir de los sonidos, ritmos y figuras sensibles, se debe conducir al músico a prescindir de la materialidad de los ritmos quedándose sólo con la belleza, y enseñarle a captar la Armonía

39. Cf. PLATÓN, *Fedro*, 246 a-b.

40. Cf. introducción de A.H. Armstrong a su traducción inglesa de las *Enéadas*, vol. I, Harvard University Press, London, 1966, p. 150.

41. Esta concepción de la vida como arte hace que dicho término se aplique al filósofo como aquel que es el auténtico artista en el arte de la vida.

42. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 1, 22-24.

43. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 1, 25-29.

inteligible⁴⁴ y, a partir de ésta, la Idea de Belleza presente en ella: "hay que conducirlo a la belleza venida sobre ellas, e instruirle de que el objeto de su embeleso era aquella Armonía inteligible y aquella Belleza presente en ella. En suma, la Belleza, no tal belleza particular a solas"⁴⁵. De este modo, el alma del músico ha logrado pasar desde la sensibilidad musical a "la fe en las realidades que posee sin saberlo"⁴⁶, es decir, al nivel inteligible o de las ideas. Y en esta expresión plotiniana se observa una alusión a la teoría platónica de la reminiscencia según la cual, el conocimiento es sólo recuerdo, y aprender no es sino rememorar lo que nuestra alma conoció antes de nuestro nacimiento. Plotino asume esta doctrina, a la que ya había hecho referencia con anterioridad, concretamente en I 2, 4, 20-30.

Seguidamente, y continuando con el proceso metodológico que se había propuesto previamente⁴⁷, emprende la caracterización del "enamorado", a la que dedica íntegramente el capítulo segundo. En primer lugar, hay que decir que "enamorado" (término con el que traducimos el vocablo griego "ερωτικός"), no hay que entenderlo aquí en el sentido banal o trivial que podría tener hoy en día, sino que en Plotino significa la persona dotada de gran sensibilidad ante la belleza corporal, el amante de la belleza en general.

Ya señalamos que, lo que en Platón consistía en una triple descripción de un mismo tipo de persona, era interpretado por Plotino como tres diferentes tipos de individuos. Pero además, Plotino establece una especie de gradación entre estos tres candidatos (o elegidos a la "subida") en función de su ya natural predisposición o capacidad innata de acceder a la inteligibilidad. El lugar más bajo de la escala lo ocuparía el músico, quien antes de acceder a la Idea de Belleza debe captar primero la Armonía inteligible. El enamorado ocuparía la posición intermedia, ya que una vez se ha desprendido su alma de lo sensible accede al nivel inteligible a través de la Idea de Belleza, sin tener que pasar antes por la captación de la Armonía. Si bien es verdad que la existencia de dicha jerarquización no es afirmada explícitamente por Plotino, parece ser ésta la interpretación más adecuada a su afirmación de que "bien puede ser que también el músico se vuelva enamorado y que, una vez vuelto tal, se quede ahí o pase adelante"⁴⁸. Por último, su definición del filósofo nato como aquel que "está ya listo y como provisto de alas y no necesitado, como esos otros, de un proceso de separación, pues está en marcha hacia lo alto"⁴⁹, vendría a confirmar la preeminencia del mismo dentro de esta gradación.

Volviendo de nuevo a la caracterización del enamorado, éste es calificado por Plotino como un "buen rememorador de la Belleza"⁵⁰, expresión con la que alude a la estrecha relación existente entre el amor, la Belleza y la reminiscencia. Esta idea es de inspiración o influencia platónica y está tomada del *Fedro*⁵¹. *Seguidamente pasa a*

44. En esta apreciación sobre la Armonía se podría ver una influencia pitagórica.

45. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 1, 31-34.

46. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 1, 35.

47. "Lo primero de todo, debemos diferenciar a los tres candidatos" (I 3, 1, 20).

48. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 2, 1-3.

49. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 3, 1-3.

50. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 2, 3.

51. Cf. PLATÓN, *Fedro*, 249 d - 250 c.

En el *Fedro* se explica la naturaleza del auténtico amor o Eros: El amor, basado en la captación de las Ideas universales y eternas, y despertado por la visión de la belleza física, tiene como objetivo conducir también al ser amado hasta la intelección de la belleza y la verdad. Y añade aquí Platón que dicha búsqueda sólo será fructífera si es motivada por el goce de un amor correspondido. En este diálogo Platón también presenta al Eros como vinculado de forma más definitiva con las Ideas a través del recuerdo de éstas, apresurado por la contemplación de la belleza terrena. De este modo, la Belleza, en cuanto Forma, es considerada como perteneciente por sí misma a una clase especial de Formas, no porque sea de naturaleza

*describir minuciosamente los pasos de este proceso por el que el alma del enamoradizo se eleva desde la visión de las cosas bellas a la contemplación de la inteligibilidad contenida en la idea de Belleza. Y en la explicitación de dicho proceso se inspira directamente en el Banquete de Platón*⁵².

Plotino hace suyo el contenido de esta ascensión graduada a la Idea de Belleza, y afirma que al enamoradizo hay que conducirlo escalonadamente de la belleza de los cuerpos particulares a la belleza corporal en general: "Hay que enseñarle, pues, a no quedarse embelesado ante un solo cuerpo dando de bruces con él, sino que hay que conducirlo con el razonamiento a la universalidad de los cuerpos, mostrándole esa belleza que es la misma en todos, y que ésta debe ser tenida por distinta de los cuerpos y de origen distinto"⁵³. De esta belleza corporal en general hay que llevarlo a la moral "mostrándole, por ejemplo, ocupaciones bellas y leyes bellas...", y que se da en las artes, las ciencias y en las virtudes"⁵⁴. Por último, se debe pasar de esta belleza moral a la Belleza absoluta: "Después hay que reducir éstas a unidad y enseñarle cómo se implantan, y remontarse ya de las virtudes a la Inteligencia, al ser y, una vez allí, hay que recorrer la etapa superior del viaje"⁵⁵.

Estas palabras, con las que acaba este segundo capítulo, vienen a confirmar la interpretación de las vías plotinianas de acceso al Bien expuestas anteriormente: La vía de la virtud dejaría a las puertas de la Inteligencia o Ser, y sólo se accedería plenamente a esta segunda hipóstasis y a las Ideas o Formas contenidas en ella a través de esta primera etapa de la vía intelectual o racional, que conduce desde la sensibilidad a la inteligibilidad presente en la Idea de belleza. La "etapa superior del viaje" correspondería a la segunda etapa de la vía racional que, desde la Idea de belleza contenida en la segunda hipóstasis nos lleva a la cumbre de la inteligibilidad, al Uno-Bien (o Primera Hipóstasis)⁵⁶. Esta segunda fase o etapa de la vía racional consiste en la Dialéctica. Sin

diferente a la del resto de las ideas, sino porque, siendo la visión la más clara de nuestras percepciones, nos es posible percibir en este mundo de abajo más claramente las imágenes y reflejos de la belleza que los de cualquier otra Forma o Idea. Y esta percepción nos lleva a recordar con mayor claridad la Idea de Belleza que nuestra alma conoció antes de su actual encarnación. Por tanto, gracias al recuerdo despertado por la visión de la belleza, recordamos la Idea de Belleza, así como las demás Ideas. Éste es el amor platónico, el amor a la verdad y a la belleza que el afecto mutuo estimula. Y esta pasión o forma de "locura" convierte al hombre en filósofo, en pensador, y conduce a la contemplación de los valores eternos, de las Formas platónicas.

Por consiguiente, la visión de las cosas bellas arrastra hacia otro horizonte, porque la belleza que refleja imita el verdadero mundo que el alma, en otro tiempo, vio. De ahí que Platón, también en el *Fedro* y como continuación del mito sobre el viaje de las almas a través de los cielos, afirme que las almas que han perdido las alas y han vuelto a caer a tierra, una vez en ella, y gracias al amor a la belleza, la contemplación de la belleza terrestre les hace recordar la belleza absoluta que vieron allá arriba y, con ello, las alas del alma comienzan a crecer de nuevo. En definitiva, la belleza se constituye de alguna manera en frontera entre el conocimiento sensible y la forma superior e intuitiva del saber. Y esta idea es asumida plenamente por Plotino.

52. Cf. PLATÓN, *Banquete*, 210 a - 212 a.

Esta descripción de la serie de etapas o grados por los que hay que atravesar hasta llegar a la comprensión de la idea o forma de Belleza suele considerarse como uno de los pasajes más conocidos del corpus platónico y una de las más famosas y hermosas páginas filosóficas de todos los tiempos: "expresión de uno de los momentos cumbres del pensamiento humano" (VIVES, J., *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, 1970, p. 209).

53. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 2, 5-8.

54. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 2, 9-11.

55. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 2, 11-15.

56. Plotino distingue más netamente que Platón entre el Bien de la *República* y la Belleza absoluta del *Banquete*; pues, estrictamente considerado, el Bien está más allá de la Belleza, como fuente y principio de la Belleza. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, I 6, 9, 41-42; I 8, 2, 8; VI 7, 32, 28-34; VI 7, 33, 19-22.

embargo, antes de abordar el contenido de la misma debemos analizar la caracterización del tercero de los candidatos al viaje o ascenso del alma hacia el Bien: el filósofo nato.

El filósofo nato, a diferencia del músico y del enamorado, no necesita un "proceso de separación" de la materia sensible, sino que por su propia naturaleza está "como provisto de alas"⁵⁷ y "en marcha hacia lo alto" (hacia el Bien). En la caracterización plotiniana del filósofo nato se distingue claramente la huella platónica. Para Platón, el filósofo es el "amante de la sabiduría", aquel que gusta de todo estudio, sin cansarse nunca. El verdadero filósofo, a diferencia del parecido al filósofo, conoce la realidad, las Formas (no las simples creencias u opiniones), y no confunde la Idea con las cosas que de ella participan⁵⁸. El alma filosófica suspira siempre por la totalidad íntegra de lo divino y de lo humano. Desde temprano es justa y mansa, bien dotada de memoria y facilidad de aprender⁵⁹. Tienen alma filosófica aquellos que poseen cualidades tales como la memoria, inteligencia, magnanimidad, aquellos que aman la verdad, la justicia, el valor y la moderación por ser afines naturalmente a todas estas virtudes.

Esta breve descripción coincide con la caracterización plotiniana del filósofo nato como "ávido de saber" y "de natural virtuoso"⁶⁰. Para nuestro autor el filósofo se halla situado prácticamente en el nivel de lo inteligible y "necesita tan sólo de un guía... para avezarlo a la intuición de lo incorpóreo y a la fe en su existencia"⁶¹. Y este papel propedéutico es llevado a cabo, al igual que en Platón, por las matemáticas⁶². Plotino comparte esta concepción de las matemáticas como estudio introductorio o preparatorio a la dialéctica. De aquí la afirmación con la que acaba este tercer capítulo, y que señala el paso al segundo gran bloque temático en que se estructura este tratado: "... tras las matemáticas, hay que impartirle lecciones de dialéctica y hacer de él un dialéctico consumado"⁶³.

DRA. FRANCISCA TOMAR ROMERO
Universidad Francisco de Vitoria

57. Esta expresión es una clara reminiscencia platónica: "Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino" (PLATÓN, *Fedro*, 249 c 4-5).

58. Cf. PLATÓN, *República*, 474 b - 475 e.

59. Cf. PLATÓN, *República*, 486 ss.

60. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 3, 8.

61. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 3, 4-8.

62. Para Platón las ciencias matemáticas (que incluyen el estudio de aritmética, geometría, estereometría, astronomía y armonía) son las que proporcionan los estudios introductorios a la filosofía. Así, en la educación del futuro filósofo platónico, las matemáticas juegan un papel propedéutico, precisamente por su aptitud para remontar el alma de lo sensible a lo inteligible (Cf. PLATÓN, *República*, 521 c - 531 d). Estas son las ciencias que, si son llevadas hasta el punto en que se evidencia su esencial parentesco, conducirían al hombre hasta la comprensión de la verdad. Sin embargo, no pasan de ser una introducción, ya que más allá y por encima de todo esto, necesitamos la ciencia de la Dialéctica (Cf. PLATÓN, *República*, 531 d - 535 a). Platón nunca colocó las Matemáticas en el ápice de la jerarquía de las ciencias, el cual siempre lo reservó para la Dialéctica. Por consiguiente, en el programa educativo de Platón, tras las matemáticas viene, como coronamiento o culminación, la Dialéctica.

63. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 3, 8-10.