

Plotino, *Enéadas. Textos esenciales*, traducción, notas y estudio preliminar de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Colihue, Buenos Aires, 2007, pp. cxviii + 293 pp.

Es sabido que el estudio sistemático de la filosofía de Plotino es relativamente reciente en comparación con el de otros pensadores célebres de la Antigüedad. De hecho, puede decirse que ha despertado el interés de los especialistas hace no mucho más de medio siglo, especialmente a partir de la *Editio maior* de las *Enéadas* que prepararon P. Henry y H.-R. Schwyzler y de los estudios y traducciones de Bréhier, Beutler-Theiler y Armstrong en lenguas francesa, alemana e inglesa, respectivamente. Y más reciente aún es el interés que ha despertado la figura de Plotino y, en general, la corriente neoplatónica en el mundo de la lengua española, pues es recién en los años ochenta cuando comienza a aparecer la traducción de J. Igal (Gredos), cuyo tercer y último volumen vio la luz de forma póstuma a fines de los noventa. Si bien es posible notar un paulatino aumento en los estudios plotinianos en habla hispana, probablemente el volumen que aquí se comenta será reconocido con los años como una obra capital para el fomento de la investigación en el campo del pensamiento neoplatónico, que todavía constituye una suerte de *terra incognita* para muchos académicos y estudiantes.

Partiendo de la premisa de que la mejor introducción al pensamiento de un autor es la lectura de sus textos mismos, las traductoras asumen el ambicioso desafío de elaborar un estudio que resulte de provecho tanto para quien se está introduciendo en el pensamiento de Plotino como para quien ya tiene antecedentes suficientes sobre este filósofo y se encuentra revisando cuestiones de detalle. Al logro exitoso de este objetivo contribuye, por un lado, la introducción de más de cien páginas, que constituye una útil guía de las coordenadas más importantes del complejo sistema plotiniano y, por otro lado, la selección misma de los textos de Plotino, organizada con un criterio que permite avanzar de manera ordenada por los diferentes temas, acompañados por un generoso cuerpo de notas que facilita mucho la lectura y la comprensión, a la vez que justifica determinadas opciones de traducción en algunos pasajes complejos y establece conexiones con otros textos del mismo Plotino y de otros pensadores antiguos. Un criterio que también ayuda enormemente al lector es que las autoras no dan prácticamente nada por supuesto. De esta manera, cada vez que se nombra a algún filósofo o escuela de la Antigüedad, una breve nota aclara los datos más rescatables de su vida, de modo que el lector lo pueda ubicar en el tiempo y en el espacio sin necesidad de recurrir a otras fuentes (así, por ejemplo, proceden las autoras con Porfirio, Jámblico, Proclo, el neopitagorismo, etc.). A continuación me detendré en la introducción de este volumen para referirme luego a algunos aspectos de la selección y traducción.

En la extensa introducción que precede a la traducción de los textos de Plotino se puede encontrar una presentación general del pensamiento de este filósofo que, lejos de caer en generalidades o en meras repeticiones de otros intentos similares —como los de Armstrong, Brehier, Rist o, más recientemente,

Diánoia, vol. LV, no. 64 (mayo 2010).

O'Meara y Gerson— manifiesta una familiaridad con Plotino y con sus textos que sólo podría tener quien ha profundizado ya en numerosos análisis de aspectos puntuales del pensamiento plotiniano y ha revisado su obra asiduamente en su lengua original. De hecho, pienso que ya esta sola introducción justificaría una publicación más que interesante.

Bajo el título “Plotino: de la filosofía a la mística”, se procede a presentar las coordenadas más importantes de su sistema filosófico, con un presupuesto clave —a la vez que provocativo—, a saber: “que la influencia de Plotino ha sido probablemente tan profunda como la de Platón o la de Aristóteles” (p. lxxxvi), no obstante el escaso interés que se le ha prestado en comparación con los filósofos más célebres de la Antigüedad. Y el mejor modo de fundamentar esta sentencia es la exposición sintética y ordenada que constituye toda esta introducción, y que, en buena medida, va retomando problemas sistemáticos previamente desarrollados por la profesora Santa Cruz en estudios monográficos publicados entre 1979 y 2003.

La introducción comienza con una breve reseña de la vida de Plotino, especialmente a partir de los testimonios que encontramos en *Vita Plotini* de Porfirio, además de algunos datos que aporta también Eunapio, con especial atención a su origen, su formación y a la edición de las *Enéadas* realizada por el mismo Porfirio. A continuación, las autoras se detienen en un tema que constituye una clave de gran importancia para comprender la motivación de los escritos de Plotino. Se trata de un breve análisis acerca del carácter exegético de la filosofía de Plotino. Allí se explica que el platonismo suscrito por Plotino se encuentra lejos de una mera repetición erudita de los diálogos de Platón. Muy por el contrario, la originalidad de su pensamiento —de indudable cuño platónico— se debe en buena medida a la peculiar forma de concebir la labor exegética que manifiesta en sus escritos. Para Plotino, el método filosófico y el método exegético vienen a ser lo mismo, aunque entiende este último no como una forma de erudición, sino como una búsqueda de la verdad, si bien ésta se encuentra más fielmente expuesta por Platón que por cualquier otro filósofo, ello no obsta para que dicha búsqueda se lleve a cabo mediante argumentaciones y demostraciones que validen la solución propuesta por Platón a los diversos problemas, con una “puesta a prueba” exigente y rigurosa. La exégesis no consiste, pues, en un complemento facultativo de su exposición doctrinal, sino que representa una clave fundamental de su filosofía. Precisamente es por esto que Plotino, en su intento por descubrir lo que Platón *quería decir* en sus diálogos, muchas veces va más allá, dando lugar así a su propio sistema filosófico.

A continuación viene la sección más larga de la introducción, bajo el título “El sistema filosófico de Plotino”. En líneas generales, sigue un esquema parecido a un camino de *exitus-reditus* para dar cuenta del dinamismo de la realidad tal como la concibió Plotino; es decir, sigue el orden descendente de la “procesión” de la realidad a partir del primer principio (lo Uno) hasta llegar a la génesis de la realidad sensible, para terminar con una caracterización del camino ascendente que debe realizar el alma para “reencontrarse” con su prin-

Diánoia, vol. LV, no. 64 (mayo 2010).

cipio. En este sentido, la exposición del sistema plotiniano va precedida por una breve explicación del modo en que la realidad como un todo se encuentra estructurada con base en la actividad contemplativa —que es también una actividad productiva— de cada una de las *hipóstasis* o “grados de realidad”: lo Uno, la Inteligencia y el Alma, de modo que la realidad se despliega en la emanación de cada hipóstasis a partir de la hipóstasis superior. Este despliegue involucra, como una suerte de reverso, la invitación al alma a replegarse en dirección a lo Uno.

La primera hipóstasis —lo Uno— genera un problema sistemático importante; a saber, que se trata de un principio que, por un lado, escapa a toda posible aprehensión racional, pues se encuentra más allá del ser y del pensar, y por otro lado, aparece como una exigencia de la razón para dar cuenta del fundamento último de la realidad. Precisamente, en virtud de su carácter simple, carece de toda determinación, por lo que no se puede predicar nada de él con propiedad, ya que de ese modo se lo estaría pluralizando. Sólo podemos hablar, entonces, *en derredor* de él, ya sea por una vía negativa (diciendo lo que no es) y regresiva (a partir de sus huellas en el resto de la realidad), o mediante metáforas. Dada la limitación de nuestro lenguaje para referirnos a lo Uno, el acercamiento a él debe ir acompañado necesariamente por una “actitud contemplativa”, propia del verdadero filósofo. Las autoras ofrecen en esta sección una solución persuasiva al problema de la aparente contradicción generada en las *Enéadas* cuando vemos que en algunos pasajes Plotino se refiere a lo Uno como lo absolutamente trascendente e inefable y, en otros, le aplica ciertas nociones que corresponden más bien a la segunda hipóstasis (la Inteligencia), especialmente la noción de *enérgeia*. Esta aparente contradicción tiene su origen precisamente en la limitación de nuestro lenguaje. Lo que en realidad hacemos al predicar una propiedad de lo Uno es atribuirnos a nosotros mismos esa propiedad, a fin de aproximarnos a lo Uno, aunque sea a costa de dejar de lado el rigor de las palabras (*cf.* V 8, 13, 1–5). Es por eso que Plotino, para caracterizar a lo Uno, opta finalmente por agregar a cada expresión utilizada la cláusula “por así decirlo (*tò hoîon*)”. Este problema se presenta con más fuerza cuando Plotino se refiere a la relación de lo Uno consigo mismo, por cuanto no puede predicarse de éste ninguna actividad de conciencia ni de autoconciencia, pues esas actividades involucran la alteridad de la dualidad sujeto-objeto. Sin embargo, lo Uno debe, por otro lado, poseerse perfectamente a sí mismo. Es por ello que Plotino le atribuye en VI 8, 16; VI 8, 18; V 4, 2; etc., un pensamiento que es sólo similar al pensamiento de la Inteligencia. Se trata de un pensamiento que no piensa (al modo de la Inteligencia), sino que posee una suerte de intuición o contacto (*epibolé*) que coincide consigo mismo.

En lo que se refiere a la Inteligencia, las autoras comienzan por el problema de la generación de ésta a partir de lo Uno, generación que es, por un lado, necesaria —en el sentido de que no es concebible que no ocurra—, y por otro lado, espontánea —en el sentido de que lo Uno no está sometido a necesidad alguna—. Esta generación, que es fruto del “desborde” de la perfección de lo Uno, es expuesta por Plotino en tres “momentos”: (1) la procesión de lo

Diánoia, vol. LV, no. 64 (mayo 2010).

indeterminado a partir de lo Uno; (2) la conversión contemplativa de este producto hacia su principio; y (3) la autoconstitución y autodeterminación de lo indeterminado como ser, Inteligencia y totalidad de las Ideas. De este modo, la Inteligencia se constituye como tal cuando contempla a lo Uno, aunque no pueda verlo como él es, sino como se le presenta de acuerdo a su modo de conocer, es decir, de modo fragmentado. Con respecto a esto último se genera también el problema de que Plotino dice, en algunos textos, que lo Uno es el objeto de intelección de la Inteligencia, mientras que en otros dice que ésta no puede pensar a lo Uno. La solución propuesta por las autoras consiste en distinguir los distintos planos en los que se sitúa Plotino al hablar del objeto de pensamiento, que puede referirse tanto (1) al objeto en cuanto objeto, como (2) al objeto en cuanto que está representado en y por un sujeto. En este sentido, el conocimiento que la Inteligencia tiene de lo Uno corresponde al segundo plano, pues no lo conoce en sí mismo, sino como representado en ella. Y el objeto en cuanto objeto de la Inteligencia es, más bien, ella misma, al modo en que Aristóteles había caracterizado la Inteligencia o Primer Motor, aunque conciliándolo con el “mundo” o “ámbito” de las Ideas sostenido por Platón, en el sentido de que ella es las Ideas, pues son ellas lo que la Inteligencia piensa al pensarse a sí misma. Es por ello que la Inteligencia realiza el modo paradigmático del conocimiento, que consiste en conocerse a sí misma, por cuanto no requiere de nada fuera de ella, a diferencia de lo que sucede en el caso del conocimiento discursivo. Como la Inteligencia es lo máximamente inteligible, es también el primer ser y, en virtud de su *energeia* es también vida primera. Las autoras explican, por último, la constitución una-múltiple de la Inteligencia a la luz de la transposición realizada por Plotino de los “géneros mayores” del *Sofista* de Platón en la Inteligencia. Dichos géneros constituyen una suerte de “modos” del ser y principios de toda la pluralidad de seres. Se trata, sin duda, de una lectura que Plotino hace de Platón, adaptando bastantes aspectos de la exposición platónica original, al punto de denominarlos “géneros primeros” (*prôta géne*), cosa que Platón nunca hizo, y de sostener que existe una participación recíproca entre ellos, tesis que Platón negó explícitamente.

El cuarto apartado de esta sección de la introducción está dedicado al Alma, tercera hipóstasis del sistema plotiniano, surgida del acto de autocontemplación de la Inteligencia y que constituye el puente entre el ámbito inteligible y el sensible. Precisamente por su carácter de mediadora, el Alma posee dos funciones: una que está vuelta hacia la Inteligencia y la otra hacia lo sensible, dando así forma y vida a lo que es inferior a ella. De aquí surgen dos problemas sistemáticos importantes: el de cómo se vinculan estas dos funciones y el de cómo se relacionan la “parte inferior” del Alma y el mundo sensible. La respuesta a la primera cuestión es elaborada a la luz de III 8, 5, en términos de un “descendimiento” del “alma inferior” a partir de la superior, el cual es el resultado de la necesidad de despliegue de la fuerza productiva del ser, que acaba en la organización del mundo sensible. Sin este despliegue, la potencia del Alma se mantendría encerrada y sería, por tanto, vaga e inoperante.

Diánoia, vol. LV, no. 64 (mayo 2010).

En lo que respecta al conocimiento propio del alma, éste es de carácter *diánoético*, a diferencia del conocimiento *noético* de la Inteligencia. Esto implica que en este nivel no se da la esencial identificación entre sujeto y objeto que puede verificarse en la hipóstasis superior, aunque busquen constituir una unidad en la medida de lo posible. A partir de la caracterización plotiniana del conocimiento en sentido propio como autoconocimiento, Plotino dice que también el Alma se tiene a sí misma por objeto, aunque sea de un modo mediato. Al no gozar de una perfecta autoposesión debe, por así decir, desdoblarse para aprehender su objeto que es ella misma, mediante una “apropiación” (*oikeíōsen*). Es por ello que el Alma no puede pensarse a sí misma como tal, sino sólo en cuanto que depende de la Inteligencia.

A esto sigue una breve consideración sobre el concepto de “naturaleza”, que se identifica con la “parte inferior” del Alma y actúa, por tanto, como intermediario entre el mundo inteligible y el sensible. Más que tratarse de una suerte de cuarta hipóstasis, consiste en una fase funcional del Alma misma, correspondiente a la segunda función señalada antes. Por tratarse de la parte inferior del Alma, despliega la forma más imperfecta de producción, que como tal no tiene conocimiento de su propia producción, que es el mundo sensible.

Antes de continuar con el análisis del mundo sensible, las autoras dedican un apartado a realizar una suerte de “recuento” de la revisión de las hipóstasis hecha hasta aquí, bajo el título “Los niveles de autoconocimiento de las hipóstasis”. Esta sección apunta a subrayar la idea de que la actividad cognoscitiva de las hipóstasis tiene como “punto nodal” la actividad autoconsciente de la Inteligencia, que constituye el modo de conocimiento en su sentido más genuino, pues revierte sobre sí misma en la unidad sujeto-objeto que se verifica en el pensamiento “intuitivo” de sí misma. Por ello, el tipo de conocimiento que se verifica en las demás hipóstasis se define siempre por referencia a la actividad de la Inteligencia. De este modo, las autoras notan que, en la medida en que el Alma posee un nivel de conocimiento —y, por tanto, de autoconocimiento— de “segundo rango”, se puede hablar de “infra-autoconocimiento” en relación con esta hipóstasis; mientras que en el nivel de lo Uno estamos frente a lo que ellas llaman “supra-autoconocimiento”, por cuanto al superar absolutamente la dualidad sujeto-objeto se trata de un modo de conocimiento que sólo puede atribuirse a lo Uno de un modo “eminencial”.

Siguiendo el camino “descendente” emprendido por las autoras en esta introducción, el último escalón de la realidad que queda por analizar es el de la materia y lo sensible. En esta sección se examina el estatus ontológico deficiente que caracteriza a la materia en el conjunto del sistema plotiniano. Son tres los puntos que se destacan especialmente aquí. En primer lugar, cuando Plotino se refiere a la materia como “no ser”, no lo hace en términos absolutos, sino porque no es forma ni compuesto de materia y forma. Se trata, entonces, de un no ser en el sentido de “otro que el ser”, porque no es ninguno de los seres, sino pura potencialidad informe. En segundo lugar, el carácter deficiente propio de la materia no obliga a Plotino a plantear un dualismo de principios contrapuestos, como podría ser lo Uno y la materia. Su sistema filosófico consiste

Diánoia, vol. LV, no. 64 (mayo 2010).

más bien en la exposición de un proceso vital continuo e ininterrumpido, cuyo primer principio es lo Uno, y que se despliega hasta que cesa el poder productor de ese principio. En tercer lugar, es especialmente destacable el recurso de Plotino a Aristóteles en lo que respecta a la explicación de la composición de la realidad sensible en términos de materia y forma. Es una reinterpretación que se articula perfectamente en la línea platónica de la explicación plotiniana, ya que Plotino entiende las formas inmanentes aristotélicas como un producto de las formas inteligibles que constituyen la Inteligencia y son contempladas por el Alma. Así, las formas aristotélicas se entienden como un conglomerado de cualidades que, en el fondo, son un reflejo de la Forma inteligible producido por el Alma.

Una vez acabado, con el examen de la materia y lo sensible, el camino de *exitus* a partir del principio, las autoras dedican la última parte de su presentación del sistema filosófico plotiniano a la revisión del *reditus* que el alma debe hacer hacia lo Uno y que, por lo demás, dota de sentido al sugestivo título general escogido para la introducción (“Plotino: entre la filosofía y la mística”). Bajo el título “La conversión hacia lo Uno” se aborda a grandes rasgos el camino de “repliegue” del alma, que se corresponde inversamente con la dirección del “despliegue” de la realidad en su conjunto, de modo que este camino es posible en la medida en que la estructura misma del ser humano coincide con la de la realidad en su conjunto. Tal es la razón de fondo de la estrecha conexión entre la filosofía y la dialéctica, disposición intelectual que, en cierto modo, se identifica con la filosofía misma, por cuanto permite al filósofo discernir y recorrer la compleja estructura del mundo inteligible para poder finalmente alcanzar su objetivo: el ser y lo que está más allá. El análisis de la dialéctica se aborda enfocando la atención en el tratado I 3, y se destaca sobre todo el componente disposicional de la actividad filosófica, su conexión con la mística y la peculiar lectura realizada por Plotino de ciertos pasajes de Platón en la que se manifiestan las libertades que el primero se toma al momento de aplicar su método exegético-filosófico, pues parece tomar ciertos aspectos de la dialéctica platónica y dejar de lado aquellos que podrían contradecir su original lectura.

En las últimas páginas se caracterizan las etapas finales del camino de retorno hacia lo Uno, culminación de la dialéctica. En esta culminación o meta tiene lugar la paradójica destrucción de la dialéctica misma, por cuanto la discursividad resulta superada en la intuición intelectual inmediata. En relación con este último punto, se plantea la dificultad —ya avistada anteriormente— de compatibilizar la lectura de aquellos textos en los que Plotino presenta el carácter inefable de lo Uno, y aquellos en los que hace hincapié en que el primer principio es el objeto de intelección de la Inteligencia. Nuevamente las autoras matizan el problema distinguiendo los contextos de cada grupo de textos, mostrando que Plotino quiere enfatizar cosas distintas en cada uno. De este modo, el asunto se explica porque, si bien la Inteligencia apunta a contemplar lo Uno como su objeto, no logra hacerlo, sino que acaba en una contemplación de sí misma: lo que ella piensa es, pues, lo Uno reflejado en la multiplicidad de los objetos inteligibles que constituyen la naturaleza de la Inteligencia. En ese

Diánoia, vol. LV, no. 64 (mayo 2010).

nivel, podríamos decir, la Inteligencia alcanza su máxima tensión y conoce así sus propios límites. Y es aquí donde Plotino abre la posibilidad de una dualidad de facultades en la Inteligencia: la facultad de *pensar* y la de *ver* (o “inteligencia amante”); es el punto en el que la Inteligencia debe dejar de ser tal, marcando así el término de la filosofía y el punto de partida de la mística. Ahora bien, no se trata de una mera superación de la Inteligencia, sino más bien su pleno desarrollo, en el que la filosofía alcanza su razón de ser; a saber, la máxima interiorización, que es, a su vez, la más plena instalación en la realidad.

A modo de corolario, se dedican algunas páginas al capítulo “Plotino y la posteridad”, pasando revista a la recepción de Plotino en diversos autores, desde el medioevo latino hasta Bergson y los diversos estudios crítico-filológicos y filosóficos de los siglos XIX y XX, pasando por Berkeley y el romanticismo alemán. Esta sección se cierra con una reflexión sobre la influencia de Plotino en la filosofía occidental y una crítica a los acercamientos desaprensivos y acrílicos a su filosofía, que a menudo pasan por alto el verdadero valor que este sistema filosófico manifiesta cuando su estudio se efectúa con seriedad.

Antes de la traducción misma de los textos de Plotino, las autoras justifican las inevitables exclusiones que toda selección hace, teniendo en cuenta que se trata de un *acercamiento* a la obra de Plotino. Por lo mismo, no se han incluido algunos tratados con argumentaciones excesivamente técnicas, como la crítica a las concepciones aristotélica y estoica de las categorías, el problema de los números, etc. Junto con esto, las autoras presentan algunas consideraciones vinculadas con el arduo oficio del traductor de textos compuestos en lenguas antiguas, con especial atención a los límites que todo traductor tiene y al fin al que debe apuntar siempre un trabajo como éste. De tal modo, si bien —como señalan las mismas traductoras— la “traducción ideal” es imposible, al revisar la traducción presente en este volumen parece que, al menos, se ha avanzado en esa dirección, acercando a Plotino al lector del siglo XXI sin alejarse demasiado de la literalidad del texto original, aun a riesgo de reproducir en castellano la complejidad y oscuridad de algunos pasajes. Por último, se justifican algunas opciones en particular con respecto a la traducción de determinados términos especialmente difíciles de traducir por la polisemia que contienen en un contexto filosófico, como *ousía*, *lógos* o *enérgeia*. El criterio que prevalece durante la traducción es el de tratar de ubicar el sentido de la palabra en su contexto, evitando así forzar el texto con una traducción demasiado sistemática de estas palabras. Por último, encontramos una tabla comparativa del orden sistemático y cronológico de la totalidad de los tratados que componen las *Enéadas*, con sus respectivos títulos; y una completa bibliografía, que incluye ediciones, léxicos, traducciones y una vasta y actualizada bibliografía secundaria.

La selección de los textos, después de algunos pasajes significativos de la *Vida de Plotino* de Porfirio, se presenta en un orden similar al seguido durante la exposición general de la filosofía de Plotino de la introducción; es decir, un orden de acuerdo al esquema *exitus-reditus*, dividido en siete grandes capítulos: 1) El punto de partida de la reflexión de Plotino; 2) La estructura de la realidad. Las hipótesis; 3) Lo Uno; 4) La Inteligencia; 5) El Alma; 6) La materia y el

Diánoia, vol. LV, no. 64 (mayo 2010).

mundo sensible; y 7) El retorno del alma humana a su origen: la conversión. Es importante notar que esta selección no sigue ni el orden cronológico ni el sistemático de los tratados que componen las *Enéadas*. En cada capítulo, las traductoras presentan textos ubicados en distintos lugares del *corpus* de Plotino, sin ceñirse necesariamente, por ejemplo, a la *Enéada* VI en los textos relativos a lo Uno, sino que exploran también, en ese capítulo, pasajes como III 8, 9; I 7, 1; V 3, 14; etc. Cada pasaje seleccionado va precedido por un título *ad hoc* escogido por las traductoras, y que no necesariamente coincide con los títulos que Porfirio dio a cada tratado de Plotino.

En lo que respecta a la traducción misma, Santa Cruz y Crespo, fieles al propósito de verter al castellano lo que Plotino realmente dijo y no lo que se piensa que pudo haber querido decir, realizan un trabajo prolijo a partir de la *Editio Minor* de Henry-Schwyzler. Además del acierto de la traducción misma, las traductoras no escatiman en notas explicativas en las que ubican los textos seleccionados en sus respectivos contextos, dan cuenta de determinadas opciones a la hora de traducir ciertas expresiones, confrontan los pasajes traducidos con otros lugares del *corpus* plotiniano y con otras obras antiguas, y abordan también algunas discusiones generadas por las diversas interpretaciones en ciertos pasajes, indicando, por cierto, la bibliografía necesaria para profundizar en el problema en cuestión.

Hasta ahora sólo se cuenta en castellano con la traducción completa de J. Igal (Gredos, 1982, 1985, 1998), la cual, si bien constituye un gran aporte y punto de partida del estudio de Plotino en el mundo hispanohablante, de todos modos es una traducción ampliamente mejorable, especialmente en lo que respecta al tercer volumen (*Enéadas* V y VI) que, como es sabido, no alcanzó a ser debidamente revisada por el profesor Igal y se publicó póstumamente a partir de sus manuscritos. La traducción de las profesoras Santa Cruz y Crespo no tiene, ciertamente, la envergadura de la obra del profesor Igal, pero pienso que esta selección y traducción pueden inspirar nuevos intentos de traducción y comentario de la obra de Plotino en nuestra lengua. Por lo pronto, se ve que entrega mucha luz gracias a la cercanía que mantiene con el texto griego en ciertos pasajes. Pienso, como botón de muestra, en el pasaje de *Enéada* V 6, 1, 4–7, es decir, al comienzo del tratado titulado por Porfirio “Acerca de que aquello que está más allá del ser no piensa cuál sea el pensante primario y cuál el secundario”, que inicia la caracterización del pensamiento de sí mismo como una unidad que no logra escapar totalmente de la dualidad sujeto-objeto mediante una distinción entre dos tipos de pensamientos: uno acerca de algo distinto y otro acerca de uno mismo. En las líneas indicadas, Igal traduce:

El segundo [sc. el pensante que se piensa a sí mismo], en cambio, no está separado sustancialmente de su objeto, sino que *estando consigo mismo*, se ve a sí mismo. Deviene, pues, ambas cosas, siendo una sola. Piensa, pues, en mayor grado, porque posee el objeto pensado, y piensa a título primario, porque el pensante *debe ser una sola cosa y no dos*.

Diánoia, vol. LV, no. 64 (mayo 2010).

La traducción de Santa Cruz y Crespo dice, en el mismo pasaje, lo siguiente:

Lo que se piensa a sí mismo, en razón de su propio ser, no está separado de lo pensado, sino que, *por estar unido a sí mismo*, se ve a sí mismo. Ambos términos resultan, en consecuencia, una unidad. Lo que se piensa a sí mismo piensa en mayor grado porque posee lo que piensa y piensa de un modo primario porque lo pensante *debe ser tanto unidad como dualidad*.¹

Hay aquí dos aspectos que querría mencionar. El más importante corresponde a la línea final del texto (V 6, 1, 6–7: *hóti tò nooûn deî hèn kai dúo eînai*), en la que Santa Cruz y Crespo corrigen lo que quizá haya sido un desliz de Igal, que no vertió al español la tesis plotiniana de que lo que se piensa a sí mismo, porque piensa es una dualidad, y porque se piensa a sí mismo es una unidad, intuición que se desglosa en el resto del capítulo, especialmente en las líneas 21–23. El otro aspecto, menos importante que el anterior, es el matiz que adquiere el texto con el valor causal que se da al participio *synòn* en la línea 5, lo cual vuelve un poco más nítido el texto al hacer descansar el autoconocimiento en la estructura misma de la Inteligencia autoconsciente, cosa que no recoge bien la versión de Igal.

Para terminar, la presente edición incluye, al final, tres índices de los pasajes seleccionados que facilitan mucho el trabajo con este material. El primero sigue el orden sistemático con el que Porfirio editó las *Enéadas*; el segundo está ordenado de acuerdo a la secuencia cronológica en la que, de acuerdo con el testimonio del mismo Porfirio, Plotino habría escrito sus diversos tratados; y por último, encontramos el índice general, en el que los tratados seleccionados y traducidos aparecen ordenados de acuerdo al modo en que las traductoras han escogido presentar estos textos, con los correspondientes títulos que ellas han insertado al comienzo de cada uno.

Como se ve, esta obra cumple a cabalidad el objetivo de ser un material útil tanto a la persona que desea acercarse a la filosofía de Plotino por primera vez como para quien pretende examinar algún pasaje o un problema sistemático más a fondo. Las autoras facilitan al lector tanto una lectura continua de principio a fin como la utilización de la obra en calidad de material de consulta. Con todo, la obra parece estar iluminada por la idea, expresada en la introducción, de que Plotino es un filósofo que tiene aún mucho que decir, “si queremos aprender de él aprendiendo sobre él” (p. lxxxviii), y en esa misma línea, puede ser éste un buen acicate para la proliferación de los estudios sobre Plotino en el mundo hispanohablante en los años que vienen.

ANDRÉS SANTA-MARÍA
Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Becario CONICYT
 andres.santamaria@ucv.cl

¹ En ambas citas las cursivas son mías.