

## La dialéctica en Plotino (Comentario al Tratado 13 de las "Enéadas") (II)

### V. ANÁLISIS DE LA SEGUNDA PARTE DEL TRATADO *SOBRE LA DIALÉCTICA*<sup>1</sup>

#### 1. *Significados de la "dialéctica" en el pensamiento Antiguo*

El término "dialéctica", tal como indicaba J. Ferrater Mora, no suele (o no suele ya) designar nada muy preciso, ya que se llama, o se ha llamado, "dialéctica" a muy diversas cosas<sup>2</sup>: incompatibilidad entre dos sistemas, oscilaciones en la realidad, etc. Así pues, el uso de la expresión "dialéctica" ha alcanzado tal grado de confusión en la filosofía actual, que no es posible una caracterización general de dicho concepto. Lo único que parece razonable es el intento de mostrar la significación y la problemática de la dialéctica a través de algunas referencias a la historia del pensamiento. En este sentido, antes de pasar a la explicitación del objeto, método, naturaleza y características de la dialéctica en Plotino, analizaremos su significación en autores y corrientes filosóficas precedentes, como Platón, Aristóteles y el estoicismo.

El término "dialéctica", y más propiamente la expresión "arte dialéctico", puede definirse primariamente y en un sentido muy lato como "arte del diálogo". El diálogo filosófico responde a un modo de pensar esencialmente no *dogmático*, a un modo de pensar que procede *dialécticamente*. Por eso hay una estrecha relación entre la estructura dialógica y la estructura dialéctica del pensar. En este sentido, a veces la forma del diálogo se halla oculta en un aparente discurso continuo. Éste sería el caso de Plotino, quien ha llevado a cabo una interiorización del ejercicio dialogal, de modo que frecuentemente se pregunta y se responde a sí mismo en forma "dialógica". Ahora bien, este sentido "dialógico" de dialéctica no es suficiente, ya que no todo diálogo es necesariamente dialéctico. Por consiguiente, en un sentido más técnico, la dialéctica se entendió como un modelo formal de argumentación<sup>3</sup>.

Platón admite el sentido lato de dialéctica como "arte del diálogo", pues afirma que el que sabe preguntar y responder es el práctico o especialista del diálogo, es decir, el "dialéctico"<sup>4</sup>. Pero el diálogo es para Platón toda operación cognoscitiva, ya que

---

1. Este artículo constituye la segunda y última parte del estudio que, con el mismo título, fue publicado en el número anterior de la revista *Espíritu*.

2. Cf. FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, vol. I, Madrid, Alianza Editorial, 1981 (3ª ed.), p. 796.

Un detallado y minucioso estudio sobre la "dialéctica" se encuentra en MAYNARD, R. (ed.), *Great Books of the Western World* (The University of Chicago, 1982, vol. I, cap. 18) en el que se recoge y analiza la significación de dicho término en sus autores más representativos y acepciones más relevantes.

3. Este sentido más preciso del *arte dialéctico* fue usado por Parménides; y se trata de un tipo de argumentación que consiste en suponer lo que ocurriría si una proposición dada, declarada verdadera, fuese negada (Cf. FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, op. cit., p. 796).

4. Cf. PLATÓN, *Crátilo*, 390 c.

el pensamiento mismo es un diálogo del alma consigo misma. Por tanto, también sostiene que la contemplación de la realidad inteligible por el alma es efecto del conocimiento del "arte del diálogo"<sup>5</sup>, el cual es distinto y opuesto a la controversia sofística (donde el diálogo es mera disputa y no proceso cognoscitivo). Así pues, en general, la dialéctica es el procedimiento propio de la investigación racional, y por ello también es la técnica que da rigor y precisión a esta investigación.

La dialéctica platónica no es un simple tipo de argumentación, no es una mera forma menos rigurosa o formal de dialéctica, sino una forma más completa y, en gran parte, distinta. Creo oportuno destacar que Plotino toma de Platón el objeto y método de la dialéctica, por lo que analizaremos con cierto detenimiento y amplitud la concepción platónica de la dialéctica, para así luego poder señalar con mayor precisión la inspiración platónica de la dialéctica plotiniana.

En rigor, tenemos en Platón dos formas de dialéctica; aunque quizás sea más preciso afirmar que la dialéctica tiene en Platón dos aspectos distintos, uno lógico y otro ontológico, pero tan estrechamente unidos, que llegan a resultar inseparables. Así, mientras en ciertos diálogos (el *Fedón*, el *Fedro*, en parte de la *República*) Platón presenta la dialéctica como un método de ascenso de lo sensible a lo inteligible, en algunos de los llamados "diálogos últimos" (como el *Parménides* y en particular el *Sofista* y el *Político*) la presenta como un método de deducción racional de las Formas.

En su aspecto lógico (como paso de lo sensible a lo inteligible), tal y como ya se ha comentado, "dialéctica" significa el arte de la discusión por medio del diálogo (διαλεγεσθαι): la dialéctica consiste en saber interrogar y responder<sup>6</sup>. Una vez fijado el objeto de la discusión, se examina ordenadamente en sus varios aspectos por medio de preguntas y respuestas, resolviendo las dificultades y avanzando hasta llegar a una conclusión. Así entendida, la dialéctica viene a ser una investigación en común y un procedimiento de enseñanza, cuyo modelo lo hallamos en Sócrates. La dialéctica es una técnica de invención o de descubrimiento, no de simple demostración. En este sentido, es un método legítimo, por el cual se trasciende la particularidad y la movilidad del conocimiento puramente sensitivo (creencia, opinión, verosimilitud) y se llega a la firmeza del conocimiento científico, constituido por conceptos universales abstraídos de la realidad. De este modo, la dialéctica permite pasar de la multiplicidad a la unidad y mostrar a ésta como fundamento de aquella. Es un método científico racional, propio de los filósofos que aspiran a la demostración de la verdad, a diferencia de la retórica de los sofistas que sólo pretenden la persuasión y la verosimilitud. De aquí su afirmación en el *Fedro*<sup>7</sup> de que sin conocimiento de la dialéctica poco tienen que hacer los maestros de retórica, como no sea dedicarse a inventar términos técnicos para las distintas partes del discurso.

Como método de ascenso a lo inteligible, la dialéctica se sirve de operaciones tales como la "composición" y la "división", las cuales no son dos operaciones distintas, sino dos aspectos o momentos complementarios de una misma operación. El primer momento o síntesis (συναγωγή) consiste en eliminar las diferencias y reducir a una idea única las cosas dispersas, definiendo la idea de modo que resulte comunicable a todos. Es decir, por este momento ascendente o de síntesis se reduce la multiplicidad confusa e indeterminada a la unidad concreta y determinada expresada en un concepto común

5. Cf. PLATÓN, *República*, 511 c.

6. Cf. PLATÓN, *Crátilo* 390 c; *Leyes* 893 a.

7. Cf. PLATÓN, *Fedro* 267 a-e.

(concepto que es la expresión de la esencia de las cosas y la base de sus definiciones<sup>8</sup>. El momento del análisis (διαιτεμνεν) o división consiste en dividir un concepto general en sus distintas especies, siguiendo sus articulaciones naturales, "a la manera de un buen trinchador"<sup>9</sup>. Y así hasta llegar a la especie indivisible en la cual se halla la forma propia del objeto que se trata de comprender<sup>10</sup>. Por tanto, en esta segunda fase la tarea de la dialéctica consiste en "dividir por géneros y no considerar que una misma Forma es diferente, ni que una diferente es la misma"<sup>11</sup>.

Ambos procedimientos, análisis y síntesis, deben combinarse entre sí para llegar a la claridad de conceptos requerida por la filosofía<sup>12</sup>. Sólo los dialécticos son capaces de dividir las cosas en clases naturales (de acuerdo con sus características comunes), correspondientes a las Formas universales, y de reunir los elementos dispersos bajo una única Idea a través de la división y la síntesis<sup>13</sup>. En resumen, podríamos afirmar que la dialéctica, entendida y mantenida en sus justos límites de orden lógico, dejaba perfectamente resuelto el problema de la ciencia, elevando los conocimientos de su particularidad, movilidad, contingencia y temporalidad ontológicas al orden de la universalidad lógica (suficiente para dotarlos de la estabilidad y la necesidad requeridas por el conocimiento científico).

Sin embargo, Platón no se contenta con este tipo de universalidad lógica por lo que, dando un paso más, atribuye realidad ontológica a los conceptos abstractos. Con ello su dialéctica cambia por completo de carácter y queda convertida en una verdadera ontología y es elevada a la categoría de ciencia suprema (νόησις), cuyo objeto son las ideas, las entidades trascendentes del mundo ideal, que están por encima de todo cuanto pueden percibir los sentidos, la imaginación y la razón discursiva (διανοία). A las combinaciones dialécticas en el orden mental corresponden otras semejantes en el orden de la realidad ontológica, de manera que la norma lógica de la dialéctica adquiere la categoría de norma y función ontológica.

De este modo, la dialéctica se presenta como método de deducción racional de las

8. Cf. PLATÓN, *Fedro* 265 d; *República* 511 b-d. En el citado fragmento de la *República* Platón afirma que, en el surgir de las ideas, la dialéctica se sitúa más allá de las ciencias matemáticas, porque considera las hipótesis (de las que las ciencias no son capaces de dar razón) como simples puntos de partida para llegar a los principios de los cuales se puede descender a las últimas conclusiones. Pero este segundo procedimiento de descenso de los principios a las conclusiones se ilustra mejor como técnica de la división.

9. PLATÓN, *Fedro* 265 e.

10. Cf. PLATÓN, *Fedro* 277 b-c. Una consideración paralela sobre la división es llevada a cabo en el *Político* (262 a - 263 b): En este pasaje Platón traza una neta distinción entre "parte" y "género", tomando, en cambio, como sinónimos "género" y "especie". Toda especie es siempre parte, pero toda parte no es necesariamente una especie. Así, al tratar del método adecuado de división y clasificación, Platón hace hincapié una vez más en que es esencial dividir "de acuerdo con las Ideas", y que cada clase ha de corresponder a una Forma. Este dividir por especies (o ideas), y no meramente por partes, es el mismo precepto que aparece en el *Fedro*: se debe "dividir por especies, siguiendo las articulaciones naturales" y no cortar de modo inadecuado, tal como haría un carnicero inexperto. Precisamente en esto se diferencia el buen dialéctico del sofista, pues este último procede por divisiones ficticias y arbitrarias.

11. PLATÓN, *Sofista* 253 d. Este pasaje (253 d-e) resulta algo confuso, pues en él parecen mezclarse la división como parte del método dialéctico junto con la consideración del aspecto ontológico de la dialéctica, ya que se afirma que la división forma parte del método dialéctico que consiste, además y fundamentalmente, en el conocimiento previo de las relaciones mutuas entre las Formas.

12. Cf. PLATÓN, *Fedro* 266 b.

13. Esta misma concepción de la dialéctica como ciencia definidora, clasificadora y estructuradora, se vislumbra en el *Filebo* (262 a - 263 b), donde se describe superficialmente un "método de investigación, de descubrimiento y de enseñanza" transmitido por los dioses, pero al que en este pasaje no se nombra explícitamente como "dialéctica".

Formas, que permite discriminar las Ideas entre sí y no confundirlas<sup>14</sup>. En consecuencia, el mundo en que se mueve la dialéctica es un mundo de formas, es decir, de géneros o especies del ser. La labor que corresponde a la dialéctica consiste en saber distinguir y separar las Ideas entre sí, establecer sus divisiones en géneros y especies, y después en saberlas combinar, señalando cuáles son las que pueden comunicarse, teniendo en cuenta que no todas pueden combinarse, sino sólo aquellas que tienen afinidad unas con otras y que no implican contradicción<sup>15</sup>.

Al grado supremo de Ser (Ideas) corresponde el grado supremo de conocimiento (Dialéctica), y todas las demás ciencias y artes quedan reducidas a medios preparatorios, propedéuticos, para ascender a esta cumbre, que es la propia de los filósofos. Con la dialéctica la inteligencia se remonta hasta los últimos límites de lo inteligible y alcanza la cima más alta a que puede aspirar el conocimiento humano. Todas estas ideas son expuestas por Platón en un esclarecedor pasaje de la República<sup>16</sup>, en el que presenta la ciencia de la dialéctica como la ciencia que consiste en dar y recibir una explicación de las cosas. En cuanto a la naturaleza de esta dialéctica, supone la capacidad de pensar y expresarse lógicamente y, puesto que ha insistido en que los objetos del pensamiento lógico –los universales, las Formas– existen, puede hablar de la dialéctica como descubrimiento de estas Formas. Así parece reunir el aspecto lógico y ontológico de su dialéctica: es considerada como la capacidad de captar las Ideas, de pensar lógicamente, de forma que el contenido de nuestro pensamiento corresponda a la realidad<sup>17</sup>.

Los estudios anteriores sólo son un preludeo a la dialéctica<sup>18</sup>, que sólo pueden alcanzar los capaces de dar y recibir en razón de la esencia. El método dialéctico es el único que marcha hasta ella cancelando los supuestos. Y tal como el prisionero llega al término de lo visible cuando puede ver el sol, el dialéctico alcanza el término de lo inteligible cuando contempla la Idea del Bien. De esta manera, por medio de la dialéctica se llega a conocer las cosas por sus razones supremas de ser, que son las Ideas

14. En el *Sofista* (253 d) Platón enumera los diferentes modos en que se pueden presentar combinadas las ideas. Se nos dice que a la dialéctica, "la mayor de todas las ciencias" y ciencia de los hombres libres (253 b-c), le corresponde "dividir por géneros y no tomar por diversa una forma que es idéntica, ni por idéntica una forma que es diversa..." Además, el que es capaz de ella (el dialéctico) puede percibir una idea única, esparcida en todos sentidos en una multitud de individuos, cada uno de los cuales permanece distinto; después una multitud de Ideas, diferentes unas de otras y que están envueltas extrínsecamente en una Idea única; luego, una Idea única, recogida en la pluralidad de seres relacionados entre sí y, finalmente, una multitud de Ideas absolutamente separadas unas de otras. Estas alternativas presentan dos casos extremos e inviables: el que todas las ideas se redujeran a una sola Idea y el de la heterogeneidad total de las mismas.

15. Platón reconoce las dificultades que plantea esta discriminación de las ideas y de sus combinaciones, y ello se manifiesta especialmente en la perplejidad que muestra el "ejercicio dialéctico" del *Parménides*. Hay en este diálogo una imitación de la dialéctica de Zenón, pero hay también auténtica dialéctica platónica encubierta tras el juego de las paradojas. El diálogo constituye un desafío, una invitación a los lectores sutiles y dialécticos a que logren separar las falacias de los verdaderos problemas, la lógica zenónica de la auténtica dialéctica de la unidad.

16. PLATÓN, *República*, 531 d - 535 a.

17. El objeto del conocimiento supremo lo constituyen las Ideas. Pero el conocimiento de las Ideas no significa sólo la comprensión de la Verdad, de la estructura del universo, sino también de las realidades morales y estéticas que le son inherentes, así como su plan y el por qué de todas las cosas. Incluye, por tanto, lo que podríamos denominar el sentido de los valores auténticos; el conocimiento del bien y del mal, de la belleza, de la bondad, así como de la verdad.

18. En este sentido, en el *Cármides* se afirma que existe una ciencia que se sirve de todas las demás, como el gobernante se sirve de todos los otros oficios subordinados. Y esta ciencia es denominada aquí "dialéctica". En el *Eutidemo* se habla también de un conocimiento que recibe el nombre de "la ciencia regia", así como el de dialéctica, y que igualmente es presentado como aquella ciencia que se sirve de todas las demás.

subsistentes, y se pasa de la opinión y de la razón discursiva a la verdadera ciencia. Pero una vez llegada la dialéctica hasta el conocimiento de las Ideas, debe proseguir todavía su labor, reduciéndolas todas a la Idea de Bien, a su último principio de unificación (totalmente incondicionado y que no presupone ningún otro)<sup>19</sup>.

El filósofo, el que ha logrado superar el estudio de la dialéctica, es el que llega a conocer el verdadero ser, en especial la Idea de Bien, que es la cumbre de todos los seres. Es propio del filósofo el conocimiento perfecto de la realidad, ya que logra tener una visión comprensiva y totalitaria de la realidad en toda su amplitud<sup>20</sup>. El verdadero dialéctico es el que puede abarcar todas las cosas en una mirada sinóptica de conjunto, que comprende desde las entidades particulares y móviles del mundo físico y los conceptos matemáticos, hasta las Ideas o realidades supremas percibidas por la Dialéctica. Por todo ello no es extraño que la dialéctica sea "la parte más difícil de la filosofía"<sup>21</sup>, pues es una labor de toda la vida, que nunca se logra realizar con perfección: "es fácil de explicar, pero difícilísima de practicar"<sup>22</sup>, pues por ella se llega a conocer las cosas por sus razones supremas de ser, por las Ideas subsistentes.

Tras esta visión de la dialéctica en la que, a pesar de sus dificultades, hay un continuo ensalzamiento de la misma por parte de Platón, quien hace de ella el supremo objeto del entrenamiento del filósofo, no puede menos que sorprender la concepción que de la dialéctica tiene Aristóteles. Considerada por Platón como la ciencia filosófica por excelencia, queda confinada en Aristóteles a una zona marginal de la ciencia, inferior a ella, y adquiere un significado totalmente distinto. Mientras los *Primeros y Segundos Analíticos* tienen por objeto la ciencia, los *Tópicos* tienen por objeto la dialéctica. En los *Tópicos*<sup>23</sup> Aristóteles distingue el razonamiento demostrativo (es decir, "aquel cuyas premisas son verdaderas y primeras o tales que nuestro conocimiento de ellas procede de premisas que son primeras y verdaderas") del razonamiento dialéctico (aquel que procede, "a partir de opiniones generalmente aceptadas", ya sea, "por todos, o por la mayoría, o por los más nobles e ilustrados")<sup>24</sup>. De este modo, en contraposición a la prueba silogística y demostrativa ("analítica"), la dialéctica significa solamente una forma de argumentación con pretensiones de mera probabilidad. Aristóteles contrasta la dialéctica con la demostración, por las mismas razones por las que contrasta la inducción con el silogismo.

La dialéctica es para Aristóteles una forma no demostrativa de conocimiento: es una "apariencia de la filosofía", pero no la filosofía misma. De ahí que Aristóteles tienda a considerar en un mismo nivel disputa, probabilidad y dialéctica. La dialéctica –afirma Aristóteles– es disputa y no ciencia; probabilidad y no certidumbre; inducción y no propiamente demostración. La dialéctica se distingue de la ciencia por la naturaleza de sus principios: los principios de la ciencia son necesarios, o sea, absolutamente verdaderos; mientras que los principios de la dialéctica son probables. E incluso es tomada por Aristóteles en un sentido peyorativo, no sólo como un saber

19. En la *República* aparece la Idea de Bien como la idea suprema, como la cumbre de todos los seres y el principio último del que dependen y participan todas las demás cosas. Esta consideración del Bien como meta última del proceso dialéctico será adoptada por Plotino, aunque debemos insistir en el hecho de que para Plotino el Bien no consiste en una Forma o Idea.

20. De aquí que los filósofos deban ser los guías de los demás hombres. Es decir, que los gobernantes deban ser filósofos; y los filósofos, gobernantes.

21. PLATÓN, *República* 498 a.

22. PLATÓN, *Filebo* 16 b.

23. ARISTÓTELES, *Tópicos* I, 100 ab.

24. Aristóteles añade una tercera clase de razonamiento: el erístico o "contencioso", que "parte de opiniones que parecen generalmente aceptadas pero no lo están en realidad".

de lo meramente probable, sino como un "saber" (o mejor dicho, un "pseudo-saber") de lo aparentemente tomado como real.

El sentido "positivo" de la dialéctica como modo de conocimiento vuelve a reaparecer con los estoicos. Para estos, la dialéctica formaba parte de la lógica<sup>25</sup>. Los estoicos dividían la lógica en dos partes: la primera es la Dialéctica, que es la principal, y consiste en la discusión en forma dialogada por medio de preguntas y respuestas; y la segunda, la Retórica, que consiste en la buena disposición de los racionios expresados en forma de disertación. Más exactamente, la dialéctica se define como "la ciencia de lo que es verdadero y de lo que es falso y de lo que no es ni verdadero ni falso"<sup>26</sup>. Con esta expresión, "lo que no es ni verdadero ni falso", los estoicos probablemente entendían los sofismas o las paradojas, sobre cuya verdad o falsedad no se puede decidir. A su vez, la dialéctica se divide en dos partes, la "gramática" y la "lógica" en sentido propio, según trate de las palabras o de las cosas significadas, respectivamente<sup>27</sup>.

La significación platónica y aristotélica de la dialéctica recorre bajo múltiples formas la escolástica y la historia entera de la filosofía<sup>28</sup>. Sin embargo, no nos podemos detener aquí a examinar el contenido que se ha dado a la dialéctica en los diferentes autores, ya que ello exigiría un extenso estudio independiente de éste que ahora nos ocupa. La única pretensión de las páginas precedentes ha sido simplemente la de ofrecer una visión general de la concepción de la dialéctica en los autores históricamente anteriores al neoplatonismo, para así poder entender con mayor amplitud y profundidad las fuentes, alcance y valor de la concepción plotiniana de la misma.

## 2. La dialéctica en Plotino: De lo inteligible al Uno-Bien

La consideración de Plotino sobre la dialéctica se inscribe en un marco plenamente platónico, y ésta es la razón por la que se ha analizado con mayor amplitud la concepción de Platón sobre la dialéctica. Su influencia o inspiración platónica es innegable. Plotino no concibe la dialéctica como una mera disputa, ni como un simple sistema de razonamiento formal, oponiéndose así tanto a la interpretación estoica como a la visión de Aristóteles, con quien tampoco comparte el sentido marginal y peyorativo que atribuye a la misma. Muy por el contrario, Plotino otorga a la dialéctica una preeminencia o superioridad sobre el resto de los estudios y conocimientos, ya que constituye la segunda y última etapa de esa ascensión intelectual en la que el alma, a partir de lo inteligible, accede finalmente al Uno-Bien que es su meta<sup>29</sup>.

En esta segunda parte del tratado I 3 de las *Enéadas*, y en líneas generales, Plotino ofrece una exposición platónica de la dialéctica basada en la *República* (libros VI y VII), el *Fedro* y el *Sofista*; afirma su superioridad respecto a la lógica estoica y aristotélica<sup>30</sup>, y

25. Mediante el término "lógica", adoptado por primera vez por Zenón, los estoicos expresaban la doctrina que tiene por objeto los *logoi* o discursos.

26. DIÓGENES LAERCIO, VII, 42; SÉNECA, *Ep.*, 89.

27. Las duras controversias con los académicos (Zenón con Arcesilao, Crisipo con Carnéades) obligaron a los estoicos a practicar ampliamente la dialéctica.

28. Un interesante estudio comparativo sobre la concepción kantiana y hegeliana de la dialéctica, así como de sus relaciones con la interpretación platónica y aristotélica de la misma, se encuentra en el volumen I de la colección *Great Books of the Western World*, op. cit., pp. 345-352.

29. Cf. CORTE, M. de, *La dialectique de Plotin et le rythme de la vie spirituelle*, Revue de Philosophie, París, 1932; OVERSTREET, H.A., *The Dialectic of Plotinus*, Berkeley University Press, 1905; VERZA, V., *Dialectica e filosofia in Plotino*, Trieste, 1963.

30. En relación con esta cuestión, E. Bréhier comenta que Plotino se esfuerza en este tratado por rehabilitar la dialéctica platónica, con la intención manifiesta de criticar al mismo tiempo la inútil sutileza de la técnica de los lógicos. Cf. *Enneades*, tome I (trad. E. Bréhier), París, Les Belles Lettres, 1924-38, p. 60.

esboza sus relaciones con la filosofía natural (o física) y moral. Sin embargo, esta previa descripción general del contenido del resto del tratado exige múltiples precisiones y matizaciones que trataremos de ir señalando y recogiendo al hilo del comentario.

### 2.1. Objeto, método y fin de la dialéctica

En primer lugar, en el capítulo cuarto, Plotino define la dialéctica señalando su objeto y método. Y es en esta descripción del objeto y método propios de la dialéctica donde se hace más patente la influencia platónica. Así, a la pregunta sobre "¿qué es la dialéctica?" que deben seguir todavía el músico, el enamorado y el filósofo nato, el propio Plotino responde del siguiente modo:

"Es precisamente el hábito capaz de declarar racionalmente, acerca de cada cosa, qué es cada una, en qué difiere de otras y qué hay de común en ellas; en qué clase de seres entra cada una, qué puesto ocupa entre ellos y si es lo que es, y cuántos son los Seres y cuántos, a su vez, los que no son Seres, sino distintos de los Seres. La dialéctica discute también del Bien y del no-bien; y cuántas cosas caen bajo el Bien y cuántas caen bajo el no-bien; y, obviamente, qué es lo eterno y lo que no es tal. De todo esto con ciencia, no con opinión. Y, poniendo fin a la evagación por lo sensible, instálase en lo inteligible, y allá, desechando la falsedad, se emplea en alimentar el alma en la llamada Llanura de la Verdad, utilizando la división platónica para la discriminación de las Formas, utilizándola también para la determinación de la quiddidad y utilizándola asimismo para la determinación de los Géneros primarios. Y, entrelazando intelectualmente las Formas derivadas de aquellas hasta haber recorrido todo el reino inteligible y desenlazándolas por la vía inversa del análisis hasta llegar a un principio, entonces es cuando, estando sosegada del modo como allá se está en sosiego, sin afanarse ya por nada una vez reducida a unidad, se dedica a contemplar, cediendo a otra arte la llamada "disciplina lógica" sobre proposiciones y silogismos, como cedería la ciencia de escribir, teniendo algunas de esas cosas por necesarias y preliminares a su arte, examinándolas críticamente lo mismo que las demás cosas y teniendo algunas por útiles, pero otras por superfluas y propias de la disciplina que las reclama".<sup>31</sup>

Se advierte que esta descripción plotiniana del contenido de la dialéctica es muy densa y rica en contenido, pues junto a los múltiples rasgos y elementos de inspiración platónica se vislumbran aportaciones ajenas o extrañas al platonismo, cuyo origen trataremos de precisar. La principales ideas que se expresan en este pasaje son las siguientes:

Para empezar, Plotino presenta la dialéctica como un "hábito", y esto constituye una novedad respecto a la caracterización anterior. Esta consideración de la dialéctica como *hábito* podría tener una raigambre aristotélica, pues –como analizaremos más adelante– Plotino concibe la dialéctica como la virtud suprema, y para Aristóteles la virtud no era sino un hábito bueno adquirido<sup>32</sup>. Seguidamente explícita que este hábito consiste en una capacidad intelectual o racional ("hábito capaz de declarar racionalmente"), con lo que comparte con Platón la vinculación de la dialéctica con el conocimiento intelectual, relación que ya había explicitado anteriormente al situar la dialéctica como la segunda fase o etapa del ascenso racional al Bien<sup>33</sup>. A continuación lleva a cabo una extensa descripción del objeto propio de la dialéctica, en la que la presenta como ciencia definidora ("hábito capaz de declarar racionalmente, acerca de cada cosa, qué es cada una, en qué difiere de otras y qué hay de común en ellas"), clasificadora ("en qué clase de seres entra cada una") y estructuradora ("qué puesto ocupa entre ellos

31. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 4.

32. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1106 a 14-25.

33. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 1, 14-19.

y si es lo que es..."). En esta caracterización del objeto de la dialéctica como el estudio científico de la realidad, a la que define, clasifica y estructura, Plotino sigue de cerca la concepción platónica<sup>34</sup>. Sin embargo, en las líneas siguientes, parece desviarse de la línea platónica al declarar que la dialéctica trata también acerca de "cuántos son los Seres y cuántos, a su vez, los que no son Seres, sino distintos de los Seres. La dialéctica discute también del Bien y del no-bien; y cuántas cosas caen bajo el Bien y cuántas caen bajo el no-bien; y, obviamente, qué es lo eterno y lo que no es tal"<sup>35</sup>.

Para Platón el dialéctico es el que llega a conocer el verdadero ser, en especial la Idea de Bien, que es la cumbre de todos los seres (o ideas). Ello está en estrecha conexión con su teoría según la cual existen dos mundos, uno visible y otro invisible, a cada uno de los cuales pertenecen distintas clases de seres con caracteres opuestos<sup>36</sup>. Así, a diferencia de los "amigos de las opiniones" (que sólo conocen las realidades de las cosas intermedias que flotan entre el ser y el no-ser), Platón considera que es propio del filósofo el conocimiento perfecto de la realidad: "Son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo, y no lo son los que andan errando por la multitud de cosas diferentes"<sup>37</sup>. Los filósofos (o dialécticos) "aspirarán a conocer todo el ser" y se apasionan "por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre subsistente y no sometido a los extravíos de la generación y de la corrupción..., y no dejan perder por su voluntad ninguna parte de ella, sea pequeña o grande, de mucho o poco valor"<sup>38</sup>.

Frente a esta postura platónica según la cual la dialéctica se ocupa de las auténticas realidades (situadas en el mundo inteligible y que no son sino las ideas), y sobre todo teniendo en cuenta la tesis plotiniana –defendida desde un principio– que considera la dialéctica como la segunda etapa de ese viaje que recorriendo la región de lo inteligible alcanza su cima<sup>39</sup>, no puede menos que sorprender esta última matización de Plotino, según la cual la dialéctica no sólo *discute* acerca del Ser y del Bien, sino también sobre el no-ser y el no-bien. Para precisar el significado de esta afirmación resulta conveniente analizar el contenido de los capítulos 2 y 3 del tratado octavo de la *Enéada* primera en los que, a propósito de examinar la naturaleza y origen del mal, explicita su concepción del Bien, del Ser y del no-ser:

34. Cf. PLATÓN, *Filebo* 15d-17a; *Sofista* 253b-254b; *Político* 262a-263b; *Fedro* 265c-266b; *República* 531d-535a.

35. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 4, 5-9.

36. Esta concepción viene ya claramente expresada en el *Fedón* donde se afirma que las entidades del mundo invisible son eternas, divinas, inmutables, ininteligibles, simples, uniformes, indisolubles (80 e), inopinables (84 a) y que son la verdadera causa de todas las demás cosas (100 c). Es el mundo del ser purísimo (66 a), y las esencias que a él pertenecen tienen toda cuanta realidad es posible tener (77 a); son verdaderamente aquello que es (92 d), pues son las esencias mismas que definimos como existentes (78 d), y conociendo esas realidades, el alma conoce verdaderamente el ser (66 a). Por el contrario, el mundo visible es mutable y pertenece a la opinión. En él andamos como en tinieblas (99 b), y todo cuanto tiene de ser lo recibe por participación (100 c) de las realidades del mundo superior, a las cuales es semejante.

La contraposición de estos dos mundos también es delimitada claramente en la *República*. En este diálogo por una parte tenemos el ideal, que es el mundo del ser perfecto, al que pertenecen todas las realidades subsistentes, eternas, inmutables, invisibles y puras, el cual constituye el objeto de la ciencia suprema que es la dialéctica. Y por otro lado tenemos el mundo físico visible, intermedio entre el ser y el no-ser, envuelto en tinieblas, y semejante a una caverna, en la cual se encuentran los hombres como desterrados y prisioneros, pudiendo solamente conocer las sombras, las semejanzas, los fantasmas o imágenes oscuras de las realidades del mundo superior.

37. PLATÓN, *República* 484 b.

38. PLATÓN, *República* 485 b.

39. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 1, 14-18.

El Bien –nos dice– "es aquello de que están suspendidas todas las cosas y aquello que desean todos los seres teniéndolo por principio y estando necesitados de aquel. Él, en cambio, no está falto de nada, se basta a sí mismo, no necesita nada, es medida y límite de todas las cosas, dando de sí inteligencia, alma, vida y actividad centrada en la inteligencia. Y hasta aquí todas las cosas son bellas, porque él mismo es superbello. Y está más allá de las cosas más eximias reinando en la región inteligible"<sup>40</sup>.

La referencia de Plotino al Ser se encuentra expresada en los siguientes términos: "Si, pues estos son los Seres y lo que está más allá de los Seres, el mal no puede encontrarse entre los Seres ni en lo que está más allá de los Seres, porque estos son buenos"<sup>41</sup>. La interpretación de qué significan los "Seres" en Plotino es una cuestión problemática y difícil, no exenta de ambigüedades. Así, y tomando como referente anteriores alusiones del contexto, se podrían identificar con las Hipóstasis, por ejemplo. Sin embargo, de acuerdo con la anterior exposición sobre el pensamiento de Platón, coincidimos con la interpretación de J. Igal<sup>42</sup> pues resulta más factible identificar los Seres de que habla Plotino con las Formas o Ideas.

No obstante, antes de proseguir, es necesario hacer una matización sobre la caracterización de los dos mundos platónicos (inteligible o de las Ideas y sensible) y su noción de "ser" anteriormente expuesta, ya que ésta es revisada y parcialmente modificada por Platón en sus últimos diálogos<sup>43</sup>:

La discusión del *Parménides* se abre dando por supuesta la teoría de la realidad dividida en dos mundos distintos: uno, el sensible ( $\tau\alpha\ \alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\tau\alpha$ ), al que pertenecen los seres corpóreos móviles, en perpetuo fluir, sujetos al cambio, a la mutación y a la generación, y que más bien no son que son (heraclitismo); y otro, el ideal ( $\tau\alpha\ \nu\omicron\eta\tau\alpha$ ), compuesto por esencias inteligibles, incorpóreas, estáticas, inmóviles, permanentes en sí mismas, privadas de acción y de pasión, y que es el mundo del Ser, de la verdadera realidad (eleatismo). Pero al final del diálogo Platón ha superado definitivamente el moviismo de Heráclito, cayendo en el inmoviismo de los eléatas. El *Sofista*, por su parte, marca la cumbre del pensamiento platónico en cuanto a la determinación de la naturaleza de las entidades del mundo ideal. Es fácil apreciar su relación con el *Parménides* y el esfuerzo que en él hace Platón para dar respuesta a las dificultades que allí quedaron sin resolver. Pero para lograrlo se ve obligado a introducir modificaciones notables en su concepto de ser. Si en el *Parménides* Platón había superado definitivamente el moviismo heracliteano, ahora, en el *Sofista*, trata de liberarse del inmoviismo de los eléatas.

Sobre la concepción de la realidad, tal como resulta de los diálogos anteriores, va a ejercerse implacablemente la autocrítica de Platón, introduciendo modificaciones muy importantes en su propia teoría. En primer lugar, el Extranjero de Elea se enfrenta con el estatismo de las Ideas, pues le resulta extraño que, siendo tan perfectas, estén privadas de vida, de alma, de pensamiento y movimiento. Y aquí comienza la modificación que introduce Platón: el ser no es puramente estático, rígido, cuantificado, como pretenden los eléatas, inmovilizadores del ser; ni tampoco puramente dinámico, como sostienen los partidarios de Heráclito (y con ellos los sofistas y los retóricos), sino que es estático y dinámico a la vez.

40. PLOTINO, *Enéadas*, I 8, 2, 2-9.

41. PLOTINO, *Enéadas*, I 8, 3, 1-3.

42. Véase la anotación n<sup>o</sup> 28 de J. Igal a su traducción de las *Enéadas*, Madrid, Gredos, 1982, vol. I, p. 230.

43. Cf. FRAILE, G., *Historia de la filosofía*, vol. I, Madrid, B.A.C., 1976, pp. 324-349 passim.

De este modo, el Movimiento y la Quietud o Reposo son dos géneros distintos y contrarios, pero ambos tienen de común otro tercer género, que es el Ser, con el que se comunican, aunque permaneciendo incommunicables e irreductibles entre sí. Con esto tenemos ya tres géneros supremos, que entran en la constitución de todas las cosas: el Ser, el movimiento y la quietud<sup>44</sup>. Dando un paso más, hallamos que cada uno de estos tres géneros es idéntico a sí mismo y a la vez diverso de los demás. Hay que añadir, por tanto, otros dos géneros que dan razón de la unidad y de la diversidad de los seres: lo Idéntico (o Mismidad), principio de la distinción interna, por el cual cada cosa permanece homogénea y compacta en sí misma; y lo Diverso, principio de distinción externa, por el cual cada cosa es diferenciada de todas las demás<sup>45</sup>. Platón prosigue estableciendo la noción de no-ser como realidad, atribuyéndole una función positiva. Así, cada uno de los cinco géneros mencionados puede decirse que "es" y que "no es". "Es", en cuanto que participa del ser y en cuanto que es idéntico consigo mismo. Y "no es", en cuanto que es diverso de todas las demás cosas de las cuales se distingue. De este modo el "no-ser" adquiere un sentido ontológico positivo de género supremo, que se añade a los cinco precedentes<sup>46</sup>. Es una realidad no contraria, sino diversa del ser<sup>47</sup>. Por consiguiente, el No-ser existe, y en unión con el género supremo de lo Diverso contribuye a constituir las cosas, distinguiéndolas y diferenciándolas unas de otras.

Con todo ello queda establecida una jerarquía articulada de las Ideas en especies y géneros, todos los cuales, a su vez, se subordinan al Ser, que en el *Sofista* aparece como el género supremo. Aplicando ahora estos principios al orden ontológico, resulta que las Ideas son muchas y distintas; todas participan del Ser, pero no se identifican con el Ser. Así pues, esta determinación de las cinco formas (o géneros) del ser funda (o se funda en) una nueva concepción del ser en la que se excluye que el ser se reduzca a la existencia corpórea, así como que se reduzca a las formas ideales<sup>48</sup>. También excluye que el ser sea necesariamente inmóvil o que esté necesariamente en movimiento; así como que todas las determinaciones del ser puedan combinarse entre sí o que todas se excluyan recíprocamente<sup>49</sup>. Sobre estas bases, el ser no puede definirse de otra manera que como posibilidad ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ). Así, para Platón el sentido fundamental del ser es precisamente la posibilidad; pero la posibilidad de que habla Platón nada tiene que ver con la potencia de Aristóteles. Y el ser así entendido es el que hace posible, según Platón, la ciencia filosófica por excelencia, la dialéctica.

Como hemos visto, la cuestión de qué sea el Ser y su relación con las Formas no está exenta de dificultades ya en el mismo Platón pues, como muy bien señala N.L.

44. El ser se comunica a todos los géneros de seres, sin multiplicarse ni dividirse en sí mismo y sin perder su unidad intrínseca ni su identidad. El ser es el principio de adhesión de los seres y el vínculo de su unidad, pero el mismo se mantiene separado. Todas las cosas participan también del Movimiento y de la Quietud, dos géneros supremos que introducen la vida, el dinamismo y la actividad en el seno mismo del ser. Movimiento y Quietud son cosas contrarias y, por tanto, no pueden comunicarse entre sí. Pero cada uno de ellos, independientemente, se comunica con el Ser.

45. Ninguno de ellos se confunde, ni se identifica con los tres anteriores, porque si se identificara con lo idéntico se suprimiría la diversidad, y si se identificase con lo diverso se destruiría la identidad. Así, cada cosa es idéntica en sí misma y diversa de las demás. La explicitación de estos cinco *Géneros máximos* es llevada a cabo por Platón en el *Sofista*, 254b-255e. J. Igal sitúa entre estos cinco *Géneros máximos* lo que él denomina "Esencia" y no "Ser".

46. Cf. PLATÓN, *Sofista* 258 c.

47. "El no-ser no es lo contrario del ser, sino sólo diverso del ser" (*Sofista*, 247 b).

48. Cf. PLATÓN, *Sofista*, 247 d; 248 e - 249 a.

49. Cf. PLATÓN, *Sofista* 252 a-d.

Corder<sup>50</sup>, se ha suscitado una interminable polémica acerca del *status* de las Formas en el *Sofista*<sup>51</sup>. Por consiguiente, no es extraño que en Plotino nos hallemos con la misma dificultad de determinar el contenido y carácter exactos de estos Seres que por un lado parecen ser las Formas o ideas que, existentes en la Inteligencia, proceden del Uno; mientras que por otro lado el Ser se nos aparece también como el "sol" del mundo de las Ideas, que está presente en todos los inteligibles, pero que los trasciende a todos, permaneciendo distinto y separado de ellos. De este modo, el Ser estaría representado principalmente por las Ideas, que son entidades estables, inmutables, simplicísimas, sin color ni figura, intangibles y puramente inteligibles. Son el ser realísimo (ὄντως ὄν), y causa y fuente del ser de todas las demás cosas, pero el Ser no es una simple Idea. En este sentido, las ideas, siendo distintas entre sí, estarían unidas escalonadamente con un triple orden. El Ser estaría incluido en la primera posición dentro del primer orden o Ideas de los géneros que, además del Ser, comprenden la Identidad, Diversidad, Quietud y Movimiento<sup>52</sup>.

Finalmente, cuando Plotino menciona a los no-seres (en contraposición a los Seres) se está refiriendo a los seres sensibles, a la materia<sup>53</sup>; pero estos no-seres no hay que entenderlos en el sentido de inexistentes, sino en el de distintos de los Seres reales<sup>54</sup>. Es no-ser porque, sin ser la nada absoluta, es privación de todo ser. Por consiguiente, no es el no-ser en el sentido parmenídeo de la nada absoluta, sino en el de "distinto del ser". Pero de nuevo aclara que "distinto del ser" no al modo como el Movimiento y el Reposo son géneros distintos del género Ser; "sino como imagen del Ser o más no-ser todavía". A continuación ofrece una definición del "no-ser" en la que es identificado con el mundo sensible: "Este no-ser es todo lo sensible y cuantas afectaciones se dan en lo sensible, o algo posterior a éstas y como accesoria a éstas, o principio de éstas o alguno de los elementos integrantes de este no-ser de este tipo"<sup>55</sup>. De este modo, Plotino caracteriza e identifica esencialmente al no-ser con la sinmedida, lo ilimitado, informe e indeterminado; con la penuria absoluta, lo indigente e insaciado; con lo absolutamente inestable y onnipasible<sup>56</sup>.

Tras este intento de aclarar, en la medida de lo posible, los anteriores términos-clave, podemos deducir que en su afirmación de que "la dialéctica discute también del Bien y del no-bien; y cuántas cosas caen bajo el Bien y cuántas caen bajo el no-bien", hay que entender que caen bajo el Bien los Seres reales que son también los eternos; mientras que el no-bien o materia englobaría los no-seres o seres sensibles, que son también los no eternos o temporales. Y esta clasificación es la que verdaderamente nos interesa para la comprensión de este fragmento de Plotino que ahora nos ocupa. Como ya se señaló anteriormente, de la lectura de este pasaje se podría deducir que

50. Cf. CORDER, N.L., introducción a la traducción del *Sofista* en PLATÓN, *Diálogos*, vol. V, Madrid, Gredos, pp. 436 s., nota 227.

51. Quizás la interpretación más extendida sea la de que en el *Sofista* Platón indica que el complejo conjunto de las Formas, la jerarquía de los géneros y las especies, se halla comprendida en una Forma que lo invade todo, la del Ser, y sin duda creyó que, al trazar la estructura de las Formas estaba descubriendo, no sólo la estructura de las Formas lógicas, sino también la de las Formas ontológicas de lo real.

52. A estas Ideas de los géneros hay que añadir el número, la cantidad y la cualidad, que proceden de las anteriores, al convertirse en pluralidad. En segundo lugar están las Ideas de las especies y, por último, las Ideas de los individuos.

53. Para Plotino, en el mismo sentido en que la materia es privación, en ese mismo sentido y por las mismas razones es también el no-ser.

54. "Pero un no-ser que no es el no-ser absoluto, sino solamente distinto del ser" (PLOTINO, *Enéadas*, I 8, 3, 7-8).

55. PLOTINO, *Enéadas*, I 8, 3, 10-13.

56. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, I 8, 3, 14-18.

Plotino pretende que su dialéctica se ocupe no sólo de acceder al Bien a partir de lo inteligible, sino también de los seres sensibles. Sin embargo, ésta no es la intención de la expresión plotiniana. Nuestro autor sólo pretendía precisar que la dialéctica, al ocuparse de su objeto (lo inteligible), lleva a cabo una implícita clasificación por la que distingue entre los seres sensibles y lo que constituye su objeto propio, sin que ello signifique que la dialéctica se ocupe o trate específicamente de los primeros pues, como afirma seguidamente: "poniendo fin a la evagación por lo sensible, instálase en lo inteligible, y allí, desechando la falsedad, se emplea en alimentar el alma en la llamada Llanura de la Verdad"<sup>57</sup>. Siguiendo el texto plotiniano, hallamos la afirmación de que la dialéctica se ocupa "de todo esto", es decir, de su objeto, "con ciencia, no con opinión". De este modo encontramos reflejados en Plotino "la ciencia" y la "opinión", que son los dos grados clásicos de conocimiento de la epistemología platónica<sup>58</sup>.

Plotino continúa su exposición explicitando el método de la dialéctica que no consiste sino en las dos grandes operaciones propias de la dialéctica platónica: la síntesis y la división, las cuales ya hemos analizado en nuestro estudio. Para nuestro autor, la dialéctica procede "utilizando la división platónica para la discriminación de las Formas, utilizándola también para la determinación de la quiddidad y utilizándola asimismo para la determinación de los Géneros primarios"<sup>59</sup>. Por consiguiente, a través del "análisis" o "división" se distinguen las Ideas o Formas, así como se determinan los Géneros primarios<sup>60</sup>.

57. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 4, 10-12. Esta alusión a la "Llanura de la Verdad" es una explícita referencia al relato mítico del *Fedro* platónico, en el que las Esencias trascendentes que el alma aspira a contemplar aparecen situadas en dicho lugar (Cf. *Fedro* 248b). Esta imagen platónica tuvo una importante repercusión en Plotino, pues encontramos esta expresión no sólo en I 3, 4, sino también en VI 7, 13.

58. Para Platón existen tres grados de conocimiento: la ciencia o conocimiento, la opinión y la ignorancia. La primera es de las Formas; la segunda, del mundo físico, que no puede ser objeto de conocimiento real, sino que es y no es a la vez, ya que ninguno de sus objetos posee cualidades permanentes, sino que están sometidos a continua mutación. La ignorancia, por su parte, no tiene nada que ver con el Ser, pues afirma la existencia de cosas que, sencillamente, no existen. Por consiguiente, podemos establecer una triple ecuación: a) al Ser corresponde la ciencia (*ἐπιστήμη, γνῶσις*), b) al No-ser corresponde la ignorancia (*ἄγνοια*) y c) al Llegar a ser, o a la mezcla de ser y no-ser corresponde la opinión (*δόξα*). La diferencia entre la ciencia y la opinión es la diferencia entre el filósofo y los demás hombres: el filósofo conoce la realidad, las Formas, los demás únicamente poseen creencias u opiniones. Cf. PLATÓN, *República* 477 c - 480 a.

59. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 4, 12-15.

60. Estos "Géneros primarios" no son sino los "Géneros máximos" que Platón había señalado en el *Sofista* (254b-255e) y que ya hemos comentado. Plotino dedica un tratado de la *Enéada* VI, concretamente el segundo, al comentario de estos cinco géneros: Ser (interpretado como "Esencia" por algunos autores), Movimiento, Reposo (o Quietud), Mismidad (o Identidad) y Alteridad (o Diversidad).

En VI 2 Plotino tomará como pauta de su razonar los cinco géneros del *Sofista*, aunque también el *Timeo* constituye otro valioso punto de referencia. Ahondando en su filiación platónica, Plotino tendrá que resolverse por una de estas dos posturas: o bien considerar el ser como una unidad genérica de la que los seres, con toda su variedad y unidad, son las especies; o bien estimar que se trata de varios géneros, ninguno de los cuales cae bajo el otro, que contienen en sí mismos algo subordinado; en este caso, a juicio del mismo Plotino, podría hablarse de géneros inferiores o de especies a las que vinculamos en lógica dependencia los seres individuales; todos ellos constituirían una sola naturaleza de la que saldría ese mundo inteligible al que denominamos ser.

Plotino no nombrará tan sólo los géneros del ser, sino, lo que es todavía más importante, principios que constituyen el ser. Habrá, por tanto, géneros, que son naturalmente principios del ser, pero en otro sentido se darán igualmente principios y compuestos de estos principios. La tesis sustancial de Plotino le lleva a descansar en una fuente única, que difiere del género supremo, que se encuentra fuera de los géneros porque "el Uno –dirá categóricamente Plotino– está más allá del ser, de modo que no se le podrá contar entre los géneros, supuesto que estos, que son iguales entre sí, reciben su ser de aquel".

El proceder metódico de Plotino tiene que buscar una concordancia feliz entre los géneros del ser en la naturaleza inteligible y los géneros del ser en la naturaleza sensible. Así, con su probado platonismo,

Sin embargo, la operación de "división" o "análisis" no se da de un modo aislado, sino que viene complementada por su inversa, que no es sino la operación de "entrelazamiento" o "síntesis" que procede "entrelazando intelectivamente las Formas derivadas de aquellas hasta haber recorrido todo el reino inteligible"<sup>61</sup>. La inteligencia *combina y entrelaza* las Formas o Seres reales, y luego las divide "desenlazándolas por la vía inversa del análisis" hasta llegar a una Forma indivisa, a "un principio" (en el sentido elemental)<sup>62</sup>. Por consiguiente, para Plotino, al igual que para Platón, el método de llegar a la definición es el del análisis o división, por el que la noción o el nombre que se ha de definir se subsume bajo un género o clase de mayor amplitud, que luego es dividido en sus componentes naturales, uno de los cuales será la noción que se trataba de definir. Así pues, antes de la división debe tener lugar un proceso de síntesis o recolección, en el que los términos que están relacionados entre sí, se agrupan y comparan, con miras a determinar el género del que haya de partir el proceso de la división. La clase más amplia que se escoja se divide en dos subclases que se excluyan mutuamente, distinguiéndose la una de la otra por la presencia o ausencia de alguna característica peculiar. Pero este proceso de la división no puede prolongarse indefinidamente, sino que se llegará a un momento en el que la Forma no admitirá ya una ulterior división, pues se habrá llegado a las "infimae species", que constituyen el escalón inferior en la escala o jerarquía de las Formas.

Este arduo proceso que constituye la dialéctica alcanza su culminación cuando la inteligencia proporciona al alma del filósofo (que es el "alma capaz de recibirlos") esos "principios evidentes", que son las verdades relativas al Uno-Bien como principio omnifundante; y de este modo, la inteligencia deviene "inteligencia perfecta", sabia<sup>63</sup>.

Una vez el alma ha accedido al conocimiento de las verdades fundamentales relativas al Bien, y que constituye su meta, "sin afanarse ya por nada una vez reducida a unidad", entra en un estado de sosiego que no debe ser entendido como simple inactividad, sino, todo lo contrario, como una pura e intensa actividad contemplativa<sup>64</sup>. Esta contemplación que se alcanza en la dialéctica parece consistir en una contemplación intelectual del Uno-Bien por parte del alma que se ve condicionada por el dualismo del sujeto que piensa y el objeto pensado, mientras que el Bien es absoluta unidad. Por tanto, se trata de una visión intelectual del Uno, ya que debido a la extrema trascendencia de éste, no es posible acceder por la vía intelectual a esa absoluta Simplicidad con el Uno, que sólo es posible alcanzar en el éxtasis por la vía mística<sup>65</sup>.

El Uno, que es el objeto de la contemplación, está más allá del pensamiento. Solamente puede alcanzarse en la intuición, o en el éxtasis, que consiste en un contacto suprainteligible con el Uno<sup>66</sup> y se alcanza en el momento en que quedan anuladas todas

---

acentúa la diferencia entre los dos mundos, para hablar de géneros del mundo sensible "por completo diferentes de los géneros del mundo inteligible, ya que uno y otro mundo son diferentes y sin más parentesco que el nombre que, por cierto, ni siquiera tiene el mismo sentido para ambos. Nuestro mundo sensible es como la imagen del mundo inteligible" (VI, 3,1). Cf. "Introducción" de J.A. Míguez a la *Enéada VI*, Madrid, Aguilar, 1977, pp. 9-20.

61. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 4, 15-16.

62. Esta necesidad de alcanzar, mediante el análisis o división, una Forma o principio indivisos, ya fue señalada por Platón. Cf. *Fedro* 277 b-c; *Sofista* 229 d.

63. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 5, 1-4.

64. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 4, 17-19.

65. Cf. CAMPILLO, A., *La razón silenciosa. Una lectura de las Enéadas de Plotino*, Murcia, Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1990; GARCÍA, R., "Mística y filosofía", en *Anthropos*, 9 (1991), pp. 78-82; TOSCANO, M. y ANCOCHEA, G., *Místicos Neoplatónicos-Neoplatónicos Místicos*, op. cit., pp. 22-37.

66. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V 1, 1.

las diferencias. Aquí ya no se trata de una visión, sino de éxtasis y de simplificación, de reposo y de unión absoluta del alma con el Uno-Bien. Esta visión es un acto suprasensible, suprarracional, suprainteligible. Es una contemplación viviente; un pensamiento puro sin objeto. Es la unidad del pensamiento pensante, es el no pensar, porque el pensamiento puro es el pensamiento no pensante de manera que, en el alma, llega a ser una misma cosa el ser y el pensar<sup>67</sup>. El término final de todo el proceso ascendente del Arte, del Amor, de la Virtud y de la Dialéctica será llegar a la unión con el Uno (que es el principio de todas las cosas), no sólo por contemplación, sino también por conciencia de la identidad entitativa.

## 2.2. La supremacía de la dialéctica como disciplina filosófica, sabiduría y virtud

Volviendo de nuevo al texto plotiniano de este tratado I 3 (concretamente a las primeras líneas del capítulo quinto), comprobamos que nuestro autor intenta precisar más la naturaleza de la dialéctica y, retomando una cita del *Filebo* de Platón, afirma que esta ciencia "es lo más puro de la inteligencia y de la sabiduría"<sup>68</sup>. Y prosigue matizando su afirmación: "Fuerza es, pues, que siendo el hábito más valioso de cuantos hay en nosotros, verse sobre el Ser y sobre lo más valioso: como sabiduría sobre el Ser; como inteligencia, sobre lo que está más allá del Ser"<sup>69</sup>.

De este modo, la dialéctica, que al principio del capítulo cuarto era presentada como un "hábito", es ahora definida como "el hábito más valioso de cuantos hay en nosotros". Esta preeminencia debe ser acompañada por la primacía y excelsitud de su objeto, por lo que es necesario que verse sobre el Ser y sobre lo más valioso. La dialéctica, como inteligencia y como sabiduría, combina sus respectivos objetos: Como sabiduría o ciencia<sup>70</sup> tiene por objeto el Ser y, en este sentido, la dialéctica consiste en esta sabiduría o ciencia del Ser fundada en la inteligencia, en cuanto intuición de las verdades fundamentales concernientes al Bien<sup>71</sup>. Como inteligencia, la dialéctica versa sobre el Bien, que es "lo que está más allá del Ser".

Seguidamente, Plotino inicia su consideración sobre la supremacía de la dialéctica, a la que presenta como "la parte más valiosa de la filosofía". En este sentido, y tras aclarar que la filosofía es "lo más valioso" y que la dialéctica es la parte más importante dentro de la misma sin que, sin embargo, puedan ser ambas identificadas o confundidas, Plotino se propone distinguir la dialéctica de la simple lógica. Esta distinción ya fue de alguna manera expresada por nuestro autor al final del capítulo cuarto, donde presentaba la dialéctica como diferenciada de otra arte: la "disciplina lógica" que trata sobre proposiciones y silogismos.

Plotino siente aquí la necesidad de remarcar la superioridad de la dialéctica frente a la lógica estoica y aristotélica, cuya interpretación de la dialéctica como lógica formal rechaza clara y abiertamente: en Plotino la dialéctica no es lógica formal, sino metafísica y ontología en el sentido platónico.

Nuestro autor concibe la lógica como un "instrumento del filósofo", como una disciplina auxiliar de la filosofía, que no consiste sino en "meros teoremas y reglas". En definitiva, en este capítulo quinto trata acerca de la lógica en términos muy generales

67. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, III 8, 8.

68. Cf. PLATÓN, *Filebo*, 58 d 6-7: "... ella es la que con mayor verosimilitud posee en su pureza el entendimiento y la sabiduría".

69. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 5, 6-8.

70. Aquí "φρόνησις" tiene el sentido de "sabiduría teórica", no el de "prudencia".

71. Esta idea estaba ya de algún modo reflejada en el pasaje 511 b-d de la *República* de Platón.

que son aplicados tanto a la lógica aristotélica como a la estoica. Para Plotino, la diferencia esencial entre la lógica y la dialéctica consiste en que la lógica trata sobre palabras, proposiciones y sus relaciones; mientras que la dialéctica discierne las relaciones entre las únicas verdaderas realidades, que son las Formas, con las que la mente del dialéctico está en contacto inmediato. Por consiguiente, por oposición a la lógica, que es una técnica práctica que sólo se ocupa de las proposiciones y de las reglas de razonamiento, la dialéctica es una ciencia natural que trata con realidades (las Formas) y no con simples palabras.

En relación con esta tesis plotiniana acerca de que la dialéctica trata sobre las cosas mismas, E. Bréhier comenta que, aunque pueda derivar de Platón<sup>72</sup>, ésta es una idea estoica<sup>73</sup>. Según dicho autor, la discusión sobre el lugar de la dialéctica es de origen estoico y, por otra parte, la lógica que Plotino opone a la dialéctica no contiene sino fórmulas técnicas estoicas. En definitiva, Bréhier considera que la posición de Plotino respecto a estas cuestiones es, justamente, la de Epicteto, quien –al igual que Plotino– protestó no sólo contra la sutileza de los lógicos sino que, al mismo tiempo, también consideró la dialéctica como indispensable para consumir y consolidar definitivamente la virtud.

En síntesis –y según la caracterización que hace el propio Plotino en este fragmento<sup>74</sup>– la dialéctica "no consiste en meros teoremas y reglas, sino que versa sobre cosas reales y maneja los Seres como material". La dialéctica es la parte de la filosofía que tiene por objeto las Formas o Ideas, mientras que la lógica constituye una técnica preliminar o mero instrumento, algunas de cuyas aportaciones son "útiles" y otras simplemente "superfluas". La lógica maneja palabras, proposiciones, silogismos, reglas y teoremas. Ello no significa que la dialéctica desconozca por completo qué sean las proposiciones, los juicios y opiniones, la falsedad y los sofismas. Lo que ocurre es que al tratar únicamente sobre la verdad, "la falsedad y el sofisma los conoce incidentalmente, cuando los ha cometido otro, juzgando la falsedad como ajena a las verdades que hay en ella, percatándose de cuanto no se ajusta a la regla de la verdad cuando alguno se lo presenta"<sup>75</sup>. Por consiguiente, aunque la dialéctica "de proposiciones no sabe nada", ya que éstas, al no constituir su objeto, no significan para ella "más que letras", posee sin embargo una ligera noción o conocimiento de "lo que llaman proposición" y, en general, de los "movimientos del alma"<sup>76</sup>. Pero este "conocimiento" por parte de la dialéctica se limita propiamente a una pura y simple percepción de estas proposiciones, juicios y opiniones, que se le presentan como en una "ojeada", pero cuyo "tratamiento metódico" es reservado al "arte que tiene afición a ello", es decir, a la lógica.

En el capítulo sexto (y último), tras esta distinción respecto a la lógica y continuando su consideración sobre la supremacía de la dialéctica, ésta es valorada por Plotino como la disciplina fundamental dentro de la filosofía y como virtud suprema en su relación con las otras virtudes.

En primer lugar, y especialmente en lo que se refiere a la primacía de la dialéctica respecto a las otras partes de la filosofía, se observa una clara influencia del estoicismo. Plotino considera que la filosofía comprende tres grandes secciones o partes: la Física, la Ética y la Dialéctica. Los estoicos también mantenían esta triple división, si

72. Cf. PLATÓN, *Sofista* 218 c.

73. PLOTINO, *Enneadas*, vol. I (trad. de E. Bréhier), op. cit., pp. 60s.

74. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 5, 8-23.

75. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 5, 14-17.

76. Aquí "movimientos del alma" se refiere a los juicios y opiniones, que pueden ser afirmativos o negati-

bien cabe matizar que, tal y como ya hemos comentado anteriormente, estos no consideraban exactamente a la dialéctica como una de estas tres disciplinas, sino como la parte principal de la lógica, y consistía en una mera discusión en forma dialogada. Por otra parte, también los estoicos establecieron una jerarquización entre estas tres disciplinas filosóficas en la que la Lógica se subordina a la Física, y ambas a la Ética<sup>77</sup>, que es la parte principal de la Filosofía. Plotino, por el contrario, otorga la primacía a la dialéctica, que así se constituye plenamente como *la parte más valiosa de la filosofía*, de la que dependen la Física (o filosofía natural) y la Ética (o filosofía moral). De este modo, la Dialéctica actúa como una especie de disciplina auxiliar o fundamentadora de la física y de la ética<sup>78</sup>, sin que ello signifique (tal y como ya se ha advertido) que sea un simple instrumento de la filosofía, ya que esta función le corresponde a la lógica.

Pero, en este tratado I 3, Plotino no considera a la dialéctica simplemente como una disciplina, sino también como una virtud. Y esta consideración de la dialéctica no sólo como una virtud, sino como la virtud suprema y fundamento de las demás, ocupa el resto de este capítulo sexto.

En estas últimas reflexiones plotinianas acerca de la dialéctica se advierte con claridad el influjo de la ética aristotélica, especialmente presente en la terminología. No obstante, a pesar de esta inspiración aristotélica, y también estoica, no es menos importante la influencia de Platón, cuya tesis acerca de las relaciones entre dialéctica y virtud tiene una presencia implícita en todo este capítulo<sup>79</sup>.

Plotino afirma que la ética "filosofa partiendo, eso sí, de la dialéctica, pero añadiendo el estudio de los hábitos y de las ejercitaciones de las que dimanan los hábitos"<sup>80</sup>. Es decir, la ética parte del conocimiento especulativo de la realidad que le proporciona la dialéctica; pero a este conocimiento especulativo añade el práctico de los "hábitos" o virtudes y de las "ejercitaciones" o prácticas<sup>81</sup> que nos conducen a estos hábitos<sup>82</sup>. A continuación nuestro autor matiza que el conocimiento especulativo que

77. En la ética estoica el único verdadero bien es la virtud, que consiste en vivir conforme a la naturaleza y a la razón, ajustando todas las acciones al orden del Universo: Y es deseable por sí misma, y no por ningún motivo extrínseco de utilidad, esperanza o de temor. Cf. DIÓGENES LAERCIO, VII, 1,89.

78. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 6, 1-6. Al igual que la aritmética es una especie de matemática primera con respecto a las otras ramas de la matemática, la dialéctica es una especie de filosofía primera con respecto a las otras ramas de la filosofía: "... recibiendo ayuda de la dialéctica al igual que se valen de la aritmética las otras ciencias" (I 3, 6, 4). Esta analogía o comparación de la dialéctica con la aritmética (o matemática primera) tiene su precedente en Platón (*República*, 522 c). No obstante, desde otro punto de vista, también se observa una inspiración aristotélica, no porque Aristóteles comparta la misma significación y contenido que Plotino otorga a su dialéctica, sino porque en el pensamiento de este último la dialéctica ocupa una posición análoga a la que el Estagirita atribuye a su "filosofía primera".

79. Si bien Platón no identifica *dialéctica* y *virtud*, considera que ambas, aunque por caminos distintos, concurren a un mismo resultado, que es ir desprendiendo al hombre del estorbo de su cuerpo y disponerlo al estado de contemplación del mundo ideal, en el cual consiste el Sumo Bien. El Bien absoluto, objeto de la ciencia dialéctica, es también el fin al que tiende la vida virtuosa y en el que consiste la felicidad suprema del hombre.

80. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 6, 6-7.

81. Estas "ejercitaciones" o prácticas forman parte de las etapas de la marcha ascendente del alma hacia su asemejamiento con Dios que Plotino describe en I 2; y consisten en el control de los apetitos y pasiones por la implantación de las virtudes cívicas, y en la purificación del alma hasta alcanzar un estado de perfecta pureza por su separación afectiva del cuerpo.

82. Es conveniente aclarar que –aunque anticipándonos a Plotino hayamos identificado "hábito" con "virtud" (ἕξις)– el término griego utilizado aquí por el autor es "ἕξις" (hábito). En este sentido, Plotino comparte la doctrina aristotélica según la cual la virtud es un hábito bueno, libre y voluntario, que implica un acto de deliberación y de elección, en el que intervienen conjuntamente la inteligencia y la voluntad (Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I 10, I 13, I 14; II 1, II 4-9; VI 12; X 9).

estos hábitos reciben de la dialéctica es la parte principal de los mismos; pero no la única, ya que están orientados a la acción y la acción se relaciona con la materia<sup>83</sup>. Por consiguiente, los hábitos racionales operan en el mundo material con principios derivados especialmente del mundo inteligible: "Mas los hábitos racionales retienen ya como propia la parte que reportan de la dialéctica, ya que, aunque mezclada con materia, esa es la parte principal"<sup>84</sup>. Notamos como en esta matización Plotino ha calificado estos hábitos o virtudes como "racionales" (λογικαὶ ἐξεις), los cuales, sin ser confundidos con la dialéctica, son también distintos a lo que él denomina las "virtudes restantes" (ἀλλὰ ἀρεταί), y que no son sino las "virtudes morales". Por tanto, hallamos presente en Plotino la clasificación aristotélica de las virtudes en, por un lado, las "virtudes intelectuales o dianoéticas" que en Plotino se corresponden a los "hábitos o virtudes racionales" (que incluyen la prudencia y sus afines); y por otro lado las "virtudes éticas o morales".

Antes de continuar el comentario del texto plotiniano, es conveniente examinar el contenido y clasificación del concepto de virtud tanto en Plotino como en Platón y Aristóteles.

Siguiendo un orden cronológico hay que decir que, aunque el concepto platónico de virtud queda todavía lejos de la exactitud sistemática que alcanzará en Aristóteles, Platón esboza ya muchas de las ideas fundamentales que después precisará su discípulo. Platón concibe la virtud como una actividad propia del alma<sup>85</sup>, aunque la diversidad de nociones que aparecen en los distintos *Diálogos* se armonizan si se encuadran dentro de un concepto total, que se va aclarando conforme avanza el desarrollo de su pensamiento. Así, encontramos distintos criterios que utiliza para determinar la naturaleza de la virtud: la virtud como armonía, como salud del alma, como purificación, como imitación de Dios... Sin embargo, la norma suprema y objetiva de la virtud platónica hay que buscarla en su teoría de las Ideas subsistentes, y sobre todo en la Idea de Bien, que constituye la medida más exacta para discernir lo bueno y lo malo. Con esta teoría Platón dispone de una realidad trascendente no sólo para dar respuesta al problema del ser, de la verdad, de la ciencia, sino también para determinar el sentido práctico y finalista de la conducta humana. En lo que se refiere a la división de las virtudes, Platón no llegó a una sistematización como la que realizará Aristóteles, aunque en sus *Diálogos* aparecen ya mencionados casi todos los elementos que ordenará su discípulo. No obstante, Platón dará gran importancia a las cuatro virtudes cardinales: justicia, prudencia o sabiduría práctica, fortaleza o valor y templanza.

Aristóteles, por su parte, considera al hombre como un compuesto sustancial que

---

Sin embargo, no sería justo olvidar que también aparece en Platón la distinción entre "κῆρυξ" (posesión) y "ἔξις" (hábito) (*Teeteto*, 197 b), y la doctrina de la virtud como hábito elevado de la pura habilidad técnica a la categoría de cualidad del alma (*República*, 444 d-e). En las *Leyes* hallamos también la tesis de que de la costumbre proviene la virtud (792 b) y que la virtud se forma por la costumbre regulada por la ley (663 c).

83. "En el supuesto de que la razón actuase y el conocimiento privase sobre el acto contra todo deseo, aún habría que buscar a qué parte de nosotros se refiere el acto y donde se produce. Y si la razón actúa y produce un nuevo deseo, debemos comprender cómo lo hace; mas si la razón se limita a hacer que el deseo cese y es esto justamente lo que depende de nosotros, no podemos atribuirlo en modo alguno a la acción, sino que hemos de colocarlo en la inteligencia. Porque toda acción, incluso si priva sobre ella la razón, está ciertamente mezclada y no puede depender por entero de nosotros" (PLOTINO, *Enéadas*, VI 8, 2).

84. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 6, 7-9.

85. Cf. PLATÓN, *República*, 353 d-e.

es sujeto de pasiones (παθη), de potencias (δυναμεις) y de hábitos (σοφια)<sup>86</sup>. Los vicios y las virtudes no son pasiones ni potencias, sino hábitos. Los hábitos perfeccionan las potencias activas en orden a la acción; y existen hábitos buenos y hábitos malos<sup>87</sup>. El propio Aristóteles define la virtud como "un hábito adquirido, voluntario, deliberado, que consiste en el justo medio en relación a nosotros, tal como lo determinaría el buen juicio de un varón prudente y sensato, juzgando conforme a la recta razón y a la experiencia"<sup>88</sup>.

Respecto a la clasificación de las virtudes, el Estagirita distingue en el alma dos partes: una irracional, que es el sujeto de las virtudes éticas o morales, y otra racional, en la cual están como sustentadas las virtudes dianoéticas o intelectuales, que son a las que corresponde dirigir el conjunto de la actividad humana. Dentro de estas virtudes intelectuales establece una nueva clasificación, ya que en la parte racional del alma introduce una subdivisión entre entendimiento especulativo o teórico y entendimiento direccional o práctico. El primero versa sobre las cosas universales y necesarias, su objeto es la verdad, y le corresponden tres virtudes: el entendimiento intuitivo (νοῦς), la ciencia (ἐπιστήμη) y la sabiduría (σοφία). El entendimiento direccional o práctico tiene por objeto las cosas particulares y contingentes, y su función es razonadora, pues a esta facultad le corresponde también deliberar acerca de las acciones en particular. Comprende las siguientes virtudes: el arte (τεχνη), la prudencia (φρόνησις) y virtudes menores complementarias de la prudencia: discreción, perspicacia y buen consejo. Las virtudes morales, por su parte, se subdividen según regulen la parte irracional del alma (fortaleza o valor, templanza, pudor o modestia) o las relaciones del hombre con sus semejantes (liberalidad, magnificencia, magnanimidad, dulzura o mansedumbre, veracidad, buen humor, amabilidad, némesis y justicia).

En Plotino, tal y como ya hemos señalado anteriormente, la virtud es también una especie de hábito. Tradicionalmente se ha considerado que Plotino distingue entre virtudes políticas (πολιτικὰ ἀρετὰί), que moderan la sensibilidad inferior y comprenden las cuatro virtudes cardinales platónicas: prudencia, fortaleza, templanza y justicia. Y sobre ellas, en un plano más elevado, la sabiduría (σοφία). Por encima de éstas están las virtudes purificativas (καθαρτικὰ), que no sólo moderan la parte inferior, sino que desprenden al hombre de las cosas sensibles. Son las mismas anteriores, pero consideradas en cuanto que ejercen una función superior. Y, por último, se hallan las virtudes paradigmáticas (καρδαγματικὰ) que no sólo desprenden al hombre de las cosas sensibles, sino que lo ponen en disposición de contemplar las inteligibles<sup>89</sup>.

Esta clasificación plotiniana de las virtudes, que es la misma que indicamos con motivo del breve comentario a I 2, parece no corresponderse con la exposición que de las virtudes hace en este capítulo objeto de nuestro estudio. La causa de esta diferenciación se debe, por una parte, a la fuerte influencia aristotélica que, mezclándose con elementos platónicos, se refleja en todo este pasaje; y, por otra parte, al hecho de que en el tratado I 2 el criterio de distinción entre las virtudes se basaba en sus funciones o efectos purificadores del alma, mientras que ahora, en cambio, Plotino considera las

86. Las pasiones son aquellos movimientos del apetito sensitivo que llevan consigo placer o dolor (cólera, temor, amor, odio...). Las potencias son aquello que hace al hombre capaz de experimentar las pasiones. Y los hábitos son cualidades adquiridas que ponen al sujeto en buena o mala disposición para sentir las. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II 5, 1105 b 20.

87. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II 6, 1106 a 14-25.

88. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II 6, 1106 b 36 ss.

89. Cf. FRAILE, G., *Historia de la filosofía*, vol. I, Madrid, B.A.C., 1976, p. 740.

virtudes en sí mismas, deteniéndose a examinar los principios por los que se originan, así como las relaciones que se establecen entre ellas en orden a su génesis, desarrollo y perfeccionamiento.

El influjo de Aristóteles en este capítulo se hace especialmente presente en la terminología. El término "φρόνησις" que había aparecido ya en el capítulo anterior<sup>90</sup> con la significación de "sabiduría teórica" o ciencia del Ser, se presenta ahora como distinto a la dialéctica y significando propiamente "prudencia"<sup>91</sup>. Así, en este fragmento del capítulo sexto, no concibe la prudencia como una simple virtud política o moderadora de la sensibilidad inferior (según la cataloga en I 2), sino que es considerada como un "hábito o virtud racional", o lo que es lo mismo, como una "virtud intelectual" en el sentido aristotélico. Le otorga una primacía sobre las "virtudes restantes" (es decir, sobre las *virtudes morales*), pues afirma que "la prudencia es una reflexión superior"<sup>92</sup>. Se observa también cómo la prudencia goza en Plotino del mismo sentido amplio apuntado en Platón: la prudencia no sólo tiene una función directiva superior sobre la vida práctica, regulando todas las acciones humanas particulares, sino que se refiere principalmente al conocimiento de lo universal ya que, a partir de la reflexión sobre las realidades superiores o universales, pretende alcanzar la norma trascendente y última de la actuación humana. De ahí su afirmación de que mientras "las virtudes restantes centran sus reflexiones en las pasiones y en las acciones que les son propias, la prudencia es una reflexión superior y reflexiona más bien sobre lo universal, es decir, si tal cosa implica tal otra, y si hay que abstenerse de tal acto ahora o más adelante o si hay otro enteramente mejor"<sup>93</sup>.

A continuación, Plotino establece una serie de relaciones entre la dialéctica, la sabiduría, la prudencia y las virtudes morales. En esta ocasión denomina a las virtudes morales como "virtudes inferiores" y, siguiendo a Aristóteles<sup>94</sup>, distingue dentro de ellas dos tipos: las virtudes naturales o incoadas y las virtudes morales perfectas o desarrolladas. El propio Plotino concluye el tratado afirmando que "lo más importante para ambas clases de virtud son los principios por los que las conseguimos"<sup>95</sup>. No obstante, el tratamiento de esta cuestión no está explicitado con suficiente claridad por parte de nuestro autor: por un lado, debido a la no concordancia entre las clasificaciones de las

90. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 5, 6-8.

91. Si hacemos un breve repaso histórico, en Platón la "φρόνησις" o sabiduría es la virtud propia del alma racional (νοῦς), que es lo divino en el hombre. Tiene por misión regular el conjunto de las acciones humanas, ejerciendo una función directiva superior sobre toda la vida práctica. También le corresponde poner orden a los pensamientos, disponiendo el alma para huir del mundo engañoso de las apariencias y prepararlo para la contemplación de las realidades superiores o ideas. La prudencia es el fundamento de la "vida teórica", porque llega a conocer el Bien supremo, el cual constituye la norma trascendente y última de la conducta humana. Así pues, sin la prudencia es imposible la acción virtuosa, ya que ésta depende del conocimiento de las realidades trascendentes.

En Aristóteles, la prudencia es una virtud intelectual importantísima, esencialmente práctica y cuya función consiste en deliberar bien para obrar bien. Supone la ciencia, la experiencia y la deliberación. La ciencia, porque el prudente debe juzgar conforme a los principios universales. La experiencia, porque se aplica a los hechos particulares, que solamente se llegan a conocer por experiencia, la cual requiere tiempo para adquirirse. Y la deliberación porque la acción no debe ser precipitada. Además, tan elevada es la virtud de la prudencia, que el hombre que la posee puede decirse según el Estagirita- que tiene todas las demás virtudes, puesto que las comprende todas. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1142 b, 30-33; 1143 a, 4 ss.; 1143 a, 29-35; 1144 b 35.

92. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 6, 11.

93. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 6, 9-13.

94. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1144 b, 1-17.

95. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 6, 24-25. En este mismo sentido afirmaba en I 2, 1, 42: "Pero, en realidad, una cosa es la virtud y otra el principio".

virtudes ofrecidas en I 2 y I 3<sup>96</sup> y, por otro, a causa de la ambigüedad en la significación de los términos, ya que a lo largo de este tratado no siempre se ha incidido en el mismo de sus posibles múltiples significados, sino que unas veces se ha sobrevalorado un aspecto sobre los restantes, y en otras ocasiones otro.

A pesar de la compleja dificultad que entraña esta cuestión, coincidimos con la interpretación de J. Igal, según la cual, "supuestas las virtudes naturales, la sabiduría la conseguimos por la inteligencia a través de la dialéctica; y la virtud moral perfecta, por la sabiduría a través de la prudencia"<sup>97</sup>. Así pues, esta dialéctica que hemos estado considerando como disciplina (y de la que Plotino también ha dicho que es un hábito)<sup>98</sup>, junto con la sabiduría "proveen a la prudencia de todo, para su uso, en forma todavía más universal e inmaterial", ya que el razonamiento dialéctico sólo tiene a las Formas como objeto (y no a los particulares sensibles). La dialéctica consiste en esta sabiduría o ciencia del Ser fundada en la inteligencia, en cuanto intuición de las verdades fundamentales relativas al Bien. Por consiguiente, la inteligencia, mediante las operaciones dialécticas de la síntesis y división, combina, entrelaza y divide las Formas y de ese modo deviene "inteligencia perfecta" o sabia, es decir, obtenemos sabiduría. De este modo, pues, alcanzamos la sabiduría por la inteligencia a través de la dialéctica.

Por otra parte, Plotino señala que las virtudes inferiores o morales, es decir, aquellas que "centran sus reflexiones en las pasiones y en las acciones que les son propias", pueden darse sin la dialéctica y sin la sabiduría, aunque de un modo imperfecto y defectuoso. Sin embargo, no es posible llegar a ser sabio y dialéctico sin las virtudes inferiores. Y esto es así debido a que las virtudes morales o bien son anteriores, o bien se desarrollan simultáneamente a la dialéctica y a la sabiduría. Para entender el sentido pleno de la reflexión plotiniana, debemos tener en cuenta que nuestro autor distingue dos grados de perfección en las virtudes morales<sup>99</sup>: las virtudes naturales o incoadas (que son las que el hombre posee de manera natural por su condición humana) y las virtudes morales perfectas o desarrolladas, es decir, las "virtudes por excelencia" (según la terminología aristotélica). Las virtudes naturales devienen virtud moral perfecta por la sabiduría a través de la prudencia. Es decir, estas virtudes naturales o innatas al hombre alcanzan su perfección por la sabiduría, a través de este hábito racional o virtud intelectual en que consiste la reflexión superior de la prudencia<sup>100</sup>.

96. Curiosamente, estos dos tratados se suceden no sólo en la ordenación sistemática, sino también en la cronológica. Ésta es una de las razones de la hipótesis interpretativa -anteriormente expuesta- que señala que, más que un cambio de concepción o de pensamiento, en este contraste se advierten unos diferentes criterios de distinción o clasificación, así como una variabilidad en la importancia otorgada a las diferentes influencias.

97. Cf. trad. de J. Igal a las *Enéadas* de Plotino (op. cit.), p. 234, nota 42.

98. Esta consideración de la dialéctica como hábito, y por consiguiente como virtud, se halla concretamente en I 3, 4, 3 y I 3, 6. No obstante, no debe ser confundida con los hábitos racionales (virtudes intelectuales) ni con las virtudes morales. En este sentido, y según la clasificación ofrecida en I2, quizás se podría interpretar la dialéctica como una virtud paradigmática, en la medida en que no sólo desprende al hombre de las cosas sensibles, sino que lo pone en disposición de contemplar las inteligibles. Sin embargo, en otro sentido, y en cuanto la dialéctica se mueve sólo en el plano inteligible, parece trascender este nivel de virtud. En todo caso, remitimos a los precedentes comentarios sobre dicha cuestión recogidos en nuestro estudio.

99. En este sentido se puede establecer un cierto paralelismo con la clasificación de las virtudes reflejada en I 2, donde la distinción entre *virtudes políticas* y *virtudes purificativas* consistía únicamente en una diferencia de grado, en la medida que las segundas, siendo las mismas que las primeras, ejercen una función superior.

100. Esta idea guarda cierta relación con el enunciado aristotélico que afirma: "El hombre lleva a cabo su obra mediante la prudencia y la virtud moral, porque la virtud hace recto el fin propuesto y la prudencia los medios que a él conducen" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1144 a 7-9).

Llegados a este punto, resulta conveniente matizar las relaciones entre sabiduría y prudencia apoyándonos en los propios textos del tratado segundo de la *Enéada* I:

"La sabiduría y la prudencia (consisten) en la contemplación de las cosas que posee la Inteligencia; pero la Inteligencia las posee por contacto. Ahora bien, cada una de las dos (sabiduría y prudencia) es doble: la una reside en la Inteligencia y la otra en el alma; en aquella no es virtud (es su actividad y su ser), en el alma es virtud"<sup>101</sup>.

"En consecuencia, en el alma la mirada a la Inteligencia es sabiduría y prudencia, virtudes del alma, ya que el alma no es estas cosas (sabiduría y prudencia) como allá (lo es la Inteligencia). Y así las demás virtudes van implicadas del mismo modo"<sup>102</sup>.

Así pues, mientras que Aristóteles distingue netamente entre sabiduría teórica (*σοφία*) y sabiduría práctica (*φρόνησις*) como hábitos distintos<sup>103</sup>, en Platón, y con frecuencia en Plotino, tal distinción tiende a esfumarse, tratándose en ocasiones de dos aspectos de una misma virtud. Esta identificación, que se refleja abiertamente en Platón, no tiene una manifestación explícita en Plotino, aunque sí ocasionales usos ambivalentes. Esta ocasional ambivalencia de los términos *sabiduría* y *prudencia* (en cuanto ambas consisten en la contemplación de las cosas que posee la inteligencia, es decir, las Formas o Ideas), y sobre todo el hecho de que cada una pueda ser considerada en un doble aspecto (como residente en la Inteligencia, y por tanto considerada en sí misma, en su actividad y su ser; o bien como residente en el alma y por consiguiente como virtud), contribuye a dificultar la comprensión de este fragmento plotiniano.

No obstante, a pesar de dichas dificultades, encontramos en Plotino la afirmación explícita de que "bien puede ser que uno tenga virtudes naturales de las que nazcan las perfectas con el advenimiento de la sabiduría. Así que, tras las naturales, la sabiduría; luego ésta perfecciona el carácter moral"<sup>104</sup>. Por tanto, dadas las virtudes naturales, la sabiduría y la virtud moral perfecta no se desarrollan y perfeccionan conjuntamente, sino que la sabiduría se anticipa a la virtud moral por excelencia y la perfecciona. De este modo, gracias a la sabiduría y a través de la prudencia, las virtudes naturales alcanzan su pleno desarrollo y perfección, convirtiéndose en virtudes morales perfectas. Con esta consideración de la dialéctica como fundamento de las otras virtudes (prudencia y virtudes morales perfectas), concluye el tratado.

Finalmente, y a modo de conclusión, no podemos menos que destacar la riqueza filosófica de este tratado dedicado a la dialéctica, ya que en él no sólo hallamos reflejados y desarrollados aspectos fundamentales de la doctrina plotiniana, sino que de alguna manera contiene implícitamente todo su sistema, el cual es necesario tener presente para comprender la amplitud de las ideas en él contenidas. Por otra parte, en él se funden multitud de elementos procedentes de la especulación anterior, especialmente del platonismo, aristotelismo y estoicismo, cuya presencia y mutuas implicaciones hemos intentado detectar. Por consiguiente, la originalidad de este tratado no estriba tanto en la materialidad de los elementos que lo integran (ya que casi todos ellos se encuentran expresados en los sistemas anteriores), sino en la síntesis vigorosa con carácter y espíritu propios que elabora Plotino. A pesar de recoger las principales contribuciones metafísicas, epistemológicas y éticas de filósofos anteriores, Plotino

101. PLOTINO, *Enéadas*, I 2, 6, 12-15.

102. PLOTINO, *Enéadas*, I 2, 7, 6-9.

103. "Queda dicho, pues, qué es la prudencia y la sabiduría, y cuál es el objeto de cada una de ellas, y que cada una es la virtud de una parte distinta del alma" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1143 b, 14-16).

Para Aristóteles la sabiduría (o *σοφία*) tiene por objeto los principios y las razones altísimas de las cosas, y viene a ser un resultado de la unión del entendimiento intuitivo y de la ciencia (Cf. *Ibid.*, 1139 b 15 ss..

104. PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 6, 17-21.

elabora un sistema original y propio, por lo que este tratado "Sobre la dialéctica" no puede ser considerado como el resultado de un mero sincretismo. No obstante, tampoco sería justo olvidar que este carácter peculiar de su pensamiento contribuye especialmente a la dificultad interpretativa de sus doctrinas, inconveniente que también encuentra una clara y manifiesta expresión en este tratado.

DRA. FRANCISCA TOMAR ROMERO  
*Universidad Francisco de Vitoria*