

# EL PRIMER PRINCIPIO, ‘POTENCIA DE TODAS LAS COSAS’, EN PLOTINO

## THE FIRST PRINCIPLE, ‘POWER OF EVERYTHING’, IN PLOTINUS

JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO<sup>1</sup>

*Facultad de Filosofía y Letras*

*Universidad Autónoma de Madrid*

RESUMEN: Plotino denomina al Uno-Bien potencia de todas las cosas (δύναμις πάντων), o potencia total (δύναμις πᾶσα). Asimismo, el primer principio es designado como más allá del ser, anterior o superior a todas las cosas, pero nunca dice que sea anterior o superior a la potencia. El Uno no es ninguna de todas las cosas (οὐδὲν τῶν πάντων), es decir, es “diferente de todas las cosas”, porque es “anterior a todas ellas” y está “más allá de todas las cosas”, porque es “principio de todas las cosas”, “causa de todas las cosas” o también “potencia de todas las cosas”, pero potencia activa y productiva de todo, y no pasiva o receptiva de todo como la materia.

PALABRAS CLAVE: Neoplatonismo, Plotino, Potencia, Causalidad, Henología.

ABSTRACT: Plotinus calls the One, or the Good, the power of everything (δύναμις πάντων) or total power (δύναμις πᾶσα). Also, the first principle is designated as beyond being, above or superior to all things, but he never says it is previous or

---

<sup>1</sup> Profesor titular de Filosofía Antigua, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Cantoblanco, 28049 Madrid, e-mail: jm.zamora@uam.es, Financiación: Proyecto de investigación: “Raíces filosóficas de la Europa futura: hacia la Europa de las ciudades” (Ref. FFI2013-43070-R).

superior to the power. The One is none of all things (οὐδὲν τῶν πάντων), i.e., it is “different from everything” because it is “previous to all of them” and it is “beyond all things,” because it is the “principle of everything,” the “cause of everything,” and also the “power of everything,” but it is an active and productive power of all, it is not passive or receptive of everything as matter is.

KEYWORDS: Neoplatonism, Plotinus, Power, Causality, Henology.

### En homenaje y recuerdo a Quintín Racionero, σοφίης μιμήτωρ

La δύναμις πάντων en Plotino no es la potencialidad de todo, sino la potencia de todas las cosas, y esta potencia está vinculada con la transcendencia. La fórmula ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de la *República VI* de Platón equivale en las *Enéadas* de Plotino a la fórmula δύναμις πάντων. En la alegoría del sol, la Idea del Bien provee a las formas inteligibles de su existir y de su esencia, aunque el Bien no sea esencia (*ousía*), sino “algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)” (*Resp. VI* 509b9-10). La interpretación plotiniana de este pasaje está sujeta a fuertes controversias: algunos comentaristas consideran que el sentido atribuido por Plotino a esta expresión, es decir, la transcendencia del Uno-Bien con respecto al ser inteligible, se corresponde con el sentido auténtico propuesto por Platón<sup>2</sup>; otros intérpretes, en cambio, estiman que esta lectura sobrepasa el sentido original del texto, incluso llega a contradecirlo<sup>3</sup>. Ahora bien, cuando Plotino presenta el Uno-Bien como el principio que trasciende el ser y la inteligencia, “tiene tras él una larga tradición de interpretación” (Whittaker, 1969, 101). Mientras autores como Justino, Clemente de Alejandría y Numenio muestran una actitud dubitativa, al presentar unas veces el primer principio como τὸ ὄν y otras como ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, otros autores como Calcidio, Celso, Orígenes, pseudo-Brontino y Moderato de Gades son partidarios de la fusión de la mencionada expresión de la *República VI* con las tesis sobre el Uno de la segunda parte del *Parménides* (Dodds, 1928).

<sup>2</sup> Cf. Krämer (1969); Hager (1970, 110-119); de Vogel (1986, 45); Halfwassen (1992, 221-222).

<sup>3</sup> Esta tesis es defendida por de Strycker (1970); Baltes (1997); Ferber (2003).

En el tratado 7 (V 4) Plotino deduce la transcendencia de la potencia del primer principio. Para ello, establece una equivalencia entre las expresiones ἐπέκεινα τῆς οὐσίας y δύναμις πάντων, identificando el ser con “todas las cosas” y la potencia con ἐπέκεινα. El primer principio está más allá de todas las cosas porque es potencia de todas las cosas.

Ya que aquel estaba más allá de la esencia (ἐπέκεινα οὐσίας). Y aquel (ἐκεῖνο μὲν) era potencia de todas las cosas (δύναμις πάντων), mientras este es ya (τὸ δὲ ἤδη) todas las cosas (τὰ πάντα). Pero si este es todas las cosas, aquel está más allá de todas las cosas (ἐπέκεινα τῶν πάντων); por tanto, más allá de la esencia (ἐπέκεινα ἄρα οὐσίας). Y si este es todas las cosas, y, en cambio, el Uno es anterior a todas (πρὸ δὲ πάντων) sin estar en pie de igualdad con todas las cosas, también por esta razón debe estar más allá de la esencia (δεῖ ἐπέκεινα εἶναι τῆς οὐσίας). Esto quiere decir que está más allá de la Inteligencia. Por tanto, hay algo más allá de la Inteligencia (ἐπέκεινα ἄρα τι νοῦ), (V 4 [7] 2, 37-43 Henry & Schwyzer).

La arquitectura del sistema plotiniano se cimenta en un monismo, ya que hay un único y mismo principio en el origen de todas las cosas. Sin embargo, el Uno-Bien no puede ser principio de todas las cosas sin añadir, durante la producción de cada nueva realidad, los servicios de un principio derivado, de una materia, la única que pueda garantizarle “permanecer en la identidad”, es decir, seguir siendo lo que es: “principio de todas las cosas”.

La generación conlleva un movimiento, pero ese movimiento solo se halla del lado de lo que es generado (O'Brien, 1999, 51). El Uno-Bien produce por ipseidad, permaneciendo en sí mismo o, como afirma en el tratado 49 (V III), “permaneciendo aquel en el mismo estado (μένοντος ἐκείνου ἐν τῷ αὐτῷ ἦθει)” (12, 34). “Permanecer en sí mismo” equivale a no volverse otro, es decir, a seguir siendo siempre sí mismo. Por ello, el Uno-Bien, cuando genera otra cosa, no sufre menoscabo de su propia integridad. Plotino parte de la interpretación de un pasaje del *Timeo* donde se dice que el demiurgo platónico es una divinidad de un tipo especial: tras haber fabricado el universo, lo abandona y se retira, “permaneció en el estado habitual (ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει)” (42e-5-6)<sup>4</sup>. En efecto, en el diálogo físico de Platón, ningún dios permanece

<sup>4</sup> Sobre este pasaje, véase Armleder (1962, 9-10). Una lectura ingenua de μένειν + locativo lleva a comprender *éthos* en su primer sentido “lugar acostumbrado de estancia”. Es imposible situar ese lugar de estancia y, concretamente, si se halla en el universo o en el exterior (cf.

presente en el cosmos. El hombre se queda solo en un mundo donde la intervención divina solo se manifiesta en el ámbito del orden matemático. Precisamente, en la purificación o conversión de las almas, la temática de la *diakritiké téchne* conecta con la temática que se refiere al “mito probable”, conjuntamente con la cual Platón conforma el programa de la *psychagogía* (cf. Racionero, 1997, 149).

Plotino, por su parte, se refiere con frecuencia al principio de la donación sin merma con “quedarse” o “permanecer en su estado” o, simplemente, “quedarse” o “permanecer” (μένειν). En el tratado 7 (V 4), cita este mismo pasaje del *Timeo*: “Permaneciendo, pues, él, ‘en su propia índole’, lo proveniente, sí, proviene de él, pero proviene permaneciendo aquel (<Μένοντος> οὖν αὐτοῦ <ἐν τῷ οἰκείῳ ἡθεῖ> ἐξ αὐτοῦ μὲν τὸ γινόμενον γίνεται, μένοντος δὲ γίνεται.” (2, 21-22; cf. Whittaker, 1980, 177). El primer principio, al producir otra cosa, permanece “en su propia índole”; los productos que dimanen de él no lo aminoran (VI 9 [9] 9, 3) y no forma parte de lo que produce. Precisamente, si, de sí mismo, dimanara otro diferente a sí mismo, se aminoraría, ya que, si fuera diferente a sí mismo, necesariamente sería inferior a sí mismo, por lo que no sería principio productor de “todas las cosas”, sino solamente “todas las cosas” (Collette-Dučić, 2007, 60-63). Dado que el principio generador solo puede producir algo diferente a sí mismo, nunca puede él mismo ser ese otro, pues entonces dejaría de ser el principio productor de “todas las cosas”.

La actividad de la Inteligencia se supone que supera la mirada hacia el primer principio: la Inteligencia genera también el ser, es decir, su propio ser en ella y el ser de las formas inteligibles, al transformar la potencia única del principio en una pluralidad de realidades determinadas (V 1 [10] 7, 5-6 y 9-15; VI 7 [38] 15, 14-22). Para Plotino el primer principio es una causa que produce lo que no posee. Por ese principio el ser es y la inteligencia es, y no porque el primer principio sea “ser” o “inteligencia”, sino precisamente por lo contrario, porque no es “ser” ni “inteligencia”<sup>5</sup>.

El primer principio es designado como potencia de todas las cosas (δύναμις πάντων) o potencia total (δύναμις πᾶσα). Por una parte, Plotino califica el

---

Brisson, 2010, n. 257). Cuando aborda la causalidad de los inteligibles, Plotino interpreta este μένειν a la luz del mismo verbo en *Tim.* 37d6, como la inmovilidad –es decir, la ausencia de cambio– que caracteriza la acción de los principios inteligibles (V 9 [5] 5. 32-34; VI 9 [9] 9, 5-6; VI 4 [22] 8. 42-43; VI 5 [23] 2, 15-16; III 6 [26] 2, 51-52 y 14, 6; III 2 [47] 1, 44-45; I 1 [53] 2, 22-23).

<sup>5</sup> Cf. Chrétien (1980); Regen (1988); D'Ancona (1992); Perl (1997); Aubry (2000) y (2006).

primer principio como “más allá” del ser y, por otra, como “anterior” (πρό), o “superior” (ὑπέρ) a todas las cosas, pero nunca lo denomina como anterior o superior a la potencia (cf. Aubry, 2006, 217). Pero además el primer principio es designado como “potencia infinita” (δύναμις ἄπειρος), para afirmar la ausencia de determinación del Uno-Bien en conexión con su exceso de potencia: “Y también hay que concebirlo como infinito (ἄπειρον) no por lo irrecorrible de la magnitud o del número, sino por lo inabarcable de su potencia (τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως).” (VI 9 [9] 6, 10-11; cf. II 4 [12] 15, 19; IV 3 [27] 8, 36; cf. Meijer, 1992, 198-201). El principio es la potencia productiva de la que provienen la vida y la Inteligencia, porque es también la potencia de la esencia del ser, y porque es uno.

Mas cuando lo pienses, sea lo que fuere cuanto recordares de él, piensa que es el Bien (νόει, ὅτι τἀγαθόν), pues es causa de vida sensata e inteligente (γὰρ ἔμφορος καὶ νοεῖς αἴτιος), ya que es potencia de la que proviene vida e inteligencia (δύναμις ὄν, ἀφ’ οὗ ζῶν καὶ νοῦς) y cuanto es propio de la esencia y del ser (ὅ τι <τε> οὐσίας καὶ τοῦ ὄντος); piensa que es Uno, pues es simple y primero, y que es principio, pues de él provienen todas las cosas. (V 5 [32] 10, 11-14. Trad. Igal (1998) modificada).

El Uno-Bien es potencia de todo, es anterior y superior a sus efectos, es decir, estos no son el todo de su potencia. Pero, asimismo, su potencia infinita revela su inconmensurabilidad con respecto a sus efectos. Cuando se trata de la noción de ilimitado, paradójicamente, la imagen se transforma en el modelo. Plotino transfiere el carácter ilimitado de la materia sensible a la inteligible, pero el nivel superior no sufre todas las divisiones del inferior, pues se encuentra más próximo del ser y de la verdad. La ilimitación de la materia noética proviene de la infinitud (ἄπειρία) del Uno-Bien (II 4 [12] 15, 19), potencia infinita de todas las cosas, que carece de toda la ilimitación del producto. En contraste con la infinita potencia del primer principio se halla lo ilimitado del último eslabón de la cadena procesional, la materia sensible, que se identifica con lo ilimitado en su propia esencia.

De este modo, Plotino renueva la acepción de los términos aristotélicos de potencia (δύναμις) e infinito (ἄπειρον). Según Brochard (1926 [1974], 379-380), en la concepción tradicional de los griegos el infinito se identifica con lo indefinido, lo indeterminado. El primer principio, por ser superabundante, es fuente de toda determinación, mientras que la materia sensible, por ser la máxima indigencia, es la absoluta indeterminación. Moreau dice que todos los seres

están en el Uno-Bien “no *actualmente*, como en la Inteligencia, ni *virtualmente*, como en la materia, sino *eminente*, como en la fuente” (Moreau, 1970a, 82; y 1970b, 179). Esta distinción que utiliza Moreau entre *actual* y *eminente* es de origen escolástico. Una cosa está actual o formalmente en otra, cuando la primera está en la segunda por entero y en relación directa, como en Plotino los inteligibles en la Inteligencia. Una cosa está eminentemente en otra, cuando, siendo la primera causa y la segunda efecto, la causa y el efecto no son unívocos, de una misma clase, sino que la causa contiene al efecto por ser ella de más excelsa condición<sup>6</sup>.

En las *Enéadas* Plotino renueva el significado de la terminología aristotélica y prepara el camino de la terminología medieval y moderna. Para Aristóteles, lo infinito (ἄπειρον) se oponía a lo perfecto y acabado (τέλειον), y la potencia era siempre inferior al acto. Para los griegos anteriores al neoplatonismo las nociones de infinito y de perfecto se excluían mutuamente. La idea de un Dios infinito era, pues, inconcebible. Pero la gran originalidad de Plotino consiste en identificar lo infinito y lo perfecto, con el fin de distinguir el primer principio de la materia. Mientras el Uno-Bien es potencia infinita, capaz de *producir* todo (V 3 [49] 15, 33-35), la materia, por el contrario, es privación e indigencia, capaz de *recibir todo*. El Uno-Bien contiene *eminente* todos los seres. De él, como de la Sustancia infinita de Spinoza<sup>7</sup>, nada puede excluirse, pues es la fuente inmensa de la que brotan todos los ríos, sin que sufra ninguna pérdida.

Lo perfecto es necesariamente fecundo y no puede ser estéril, en caso contrario, no sería perfecto. La procreación consiste, precisamente, en este despliegue o exteriorización de lo perfecto. El Uno-Bien, potencia infinita de todas las cosas, no puede quedarse estático, encerrado en sí mismo, sino que produce sin abandonar su permanencia. La fuerza productora del primer principio es tan inmensa que carece de límites, por lo que la potencia del Uno-Bien es infinita. Si no existiera esta potencia, tampoco podría existir ni el ser, ni la Inteligencia, ni todo lo que es inferior a ella (V 1 [10] 7, 9-10; III 9 [13] 7, 1; VI 4 [7] 9, 24-25; III 8 [30] 10, 1-5).

<sup>6</sup> Así lo expresa Leibniz en su *Monadología*, 38: “Por eso, la razón última de las cosas debe encontrarse en una sustancia necesaria, en la que el pormenor de los cambios no exista sino *eminente*, como en la fuente: Y esto es lo que llamamos Dios”.

<sup>7</sup> Para los cartesianos la noción de infinito es positiva, y lo finito se concibe por negación de lo infinito. Cf. Spinoza: *Ethica more geometrico demonstrata*, Parte II, Prop. 8: “Infinita idea Dei”. Sobre este punto, Moreau (1970a, n. 41).

La Inteligencia posee el ser y lo inteligible en acto, porque hay una inmanencia y una identidad entre la Inteligencia y los inteligibles (Dufour, 2004). Como el cambio necesita tiempo, y en el mundo inteligible no hay tiempo, sino eternidad, en los inteligibles no se da lo potencial, sino solo lo actual, una vida perfecta, toda a la vez e inextensa que es inherente al ser (II 5 [25] 1, 6-9; y III 7 [45] 3, 36-38). Pero incluso el Alma, tanto en su nivel intelectual como en su nivel inferior vegetativo, está en acto, porque tiene en sí misma los *lógoi* desde siempre (II 5 [25] 3, 31-34). En el interior de la Inteligencia se encuentran los inteligibles en acto, de los que no se distingue (Wald, 1990, 51-56).

En las *Enéadas*, toda perfección implica desbordamiento. Si el primer principio es “potencia de todas las cosas” (III 8 [30] 10, 1), se derrama, se vierte, debido a su propia perfección desbordante (Pigler, 2003); por el contrario, la materia sensible es imperfecta e incapaz de producir nada, totalmente yerma. Mientras que el Uno-Bien lo compara con una fuente que contiene juntos todos sus ríos antes de que se ramifiquen (Roux, 2004, 287-289) y que presiente, de algún modo, adónde va a enviar su corriente (III 8 [30] 10, 5-10), la materia sensible puede venir simbolizada, como sugiere Wolters (1972), con la imagen de una “vasija agujereada” (III 5 [50] 7, 24), que, por mucha agua que reciba, jamás logra colmarse, por su “consustancial indigencia”, que la lleva a llenarse solo momentáneamente, pero sin que tenga posibilidad de retener nada en su interior. La “insaciabilidad” de la materia sensible se contrapone, por tanto, a la “superabundancia” o “exuberancia” del primer principio. El Uno-Bien es “potencia de todas las cosas” (δύναμις τῶν πάντων), no en tanto capacidad de *recibir* (πάσχειν), como en el caso de la materia indigente, sino en cuanto capacidad de *producir* (ποιεῖν) la totalidad de las cosas (V 3 [49] 15, 33-35).

Sin embargo, si no se diera la absoluta alteridad de la materia, no podría darse la multiplicidad de grados de ser en la que el Uno-Bien manifiesta su “potencia infinita”. Si no se diera la absoluta alteridad de la materia, no se podría hablar de movimiento alguno. El movimiento por el que el Uno-Bien produce algo distinto de sí no es causado por el Uno-Bien como tal, porque en el Uno-Bien no hay ninguna privación que le lleve a moverse, a dejar de ser lo que es. Si hay un *movimiento* en sentido estricto, es decir, si hay un tránsito por el que se origina algo distinto, no puede provenir del Uno-Bien, sino de aquello que, siendo lo no-Uno y no-Bien, *recibe* la potencia fecundadora del Uno-Bien (V 1 [10] 6 y 7).

El Uno-Bien produce el movimiento permaneciendo él mismo inmóvil (III 2 [47] 1, 34-45), produce por el solo hecho de ser lo que es, sin deliberación, ni



cálculo, ni ningún tipo de operación. El primer principio *permanece* fijo en su absoluta perfección, por lo que todas las cosas necesitan y proceden de él, mientras que él mismo no necesita ni procede de nada (I 7 [54] 1, 21-25).

No podemos confundir la *procesión* con la *emanación*<sup>8</sup>, porque el Uno-Bien no sufre ningún desgaste al producir algo diferente de sí, sino que permanece inmutable en su habitual estado, lo mismo que el demiurgo de Platón, tras fabricar el mundo (cf. *Timeo*, 42e5-6). No obstante, si lo generado ha de parecerse a su generador, la Inteligencia al Uno, ¿cómo el Uno, que no es Inteligencia, puede engendrar la Inteligencia?; ¿cómo el Uno, que no es múltiple, puede producir la unidad múltiple que constituye la Inteligencia?<sup>9</sup> Mientras que la unidad de la Inteligencia es también pluralidad, el Uno no es pluralidad, sino potencia productora de la pluralidad (V 1 [10] 8, 20; cf. Rist, 1967, 75-76).

En la Inteligencia también hay unidad, pero el Uno es potencia de todas las cosas (δύναμις πάντων). Y el pensamiento se divide de algún modo según ese poder del Uno y contempla todas las cosas bajo ese poder; de otro modo no sería Inteligencia (V 1 [10] 7, 9-11; cf. Atkinson, 1983, 164-165).

Por el axioma de la procesión sabemos que todos los seres, cuando alcanzan su estado de perfección, engendran (V 1 [10] 6, 37-38). Esta idea también la expresa Plotino con la metáfora del desbordamiento: el Uno-Bien genera la Inteligencia, y esta el Alma, como una especie de desbordamiento de la

---

<sup>8</sup> La *procesión* (πρόοδος) se parece a la *emanación*, pero no puede identificarse con ella, porque no hay pérdida de sí al engendrar algo distinto de sí. Cada hipóstasis, cuando produce un nivel inferior, permanece como tal inalterable, no hay en ella ni merma ni desgaste. Pero la procesión tampoco es *creación*: Ni en el sentido de creación artesanal, porque no precisa un material preexistente ni requiere deliberación, ni cálculo, ni tampoco operación por parte del primer principio, como sucedía con el demiurgo platónico. Ni en el sentido cristiano de creación *ex nihilo*, porque el nuevo ser no procede a partir de un acto libre por parte de un Dios personal, sino que en la *procesión* plotiniana el nuevo ser proviene necesaria y eternamente de la potencia infinita del Uno-Bien (cf. Trouillard, 1981, 1-30; Gerson, 1993, 559-561). Y, en último lugar, la *procesión* se parece a la generación biológica, pero tampoco puede identificarse con ella. En la generación biológica el ser generado es de la misma especie que su progenitor, mientras que en la *procesión* el ser generado es siempre inferior a su progenitor (cf. Trouillard, 1955). Para Laurent la procesión es indisoluble de la participación: “La Procession de l’être hors de l’Un, et des âmes hors de l’être est donc la dimension plus importante du plotinisme. Elle résout les apories soulevées par la théorie platonicienne de la Participation, sans risquer la confusion des ordres que Plotin lit chez le Stagirite”. (Laurent, 1992, 230).

<sup>9</sup> Cf. Igal (1971); Santa Cruz (1979); Bussanich (1988); Müller (2008).



“superabundancia” (τὸ ὑπερπλήρες) de sus respectivos principios (V 2 [11] 1, 7-16). Cuando un ser llega a su perfección, está en condiciones de engendrar, en virtud de este principio de la productividad de lo perfecto, no ha de permanecer estéril. “Después de esto, y una vez saciado, se dice que engendra a Zeus, lo mismo que la Inteligencia engendra el Alma, cuando ha llegado a su perfección (νοῦς ὄν τέλειος).” (V 1 [10] 7, 35-37). Ahora bien, no es posible que el ser generado sea superior a su generador, porque como se trata de una “imagen” (εἶδωλον) de su generador, ha de ser necesariamente inferior (V I [10] 7, 37-40). Del mismo modo, el ser generado es indeterminado (ἀόριστος), pero ha de ser determinado e informado por su generador (V I [10] 7, 40-41), volviéndose contemplativamente a él.

Sin embargo, la Inteligencia, en tanto ser engendrado, es un ser *degradado* respecto a su progenitor, el Uno-Bien. Cada vez que descendemos de nivel en el esquema procesional, disminuimos de unidad, simplicidad y perfección, y aumentamos, por tanto, en multiplicidad, complejidad e imperfección. La Inteligencia, que procede del Uno-Bien, constituye una multiplicidad de inteligibles, donde se despliega y fragmenta la potencia infinita del primer principio. Por el movimiento de repliegue la Inteligencia deja de ser *diada indefinida* y pasa a ser *diada definida*, Inteligencia; deja de ser *alteridad* y *multiplicidad* para ser *alteridad noética* y *unidad múltiple*. Por el acto de “audacia” de esta conversión surgen, al mismo tiempo, la Inteligencia y los inteligibles. Lo engendrado indefinido se autoconstituye como segunda hipóstasis, autónoma y diferente de su progenitor. La multiplicidad en la unidad, el mundo inteligible, es, sin duda, lo que se encuentra más próximo del Uno-Bien, pero no es el primero, porque no es ni uno ni simple (VI 9 [9] 5, 20-24).

El Uno-Bien es simple “por exceso”, porque es absolutamente perfecto, ya que ni busca nada, ni posee nada, ni tiene necesidad de nada. Al ser perfecto, superabunda, y en virtud del axioma de la productividad de lo perfecto, produce algo diferente de él (V 2 [11] 1, 7-9). A diferencia del Uno-Bien, “potencia infinita de todas las cosas” (III 8 [30] 10, 1), la materia agota la potencia productiva y se encuentra en continua precariedad, pues no posee nada, sino que necesita de todo. La potencia total (δύναμις πᾶσα) del primer principio permite pensar la causalidad y las principales características del momento *proódico*, o de despliegue de la unidad en multiplicidad, donde lo generado es aún indeterminado y carece de contenido, mientras que lo potencial –lo que está en potencia (τὸ ἐν δυνάμει)– permite pensar el momento *epistrófico* o de repliegue de la multiplicidad a la unidad, de conversión de lo generado a su progenitor, para así

configurarse y perfeccionarse. En la henología plotiniana el Uno-Bien, *supra-ser*, es lo absolutamente simple por superabundancia, y el *infra-ser*, la materia, es lo simple por precariedad y defecto. En contraste con lo simple-luminoso, el Uno-Bien, se halla lo simple-oscuro, la materia, tanto en el fondo de los inteligibles como en el fondo de los cuerpos.

## Bibliografía

ARMLEDER, P. J. (1962). "Some Observations on Plato's *Timaeus*". *Classical Bulletin* Vol. 39, pp. 9-10.

ATKINSON, M. (1983). *Plotinus: Ennead V.1 On the Three Principal Hypostases*. Oxford: Oxford University Press.

AUBRY, G. (2000). "Puissance et principe: la *dynamis pánton* ou puissance du tout". *Kairós* Vol. 15, pp. 9-32.

— (2006). *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*. Paris: Vrin.

BALTES, M. (1997). "Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being?". *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whitaker*. Ed. Joyal, M. Aldershot: Ashgate, pp. 3-25.

BRISSE, L. (2010). "Notas a la traducción y anexos". *Platón. Timeo*, ed. bilingüe. Ed. Zamora Calvo, J. M. Madrid: Abada, pp. 377-450.

BROCHARD, V. (1926 [1974]). *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Vrin.

BUSSANICH, J. R. (1988). *The One and its Relation to Intellect in Plotinus: A Commentary on Selected Texts*. Leiden: Brill.

CHRETIEN, J.-L. (1980). "Le Bien donne ce qu'il n'a pas". *Archives de Philosophie* Vol. 43, pp. 263-277.

COLLETTE-DUČIĆ, B. (2007). *Plotin et l'ordonnement de l'être*. Paris: Vrin.

D'ANCONA COSTA, C. (1992). "AMORFON KAI ANEIDEON. Causalité des Formes et causalité de l'Un chez Plotin". *Revue de philosophie ancienne* Vol. 9, pp. 69-113.

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

DUFOUR, R. (2004). "Actuality and Potentiality in Plotinus' View of the Intelligible Universe". *Journal of Neoplatonic Studies* Vol. 9/2, pp. 193-218.

FERBER, R. (2003). "L'Idée del Bene e o non e transcendente? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας". *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*. Ed. Bonazzi, M. & Trabattoni, F. Milano: LED, pp. 127-149.

GERSON, L. P. (1993). "Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?". *The Review of Metaphysics* Vol. 46, pp. 559-561.

HAGER, F. P. (1970). *Der Geist und das Eine: Untersuchungen zum Problem der Wesenbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie*. Bern: Haupt.

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

HENRY, P. & SCHWYZER, H. R. (1964, 1976, 1982). *Plotini Opera*, 3 vols. (*editio minor*), Oxford: Clarendon Press.

IGAL, J. (1971). "La génesis de la inteligencia en un pasaje de las *Enéadas* de Plotino". *Emerita* Vol. 41, pp. 75-98.

— (1982-1998). *Plotino. Enéadas I-VI*, 3 vols., trad. revisada por RACIONERO, Q., Madrid: Gredos.

KRÄMER, H.-J. (1969). "ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon *Politeia* 509b". *Archiv für Geschichte der Philosophie* Vol. 51/1, pp. 1-30.

LAURENT, J. (1992). *Les fondements de la nature selon Plotin. Procession et participation*. Paris: Vrin.

LEIBNIZ, G. W. (1714 [1981]). *Monadología*, ed. trilingüe, trad. de VELARDE, J., Oviedo: Pentalfa.

MEIJER, P. A. (1992). *Plotinus on the Good or the One (Ennead VI, 9): An analytical Commentary*. Amsterdam: Gieben.

MOREAU, J. (1970a). *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Paris: Vrin.

— (1970b). “Plotin et la tradition hellénique”. *Revue Internationale de Philosophie* Vol. 92, pp. 171-180.

MÜLLER, G. F. (2008). “La generación de la Inteligencia a partir de lo Uno en Plotino”. *Versiones* Vol. 8, pp. 35-51.

O'BRIEN, D. (1999). “La matière chez Plotin: son origine, sa nature”. *Phronesis* Vol. 44/1, pp. 45-71.

PERL, E. (1997). “‘The Power of All Things’: The One as Pure Giving in Plotinus”. *American Catholic Philosophical Quarterly* Vol. 71, pp. 303-313.

PIGLER, A. (2003). “La surabondance de l'Un puissance de toutes choses chez Plotin”. *Laval théologique et philosophique* Vol. 59, pp. 257-277.

RACIONERO, Q. (1997). “Logos, mito y discurso probable. En torno a la ‘escritura’ del *Timeo* de Platón”. *Cuadernos de Filología clásica* Vol. 7, pp. 135-155.

REGEN, F. (1988). *Formlose Formen. Plotins Philosophie als Versuch das Regressproblem des platonischen Parmenides zu lösen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

RIST, J. M. (1967). *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROUX, S. (2004). *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*. Paris: Vrin.

SANTA CRUZ, M. I. (1979). “Sobre la generación de la inteligencia en las *Enéadas* de Plotino”. *Helmantica* Vol. 30, pp. 287-315.

SPINOZA, B. (1677 [1980]). *Ética demostrada según el orden geométrico*, introd., trad. y notas de PEÑA, V., Madrid: Editora Nacional.

STRYCKER, E. de (1970). “L'Idée du Bien dans la *République* de Platon. Données philologiques et signification philosophique”. *L'Antiquité classique* Vol. 39/2, pp. 450-467.

TROUILLARD, J. (1955). *La procession plotinienne*. Paris: PUF.

— (1981). “Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne”. *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*. Fontenay-aux-Roses: ENS, pp. 1-30.

VÖGEL, C. J. de (1986). *Rethinking Plato and Platonism*. Leiden: Brill.

WALD, G. (1990). *Self-Intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*. Frankfurt: Peter Lang.

WHITTAKER, J. (1969). “ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ”. *Vigiliae Christianae* Vol. 23/2, pp. 91-104.

— (1980). “Self-Generating Principles in Second-Century Gnostic Systems”. *The Rediscovery of Gnosticism, Vol. 1: The School of Valentinus*. Ed. Layton, B. Leiden: Brill, pp. 176-189, y discus. pp.189-193.

WOLTERS, A. M. (1972). *Plotinus “On Eros”: A Detailed Exegetical Study of Enneads III, 5*. Amsterdam: VU.

Recibido: 3/05/2016

Aceptado: 12/09/2016

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

