
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

La presencia en el principio: un argumento gnoseológico sobre la diferencia entre Platón y Plotino

The presence in the beginning: a gnoseological argument about the difference between Plato and Plotinus

Raul Gutierrez ⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-2799-9200>

rgutier@pucp.edu.pe

ⁱ Pontificia Universidad Católica del Perú – Lima – Peru.

GUTIERREZ, R, (2022). La presencia en el principio: un argumento gnoseológico sobre la diferencia entre Platón y Plotino. *Archai* 32, e-03208.

Resumen: La aceptación de la identidad de la Idea del Bien con lo Uno no necesariamente implica, como recientemente ha

sostenido Gerson (2019), que Platón y Plotino comparten esa identificación en los mismos términos. Para insistir en esta diferencia me apoyo en un argumento gnoseológico. Si bien ambos filósofos sostienen la posibilidad de acceder a una presencia en el principio y para describirla recurren a una metáfora erótica, para Platón esa presencia implica la realización plena del *Nous* en la aprehensión noética del Bien y la generación de *episteme*, mientras que para Plotino implica el recogimiento no solo de la intelección, sino del deseo mismo de entender para acceder a una presencia superior a la *episteme*. Consecuentemente, Platón concibe al Bien/Uno como Idea – como Idea de Ideas - y cúspide del ser y lo inteligible, mientras que Plotino lo concibe como *aneideon*, *amorfon* y *apeiron*, y, por ende, como radicalmente trascendente al ser y al pensar.

Palabras clave: Presencia, principio, *Nous*, *episteme*, eros.

Abstract: The acceptance of the identity of the Idea of the Good and the One does not necessarily imply that Plato and Plotinus understand it in the same way, as Gerson has recently sustained. The difference, I intend to show, is supported by a gnoseological aspect of their philosophies. Even if both philosophers accept the possibility of arriving at a presence in the principle itself, and even if they use the same erotic metaphor to describe it, this presence means for Plato the flourishing of *Nous* and the generation of *episteme*, whereas for Plotinus it is superior to *episteme* and requires the complete retirement not just of intellection, but also of the desire to think the Good. Correspondingly, Plato considers the Good/One as a Form – as the Form of Forms - at the summit of being and the intelligible realm, while Plotinus conceives it as *aneideon*, *amorphon* and *apeiron*, and therefore, as radically transcendent to being and thinking.

Keywords: Presence, principle, *Nous*, *episteme*, eros.

1. Propuesta

Dos de los pilares en los que se apoya Plotino para establecer a lo Uno absolutamente simple y trascendente como principio primero son su crítica de la concepción aristotélica del Motor Inmóvil (V 1 [10]. 9. 7-9; VI 9 [9]. 2. 36-37; V 6 [24]. 6. 9) y su identificación de la Idea del Bien de la *República* y lo Uno de la primera hipótesis del *Parménides* de Platón (Dodds, 1928, p. 130-133).¹ Pues bien, en su más reciente defensa de la interpretación plotiniana, Gerson (2019, p.1)² sostiene, ciertamente siguiendo a Proclo y Plotino, que, en la segunda parte del *Parménides*, Platón procede λογικῶς, pero no entendiendo “lógicamente” como un mero ejercicio carente de toda relevancia metafísica, sino como Aristóteles cuando habla sobre la esencia (τὸ τι ἦν εἶναι) en su *Metafísica* (12.1 1069a27-28. Cf. 7.4 1029b13, 14.1, 1087b21),³ esto es, distinguiendo los diversos

¹ Sobre la tendencia a concebir un principio absolutamente trascendente en los primeros dos siglos de la era cristiana, ante todo entre los neopitagóricos y los gnósticos platonizantes, cf. Dörrie 1960, p. 4-32; Festugière 1986, p. 92-140; Whittaker 1969, p. 91-104. La idea proviene probablemente de Espeusipo y algunos pitagóricos tempranos, cf. Krämer 1964, p. 193-264; más recientemente y muy esclarecedor sobre Espeusipo y el *Parménides* véase Bechtle, 2010, p. 37-58. Sobre la controversia en torno a la continuidad o discontinuidad del platonismo cf. Gatti 1996, p. 10-37; Dillon 2019, p. 24-34. El más reciente estudio sobre la relación entre Plotino y los gnósticos setianos es el de Mazur (2021). De todos modos, Horn 2018, p. 1249, sostiene que con Plotino se inicia un nuevo capítulo de la historia de la filosofía en la antigüedad tardía.

² Se trata de su comunicación en el Symposium Platonicum XII, París, Julio 15-19. 2019, p. 1-7.

³ Como bien señala Gerson, p. 1, n. 5, en estos pasajes, Aristóteles critica a Platón y otros por sus investigaciones “lógicas” sobre las causas y principios. Cf. *Phys.* 4. 5, 204a34ff.

sentidos en que hablamos de ἕν en vistas a responder a las aporías planteadas por Parménides a la teoría de las Ideas expuesta por el joven Sócrates en la primera parte del diálogo. Según Gerson, Platón procedería “logicamente” en la medida en que, en la Hipótesis I del *Parménides*, no tomaría en cuenta la relación causal del Uno/Bien con todo lo que es, de manera que allí se estaría diciendo todo lo que hay que decir del Uno/Bien en relación consigo mismo - πρὸς αὐτό - , no en relación con los otros – πρὸς τῶν ἄλλων.⁴ Sin embargo, más allá del indudable y enorme valor filosófico de la posición plotiniana, a continuación quisiera exponer las razones por las que no puedo compartir su interpretación de la Idea del Bien, aunque sí admito la identificación de la Idea del Bien y el Uno atestiguada, entre otros, por el Estagirita (*Metaph.* XIV. 4 1091b13-15), quien, por lo demás, plantea la alternativa de que el Dios sea concebido como Intelecto o como algo más allá del Intelecto (ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινα τι τοῦ νοῦ, ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ, Simp. *In De Caelo* 485, 19-22). Comenzaremos, pues, por explicar porqué pienso que si Platón procede “λογικῶς” en *Parménides* II, no puede concebir como principio al uno de la Hipótesis I. Ello nos permitirá precisar, además, en qué sentido puede entenderse la tesis de la identificación de la Idea del Bien con el Uno como principio sin admitir, sin embargo, su identificación con el Uno plotiniano. Con ese propósito, primero examinaremos los presupuestos y las implicancias de la *koinonia* en *República* V 476a y, a continuación, en las Hipótesis II-IV del *Parménides*. Y, finalmente, admitiendo la cognoscibilidad del

⁴ También Halfwassen 1992 insiste en este punto, p. ej., p. 281: “Unter diesen Umständen kann die erste Hypothesis, die das Eine in seiner Absolutheit bis zur Selbstaufhebung durchdenkt, nur al negative Theologie interpretiert werden, die in der Verneinung aller Bestimmungen das undenkbbare Eine selbst von aussen umkreist, um sich zuletzt in die – nicht in die Affirmation umschlagende – Negation der Negation aufzuheben”; p. 302: „Demgegenüber“ – en contraste con el ἕν τὸ πᾶν del Parménides histórico – „unterscheidet Platon scharf zwischen dem *Sein* und dem *Einen* und nimmt das Eine *rein für sich selbst als solches* (αὐτὸ καθ’ ἑαυτό), nicht als Bestimmung eines Anderen, des Seins, sondern als *das Eine selbst* in seiner Absolutheit und Reinheit.“

Bien/Uno, examinaremos el modo del acceso a la presencia en el principio, primero, en Platón y, después, en Plotino.

2. Un camino propedéutica y lógicamente ascendente

La tesis es que la idea de que Platón argumenta λογικῶς significa que procede διαλεκτικῶς. Que así sea no tiene porqué llamarnos la atención en el contexto de un ejercicio (γυμνασία) por el que se pretende discernir adecuadamente la verdad (κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές, 136c5), aun cuando el camino que efectivamente recorre el ejercicio dialéctico sea solo uno entre todos los que hay que explorar (ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διέξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν ἔσχεῖν, 136e2-3). Siendo así, incluso si se toma en cuenta esta limitación, sería extraño que se comience por el principio primero, por ejemplo, al modo en que lo hace Proclo en sus *Elementos de Teología*. Recuérdese que ya Aristóteles decía que Platón “inquiría si el camino era a partir de los principios o hacia los principios” (*Eth. Nich.* 1 1095a30). Así pues, tomando en cuenta el carácter propedéutico de los diálogos, cabría pensar que el argumento del *Parménides* tiene una estructura ascendente.⁵ En ese sentido cabe destacar los grados de dificultad que se señalan desde la puesta en escena hasta el reconocimiento por parte de Parménides de la “gran tarea (πολὸν ἔργον)” (136d1) y el “laborioso juego (πράγματειώδη παιδίαν)” (137b2) que significa el despliegue del ejercicio dialéctico.⁶ Sobre el ejercicio mismo dice Zenón que en este se trata

⁵ Gutiérrez, 2003, p. 127-131, 2017 p. 296-304 y Poetsch, 2019, p. 167-172 entienden los desplazamientos en el *Parménides* en el sentido de una *topografía metaphysica* que les permite, a cada uno a su manera, ubicar a los personajes del diálogo en los distintos niveles de los símiles de la línea y la caverna.

⁶ “Ὁὐ χαλεπὸν – No es difícil” (126c6), dice Glaucón refiriéndose a la conducción del grupo de filósofos recién llegados a Atenas hasta la casa de Antifonte y “vive cerca, en Mélite” (c10); Antifonte mismo se resiste inicialmente a narrar de memoria la conversación, pues πολὸν ἔργον – “es

de algo que no es “de poca monta – οὐ φαῦλον” (136d5) –, lo cual, dicho positivamente, quiere decir que allí más bien se examinan “cosas de mayor valor – τιμώτερα”⁷ que las examinadas en *Parménides* I. En consecuencia, es de esperar un ascenso hacia los principios. En esa misma línea, y tomando más en cuenta el contenido, el punto de partida del argumento es la aporía de Zenón sobre la presencia de los opuestos en la multiplicidad sensible (127e-128a) que, según el joven Sócrates, no tiene nada de sorprendente (τί θαυμαστόν; 129b1; cf. c4, d5;) y es algo en lo que todos estaríamos de acuerdo (129d5-6).⁸ Un segundo nivel lo constituye la versión de la hipótesis de las Ideas que el joven Sócrates de todos modos propone como salida a la aporía zenoniana (128e6-129b1, 130b1-6). Por último, el mismo Sócrates se refiere a un tercer nivel al señalar la gran admiración (τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι 129c1; cf. b2, c3, e3, e5) que le causaría si alguien no solo distinguiera y separara las Ideas en sí y por sí (ἐὰν τις [...] πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ’ αὐτὰ τὰ εἶδη), como él mismo lo hace, sino que, además, mostrase que estas en sí mismas admiten mezclarse y discernirse (εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνῃ, 129a-130a). Que Parménides ponga en evidencia las aporías que resultan de la hipótesis del joven filósofo y concluya que renunciar a las Ideas

una gran tarea” (127a6), y, finalmente, con las mismas palabras replica nada menos que Parménides (136d1), a lo cual Zenón añade que “si fuéramos muchos, no sería correcto pedírselo, ya que no es conveniente hablar sobre tales cuestiones ante una multitud” (136d6-8). Cf. Gutiérrez, 2003, p. 127-131, 2017 p. 296-304.

⁷ Aunque no menciona el *Parménides*, Szlezák, 1985, ha mostrado que estos términos suelen señalar un cambio de nivel y, por ende, un momento estructural en los diálogos, poniendo así en evidencia un ascenso hacia los principios.

⁸ Téngase en cuenta que en el punto de partida, esto es, en el primer nivel, se encuentran Glaucón y Adimanto que se limitan a conducir al grupo de filósofos procedentes de Clazómenas a la casa de Antifonte que “vive cerca, en Mélite” (126a-c). De ese modo, los tres siguientes niveles constituyen, en verdad, el segundo, tercero y cuarto, en correspondencia con la línea. Cf. Gutiérrez, 2003, p. 127-131, 2017 p. 296-304.

implicaría la renuncia a toda orientación para el pensamiento y la completa destrucción de la facultad dialéctica (135c), significa que Platón ha concebido al Eléata como el filósofo que ha de cumplir con esa tarea tan digna de admiración. Por último, el mismo Parménides ofrece una tipología que, en cierta manera, corresponde a las tres posiciones distinguidas por Sócrates: 1) el que sostiene que las Ideas no son y que, aún si fueran, no serían cognoscibles – el sofista Gorgias –, 2) un hombre plenamente dotado capaz de comprender que hay Ideas – el joven Sócrates –, y, por último, 3) uno aún más admirable (ἔτι θαυμαστοτέρου) que “habiendo descubierto y examinado suficientemente y con cuidado todas estas cosas, fuera capaz de instruir a otro” – el anciano Parménides (135a-b) como portavoz de Platón mismo. Así pues, aun cuando en el ejercicio se recorra uno solo de todos los caminos que habría que recorrer para acceder a la verdad, esta última figura es ubicada al final de ese recorrido. Todo ello sugiere que, aun cuando haya en el diálogo algo de juego (παιδιάν, 137b2) – y, a decir verdad, para Platón todo lo escrito es un juego (*Phdr.* 277e) –, al ejercicio de *Parménides* II se le asigna el carácter de una instrucción. Ahora bien, el método de esa instrucción es el método de las hipótesis, es decir, con algunas variaciones, el mismo método que Platón usa primero en el *Menón*, luego en el *Fedón* y, por último, en la *República*.⁹ Y, si lo dicho hasta aquí es correcto, el que se examinen las consecuencias que se siguen de las diversas hipótesis, no excluye que, como lo atestiguan esos diálogos, el tránsito de una hipótesis a otra, al menos el de las

⁹ Sobre la aplicación del método hipotético en esos diálogos cf. Benson, 2015. No cabe duda que la consideración de la hipótesis positiva y negativa parece ser una novedad, tanto como el examen de las consecuencias que se siguen para los sujetos mismos de la hipótesis como para los otros, tanto respecto de sí mismos como respecto unos de otros. Sin embargo, en cuanto al primer punto, debe tomarse en cuenta que en *República* se examinan la justicia – *República* IV – y la injusticia – las formas deficientes de gobierno y de almas en *República* VIII-IX – dependiendo de si se afirma la existencia del Bien o no, es decir, si se sustituye el Bien común por diversos bienes particulares.

hipótesis afirmativas, sea concebido como un ascenso dialéctico. Y, como suele suceder en los diálogos con Sócrates y sus interlocutores, para iniciar el ascenso, el maestro no solo se pone al nivel del aprendiz sino que, para examinar sus tesis, las expresa conceptualmente.¹⁰ Difícilmente, entonces, puede el ejercicio dialéctico comenzar por el principio primero, antes bien ha de conducir hacia él.

3. La Idea del Bien no es lo uno indeterminado de la Hipótesis 1

Ahora bien, como ha sido ampliamente reconocido, las aporías de la primera parte del *Parménides* son una consecuencia de la consideración de las Ideas como unidades absolutamente separadas y aisladas, razón por la cual, en última instancia, resultan siendo inútiles para responder a Zenón y, de ese modo, “salvar las apariencias”, función para la que el joven Sócrates las introduce (128e-130a). Y precisamente la más grande aporía de esa concepción inmadura de las Ideas – que de ninguna manera es la del Platón del período intermedio¹¹ –, es su completa incognoscibilidad (133b-135a). Precisamente, esa conclusión coincide con la conclusión de la primera hipótesis del ejercicio dialéctico que, por lo demás, es introducida como la hipótesis del mismo *Parménides*, al menos tal

¹⁰ Un buen ejemplo de ello es el examen de las nociones comunes de justicia en *República I*, donde Sócrates recurre al lenguaje de la *techné* para examinar las nociones comunes de justicia de sus interlocutores.

¹¹ Insiste recientemente en la tesis de la autocrítica y revisión de la teoría de las Ideas Cordero, 2014, 139-145 y 2016, 61-87. En realidad, como sugieren el título y el subtítulo, *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, todo el libro está concebido en torno a la idea de la superación de la teoría del período medio por el *Sofista*. Sintomáticamente, Cordero no menciona *R.* 476a ni la bibliografía pertinente (p.ej. Adam 1902, ²1963, *ad loc.* y 362-364). Recientemente sobre la *koinonía* de las Ideas en *Fedón* véase Mesquita, 2018 y en *República* Gutiérrez, 2009, p. 115-122, 20. Véase abajo IV.

como lo presenta Platón (137b2-3, 128a-d). Pues si presuponemos, como lo hace aquí Parménides, que la atribución de propiedades a un sujeto portador de las mismas, *ipso facto* lo pluraliza, el Uno en cuestión no sería ya uno y ni siquiera sería (141e), cuando menos no el Uno mismo (αὐτὸ ἓν, 158a5) del cual se habla posteriormente, el Uno perfecto (παντελῶς ἓν, 157c4), el verdaderamente uno (ἀληθῶς ἓν, 159c5), el único al que le es posible ser uno (ἐνὶ εἶναι πλήν αὐτῷ ἐνὶ ἀδύνατόν που, 158a5, cf. 149d1-2).¹² De un uno que no admite relación alguna, no hay ni nombre ni enunciado ni ciencia ni opinión ni sensación (142a3-4). “Lógicamente” es esa la raíz de las aporías que se siguen de la concepción de las Ideas expuesta por el joven Sócrates. Sería entonces sumamente extraño que comenzara el ejercicio dialéctico con la concepción de un principio que, según la prescripción del método propuesto, tendría que ser considerado solo en relación consigo mismo, absolutamente separado y aislado, de manera que no podría cumplir su función como principio. Antes bien, dada la referencia a Gorgias al comienzo y al final de la más grande aporía (133b4-c1, 135a1-b2), y la manifiesta semejanza argumentativa de la primera hipótesis con argumentos eleático-sofísticos,¹³ cabe pensar que Parménides ofrece allí un diagnóstico de

¹² Tómese en cuenta que del Uno de la primera hipótesis se niega incluso la identidad y la diferencia, *Parm.* 139b-e, lo que no sucede con el Uno mismo de las posteriores hipótesis. Para una interpretación que entiende al uno como predicado de τὸ πᾶν véase Brisson, 1999, p. 43 ss., p. 285-291; en contra Séguy-Dúclot, 1998, p. 32 ss., Scolnicov, 2003, p. 80 ss.

¹³ Cf. *Prm.* 137d7, citando a Meliso DK 30 B2. Cf. *Prm.* 138a2: Gorgias, apud Sextus Empiricus *Adversus Mathematicos* VII 69, MXG 6, 979b 20-26. Palmer 1999, p. 112, sostiene que los “Melissan elements” de la primera hipótesis “function within the context of Plato’s representation of a larger Gorgianic appropriation.” Cf. Séguy-Duclot, 1998, p. 56: “Platon systématisé la critique sofistique.” La semejanza de la secuencia argumentativa es notable: 1) Si el ser es eterno – o, según *Parm.* 137d, no tiene principio, medio ni fin –, debe ser infinito (ἄπειρον); 2) si es infinito, no está en ningún lugar; 3) si no está en ningún lugar, no es; 4) si el ser es eterno – no tiene principio, medio ni fin –, no es. Más recientemente, Bremont 2019, p. 85, sostiene que toda la primera hipótesis del *Parménides*, “et par là même tout la dialectique qui est

la problemática propia de la concepción de la teoría de la ideas expuesta por el joven Sócrates. En fin, si las consecuencias de la hipótesis son inaceptables (142a6-8), habrá que cambiarla, específicamente hay que cambiar el significado de “uno”, como efectivamente sucede en la Hipótesis II.

Pues bien, por ahora me interesa subrayar que de un uno así concebido no habría *logos* ni *episteme*, mientras que, por contraste, el Sócrates de la *República* admite ambos, tanto de las Ideas como de la Idea del Bien.¹⁴ Y Gerson (2019, p. 2 n. 12) también lo admite, si bien solo un *lógos* negativo del Uno/Bien. Mi objeción a esa lectura es que una vez que aceptamos que hay *episteme* y *logos* del Uno/Bien, hay también que tomar en serio el hecho que Platón habla de *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* y de *μέγιστον μάθημα* (505a), incluso si a la vez dice que está *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (509b8). Concluir de esta afirmación su radical transcendencia tanto al ser como al pensar, al modo del Uno/Bien plotiniano, me parece que no hace justicia a la analogía con el sol. Pues, si bien es verdad que este otorga la visibilidad a las cosas visibles (509b), aun cuando se reconozca su condición divina, como efectivamente lo hace Platón (508a4-5), él mismo no está más allá de lo visible.¹⁵ Análogamente, si bien la Idea del Bien otorga la inteligibilidad a los inteligibles (509b), no está más allá de lo inteligible. Por eso es *ιδέα*, es decir, algo determinado, solo que, a diferencia de las Ideas que reciben su determinación mediante su relación con otras Ideas (476a) y, por encima de ellas, con la Idea

exposée dans la deuxième partie de ce traité, est un pastiche du *Traité du Non être* du Gorgias, plutôt que celle de Zénon (dont la première est toutefois inspirée).”

¹⁴ Lógos: cf. 531e, 534b, 582d-e. Cf. Baltes 1999, p. 354. Para *episteme* véase más adelante.

¹⁵ Cf. 517b-c, 532a-b. Szlezák 2003, p. 67: “Helios ist ein Gott (508a4), und Göttlichkeit bedeutet nun einmal wesensmäßige Erhabenheit über Werden und Vergehen.” En efecto, el sol no está sometido a la generación y la corrupción, pero no deja por eso de ser visible. En ese sentido, el mismo Szlezák 1997, p. 218, se refiere a que si bien el Bien está más allá del ser, no deja de ser parte del mismo.

del Bien, esta es la única Idea que es en sí y por sí misma determinada. No es *ápeiron*,¹⁶ *aneídeon*¹⁷ ni *ámorfon*,¹⁸ condición que, consecuentemente, lleva a Plotino a concebir al Uno no solo como radicalmente trascendente al ser sino también al Intelecto – *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας καὶ τοῦ νοῦ*. Lo indeterminado es esencialmente inaccesible al conocimiento, y si se le admite como principio, requiere de otra forma de acceso a su presencia (véase *infra*). Sin embargo, no hay que perder de vista lo dicho sobre la visibilidad del sol y la inteligibilidad del Bien para entender la transcendencia específica del Bien del “divino” Platón. Pues precisamente en ese mismo contexto se dice que así como el sol otorga la génesis, el crecimiento y la alimentación a los seres visibles y, por consiguiente, él mismo no es génesis,¹⁹ así también el Bien otorga el ser y la esencia a las Ideas, esto es, su existencia y su ser determinado, y, por ende, él mismo no es *ousía*, sino que está más allá de la *ousía* en dignidad y poder (509b). De esta manera, ciertamente se le asigna al Bien un rango superior – su *πρεσβεία* –, pero no por ello radicalmente trascendente al ser y el pensar.²⁰ Su superioridad se puede explicar

¹⁶ Cf. V 5 [32]. 10. 19-21, V 5 [32]. 11. 1, VI 7 [38]. 32. 15, VI 9 [11]. 6. 10. El único pasaje en que se dice del Uno que es *apeiron* es en la primera hipótesis: *Prm.* 137d7. Véase nota 13.

¹⁷ Cf. II 5 [25]. 4. 12, V 5 [32]. 6. 4-5, VI 7 [38]. 17. 36 y 40, 28. 28, 32. 9.

¹⁸ Cf. VI 7 [38]. 17. 40, 32. 9-15, VI 8 [39]. 9. 42, VI 9 [11]. 3. 43-44, V 5 [23]. 10. 19-23.

¹⁹ Como señala Lisi 2003, p. 157, cuando se dice que el sol no es *genesis* solo está señalando su trascendencia respecto de los objetos del mundo sublunar.

²⁰ Lisi 2003, p. 164, señala que Platón „en ningún momento afirma que la idea del bien esté más allá del ser (*ἐπέκεινα τοῦ ὄντος, ἐπέκεινα τοῦ εἶναι*), pero sí de manera inequívoca que se encuentra *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*. Generalmente se han equiparado ambos términos, pero Sócrates usa de manera consecuente *οὐσία* en las tres alegorías para referirse al mundo ideal, no así *ὄν*, ni *τὸ εἶναι*. El primero parece designar algo más general que incluye toda la estructura del ser (cf. VII 525a1). Algunos pasajes indican, en apariencia, esa diferenciación (cf. VI 511d1-2, 534a3, c2). Es verdad que la idea del bien aparece incluida dentro de la estructura del

porque, a diferencia del resto de Ideas, el Bien es el único concepto reflexivo, esto es, exclusiva y absolutamente determinado en y por sí mismo (Gutiérrez 2015a, p. 87-88, 2017, p. 193-196). Por consiguiente, no admite ninguna determinación al lado suyo o, dicho a la luz del *Sofista*, no se define por la relación con y la exclusión o negación de otras Ideas, sino que es en sí mismo, en su perfecta unidad, todas las determinaciones²¹ y, por esa razón, puede – he ahí su δύναμις, 509b8 – otorgar el ser y la esencia a las demás Ideas. En ese sentido le corresponde un rango superior y único por encima de las demás Ideas, como Idea de las Ideas,²² sin constituir por ello un ámbito completamente diferente, sino como la cúspide de lo que es: τοῦ ὄντος τὸ φανότατον (518c9), τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος (526e3-4), τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὐσίῃσιν (532c6). De esta manera ya no sería necesario relativizar la precisión de esta afirmación, ni considerarla como una fórmula para todo lo susceptible de ser tematizado.²³

ser (518c9-10, VII 526e3-4, 532c5 ss.), pero no es menos verdadero que se encuentra más allá de la “esencia”, del mundo noético. Ella misma no es οὐσία).” Krämer 1969, p. 10, se refiere indistintamente ambas expresiones.

²¹ Una ilustración de esta idea la podemos apreciar en el uso epixegético de καί respecto de ἄλλο en el pasaje 508e3-5: οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων. Visto de esta manera, la alteridad del Bien respecto del resto de Ideas no implica una radical diferencia y transcendencia, sino solo una diferencia gradual.

²² También Santas, 1980, p. 374-403 entiende a la Idea del Bien como Idea de las Ideas, pero basándose en otros argumentos. Véase la crítica de Santas por Strobel, 2004, p. 111-134.

²³ Cf. Szlezák 2003, p. 66: “doch ist es fraglich, ob τοῦ ὄντος bzw. ἐν τοῖς οὐσίῃσιν an diesen Stellen eine präzise ontologische Einordnung im Sinne einer Zugehörigkeit zur wahrhaften οὐσία meint, oder vielleicht nur eine umfassende Formel für ‚alles, was sich thematisieren lässt‘.”

4. Presupuestos e implicancias de la *koinonía* de *República* 476a

Esta lectura puede entenderse mejor a la luz de la dialéctica entre ser/unidad y apariencia/multiplicidad expuesta en *República* 476a (cf. Ferrari 2000, p. 365-391). Allí, luego de haberse puesto de acuerdo en que si lo bello y lo feo son dos contrarios y que, por lo tanto, cada uno es uno, dice Sócrates:

“Y sobre lo justo y lo injusto, y lo bueno y lo malo, y sobre todas las Ideas, el discurso es el mismo: cada una es en sí misma una, pero al aparecer por todas partes en comunión con las acciones, los cuerpos y entre sí, cada una aparece múltiple (Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φανεσθαὶ ἕκαστον).”

Como se sabe, esta es la primera mención de la teoría de las Ideas en la *República* y una de las más comentadas. No es este el lugar para comentarlo integralmente. Solo me concentraré en los aspectos relacionados con nuestro tema.

- 1) Como hemos señalado ya, la unidad de la Idea se establece en razón de que cada una de ellas excluye a su opuesto. El término usual para referirse a ese aspecto de su unidad es *μονοειδές*. Así pues, en ese sentido cada Idea *es en sí misma* absolutamente (*παντελῶς ὄν, ειλικρινῶς ὄν*) la propiedad que ella representa. Es, pues, una “unidad ontológica elemental de significado” (Ferrari 2000, p. 389).
- 2) Al mismo tiempo, aún siendo en sí misma una, *aparece* múltiple en virtud de su comunión (*κοινωνία*) con las acciones, los cuerpos y entre sí (*ἀλλήλων*). Una confirmación de que Platón se refiere aquí a la *koinonía*

de las Ideas entre sí la encontramos en el pasaje 500c4-5), donde Sócrates se refiere al ámbito eidético como un orden justo en el que sus elementos no cometen injusticia ni la padecen unos de otros (οὐτ' ἀδικοῦντα οὐτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων). Un orden semejante, precisa allí, es un orden conforme al pensamiento y, por eso mismo, conforme al fundamento (κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον). La noción misma de orden implica necesariamente la relación entre los miembros de ese orden, y si, además, se trata de un orden justo, este no solo debe ser un orden racional – como a veces se traduce κατὰ λόγον – sino también, tomando en cuenta la ambigüedad de la expresión, conforme al fundamento, esto es, a la Idea del Bien (Gutiérrez 2015b, p. 31, 2017, p. 128).²⁴

- 3) Una vez establecida la comunidad de Ideas, es necesario también admitir a) que hay apariencias no solo sensibles sino también inteligibles (cf. *Symp.* 211a5.b2), tal como, p. ej., la sabiduría, la justicia, la moderación y la valentía son manifestaciones de la virtud; b) que por la relación con y la exclusión de otras Ideas es cada Idea la propiedad que ella representa, de manera que, en sí misma, dispone de una estructura compuesta, pero, a la vez, constituye una unidad absolutamente transparente de significado y, por lo tanto, es objeto de definición y conocimiento.

²⁴ Además, siguen siendo válidas las observaciones y razones de Adam 1963, I p. 363-364.

- 4) La distinción entre la unidad lógica y ontológica de la Idea y sus múltiples modos de aparecer sensibles o inteligibles significa que, a diferencia de la Idea en sí misma, estos son y no son la propiedad que manifiestan, son y no son F (476a7). P. ej., Pedro, María, Juan, Ana, son justos, pero no son la justicia, y, a su vez, la justicia, la sabiduría, la moderación y la valentía, son virtudes pero no son la virtud. Consecuentemente, la unidad eidética Φ no se puede ver afectada por la multiplicidad de sus manifestaciones, pues no es en sí misma que está presente en los entes que participan en ella, sino mediante sus manifestaciones, esto es, por los “caracteres inmanentes” o propiedades de las cosas que participan en ella (Devereux 1994, p. 63-90). A su vez, esto significa que los modos de aparecer de la Idea, están indistintamente contenidos o resueltos en la unidad de la Idea, v. gr., la sabiduría, la justicia, la moderación y la valentía en la Idea de virtud. De este modo se introduce una dialéctica entre el ser y el aparecer de la Idea que, más allá de una concepción de la participación en términos de todo o parte (*Parm.* 131a), abre la posibilidad de pensar en la Idea como una estructura ontológicamente superior que no se reduce a las partes o instancias participantes en ella, y que, a su vez, nos remite a la unidad como principio (*Parm.* 145b7-e1, 157c4-158d6).
- 5) Si la unidad es la característica esencial de las Ideas consideradas en sí mismas, y el ser y el no ser F es la característica esencial del aparecer tanto sensible como inteligible, ambas modalidades ontológicas *presuponen*

a la unidad absoluta como criterio de distinción de los grados de unidad y de ser de las Ideas y los entes sensibles. Pues ambas constituyen algo uno (ἐν τι, 478b9, 476a1-e10), de suerte que, como dice Sócrates, lo que no es no puede denominarse “algo uno”, sino más bien “ninguno” o “nada” (μηδέν) (478b11, cf. *Parm.* 144c4-5). Sin la unidad nada sería (Hipótesis VIII). Pero mientras las Ideas excluyen a su respectivo opuesto, los sensibles no. Criterio presupuesto e innombrado de esta distinción en nuestro pasaje es la Idea de Unidad (Ferrari 2000, p. 389; Horn 1997, p. 311-312).

- 6) Así pues, en la cúspide de esta “dialéctica” de ser y aparecer encontramos a la Idea de unidad que, podríamos decir, en tanto Idea, excluye a su opuesto, la multiplicidad, y es la única Idea que es real y absolutamente una, pero que, en realidad, puesto que todas las Ideas son manifestaciones suyas, las incluye virtual o intrínsecamente – no eminentemente – en su absoluta unidad. Es, pues, como la Idea del Bien, por sí misma, es Idea de las Ideas o determinación de todas las determinaciones. De esa manera puede cumplir las mismas funciones que la Idea del Bien y se identifica con ella (Horn 2000, p. 311-312, Ferrari 2000, 389). Es, por tanto, causa del ser y la esencia de las Ideas, y, por consiguiente, causa de su inteligibilidad.
- 7) Consecuentemente, en la medida en que el Sócrates de la *República* admite la interrelación entre las Ideas, la posición del Sócrates maduro de la *República* corresponde a una figura de la consciencia superior a la del joven Sócrates en la primera parte del *Parménides*.

Sin embargo, el pasaje en cuestión no afirma expresamente, sino solo presupone esta identificación del Bien con el Uno. Para una mayor aproximación debe tomarse en cuenta el *Parménides*.

5. La reconstrucción de todo lo que es (H 2) y la sustracción de lo Uno-Principio. La *koinonia* originaria

“Lógicamente”, entonces, a la contradicción inherente a la primera hipótesis, le sigue en la segunda una consideración de todo lo que es, pues, como dice el Sócrates de la *República*, tanto la *episteme* como la *doxa* se refieren a algo que es y es uno (476a1-e10, 478b9). En el mismo sentido, la hipótesis “si lo uno es” refiere a algo que es y es determinado (Ferrari 2004, p. 264-265, n. 112, cf. 143a4-5), que existe y es uno. “Uno” y “ser” son, entonces, concebidos, como “partes” o propiedades de lo uno que es, el cual, entonces, es un todo que tiene partes (142d8-9). Pero, a su vez, de cada una de ellas se dice que es y es una, de manera que, si el uno es, es, por tanto, uno y multiplicidad indeterminada (ἄπειρον τὸ πλῆθος, 143a2). En razón de ello se le atribuyen todas las propiedades, incluso las contrarias, que se le niegan al Uno-Uno (ἐν ἑν). El uno que es (τὸ ἐν ὄν) de la segunda hipótesis se refiere entonces a todo lo que es, tanto a lo inteligible como a lo visible.²⁵ Y, en consecuencia, se puede decir que hay *episteme*, *doxa* y *aisthesis*, *onoma* y *logos* de él (155d-e).

Una vez recuperada la totalidad de lo que es, es posible distinguir en ella a “lo uno” y “los otros que lo uno” (Hipótesis III y IV). Estos

²⁵ Ejemplos de esta composición en diversos niveles ontológicos son la pólis (R. 422e3-423a2), el alma concebida como una magnitud continua, literalmente como una corriente (ῥεῦμα, R. 485d6-8, cf. 443d7-e1, 580d6-7) y las Ideas en la medida en que admiten otras propiedades y se relacionan entre sí.

otros son, por un lado (H III), los otros que participan de lo uno y que, si no han de ser idénticos con lo absolutamente uno, tienen partes que, como tales, son partes no de una multiplicidad entendida distributivamente (οὐ πολλῶν), sino de un todo (ἀλλὰ ὅλου) concebido como una unidad constituida de múltiples partes (ἐν ἐκ πολλῶν) (157c). Pero, además, Parménides introduce aquí la noción de Idea concebida como un todo que no solo trasciende la suma de las partes sino que determina las relaciones entre ellas:

“En consecuencia, la parte no es parte ni de muchas ni de todas (οὐκ ἄρα τῶν πολλῶν οὐδὲ πάντων), sino de una determinada idea (ἀλλὰ μιᾶς τινὸς ιδέας), y de un algo uno a lo que llamamos todo (ὅλον), que ha surgido como una unidad completa/perfecta a partir de todos los integrantes (ἐξ ἀπάντων ἐν τέλειον γεγονός): la parte sería parte de esta realidad” (157d-e2).

Tenemos así una concepción de la Idea como una realidad que, al igual que aquella expuesta en *República* 476a, conserva su unidad aún cuando, al mismo tiempo, admite una serie de determinaciones y, como tal, constituye una realidad compuesta o una estructura transcendente que unifica las partes sin reducirse a ellas.²⁶

Y, por otro lado (H IV), los otros son los otros que, en sí y por sí mismos (αὐτὴν καθ’ αὐτὴν), constituyen la naturaleza diferente de la Forma o Idea (τὴν ἕτεραν φύσιν τοῦ εἶδους, 1585-6, cf. Aristóteles, *Metaph.* I 6, 987b33, XIV 5, 1092a25-26). Siendo así, esta naturaleza carece de toda delimitación y determinación, razón por la cual, a falta de una mejor denominación, Parménides la llama “multiplicidades en las que lo uno no está” (πλήθη ἐν οἷς τὸ οὐκ ἔνι, 158c1). Por contraste, lo uno en lo que estos otros participan es lo uno absolutamente uno (παντελῶς ἔνι, 157c4), lo uno en sí (αὐτὸ ἔνι), el

²⁶ Harte 2002, p. 118-138. Harte habla de una “identity as structure” por contraste con una “identity as composition”, esto es, mientras la primera trasciende la multiplicidad de las partes pero determina su estructura, la segunda implica una reducción de la identidad del todo a sus partes.

único al que le es posible ser tal (νῦν δὲ ἐνὶ μὲν εἶναι πλήν αὐτῷ τῷ ἐνὶ ἀδύνατον που, 158a5-6). A tener en cuenta es que estas distinciones se siguen si se admite que lo uno es, esto es, presuponen, por decirlo así, la reconstrucción de todo lo que es, a partir de lo cual se sustrae (ἀφελεῖν, 158c2, cf. R. 534c9-10) en la Hipótesis III, mediante un ejercicio o experimento del pensamiento (διάνοια), esa naturaleza previa a la participación en lo uno que, como hemos dicho, carece de toda determinación y delimitación (158b5—c7). La separación de lo uno y los otros que en la Hipótesis III se introduce como un experimento, en la Hipótesis IV es afirmada como punto de partida. Se habla de lo uno separado de los otros (χωρίς τὸ ἐν τῶν ἄλλων) y los otros separados (χωρίς) de lo Uno, lo cual es en cierto modo una referencia a la Hipótesis I – el Uno completamente separado y aislado – y constituye un reflejo de la más grande aporía de *Parménides* I (133b ss.). La consecuencia para los otros considerados en sí mismos, es la imposibilidad de la participación, al menos según la concepción de la participación como participación en una parte de lo uno o en lo uno como un todo, que, como sabemos, ha sido rechazada en *Parménides* I (158c5-d2; cf. Turnbull 1998, p. 122, Graeser 2003, p. 61). Y, sin embargo, a la vez se hace la que podríamos decir que es la única afirmación en el diálogo con un carácter claramente principista: “se ha mencionado todo cuando se ha mencionado a lo Uno y los Otros (πάντα γὰρ εἴρηται, ὅταν ῥηθῇ τό τε ἐν καὶ τᾶλλα)” (159c1).²⁷ *Tertium non datur*.²⁸ Sin embargo, su completa separación impediría resolver la aparente aporía de Zenón

²⁷ La importancia de una afirmación semejante se entiende mejor si se contrasta con las restricciones expresadas en diálogos como el *Filebo* 64c1-4 que ubica el diálogo en el vestíbulo de la casa del bien (ἐπὶ μὲν τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ νῦν ἤδη προθύροις τῆς οἰκίσεως) y el *Timeo* 48c2-4, donde dice que, dado el modo de la presente exposición, no ha de hablar del principio ni de los principios de todo, ni siquiera de lo que le parece acerca de ellos: νῦν δὲ οὖν τό γε παρ’ ἡμῶν ὧδε ἐχέτω. Τὴν μὲν περὶ ἀπάντων εἶτε ἀρχὴν εἶτε ἀρχὰς εἶτε ὅπη δοκεῖ τούτων πέρι τὸ νῦν οὐ ῥητέον.

²⁸ En este sentido dice Parménides que no hay aún algo diferente de lo uno y los otros de manera que ambos puedan estar en lo mismo, 159b-c.

y, como la hipótesis del joven Sócrates y el uno de la Hipótesis I, sería completamente inútil (159e2-160 a2), razón por la cual, en la Hipótesis III, es planteada solo como un experimento de la *diánoia*. Precisamente allí, y dando a entender su condición de principios, es decir, sin separarlos de su permanente interacción,²⁹ se refiere a la génesis de la Idea mediante la *koinonía* de lo uno y los otros:

“Para los otros que lo uno se sigue, entonces, que de la comunión (κοινωνησάντων) con el uno y con ellos mismos, según parece, surgirá (γίγνεσθαι) en ellos algo diferente (ἕτερόν τι), que provee el límite de los unos respecto de los otros (ὁ δὴ πέρας παρέσχε πρὸς ἄλληλα); pero su naturaleza produce en ellos mismos su ilimitación (ἀπειρίαν)” (158d3-6)

La *koinonia* de lo Uno y los Otros se entiende aquí como el modelo originario y fundamental de la comunión entre los principios fundantes de toda realidad. Lo que en la *koinonia* de las Ideas en *República* 476a se expresa en términos de una dialéctica entre el ser y la unidad de la Idea y sus múltiples modos de aparecer, se entiende aquí como una *genesis* de “algo diferente” a partir de esa relación más fundamental entre lo Uno en sí y la naturaleza en sí misma indeterminada de los Otros. Eso “diferente” cuenta, como tal, con una estructura definida, cuyo límite y determinación los recibe de lo Uno. Estamos, entonces, ante una *genesis* de las Ideas concebidas cada una como un Uno-Todo, que, a su vez, se limitan y determinan recíprocamente (ἀλλήλων κοινωνία) y limitan y determinan al resto de seres. El Uno-Principio suple así el presupuesto innombrado de la *koinonia* de las Ideas en *República* 476a, pero, al mismo tiempo, aún cuando en el pasaje citado no se menciona explícitamente su identidad con el Bien, asume una función semejante a aquella de la Idea del Bien como causa del ser y la esencia (509b) del resto de

²⁹ Obviamente no es casual que Platón haya elegido al sol como imagen de la Idea del Bien, pues así como el sol es inconcebible sin la luz que produce, el bien no es pensable sin las funciones u operaciones que se le atribuyen como principio, pues es esencialmente *diffusivum sui*. Como dice el mismo Sócrates: εἴπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς, *R.* 508a2.

Ideas. Por su parte, la naturaleza de los Otros, estando completamente privada de unidad, produce la ilimitación y la indeterminación en los diversos niveles ontológicos. Por consiguiente, los otros que lo uno, sea cada uno como un todo, como parte por parte, es decir, todo lo que es, sea sensible o inteligible – lo uno de la Hipótesis II –, son ilimitados y participan del límite (Οὕτω δὴ τὰ ἄλλα τοῦ ἐνὸς καὶ ὅλα καὶ κατὰ μέρη ἄπειρά καὶ πέρατος μετέχει, 158d6-8). De esta manera, la Hipótesis III se inscribe en el contexto del desarrollo de la distinción planteada por Filolao entre elementos limitantes (περαίνοντα) e ilimitados (ἄπειρα) en la constitución del cosmos (Huffman, Fr. 1, 2, 3 y 6) y que reaparece en la concepción de los principios en las *agrapha dogmata* (Graeser 2003, p. 62, Huffman, 1993, p. 52-53). Nótese empero que, en Filolao, la causa del límite y la determinación está del lado de los elementos limitantes, la indeterminación o la materia de lado de los factores ilimitados. Cabe, entonces, pensar que la condición de *apeiron* de lo uno de la H 1 manifiesta más bien una carencia de límites y determinación que un poder y una dignidad supremas.

6. La presencia en el principio: Platón

Pues bien, a esta concepción de la Idea del Bien le corresponde en Platón una única forma de aprehensión de las Ideas y el Bien, la *noesis* (515d8) o *episteme* (533e4, a5).³⁰ Y la potencia – δύναμις – correspondiente en el alma es el *voûs*. Al igual que lo que sucede con otras potencias, como la vista y el oído en las que no se distinguen

³⁰ Recuérdese que ya en *R. V* se dice del filósofo que desea o ama la sabiduría toda entera y, que, a continuación, se establece el paralelismo entre lo que es absolutamente y lo absolutamente cognoscible: τὸ παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν (477a). Podría objetarse que aquí todavía no se ha mencionado la Idea del Bien, pero no hay que olvidar que con esta sección final de *R. V* se abre el horizonte en que aparecen los símiles del sol, la línea y la caverna. Sería, además, muy extraño que se hable de *episteme* sin tomar en consideración, si bien no de manera explícita, al Bien.

color ni figura ni ninguna otra determinación proveniente del exterior (477c), en el Nous tampoco encontramos ninguna determinación extrínseca. En ese sentido, según su orientación efectiva puede resultar útil y ventajosa o inútil y nociva (518e). En cierta manera podría decirse que es una potencia neutral. Sin embargo, puesto que su poder (δύναμις) lo recibe directamente de la Idea del Bien (508e), su orientación natural, apunta hacia “la contemplación del lo que es y lo más luminoso del lo que es” (518c). Pero no solo su *dynamis* recibe el Nous del Bien, sino que también alcanza su *arete*, su plenitud y excelencia, mediante el conocimiento de las Ideas y el Bien que lo vuelven divino en la medida en que es posible para el hombre (500d). Así, recogiendo los dos aspectos que hay que tomar en cuenta al examinar una potencia, su determinación natural - ἐφ’ ᾧ τε ἔστι - y el resultado de su actividad - ὃ ἀπεργάζεται - se dice:

Quien verdaderamente ama aprender (ὁ γε ὄντως φιλομάθης) está naturalmente dotado (πεφυκώς) para luchar por encontrar el ser (πρὸς τὸ ὄν ἀμιλλᾶσθαι), y no se detiene en cada una de las múltiples cosas que se opina que son, sino que avanza y no flaquea ni abandona su amor (οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ’ ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος) hasta que alcanza la naturaleza de cada cosa que es en sí, con aquello del alma a que corresponde alcanzarla (ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου) - y le corresponde a lo que está emparentada con esa naturaleza (προσήκει δὲ συγγενεῖ) -, con lo cual se aproxima y se une con lo que realmente es (ᾧ πλησιάσας καὶ μίγεις τῷ ὄντι ὄντως), y genera inteligencia y verdad (γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν), y adquiere el conocimiento (γνοίη) y vive y se nutre verdaderamente (ἀληθῶς ζῶη καὶ τρέφοιτο), cesando entonces y no antes, sus dolores de parto (καὶ οὕτω λήγοι ὠδίνος, πρὶν δ’ οὖ) (R. 490a).

Cito este pasaje porque expresamente se refiere a una unión erótica con las Ideas y, de esa manera, recurre a una metáfora usual para referirse a la *unio mystica*. Y, en efecto, es uno de los pasajes

más cercanos a ella en el *corpus platonicum*.³¹ Pero veámoslo más de cerca.

1. El pasaje está inscrito en el contexto abierto por la determinación del verdadero filósofo en *República V*. Todo indica que ὁ γε ὄντως φιλομάθης = οἱ ἀληθινοὶ φιλόσοφοι (475e).
2. Consecuentemente hace referencia al Nous como la potencia que por naturaleza está orientada hacia lo que es: πρὸς τὸ ὄν πεφυκῶς εἶη ἀμιλλᾶσθαι. Esa es su determinación natural – ἐφ' ᾧ τε ἔστι.
3. Dado que el alma entera – y, con ella, el Nous - puede ser arrastrada como una “corriente (ῥεῦμα)” hacia donde van sus apetitos (485d8), el verdadero filósofo será arrastrado por sus “apetitos”, en nuestro texto, por el eros filosófico, hasta alcanzar la naturaleza de cada cosa que es (ὁ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου).
4. La aproximación y la unión misma con lo que realmente es, es con el Nous. Nótese la simetría en el uso del *dativus instrumentalis*: aquello del alma con lo que corresponde alcanzarlo – ᾧ προσήκει ψυχῆς

³¹ Albert 1989, p. 56-57: “Wenn nach Platon in der äussersten und höchsten philosophischen Erkenntnis der Unterschied zwischen Erkennenden und Erkannten aufgehoben ist, so rückt in die Nähe der «Neuplatoniker», in die Nähe vor allem Plotins. Denn gerade diese Aufhebung des Unterschieds von Subjekt und Objekt in der philosophischen Letzerkenntnis betont ja Plotin ganz besonders“. No hay, empero, que olvidar que en Platón es el Nous el que se une con la Idea del Bien (ver lo que sigue). Hadot, 1987, p. 6, p. 11 ss., también se refiere a una “experience mystique” en Plotino cuando el alma accede al nivel o se vuelve Nous, pero (p. 17 ss.) la distingue de otro nivel de esa experiencia en la unión con el Uno.

ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου– y aquello con lo que se aproxima y se une con lo que realmente es (ᾧ πλησιάσας καὶ μίγεις τῷ ὄντι ὄντως). Eso mismo es a lo que le corresponde el parentesco con el ser verdadero – προσήκει δὲ συγγενεῖ –, el Nous.

5. Precisamente por ello es que el resultado de esta unión del Nous con lo que realmente es, lo que se genera (γεννήσας) o produce (ὃ ἀπεργάζεται) como consecuencia de esa unión, es intelección y verdad (νοῦν καὶ ἀλήθειαν). Hay aquí dos momentos estrechamente relacionados, el de la unión y el de la generación. Esa unión lleva a unos intérpretes a hablar de *mística*, a otros, en cambio, de una *intuición intelectual*.³² Teniendo en cuenta que el Nous desempeña en esta unión el rol femenino, esto es, receptivo, como producto de esta unión, la potencia del Nous genera, sin embargo, la intelección efectiva, la νόησις (γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν). Téngase presente que más adelante se dice que la Idea del Bien es la causa del conocimiento y la verdad (αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὔσαν καὶ ἀλήθειας, 508e2-3), de manera que puede decirse que, en y por su receptividad, el Nous genera y produce, esto es, también es activo. De

³² Un tercer grupo sostiene que tampoco hay tal intuición intelectual, sino que la *episteme* permanece en el ámbito de la discursividad, cf. Horn/Rapp, 2009, p. 25-26, Ferrari, 2010, p. 614-617. Por lo demás, Vegetti, 1993, p. 224, señala que se debe “pensare in modo non patrimoniale [...] gli effetti prodotti dalla potenza di questo bene inafferrabile,” idea central en Plotino: al Uno se le conoce por sus efectos (VI 9 [9]. 5. 34, VI 7 [38]. 36. 7.

todos modos, siempre requiere de la fecundación por la Idea del Bien.

6. De esta manera, el alma *adquiere conocimiento, vive y se nutre verdaderamente*. El Nous alcanza así su plena realización, su *areté*. Quien pretenda objetar que aquí se habla únicamente del conocimiento de lo que verdaderamente es y que a la Idea del Bien le corresponde un conocimiento aún superior (Szlezák 2003^a, p. 130-131, 2003b, p. 104-105), tendrá que explicar cómo son posibles este conocimiento, esta vida y este alimento sin el conocimiento del Bien (véase el punto 5). ¿Es posible acaso un conocimiento y una vida verdadera sin el conocimiento del Bien? Ello equivaldría a decir que hay un conocimiento de lo justo y lo bello que no sabe en qué sentido estos son bienes (506a). Justamente, la dialéctica asciende de hipótesis en hipótesis superando su carácter hipotético hasta alcanzar el principio no-hipotético, el principio de todo, la Idea del bien (510b, 533c). Como dice Sócrates: “Porque para quien el principio es lo que no sabe, el final y la parte intermedia están trazados a partir de lo que no se sabe, ¿qué medio habrá para el que tal sucesión sea alguna vez ciencia?” (533c). Así pues, solo a la luz del Bien alcanza el Nous el conocimiento del resto de Ideas y está en condiciones de dar razón de ellas.³³ Por consiguiente, el conocimiento es sistemático

³³ Claramente distingue Platón entre la presencia o visión del Bien, y el razonamiento que le sigue: ὀφθεισα δὲ συλλογιστέα = “una vez visto, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello en todas las cosas”

y omniabarcante o no es conocimiento. De este modo, la Idea del bien queda claramente incluida en el ámbito del ser verdadero, y en y por su conocimiento alcanza el Nous su plena determinación. Es, pues, “lo último en verse (τελευταία ὀραῖσθαι)”, y aun cuando su visión requiere de un “esfuerzo (μόγισ)” adicional, no deja de pertenecer al ámbito de lo cognoscible (ἐν τῷ γνωστῷ, 517b8, ἐν τε νοητῷ, c2) como su último y supremo confín (ἐπ’ αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, 532b1-2). Entonces alcanza el Nous el fin de su travesía (τέλος τῆς πορείας, 532e3). Consecuentemente, no hay aquí atisbo alguno de una visión ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπιστήμης. Es más, el razonamiento (συλλογιστέα) que sigue a la visión (ὀφθεῖσα) del Bien también forma parte de esa *episteme* (517b9-c1).

7. La presencia en el principio: Plotino³⁴

“Y por último” – dice Sócrates – “vería el sol; pero no imágenes suyas en el agua ni en un lugar ajeno a él, sino que sería capaz de ver y contemplar el propio sol tal y como es en sí y en su propio ámbito” (516b). De igual modo, la potencia contemplativa de la Idea del Bien es el Nous y la contempla tal cual es en el ámbito inteligible y lo que realmente es. En Plotino, en cambio, siendo el Uno *apeiron*, *aneideon* y *amorfon*, el Nous solo puede aprehenderlo conforme a su propia capacidad, esto es, fragmentándolo y articulándolo en un todo

(517b9-c1). En la analogía correspondiente, a la visión del sol en sí mismo y en su propio dominio, también le sigue el razonamiento: καὶ μετὰ ταῦτ’ ἂν ἤδη συλλογίζοιτο, (516b).

³⁴ Obviamente no es esta una exposición exhaustiva de la mística plotiniana. Para ello véanse Mazur 2021, Martino 2021, García Bazán 2000.

inteligible, pero *no en sí mismo* – en su absoluta simplicidad – sino *para sí* – como un todo. De este modo, todo lo que está presente en el Uno pero de un modo supraesencial (ὑπερόντος) y sin distinción (ὡς μὴ διακεκριμένα, V 3 [49]. 15. 31), está en el Nous como una multiplicidad indiscriminada y discriminada (πλήθος ἀδιάκριτον καὶ διακεκριμένον, VI 9 [9]. 5. 16), como una totalidad cuyos elementos, los seres inteligibles o Ideas, están perfectamente diferenciados y, a la vez, articulados en un todo. De esta manera se constituye el Nous a sí mismo y para sí como la totalidad de los seres inteligibles. Él es la totalidad de lo inteligible que se piensa a sí mismo como tal. Es, pues, Autorreflexión absoluta. Así pues, en el vano intento de pensar a la Unidad absolutamente trascendente, la Inteligencia se piensa a sí misma como un todo perfectamente bien articulado y absolutamente transparente para sí: “La Inteligencia no es Inteligencia de una sola cosa, sino Inteligencia universal. Siendo, pues, inteligencia universal y de todo, es necesario, entonces, que sea todos y de todos los seres, y que una parte suya posea todas y cada una” (III 8 [30]. 8. 41-43). Esta es la *energeia tes ousias* del Nous como Nous pensante. “Pues en el pensamiento del Uno se piensa accidentalmente a sí mismo. Ya que mirando al Bien, se piensa a sí mismo (αὐτό). Se piensa, en efecto, a sí mismo al desplegar su actividad (ἐνεργοῦντα). La *energeia* de todos los seres se dirige hacia el Bien” (V 6 [24]. 5. 15-20).

Ahora bien, concebido como movimiento hacia el Bien (κίνησις πρὸς ἀγαθόν), el acto de la inteligencia (νόησις) presupone el deseo (ἔφρσις) del Bien, tanto como su origen (ἐγέννησε καὶ συνυπέστησεν) como lo que lo conserva en su ser, pues la intencionalidad no solo es inherente a la capacidad de ver, sino que genera y sigue el acto mismo de ver y sigue actuando en él, más aún si, como en este caso, no se trata de un proceso temporal sino de un acto eterno: “pues, el deseo de ver es visión” (ἔφρσις γὰρ ὄψεως ὄρασις) (V 6 [24]. 5. 7-10, III 8 [30]. 11. 23-24). Este deseo procede del Uno y se vuelve hacia él. El Uno es, entonces, su origen y su determinación. Siendo así, si el movimiento del Nous hacia el Uno se entiende como su conversión/*epistrophē* hacia él para pensarlo, el movimiento que procede desde el Uno y que, como deseo, precede a

y es constitutivo de la actividad noética, es su procesión/*próodos*. Así pues, lo primero que procede del Uno – no cronológica, sino lógicamente – es la díada indeterminada (ἀόριστος δύαας), un movimiento y alteridad indeterminados que requieren del Uno para alcanzar su determinación (II 4 [12]. 5. 31-35). Si la actividad ya determinada del Nous es una vista que ha visto (ἰδοῦσα ὄψις), esta es una vista que no ha visto todavía (ὄψις οὐπω ἰδοῦσα), es mero deseo y vista sin impronta (ἐφεις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις) (V 3 [49]. 11. 5-10). Hay, pues, que distinguir en el Nous dos potencias, a) una potencia cuya función es la intelección del Uno/Bien y que, como tal, pone la alteridad y la diferencia y, por ende, culmina en la intelección de lo que hay en el Nous mismo, esto es, el sistema completo de las Ideas o Formas inteligibles, y, b) por otro, una potencia “anterior al pensamiento y superior al pensamiento (πρὸ λόγου καὶ ἐπὶ λόγῳ)” (VI 9 [9]. 10. 8) que tiene como función una especie de intuición directa e inmediata y una recepción (ἐπιβολῆ τινὶ καὶ παραδοχῆ) del Uno (VI 7 [38]. 35. 20-22).³⁵ El primero es el Nous *emphronos*, el segundo el Nous *eron* (24), el Nous insensato (ἄφρων) y embriagado de néctar (μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος, cf. Platón, *Symp.* 203b5) (24-25). Esta es una distinción muy precisa en Plotino entre la potencia intelectual y aquella potencia en la Inteligencia que no es Inteligencia (V 5 [32]. 8. 22-23). Pero, además, esta misma potencia que no es propiamente Inteligencia es bifronte o, como traduce Igal, “ambipatente”³⁶ (ἀμφίστομον, III 8 [30]. 9. 31), esto es, precisamente como díada indeterminada, tiene una doble intencionalidad, una dirigida hacia la intelección del Uno y la otra hacia una “cuasi experiencia amorosa (οἶον ἐρωτικὸν πάθημα)” por la cual alcanza un reposo semejante al que el amante encuentra en el amado (VI 9 [9]. 4. 18-20). Esa doble intencionalidad explica por qué no sigue siendo el Uno mismo. Por consiguiente, el acceso a una presencia en el Uno requiere no solo del recogimiento de la potencia intelectual del Nous,

³⁵ Sobre esta distinción véase Hadot, 1987, p. 20-25, 1988, p. 342 ss.

³⁶ Sugerentemente Igal, pues ἀμφίστομος “literalmente quiere decir ‘con boca o abertura a ambos lados’”, Igal, 1973, p. 80, n. 4.

sino también del deseo mismo que la mueve hacia la intelección:³⁷ “Es, pues, necesario que la inteligencia *retroceda y se retire*, por así decirlo, y como que se entregue a lo que de ella está a la zaga, y que, puesto que es bifronte aun en eso mismo, no sea plenamente inteligencia, si es que quiere avistar a aquél (ἢ δεῖ τὸν νοῦν οἶον εἰς τοῦπίσω ἀναχωρεῖν καὶ οἶον ἑαυτὸν ἀφέντα εἰς τοῖς ὀπισθεν αὐτοῦ ἀμφίστομον ὄντα κάκεῖνα, εἰ ἐθέλοι ἐκεῖνο ὄραν, μὴ πάντα νοῦν εἶναι)” (III 8 [30]. 9. 29-32).³⁸ Necesario es este retroceso porque la intelección es movimiento y el Uno no se mueve (VI 7 [38]. 35. 3: ὅτι τὸ νοεῖν κίνησις τις ἦν, αὕτη δὲ οὐ κινεῖσθαι θέλει; 42: Διὸ οὐδὲ κινεῖται ἢ ψυχὴ τότε, ὅτι μηδὲ ἐκεῖνο). Movida entonces por el amor que recibe del Uno mismo (ὕπὸ τοῦ δόντος τὸν ἔρωτα, VI 7 [38]. 22. 19; 31. 17-18), se vuelve hacia él con un amor proporcionado al Amado, esto es, sin medida (ἄμετρος) ya que el Amado mismo no tiene límites. Es este, entonces, un Amor infinito (ἀπειρος ἂν εἴη ὁ τοῦτο ἔρωτος, VI 7 [38]. 32. 26-28). La manera en que se expresa Plotino sobre este encuentro pone de manifiesto la dialéctica de este movimiento procedente del Uno y el retorno hacia él: “Y una vez que el alma tenga la suerte de *alcanzarlo* (ὅταν δὲ τοῦτου εὐτυχίση ἢ ψυχὴ καὶ ἦκη πρὸς αὐτήν), o mejor, el Bien *se manifieste haciéndosele presente* (μᾶλλον δὲ παρὸν φανῆ) cuando ella *se retire* de toda otra presencia (ὅταν ἐκεῖνη ἐκνεύση τῶν παρόντων) [...] y

³⁷ Sobre la controversia en torno a la identidad de este movimiento procedente del Uno con el deseo que retorna hacia la unión con el uno véase Mazur 2021, p. 97-101. Allí mismo puede verse la bibliografía pertinente. Este es el estudio más reciente y detallado sobre el trasfondo gnóstico de la mística plotiniana; específicamente sobre la idea de la *anachoresis* véase allí p. 157. Los textos gnósticos pertinentes, *Zostriano* y *Allogenes*, han sido traducidos al español por F. Bermejo y J. M. Torrents en: Piñero, A. (ed.) 2108 (5. Ed.) p. 277-321.

³⁸ He modificado aquí la traducción, por lo general acertadísima, de Igal – al menos en las Enéadas I-IV – para evitar la palabra “parte” que tiende a sustancializar el aspecto del Nous en cuestión; además, he sustituido “ambipatente” por “bifronte”. Resulta interesante comparar la traducción de Igal, 1985, con su versión anterior en *Emérita* 1973, p. 80-83. Sobre la discusión de este pasaje cf. Bussanich, 1988, p. 99-101.

[el alma] vea *al Bien apareciendo de súbito en ella* (ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα)” (VI 7 [38]. 34. 9-13). Así pues, por más referencias a los diálogos platónicos que encontramos en la descripción de la unión erótica con el Uno, su *telos* no es, como en Platón, la generación de *episteme* y *aletheia* – que en Plotino correspondería más bien al Nous pensante y sensato –, sino el acceso a “una presencia superior a la ciencia (κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα)” (VI 9 [9]. 4. 3).

Mediante el recogimiento del movimiento y del deseo constitutivo de la actividad intelectual del Nous, alcanza el vidente, cuando menos en el acto de la unión, el reposo absoluto (VI 9 [9]. 11. 15) en la pura presencia del Uno sin alteridad: “Cuando no está presente la alteridad, los no-otros (τὰ μὴ ἕτερα)” – el centro universal y el centro en nosotros (VI 9 [9]. 8. 19-20)– “están presentes uno para el otro. Ahora bien, aquello (i.e., lo Uno), ya que no tiene alteridad, está siempre presente. Nosotros, en cambio, cuando no tenemos alteridad” (VI 9 [9]. 8. 32-35). Así pues, el recogimiento en cuestión trae consigo la reducción de la multiplicidad y la alteridad a la unidad: “no hay ya nada en medio ni tampoco son dos, sino que ambos son uno” (VI 7 [38]. 34. 13-14). Evidentemente, como en la unión erótica humana en la que Plotino y otros místicos ven una imagen de la *unio mystica* (VI 7 [38]. 34), esta unión, aun cuando explícitamente se interpreta como una visión en la que el vidente se ve “como transformado en otro”, (οἷον ἄλλος γενόμενος, VI 9 [9].10.15), no implica una total disolución del ser humano, sino una identidad en el acto mismo de la unión que, sin embargo, mantiene la diferencia en el ser: “como cuando se tocan centro con centro, *mientras coinciden son uno, y dos cuando se separan*” (VI 9 [9]. 10. 18). Semejante coincidencia es posible porque, como se dice en V 1 [10]. 10. 5-6, la tríada que se encuentra en la naturaleza, esto es, el alma, el Nous y lo Uno, también habitan en nosotros (ὥσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει τριττὰ ταῦτά ἐστι τὰ εἰρημένα, οὕτω χρή νομίζειν καὶ παρ’ ἡμῶν ταῦτα εἶναι). Así pues, puesto que todo es interior (πάντα εἶσω, III 8 [30]. 6. 40), en lugar de afirmarse uno a sí mismo en su alteridad e independencia respecto de su propia raíz o fundamento (πηγὴν νοῦ [...] ῥίζαν ψυχῆς, VI 9 [9]. 9. 2) que es, a su vez, el principio de todo,

en esta visión se ve a sí mismo (ἐαυτόν), se reúne consigo mismo (αὐτῷ συνέσται) y se percibe a sí mismo como lo Uno en su absoluta simplicidad (ἀπλοῦν γεόμενον) (VI 9 [9]. 10. 9-11). En verdad, el alma que ha llegado hasta aquí vuelve a ser lo que era (καὶ ἐκεῖ γενομένη γίγνεται αὐτὴ καὶ ὅπερ ἦν, VI 9 [9]. 9. 22)³⁹ en su propio fundamento: “Estar en sí misma sola y no en el ser, es estar en aquello (*i.e.* en lo Uno). Pues uno mismo se vuelve no *ousía*, sino *epekeina tes ousias*” (VI 9 [9]. 11. 40-42). Y a la posible objeción de solipsismo podrá responderse diciendo que en esta visión, el vidente, como el Uno, es “él mismo uno, sin tener en sí diferencia ni con respecto a sí mismo ni con respecto a los otros”, solo pero absolutamente presente, “pues no había ningún movimiento en él: ninguna cólera, ninguna apetencia de otra cosa había presente en él [...], ni siquiera un razonamiento ni una intelección” (VI 9 [9]. 11. 8-11). Es, pues, no solo *epekeina tes ousias*, sino *epekeina tes ousias kai nou*. Y, como del Uno, podemos decir de él que “es todo, y no es ninguno” (πάντα καὶ οὐδὲ ἓν, V 2 [11]. 1. 1).

Tenemos así, al inicio de una nueva época en la Historia de la Filosofía, tres ideas que han de ser determinantes: el principio de la unidad absolutamente simple y trascendente tanto respecto del ser como del pensar, la tematización de la interioridad y el recogimiento del deseo – posteriormente, de la voluntad⁴⁰ - como medio de acceso

³⁹ Es este un motivo que perdura, cf. Meister Eckhart, Sermón 52 *Beati pauperes spiritus*: “Dâ bin ich, daz ich was, und dâ nime ich weder ab noch zuo, wan ich bin dâ ein unbewegliche sache, diu alliu dic beweget - *Allá soy lo que era* y allá no sufro mengua ni crecimiento, ya que soy una causa que mueve todas las cosas”, *Deutsche Werke* II. p. 505; *Tratados y Sermones*, p. 657.

⁴⁰ Cf. Meister Eckhart: “No hay tampoco cosa alguna para hacernos hombres verdaderos fuera del renunciamiento a nuestra voluntad – Ouch enmachtet kein dinc einen wâren menschen âne daz ûfgeben des willen”, *Die rede der unterschiedunge* 11, en: Meister Eckhart, *Deutsche Werke* V p. 226, 4-5/*Pláticas Instructivas* 11, en: *Tratados y Sermones*, p. 129. Naturalmente que esto supone la tematización de la voluntad por Agustín, cf. Horn (1996).

a la presencia en ese principio. Sin duda, esas ideas se forjan tomando como guía al “divino Platón” pero llevando su pensamiento más allá.

Bibliografía

ADAM, J. (1963). *The Republic of Plato*. Vol. I-II. Cambridge: Cambridge University Press.

ALBERT, K. (1989). *Über Platons Begriff der Philosophie*. Sankt Augustin, Richarz.

BECHTLE, G. (2019). „Speusippus’ s Neutral Conception of the One and Plato’s Parmenides”. In: TURNER, J./CORRIGAN, K. (eds.). *Platos’s Parmenides and Its Heritage*. Volume I. Boston: Society of Biblical Literature, p. 37-58.

BENSON, H.H. (2015). *Clitophon’s Challenge. Dialectic in Plato’s Meno, Phaedo, and Republic*, Oxford, Oxford University Press.

BRISSON, L. (1999). Platon. *Parménide*. (Traduction, introduction et notes). Paris, Flammarion (2 ed.).

BURNET, I. (ed.) (1901). *Platonis Opera*. Tomus II. Oxford, Oxford University Press.

BUSSANICH, J. (1988). *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden, Brill.

BYWATER, I. (ed.) (1979). *Aristotelis Etica Nicomachea*. *Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*. Oxford, Oxford University Press.

CALVO MARTÍNEZ, T. (1994). *Aristóteles. Metafísica*. (Introducción, Traducción y Notas) Madrid, Gredos.

CALVO MARTÍNEZ, J.L. (1996). *Aristóteles. Física*. (Texto revisado y traducido) Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

CORDERO, N. L. (2014). *Cuando la realidad palpitaba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*. Buenos Aires, Biblos.

IDEM (2016). *Platón contra Platón: la autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, Buenos Aires, Biblos.

DEVEREUX, D. (1979). "Separation and Immanence of Forms in Plato's Theory of Forms", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XI, p. 63-90.

DILLON, J. (2019). *The Roots of Platonism*. Cambridge: Cambridge University Press.

DODDS, E. R. (1928). "The Parmenides of Plato and the Neoplatonic One", *Classical Quarterly* 22, p. 129-142.

DÖRRIE, H. (1960). "Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus". In: *Les Sources de Plotin*, t. V. Vandoeuvres/Genève, p. 193-241.

FERRARI, F. (2000). "Teoria delle idee e ontologia". En: *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento a cura di M. Vegetti*, Vol. V, Libro V. Napoli, Bibliopolis, p. 365-391.

IDEM (2004), *Platone. Parmenides. Introduzione, traduzione e note di F. F. Milano*, B.U.R.

IDEM (2010). "Dalla verità alla certezza. La fondazione dialettica del sapere nella «Repubblica» di Platone". *Giornale Critico della Filosofia Italiana* III, p. 599-619.

FESTUGIERE, A. J. (1986). *La Révélation d'Hermès Trimegiste. T. IV. Le Dieu Inconnu et la Gnose*. Paris: Les Belles Lettres.

GARCÍA BAZÁN, F. (2011). *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*. Buenos Aires. El Hilo de Ariadna.

GATTI, M. L. (1996). "Plotinus. The Platonic Tradition and The Foundation of Neoplatonism". En: GERSON, L. P. (ed.) *The*

Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge: Cambridge University Press, p. 10-37.

GERSON, LI. (2019). "Plotinus and *Parmenides*". Comunicación presentada en el XII Symposium Platonicum en París 15-20. 7. 2019, p. 1-7 (manuscrito).

GUTIÉRREZ, R. (2003). „La estructura de los símiles de la *República* como clave hermenéutica: el *Parménides* y otros". En: GUTIÉRREZ (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima, Fondo Editorial - Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 119-143.

GUTIÉRREZ, R. (2009). "Dialéctica, Koinonia y Unidad. *República V* y las Hipótesis I y II del *Parménides*". En: PERINE, M. (ed.). *Estudios Platónicos*. São Paulo, Loyola, p. 113-135.

GUTIÉRREZ, R. (2015a). "Widerspruch und *Aphairesis* in Platons *Politeia*". *Peithoo. Examina Antiqua* 1 (6), p. 71-89.

GUTIÉRREZ, R. (2015b). "The Three Waves of Dialectic in the *Republic*". En: CORNELLI, G. (ed.). *Plato's Styles and Characters*. Berlin/Boston, W. de Gruyter, p. 15-32.

GUTIÉRREZ, R. (2017). *El Arte de la Conversión. Un estudio sobre la República de Platón*. Lima: Fondo Editorial – Pontificia Universidad Católica del Perú.

GRAESER, A. (2003). *Platons Parmenides*. Stuttgart, Stuttgart, Steiner.

HADOT, P. (1987). "L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne". En: *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel*, Zürich, p. 3-27.

Idem (1988). *Plotin. Traité 38 par P.H.*. Paris: Cerf.

HALFWASSEN, J. (1992). *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart, Teubner.

HENRY, P./SCHWYZER, H.-R. (ed.) (1951, 1959, 1973). Plotini Opera. T. I-III, Paris/Bruxelles, Museum Lessianum.

HENRY, P./SCHWYZER, H.-R. (ed.) (1964, 1977, 1982) Plotini Opera ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer, T. I-III, Oxford, Oxford University Press (editio minor).

HORN, Ch. (1996). „Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50, p. 113-132.

IDEM (1997). „Platons *episteme-doxa*-Unterscheidung und die Ideentheorie (Buch V 474b-480a und Buch X 595c-597e). En: Höffe, O. (Hrsg.). *Platon. Politeia*, Berlin: Akademie.

IDEM (2018). „Plotin“. In: RIEDWEG, CH./HORN, CH./WYRWA, D. (Hrsg.). *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike* 5/2. *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*. Basel: Schwabe, p. 1255-1310.

HORN, Ch./RAPP, Ch. (2009). „Intuition und Methode. Abschied von einem Dogma der Platon-und-Aristoteles-Exegese“. In: MEIXNER, U./NEWEN, A. (Hrsg.). *History of Epistemology - Schwerpunkt: Geschichte der Erkenntnistheorie*, Münster, Mentis, p. 11-45.

HUFFMAN, C. A. (1993). *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*. Cambridge. Cambridge University Press.

JAEGER, W. (ed.) (1980). *Aristotelis Metaphysica. Recognovit adnotatione critica instruxit W. Jaeger*. Oxford, Oxford University Press.

IGAL, J. (1982, 1985, 1998). Plotino. *Enéadas* I-VI. (Introducciones, Traducciones y Notas). Vol. I-III. Madrid, Gredos.

IDEM (1973). „Observaciones al texto de Plotino“. *Emérita* 41, p. 75-98.

KRÄMER, H.-J. (1969). “ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platons Politeia 509 B”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, p 1-30.

LISI, F. (2003). “Bien, intelecto y demiurgo en Platón”. In: GUTIÉRREZ (ed.). *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima, Fondo Editorial - Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 155-168.

MARTINO, G. (2020). *La mística eneádica. Genealogía, análisis y comparación*. Buenos Aires, Teseo.

MASBACH DE BRUGGER, I. (2013). Meister Eckhart. *Tratados y Sermones*. Introducción y traducción. Buenos Aires, Los Cuarenta 2013.

MAZUR, Z. (2021). *The Platonizing Sethian Background of Plotinus's Mysticism*. Leiden/Boston: Brill 2021.

MESQUITA, A.P. (2018). “La *koinonía* en Platón”. *Areté* 30, 2, p. 209-224.

O' BRIEN, D. (2007). “«L'hypothese» de Parménide (Platon, Parménide 137 a 7-b 4)”. *Revue d' Études Grecques*, tome 120, fascicule 2, 414-480.

PALLÍ BONET (1995). Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Traducción y Notas. Madrid, Gredos, 1995.

PIÑERO, A./TORRENTS, J.M./GARCÍA BAZÁN, F./BERMEJO, F., QUEVEDO, A. (2018). *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*. Madrid: Trotta.

POETSCH, Ch. (2019), *Platons Philosophie des Bildes*, Frankfurt a.M.: Klostermann.

QUINT, J. (1971). Meister Eckharts Predigten. *Die Deutschen Werke* II. (Herausgegeben und übersetzt). Stuttgart, Kohlhammer.

- IDEM (1963). *Meister Eckharts Traktate. Die Deutschen Werke V.* (Herausgegeben und übersetzt). Stuttgart, Kohlhammer.
- ROSS, D. (ed.) (1979). *Aristotelis Fragmenta Selecta. Recognovit brevique adnotatione instruxit.* Oxford, Oxford University Press.
- SANTA CRUZ, M. I./VALLEJO CAMPOS, A./CORDERO, N.L. (1988). *Platón. Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político.* (Traducciones, Introducciones y Notas). Madrid, Gredos.
- SANTAS, G. (1980), „The Form of the Good in Plato's Republic“, *Philosophical Inquiry* 2 (1), p. 374-403.
- SCOLNICOV, S. (2003). *Plato's Parmenides. Translated with Introduction and Commentary by S.S.,* Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.
- SÉGUY-DUCLOT, A. (1998). *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses,* Paris, Belin.
- SLINGS, S. R. (ed.) (2003). *Platonis Rempublicam.* Oxford, Oxford University Press.
- STROBEL, D. (2004). „Attribute der Formen und die Form des Guten. Gerasimos Santas über die metaphysische Theorie des Guten in Platons Politeia“. In: VON ACKEREN, M. (Hrsg.). *Platon Verstehen. Themen und Perspektiven,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SZLEZÁK, Th. A. (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie.* Berlin, De Gruyter.
- IDEM (1997). „Das Höhlengleichnis. (Buch VII 514a-512b und 539d-541b). In: Höffe, O. (ed.). *Platon. Politeia.* Berlin, Akademie, p. 205-228.
- IDEM (2003a). *Die Idee des Guten in Platons Politeia.* Sankt Augustin: Academia.

IDEM (2003b). "La Idea del Bien como *arché* en la *República* de Platón". In GUTIÉRREZ, R. (ed.) *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – Fondo Editorial, p. 87-105.

TURNBULL, R. (1998). *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*, Toronto: University of Toronto Press.

VEGETTI, M. (1993). "L'idea del bene nella Repubblica di Platone". *Discipline Filosofiche* 1, p. 207-230.

WHITTAKER, J. (1969). "ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ". *Vigiliae Christianae* 23, p. 91-104.

Sometido en 24/03/2021 y aprobado para publicación en 26/11/2020



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.

¿Desea enviar un trabajo a la Revista *Archai*? Acceda a <http://www.scielo.br/archai> y conozca nuestras *Directrices para Autores*.
