

La naturaleza inefable del Uno en Plotino

Ángela Marcela López Rendón

Resumen

Según la tradición platónica seguida por Plotino, nuestra experiencia inmediata del Uno es propia de los seres devenidos de las realidades primeras y, por devenidos, necesariamente degradados en pureza, dignidad y unidad. Instalados en lo sensible, experimentamos ante la contemplación de lo unitario una alegría dolorosa, un entusiasmo que deriva en melancolía y ganas de ser, de ver, de aunarse, una pena que encuentra su origen y reposo lejos del cuerpo.

Y, es que, estamos habituados, dice Plotino, a conocer a través de formas y cuando intentamos aprehender algo que carece de forma y no podemos abarcarlo nos atemorizamos, descendiendo a lo sensible donde encontramos un descanso. Por lo tanto, dice Plotino, ante el Uno “nosotros nos quedamos con dolores de parto, sin saber qué decir”, y terminamos hablando de lo inefable, “queriendo dárnoslo a entender, como podemos, a nosotros mismos”, construyendo alegorías, metáforas y mitos para intentar atraparlo, lo cual es para el filósofo una señal inequívoca de que las nuestras, siendo almas encarnadas en cuerpos, están como escindidas y apartadas del origen, deseando retornar a esa unidad que ya no son, pero que en su interior conservan como a modo de reminiscencia.

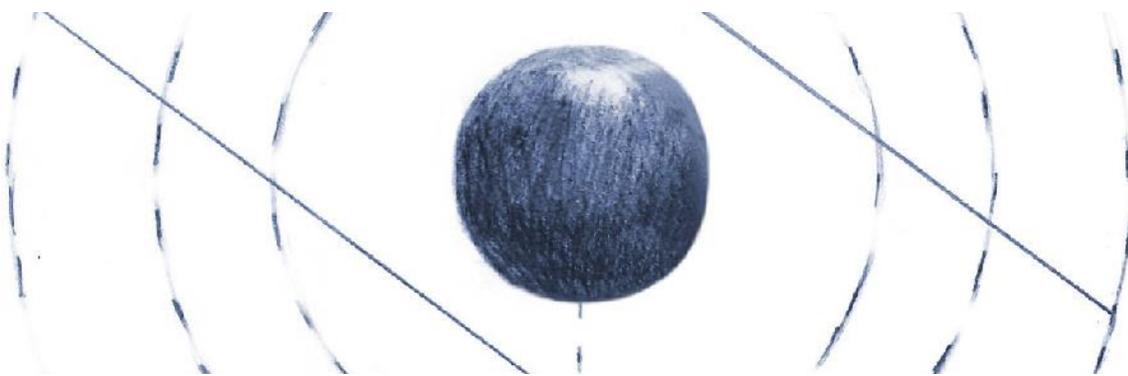
Palabras clave: filosofía, Plotino, teoría del uno, experiencia inmediata.

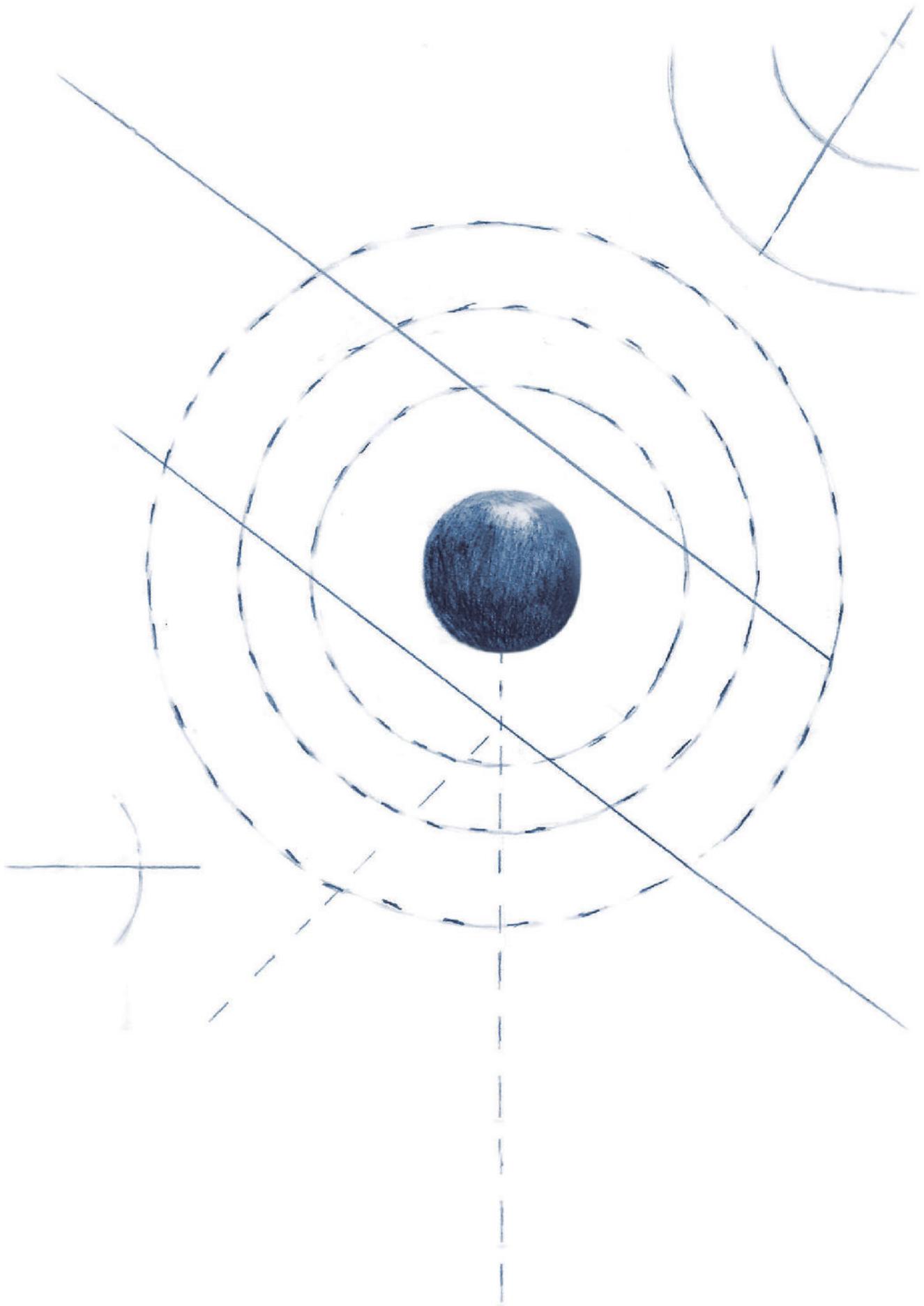
Abstract

According to the platonic tradition followed by Plotinus, our immediate experience of the One is that of the beings derived from the first realities and, by derivatives, necessarily degraded in purity, dignity and unity. Installed in the sensitive, we experience in the contemplation of the unitary a painful joy, an enthusiasm that derives in melancholy and desire to be, to see, to join, a pain that finds its origin and repose away from the body.

And, it is that, we are used, says Plotinus, to know through forms and when we try to apprehend something that lacks form and we can't embrace it we become frightened, descending to the sensible where we find a rest. Therefore, says Plotinus, facing the One “we are left with labor pains, not knowing what to say”, and we end up talking about the ineffable, “wanting to let us understand, as we can, to ourselves”, constructing allegories, metaphors and myths to catch it, which is for the philosopher an unequivocal sign that our souls, being incarnated in bodies, are split and separated from the origin, desiring to return to that unity that they have ceased to be, but that in their interior they preserve as a reminiscence.

Keywords: philosophy, Plotinus, theory of one, immediate experience.





La naturaleza inefable del *Uno* en **Plotino**

Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστὶν ὄντα¹

Ángela Marcela López Rendon

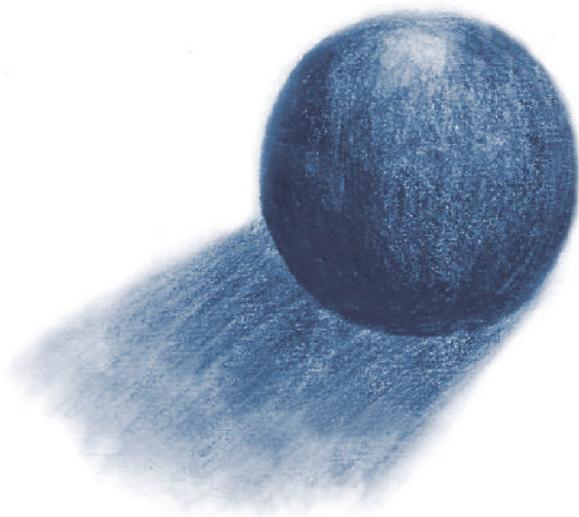
Diseño: z Sebastian Herrera

Ordoñez

Es la sustancia principal, “fuente de toda emanación, origen de la Inteligencia, del Alma” (Ferrater Mora, 1946 II: p. 855) y de toda la luz irradiada desde sí mismo hasta su imagen más débil: lo sensible. Es aquel del que dice Plotino que da sin perder nada de sí ni en sí mismo, el superabundante que genera porque se desborda, por exceso de sí y no por Amor (como el dios de los cristianos), lo cual implica que no es consciente de crear ni posee interés alguno en el producto de su emanación. Es anterior a la materia inteligible y a la materia sensible, por eso al desbordarse, el Uno plotiniano genera o produce una jerarquía inferior a sí mismo, naturaleza que se dispersa dando origen al *ser* unimúltiple, que debe perfeccionarse retornando e imitando a su antecesor para, a su vez, producir jerarquías aún más inferiores de la realidad.

Para Plotino, el Uno es *lo que no somos* en tanto seres compuestos, la simplicidad absoluta que no concebimos de forma clara y unitaria sino solo a través de la dualidad (Santa Cruz, 1979: 293) inherente a toda contradicción, lo inefable mismo, inmóvil e idéntico a sí mismo, *supranoético* y auto productor, pues se da “eternamente existencia a sí mismo” (VI 8. 10, 20) en una actividad que permanece en reposo al estar siempre en sí misma, dirigida hacia sí misma (*ἐνέργεια μένουσα*) (Santa Cruz, 1979: 295). Esta actividad requiere del Uno que sea potencia productiva (*δύναμις*) pura y originaria y que sea inmóvil: “energía replegada, energía concentrada, que no atenta contra la unidad absoluta” (Santa Cruz, 1979: 296).

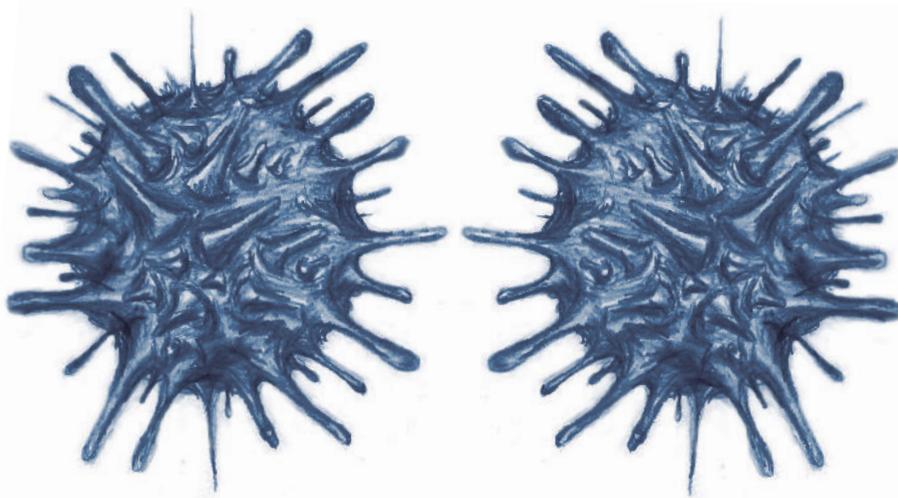
Decimos del Uno que es *supranoético* porque para Plotino hay tres cosas relativas al pensar o, más bien, una gradación del pensamiento por correspondencia con la naturaleza de cada hipótesis (I 2. 3, 27-34), así, al alma le correspondería una virtud heterointelectiva: la *dianoia*; al *noûs*, por ser autointelectivo, la *noesis* y, al Uno, por ser supraintelectivo, la *supranoesis*. No nos detendremos en esta gradación por constituir en sí misma un tema lo suficientemente amplio y complejo que requiere una dedicación exclusiva de nuestra atención.



Que la inteligencia humana es insuficiente para aprehender el Uno, es una afirmación de la que se han hecho eco no pocos pensadores y místicos ávidos de lo puramente inteligible. No es coincidencia que buena parte de ellos llegaran a destacar el valor de su intuición directa (*νόησις*), ante la dificultad o la imposibilidad de concebir y expresar su naturaleza a través del intelecto o la razón (*διάνοια*) y, es que, según Plotino, al no tener el Uno ni causa ni principio ni necesidad de existencia (VI 9), solo recibimos de él silencio y perplejidad.

Entre sus antecedentes principales, se encuentran las definiciones dadas por algunos presocráticos, para quienes el Uno es equivalente a la totalidad (Jenófanes), a la Verdad (Parménides), a la Inteligencia (Pitágoras) o a la idea, caso de Platón quien caracterizó la unidad como idea, pues “la idea es unidad de lo múltiple” (Ferrater Mora, 1946 II: 855). Para Aristóteles el Uno es “lo indivisible en cuanto carece de partes” y para los neoplatónicos, especialmente para Plotino, “lo Uno” (*τὸ ἓν*) hace referencia a la hipótesis suprema o a la máxima realidad divina, constituyendo a nivel lingüístico y filosófico, la fórmula más próxima a la naturaleza trascendental de lo que se ubica en primer lugar y se designa como “origen”.

1 “Todos los seres por la unidad son seres.” Plotino, VI 9. 1, 1.



Afirmamos que el Uno es inefable porque nuestra experiencia inmediata del mismo, es la de seres devenidos de las realidades primeras y, por devenidos, necesariamente degradados en pureza, dignidad y unidad. Instalados en lo sensible, experimentamos ante la visión una alegría dolorosa, un entusiasmo que deriva en melancolía y *ganas de ser*, de ver, de aunarse, una pena que encuentra su origen y reposo lejos del cuerpo. Y, es que, estamos habituados, dice Plotino, a conocer a través de formas y cuando intentamos aprehender algo que carece de forma y no podemos abarcarlo nos atemorizamos, descendiendo a lo sensible donde encontramos un descanso (VI 9. 8, 9).

Por lo tanto, dice Plotino, ante el Uno “nosotros nos quedamos con dolores de parto, sin saber qué decir”, y terminamos hablando de lo inefable, “queriendo dárnoslo a entender, como podemos, a nosotros mismos” (V 5. 6, 24-27), construyendo alegorías, metáforas y mitos para intentar atraparlo, lo cual es para el filósofo una señal inequívoca de que las nuestras, siendo almas encarnadas en cuerpos, están como escindidas y apartadas del origen, deseando retornar a esa unidad que ya no son, pero que en su interior conservan como a modo de reminiscencia.

Es en el *espectáculo de la visión* de lo inteligible donde esas almas que somos, reconocen lo maravilloso y despiertan a lo inefable al percatarse de que ya no están “anexionadas y hechas pertenencia de *aquel*, siendo una sola cosa con él” (VI 9. 10, 15-25); la separación en la visión conduce a la alteridad y ésta a la incompreensión y a la sensación de ruptura y como de orfandad frente a lo que antes se percibía como una unión perfecta.

Ante tal ruptura y descenso se nos hace evidente que la naturaleza del Uno, aunque de algún modo nos es semejante, sin duda alguna nos desborda y nos demuestra en la pasmosidad del silencio producido en el asombro, que las palabras y el discurso racional resultan insuficientes para aprehenderlo, pues por su exacerbada trascendencia, la epistemología asociada a lo inteligible resulta inapropiada:

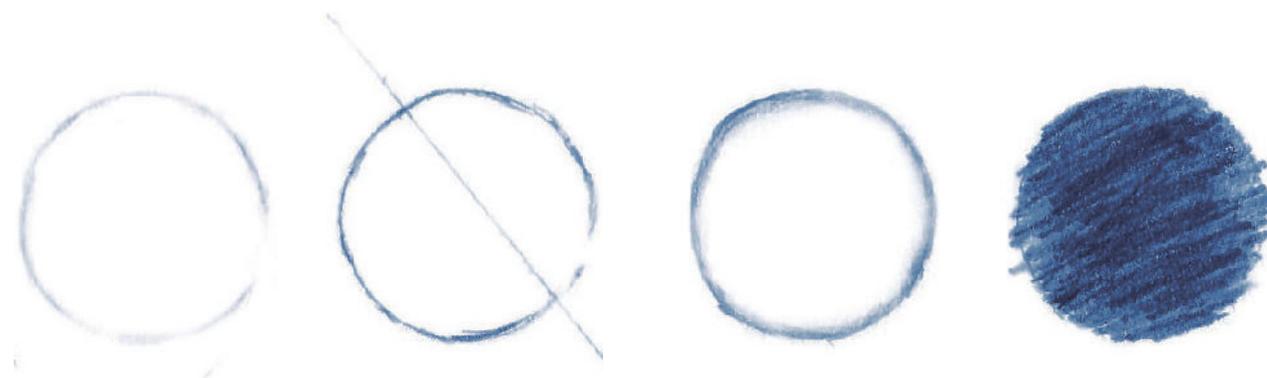
“En realidad no hay que inquirir de dónde vino, pues no existe ese “de dónde”, porque ni viene de lugar alguno ni se va a lugar alguno, sino que aparece y deja de aparecer. Y por eso no es menester andar en su busca, sino aguardar serenamente hasta que aparezca, una vez que uno se haya preparado para ser espectador, lo mismo que el ojo aguarda las salidas del sol. Y el sol, apareciendo sobre el horizonte -“del océano” dicen los poetas- se ofrece espontáneamente a los ojos para que lo contemplan.” (V 5. 8, 1-6).

La fuente real de lo inefable es, entonces, nuestra incapacidad para equiparar y definir con la razón, e inclusive con el arte, la belleza que experimentamos en nosotros mismos, incapacidad venida de nuestra naturaleza dual y de nuestra tendencia y disposición hacia lo sensible. De ahí que no podamos comprender la belleza cuando la vemos ni expresarla cuando la sentimos, viéndonos impulsados a recurrir a símiles, metáforas y alegorías que en todo son inferiores a la experiencia misma.

Así pues, el silencio² junto a la vía negativa, que manifiesta la posibilidad de hablar del Uno pero no de definirlo, pues deriva del nombre de Apolo (*ἄ-πόλλων*) al significar negación de la multiplicidad y simbolizar la trascendencia del Uno (V 5. 32, 6), parecen ser los únicos recursos de nuestro lenguaje capaces de *expresar* aproximativamente lo inefable (*τὰ ἄρρητα*), que es bello precisamente porque evoca una sensación de completud inexplicable, de éxtasis y simplificación, “anhelo de contacto, quietud e intuición que ronda en busca de acoplamiento” (VI 9.11, 24-26).

Vale la pena mencionar en este sentido que el *léxico de Liddell-Scott* muestra la aparición del concepto *τὰ ἄρρητα* ya en Eurípides con el significado de “lo indecible”. Aparece también

2 En su *Tractatus logico-philosophicus* (1921), el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein concluye una primera etapa de su reflexión filosófica sobre el lenguaje, el pensamiento y el mundo, con un aforismo sobre lo inefable, según el cual, “sobre lo que no podemos hablar debemos guardar silencio”. Los límites de lo decible son expresados por el filósofo a través del silencio, tema pertinente a nuestra ponencia, toda vez que destaca su importancia ante lo que en sí mismo resulta inasible, inefable.



en el *Sofista* de Platón (238 C) como aquello que no puede ser hablado o expresado, “lo inexpresable”. El de *árreton* también es un concepto que establece distinciones fundamentales entre lo sagrado y lo profano, especialmente en los misterios, pues se asocia al vocablo *ἄρησις*, que significa silencio. Algunos autores vinculan *árreton* con un silencio protocolario, desde el cual el iniciado reconoce la imposibilidad de expresar el Uno y sus bellezas, sabiéndose imperfecto e impuro, declarándose en necesidad de someterse a examen para retornar a lo simple.

Según lo expresado entonces, el Uno no tiene ni forma, ni individualidad, ni movimiento, finitud o infinitud, multiplicidad, medida ni ser, porque el ser implica la existencia y el Uno *no tiene necesidad de existir*. De ahí que busquemos instrumentos alternativos a la razón para hacer la imagen del Uno *visible*, imaginable, evocable, intuible, asible y, que en la búsqueda, nos valgamos del lenguaje simbólico³ para intentar aprehender lo inefable, pues está en la naturaleza del mismo el expandirse y contraerse, encerrando o despojando a las cosas de sus límites, tendiendo puentes con lo invisible, para “fijar lo inexpresable” y darle “forma a lo que no la ha alcanzado: al fantasma, a la sombra, al ensueño, al delirio mismo.” (Zambrano, 2001: p.115).

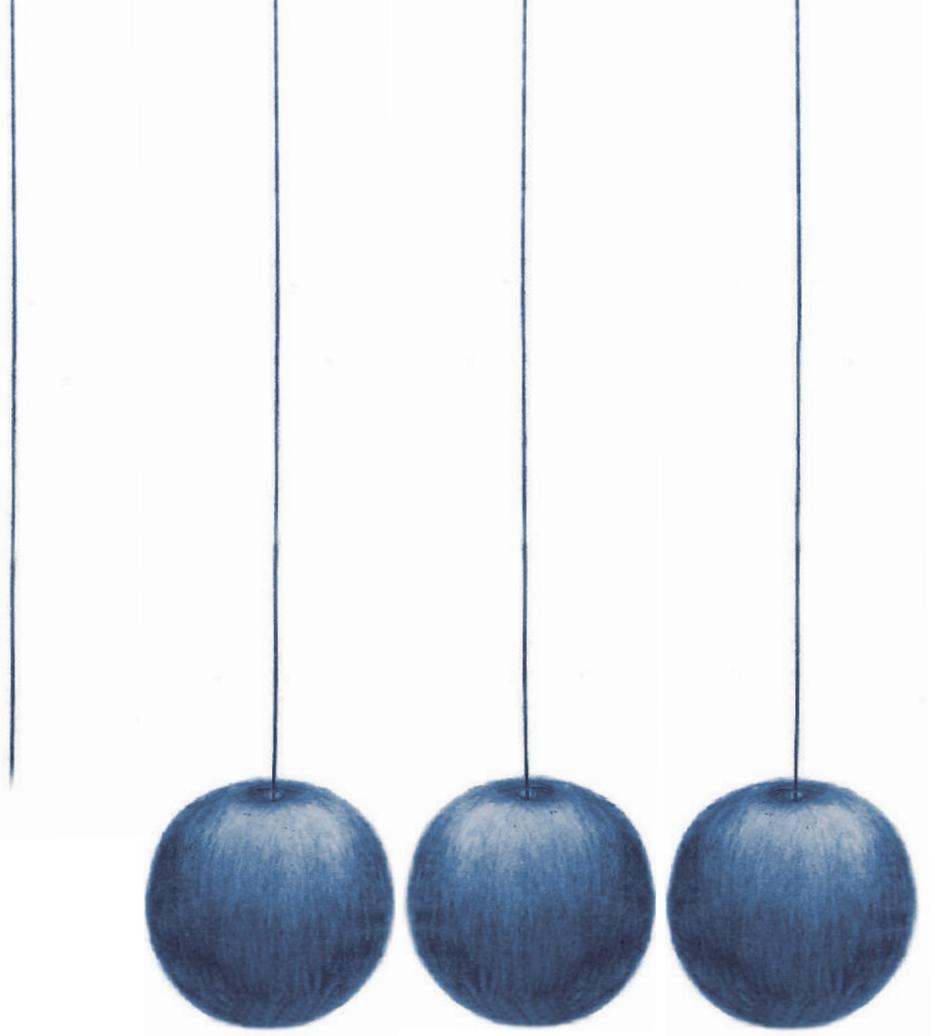
Reconocemos en este modo de hablar que no solo es difícil, sino imposible, expresar lo real mismo, por eso el *logos* “necesita de la ayuda del mito para adentrarse en esa estructura compleja de lo real” (Zamora, 2000: 62). En algunos de sus tratados, Plotino narra su propia experiencia de acoplamiento con

lo inteligible y asegura que no podemos conocer directa ni afirmativamente (*κατάφασις*) al Uno, pues al estar más allá de lo inteligible, no se llega a la comprensión del Uno “ni por ciencia ni por intuición, sino por una presencia superior a la ciencia”. Es a mi juicio tan bello el pasaje en que Plotino narra este *salir y entrar de sí mismo* e ilustra con tanta precisión la experiencia de lo inefable, que no puedo permitirme el no traerlo aquí a colación:

“Muchas veces despertándome del cuerpo y volviendo a mí mismo, saliéndome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una Belleza extraordinariamente maravillosa. Convencido entonces más que nunca de que pertenezco a la porción superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia y, unimismado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. Pero cuando luego, tras esa estancia en la región divina, desciendo de la inteligencia al raciocinio, me pregunto perplejo cómo es posible esta mi bajada de ahora y cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro del cuerpo a pesar de ser tal cual se me manifestó en sí misma aun estando en un cuerpo.” (IV 8. 1, 1-11).

3 El mito, dice Zamora, “gracias a sus múltiples interpretaciones, le sirve al filósofo neoplatónico para expresar la riqueza de su objeto. Mientras el discurso directo sólo puede comprenderse de una única manera, la alegoría permite una pluralidad de interpretaciones racionales. Por medio de una metáfora es posible explicar de un modo humano una realidad compleja, que se escaparía a un análisis exclusivamente racional” Cfr. Zamora, José María. *La génesis de lo múltiple: Materia y mundo sensible en Plotino*, 2000, p. 62. Ver también Pepin, Jean. *Mythe et allégorie*, 1958, p. 479-483





Son varios los temas que se desprenden de esta cita, pero en este caso nos interesa particularmente la cuestión que subyace a la experiencia de reconocimiento de la naturaleza del propio ser, esto es, la intuición como modo de acceso a lo real. El concepto de intuición designa por lo general la *visión directa e inmediata* de una realidad o la *comprensión directa e inmediata de una verdad*. “Condición para que haya intuición en ambos casos es que no haya elementos intermediarios que se interpongan en tal “visión directa”. Ha sido común por ello contraponer el pensar intuitivo, *νόησις*, al pensar discursivo, *διάνοια*” (Ferrater Mora, 1946: 988), tal como sucede en Plotino, para quien aún la *noésis* parece contraponerse a la *supranoésis*.

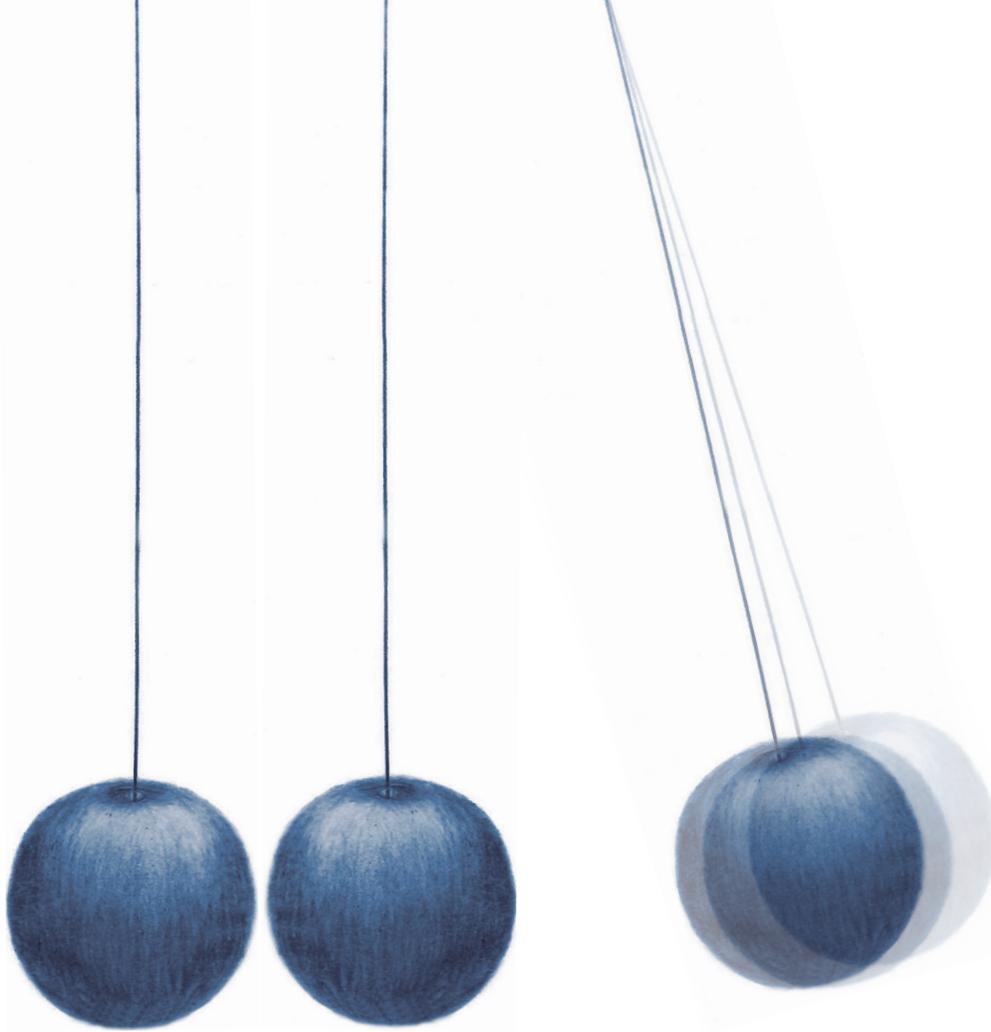
Aquello que llamamos intuición directa está pues más relacionado con el plano *noético* y *supranoético*. Jesús Igal aclara en uno de sus comentarios a la obra de Plotino (II 4. n. 48) que “el objeto propio de la intuición es la forma o esencia”. Esta afirmación, aparecida en otros tratados del filósofo, se explicaría si pensamos los atributos extremos del Uno como indefinidos en el sentido de que, si bien el Uno informa no es él mismo forma ni está dotado de magnitud alguna (II 4. 8, 12).

Para conocer una cosa hay que poder definirla y delimitar su naturaleza para identificar los atributos particulares que la caracterizan, atributos que se relacionan con categorías particulares. Pero al Uno ¿cómo conocerlo de este modo si es una realidad que trasciende toda determinación? (O’Meara, 1990: 148). Por

otro lado, conviene aclarar, como dice María Isabel Santa Cruz, que «para Plotino conocer es una noción más amplia que pensar, porque la percepción o la opinión son también modos de conocer, pero pensar es conocer.» (Santa Cruz, 2004: 4).

Por lo tanto, la mejor forma de aproximarnos al Uno es a través de la negación, esto es, por analogía, deducción y abstracción (*ἀφαίρεσις*), por lo cual solo se lo puede concebir en términos de sus atributos, por ser “más que Inteligencia y más que Dios” (VI 9. 6, 12-14). La abstracción y la analogía, dice el comentarista, tienen la virtud de enseñarnos y, en efecto, ambas actividades se clasifican como *μάθημα*, siendo interpretadas por Plotino no como un impase racional sino como un método valioso para establecer una semejanza capaz de expresar los niveles de realidad próximos al Uno.

Así pues, intuición y teología negativa parecen estar estrechamente relacionadas, toda vez que el Uno posee un estatuto metafísico que lo ubica al mismo tiempo más allá del pensamiento y del discurso (O’Meara, 1999: p. 148), lo cual hace pensar al filósofo que no podemos indagar racionalmente sobre él cuando no hay un término ulterior a donde proseguir, “puesto que toda indagación se dirige a un principio y se detiene en un principio” (VI 8. 11, 1-10). En consecuencia, dice Plotino, “aquí es donde hay que callarse y desistir y, estando con la mente desconcertada, dejar de seguir indagando”, porque “del principio universal no hay principio”.



En el fondo, lo que nos indica Plotino es que podemos tener noticia del Uno a través de vías alternas a la razón, como el *mythos*, pero es bueno recordar y tener siempre presente que ellas tampoco permiten conocer al Uno directamente, sino, como se ha dicho antes, tan solo aproximativamente “poniendo en movimiento la estructura de lo inteligible para facilitar su comprensión” (Zamora, 2000: p. 65) y llevándonos a deducirlo en algunos casos y a intuirlo en otros, pero nunca realmente a conocerlo.

De ahí que sea importante reconocer y reiterar que frente a esta cuestión, solemos ser más prolíficos en metáforas y alegorías que en argumentos analíticos y que las definiciones negativas abundan cuando se habla de lo divino. Un ejemplo de ello son los tratados 22 y 23 en orden cronológico, que contienen algunas de las exposiciones más bellas y elevadas de Plotino; en ellos propone el filósofo la alegoría de los cuerpos esféricos y transparentes que, como por emanación⁴, van reflejando su luz en los cuerpos circundantes producidos por el centro:

4 Si bien numerosos traductores y comentaristas de Plotino prefieren no llamar al proceso mediante el cual el Uno se despliega, emanación, vale la pena rescatar algo en este término y es que en la emanación del principio supremo no hay creación de la nada, sino auto-despliegue sin pérdida del ser que se manifiesta. Lo emanado tiende, dice Plotino, a identificarse con el ser del cual emana, con su modelo más bien que con su creador. Hablamos de una *επιφανεία* o irradiación del ser a partir del Uno que, como dice Plotino, bien puede ser llamado “substancia”. Cfr. Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*, Ed. Sudamericana, 1946, p. 508.

“Imagínate (...), dice, que tomando una minúscula masa luminosa por centro, la rodeas de un cuerpo mayor, esférico y transparente, de manera que la luz central resplandezca en toda la esfera circundante, sin que a esta masa de luz exterior le llegue un rayo de luz de ningún otro punto. (...). Aquella luz centra se ha difundido (...). Imagínate que alguien suprime la masa del cuerpo, pero que mantiene la fuerza de la luz (...). Ya no podrás situarte mentalmente allí donde estaba situada antes. Ya no podrás decir ni de dónde vino ni por dónde, sino que, sobrecogido de asombro, te quedarás perplejo acerca de esto, al tiempo que, (...) tú mismo verás la luz.” (VI 4. 7, 8).

Otro ejemplo interesante, comentado ampliamente por diversos autores⁵, es la correspondencia entre las figuras míticas del padre y las tres hipóstasis principales, que aparece en varios pasajes de la quinta Enéada, en los cuales la tríada Urano, Cronos y Zeus equivalen al Uno, la Inteligencia y el Alma. Evidentemente, Plotino expone este esquema en términos jerárquicos y, a través del mito, nos ayuda a acceder a la idea de la genealogía

5 Cfr. Hadot, Pierre “Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus” treatise against the Gnostics” en H. J. Blumenthal & R. A. Markus (eds.), 1981, p. 124-137; Lacrosse, Joachim. “Chronos psychique, Aïon noétique et Kairos hénologiqwue chez Plotin”, en L. Couloubaritsis y J. J. Wunenburger, 1997, p. 75-87; Pépin, Jean. “Plotin et les mythes” en RphL 53, 1955, p. 5- 27; Zamora, José María. *La génesis de lo múltiple: Materia y mundo sensible en Plotino*, 2000, p. 66-75, entre otros.

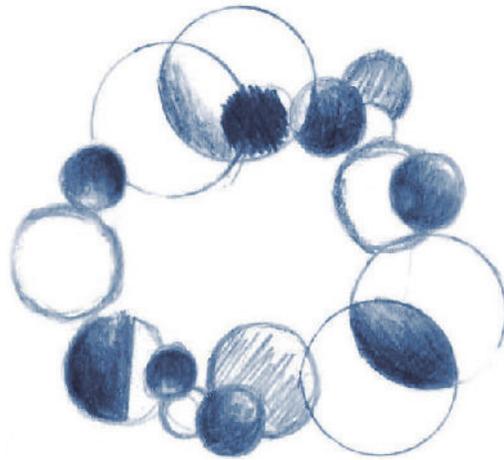
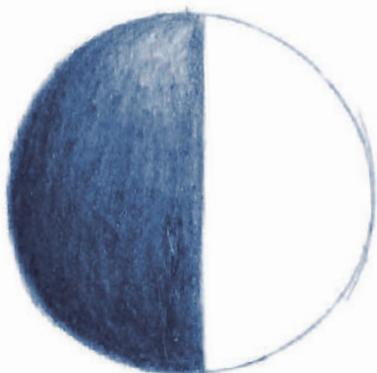
o la producción de los inteligibles desde el Uno, entendido este como potencia generadora de la multiplicidad sin ser él mismo múltiple. Asimismo, nos aclara su modo de expresarse sobre los primeros, segundos y terceros, afirmando que no lo son en lugar, “si no en rango, potencia y diversidad” (VI 4.12, 1-10):

“En el mundo inteligible, dice, se da una jerarquía de primeros, segundos y terceros, y como están vinculados cual una sola esfera a un solo centro y no están separados por intervalos, sino todos juntos consigo mismos, de ahí que dondequiera que estén presentes los Terceros, allí están también presentes los Segundos y los Primeros.” (VI 5. 4, 20-30).

Dice Plotino que al reflexionar sobre los seres inteligibles, la forma más apropiada y recta de proceder es tomar como premisa la naturaleza de la esencia que nos ocupa, para enumerar la mayor cantidad posible de los atributos de aquello que intentamos definir. Análogamente, orienta el filósofo las descripciones del Uno: “no ha sido generado”, “no cambia”, “no necesita existir”, “es quietud eterna”, pues al adentrarnos en algo carente de forma y “no poder abarcarlo por falta de una impronta que lo determine y como que lo marque con variedad de rasgos, tanto más se oscurece y más miedo de no aprehender nada.” (VI 9. 3, 4-6).

De este modo, la negación en el sentido de la teología negativa de Plotino, no significa necesariamente privación como afirman algunos comentaristas. La negación es, en Plotino, ante todo una abstracción, por lo tanto, es a la vez positiva y negativa al ser un concepto racional y constituir un proceso de purificación más que un concepto de privación. En efecto, esta cuestión estuvo ya presente en las antiguas religiones de misterios porque la abstracción es análoga a la purificación ritual (I 6. 1, 7), siendo así que la terminología usada en este proceso, incluyendo el tema del silencio, procede de un contexto religioso (I 2. 19, 4).

Según Mortley y O’ Brien la privación corresponde a la materia y no tiene nada que ver con una cuestión epistemológica (Mortley, 1975: p. 373), pues la materia es en tanto adopta una forma pero en sí misma resulta indeterminable (O’ Brien, 1999: p. 45). Por esto, Plotino imagina la materia como una masa (II 4. 11, 26) capaz de recibir cualidades, susceptible de ser transfor-



mada en alguna cosa determinable, aunque jamás de ser en sí misma, porque la materia carece de forma y esencia y no puede ser aprehendida por la intuición (II 4. 10) siendo, en sí misma, pura privación. Por esta razón en VI 7, 37-38, Plotino considera inapropiada la lógica de la privación para hablar del Uno, pues no corresponde a su naturaleza.

Si bien son numerosos los tratados en los que Plotino se atreve a describir los atributos del Uno, es en el séptimo tratado en orden cronológico donde despliega algunos adjetivos que nos permiten comprender, por contraste con la naturaleza del *noûs*, en tanto segunda hipóstasis, la naturaleza del Uno: es “autosuficientísimo”, dice, “simple”, “lo primero de todos” (I. 14), “único” (I. 16), “ingénito” (I. 19), “perfecto” (I. 24), “potente” (I. 25), “está más allá de la inteligencia” (2. 3) y “permanece en sí mismo” (2. 20). En V 5. 5, 32-6 dice que está *más allá* de la esencia y de la actividad de lo inteligible, buscando demostrar que el Uno es superior a lo inteligible, porque al permanecer en sí mismo, “en su propia índole”, lo que proviene de él “deviene intelección”, esto es, deviene algo inferior a él.

El Uno, en conclusión, no posee intelección por estar más allá de lo inteligible, pero sí posee intuición (*vónois*) de sí mismo (V 4. 2, 21-26), es, siguiendo a Festugière en su análisis sobre el *Logos* de Heráclito, «une sorte de pensée immanente en tous les êtres» (Festugière, 1975: 24). Y, es que, el Uno no es él mismo *Inteligencia* porque el *noûs* al ser producido por el Uno, no es ya unitario sino unimúltiple, no es ya simple sino compuesto. Se entiende como una entidad penetrada de Inteligencia que rige todos los procesos del Universo. (Ferrater Mora, 1946: 304), de este modo, “la intelección, como ve al inteligible y se volvió hacia él recibe de él su acabamiento”, pero el Uno no tiene necesidad ni deseo alguno de volverse o perfeccionarse por ser ya perfecto, por ser principio y no antecederle nada, pues

“la naturaleza del Uno, siendo como es progenitora de todas las cosas, no es ninguna de ellas, no tiene quiddidad, ni cualidad, ni cuantidad, ni inteligencia ni alma, no está en movimiento ni en reposo, ni en lugar o tiempo alguno, es auto subsistente y uniforme (μωωειδιής), anterior a toda forma, al movimiento y al reposo.” (VI 9. 3, 35-44).

Referencias

- Ferrater Mora, José (1946) *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Festugière, A. J. (1975) *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. París: Vrin.
- Hador, P. (1981) "Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus" treatise against the Gnostics" en *H. J. Blumenthal & R. A. Markus (eds.)*.
- Igal, Jesús (1982) *Introducción general a las Enéadas de Plotino en Plotino*: Enéadas I-II, Madrid: Gredos.
- Lacrosse, Joachim (1997) "Chronos psychique, Aiôn noétique et Kairos hénologique chez Plotin", en *L. Couloubaritsis y J. J. Wunenburger*, 1997
- Liddell, H. G. & Scott, R. (1882) *Greek-English lexicon*, New York: Harper and brothers.
- Mortley, Raoul (1975) "Negative Theology and Abstraction in Plotinus", *The American Journal of Philology*, Vol. 96, N° 4, pp. 363-377
- O'Brien, Denis (1999) «*La matière chez Plotin : son origine, sa nature*», *Phronesis*. Vol. 44. N° 1 (Fév. 1999) pp. 45-71.
- O' Meara, Dominic (1990) «*Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin*» en *Revue De théologie et de philosophie*.
- Pépin, Jean (1958) *Mythe et allégorie*.
- Pépin, Jean (1955) «*Plotin et les mythes*» en *RphL* 53, 1955, p. 5- 27.
- Plotino (1835) *Plotini Opera Omnia*. 3 vol. (Ed. Federicus Creuzer) Academia Oxoniensis, Oxford: Clarendon Press.
- Plotino (1984) *Plotinus Enneads in seven volumes*. (Trans. A. H. Armstrong.) Londres: Loeb Classical Library.
- Plotino (1982) *Enéadas* en tres tomos. (Trad. Jesús Igal.) Madrid: Gredos.
- Santa Cruz de Prunes, Ma. Isabel (1979) *La generación de la Inteligencia*, Buenos Aires.
- Santa Cruz de Prunes, Ma. Isabel (2004) "Modos de conocimiento en Plotino" en *Proyecto UBACYT 2004-2007*.
- Sleeman, J. H., Pollet, G. (1980) *Lexicon Plotinianum* (griego-Inglés), Lovaina: Brill Leiden.
- Wittgenstein, Ludwig (1921) *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid: Trotta.
- Zambrano, María (1996) *Filosofía y Poesía*, México: FCE.
- Zamora, José María (2000) *La génesis de lo múltiple: Materia y mundo sensible en Plotino*, España. w