

EL PRINCIPIO DE PLOTINO Y EL INICIO DE UNA EPOCA*

Raúl Gutiérrez B.

En base a una confrontación estrictamente racional con la tradición filosófica, Plotino establece un principio trascendente al ser y al pensamiento y que, sin embargo, funge como principio creador, constitutivo y diferenciador de todo lo existente: el Uno o la Unidad absolutamente simple. En sí mismo inaccesible, se manifiesta ya sea por revelación (la cual sólo es una hipótesis para Plotino) o por sus efectos. Por eso, el discurso filosófico sobre el Uno sólo es posible desde la perspectiva de la multiplicidad y, por tanto, tiene un carácter aproximativo. La forma que este discurso asume es necesariamente la de las *vías analogiae, eminentiae y negationis*. De este modo, la razón misma nos remite por primera vez a un principio que le antecede y que, a la vez la funda, dándose así inicio a una segunda época en la historia de la filosofía.

("Plotinus' Principle and the Beginning of an Epoch"). On the basis of a strictly rational encounter with philosophical tradition, Plotinus establishes a principle that transcends being and thought, but that, nevertheless, acts as a principle of creation, constitution and differentiation of, and within, all that exists: the One or the absolutely simple Unity. While remaining itself inaccessible, it manifests for us either by revelation (which for Plotinus is only an hypothesis) or by its effects. Philosophical discourse of the One is thus approximative and only possible from the point of view of multiplicity. The form of this discourse will necessarily be that of *analogiae, eminentiae and negationis*. Consequently, reason itself refers us for the first time to a principle that antecedes it and that, at the same time, grounds it, beginning thus a second epoch in the history of philosophy. (Transl. by R. Rizo-Patrón).

* A la memoria de Onorio Ferrero (1908-1989)

Τὸ δὴ πρὸ τούτου (νοῦ) θαῦμα τὸ ἓν
"La maravilla anterior a esta Inteligencia,
el Uno"

Enéada VI 9. 5. 30¹

Las investigaciones históricas de la filosofía nos han acostumbrado a considerar el Medievo como una edad intermedia entre las dos épocas realmente creativas del espíritu en Occidente, la antigua y la moderna. En contraste con éstas se hacía aparecer a la Edad Media como una época relativamente improductiva y desprovista de valor intrínseco. Peor aún, este prejuicio se vió reforzado por la actitud de algunos de sus más fervientes apologetas, que se limitaban a mostrar aquellos momentos que hacen posible considerarla como un mero vehículo de transmisión de las grandes líneas del pensamiento de la filosofía griega a la moderna. Otros, más avisados, se encargarían de poner énfasis en algunos de sus logros, pero sólo en tanto que en ellos se podían vislumbrar ya los primeros antecedentes de la filosofía moderna. Otros más, libres de cualquier afán apologético y quizás también de cualquier interés en comprenderla, le reprochan haber sometido la filosofía al dominio de la religión.

No obstante, precisamente en la filosofía, nos parece, es factible seguir el desarrollo específico de una época teniendo en cuenta el principio que en ella domina y que la distingue de las otras. Se entiende que en el caso de la Edad Media se podrá hablar de ella como una segunda época distinta a la

1. En lo que sigue citaremos siempre conforme a la *editio maior*: *Plotini Opera*, ed. P. Henry et H. -R. Schwyzer, París/Bruselas/Leiden: Desclée de Brouwer 1951-1973. Tratándose de las Enéadas V y VI presentaremos siempre nuestra traducción. En los demás casos recurriremos a la excelente versión de Jesús Igal, Plotino, *Enéadas I-IV*, 1 vol., Madrid: Biblioteca Clásica Gredos 1982/1985.

primera, sólo si se hacen plausibles las razones para aceptar que ella surge con el establecimiento de un nuevo principio. Es decir, en cuanto la razón filsofante haga ver la necesidad de reconocer un principio semejante, tendremos que aceptarlo como fundamento de un desarrollo posible del saber humano. Siendo así, y puesto que este saber no puede ni debe olvidar su determinación temporal, es admisible considerar la peculiaridad de una época como un intento de hacer explícitos y dar solución a los problemas que implica el principio en ella dominante. Sin duda, somos concientes de que ésta no es en modo alguno la única forma de examinar una época, pero si una posible y —si efectivamente nos permite esclarecer lo que le es peculiar— fructífera ². Sólo en este sentido nos interesa examinar aquí el momento en que por primera vez en la historia de la filosofía se hizo patente, de una manera consecuente, la *necesidad* de reconocer un nuevo principio de todas las cosas.

En efecto, es el mérito de Plotino no solamente haber intuído sino más bien haber presentado argumentos convincentes para establecer a la Unidad absoluta y transcendente como principio primero, argumentos que, además, son el resultado de una cuidadosa confrontación con la tradición filosófica ³. Sin duda hay que señalar que ya antes de Plotino existía una tendencia dirigida en esta dirección e influida sobre todo por la concepción platónica de la Idea del Bien como aquella Idea que está más allá del ser (ἑπέκεινα τῆς οὐσίας) y por la interpretación metafísica del Parménides de Platón ⁴. Sin embargo, la

2. Como se sabe, Hegel en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, se dedica a la “consideración de los principios” (véase la trad. de W. Roces, México: Fondo de Cultura Económica 195, T.I p. 41; ed. alemana: G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969, tomo 18-I, p. 57). Como consideración de la filosofía moderna en este sentido véase: F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, en: Schelling: *Ausgewählte Werke, Schriften von 1813-1830*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, pp. 286 ss.. Como reflexión en tomo al principio de la filosofía moderna véase: M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Gesamtausgabe II 41, Frankfurt a.M.: Klostermann, pp. 98 ss..

3. La mayor o menor claridad (σαφής) y exactitud (ἀκριβής) de las ideas son los criterios con los cuales juzga Plotino la tradición filosófica. Véase los capítulos doxográficos IV 8.1 y V 1.8-9; cf. Th. Szlézak, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basilea/ Stuttgart, pp. 9-51.

4. Resp. 508 d-e; Parm. 137 c4-142 a8. Sobre esta tendencia y los testimonios que dan prueba de ella véanse: E. R. Dodds, *The Parmenides of Platon and the origin of the Neoplatonic One*, en: *The Classical Quarterly* 22 (1928), pp. 129-142; idem, *Numenius and Ammonius*, en: *Les Sources de Plotin (Entretiens sur l'Antiquité Classique, T.V.)*, Vandoeuvres/Ginebra (Fundación Hardt) 1960, pp. 193-241; H. Dörrie, *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus*, en: *Les Sources de Plotin*, pp. 193-241; A.J. Festugière,

concepción de la Unidad absoluta y trascendente como principio supremo no alcanza en los antecesores de Plotino la claridad argumentativa que adquiere en éste, además de que en algunos de ellos todavía aparece contaminada por la concepción del primer principio como Nous (Inteligencia) o como ente supremo ⁵. Tal vez a esto se deba que Plotino no haga mención explícita de sus precursores en este aspecto, sino que más bien prefiera remitirse a sus fuentes últimas ⁶, y, así, guiado por “el divino Platón” ⁷ y en base a su crítica de Aristóteles, establecer cual es “el principio universal sin principio” ⁸.

En la Enéada V 4, la séptima cronológicamente, Plotino expone por primera vez *en detalle* su concepción del Uno. Allí comienza distinguiendo

La Révélation d'Hermès Trimegiste, T. IV: *Le Dieu Inconnu et la Gnose*, París: Les Belles Lettres 1986, pp. 92-140; J. Whittaker, *ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ*, en: *Vigilia Christianae* 23 (1969), pp. 91-104; T. Szlézak, op. cit., pp. 193-241.

5. Espeusipo, el sucesor de Platón en la Academia, ya había visto que el Uno en sí no puede ser considerado como ente (Arist., *Met.* XIV 5, 1092^a 15), pero, según parece, aún concebía otro principio paralelo a aquél (cf. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya: Martinus Nijhoff, rep. fotomec. 1975, 3 ed. revisada, pp. 122-127). Aristóteles también señala que “el dios es Nous o algo más allá del Nous” (*Peri Euches*, Frg. I, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, ed. W.D. Ross, Oxford: Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis 1979). En el Platonismo Medio encontramos la idea de que la simplicidad de Dios no sólo excluye la composición accidental, sino también la composición en género, especie y diferencia específica (p. ej. cf. Albino, *Didaskalikos*, 165, 6 ss., en: C.F. Hermann, *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, vol. VI, Lipsiae 1884; Clemente de Alejandría, *Stromata* V 81. 5-6, ed. O. Staehlin, *Die griechische christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*: vol. II, 4 ed. neu herausgegeben von L. Fruetzel und mit Nachträgen von U. Treu, Berlin: Akademie Verlag 1985). Sin embargo, estos mismos autores concebían a Dios como Nous (cf. Albino, *Did.* 164 4; Clemente, *Strom.* IV. 155.2).
6. Cf. T. Szlézak, op. cit., p. 37 n. 122; p. 45
7. VI 8.1.23. Se sabe que Plotino se consideraba a sí mismo como intérprete de Platón (cf. V 1.8.13), pero como un intérprete que pretendía desarrollar plenamente lo que éste no había dicho explícitamente (cf. V 1.8.11), “pues hay que decirlo más claramente” (V 1.7.1). En V 8.4.51-54 señala Plotino que Platón nos ha dejado a investigar y descubrir como ha de entenderse la idea de una “ciencia” que “no está en otro como en algo distinto” (cf. Fedro 247a 7 ss.), empresa que, según el filósofo neoplatónico, hay que asumir si uno se considera digno de llevar el nombre de “platónico”. En algunos casos le parece que no es fácil establecer la opinión de Platón, pues no dice siempre lo mismo (IV 8.1.27 ss.). Estos son sólo algunos ejemplos de una infinidad de pasajes que ilustran la manera en que Plotino entendía su papel de intérprete. Al respecto véase: T. Szlézak, op. cit., pp. 28-41, en esp. pp. 38 ss.
8. VI 8.11.8-9

la noción platónica del primer principio de aquella de los estoicos y de la de Aristóteles. “Pues, en efecto, lo que es anterior a todas las cosas debe ser algo simple y distinto de todo lo que le es posterior; es en sí mismo y no se mezcla con lo que de él proviene, aunque, a su vez es capaz de estar presente de otro modo en ellas; es verdaderamente uno, y no es algo distinto y sólo entonces uno; es el Uno del cual hasta es falso decir que es el Uno y del cual ‘no hay ni concepto ni ciencia’, el Uno del cual precisamente se dice que está ‘más allá ser’. Pues, si no fuera simple, exento de toda contingencia y composición, y no fuera realmente uno, no sería principio. Porque sólo en tanto que es simple y primero que todo, es absolutamente autosuficiente; pues lo que no es primero tiene necesidad de lo que le es anterior, y lo que no es simple requiere de los elementos simples en él contenidos para así poder estar constituido por ellos. Lo que así es no puede ser mas que uno solo”⁹.

Las citas de Platón (Parm. 142 a 3-4; Resp. 509 b 9) sitúan este pasaje en el contexto de la reflexión platónica sobre el “principio incondicionado” (ἀρχὴ ἀνυπόθετος)¹⁰ como Idea del Bien. Ahora bien, es verdad que cuando en la primera hipótesis del Parménides se deducen las consecuencias que se siguen para el Uno si se le considera en su unidad absoluta, no se dice de él que sea principio; no obstante, una determinada lectura del Filebo permite identificar al Uno con el Bien y considerarlo como principio al lado de lo Ilimitado (ἄπειρον), aunque el Uno no deja de tener una cierta posición dominante en tanto que impone el límite y la determinación¹¹. Esta interpretación, juntamente con lo que se conoce como doctrina no-escrita, hacen admisible la posibilidad de entender la filosofía platónica en base a este par de principios¹². No pretendemos entrar en la discusión en torno a la verdad histórica de una interpretación semejante, mas hay que señalar que ella desempeña un papel constitutivo en el pensamiento neoplatónico, en el cual,

9. V 4.1.5-15.

10. Resp. 510b 6 ss.; 533c 8.

11. Un buen ejemplo de un intento de interpretación en este sentido encontramos en el libro de K.M. Sayre, *Plato's Late Ontology*, Princeton: Princeton University Press 1983.

12. Véase la colección de testimonios de esta doctrina en: K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart: E. Klett, 1986 2 ed., pp. 441-557, en esp. pp. 476 ss.. Una traducción francesa de los mismos ofrece la obra de M.-D. Richard, *L'Enseignement oral de Platon*, Paris: Les Editions du Cerf 1986, pp. 247 ss.

sin embargo, se radicalizan la supremacía y transcendencia del Uno como principio.

La primacía del principio respecto de la totalidad exige que sea lógica y ontológicamente anterior a ésta y, como tal, simple y distinto de ella¹³. Pues, si no fuera anterior, dependería de lo que le antecede; si no fuera simple, formaría un todo y dependería de sus partes constituyentes; y, por último, si no fuera distinto de todo lo que le sigue, sería idéntico con aquello de lo que es principio. En todos estos casos, el principio perdería la autosuficiencia y la primacía absolutas que son inherentes a su concepto. Por lo tanto, en contraste con la concepción estoica, el primer principio plotiniano ha de permanecer en sí mismo sin mezclarse con sus productos. Con todo, a pesar de lo anterior, mejor aún, justamente porque es absolutamente trascendente, debe estar presente en todas las cosas, pues sin su presencia dejarían éstas de ser¹⁴.

Pues bien, dada la plena simplicidad del principio, y siguiendo a la tradición platónica, Plotino afirma en nuestro pasaje que éste tiene que ser aquello que es real y verdaderamente uno, vale decir, el Uno o la Unidad absoluta, pues únicamente ella es así de simple que no necesita de nada, ni siquiera de sí misma, para ser lo que es; es pura identidad, pues es lo que es¹⁵. Todo lo demás, en cambio, todo aquello de lo que decimos que es, es múltiple y compuesto y, por consiguiente, requiere de la Unidad para ser lo que es: "Todos los entes —dice Plotino— son entes por la Unidad... Pues, en efecto, ¿qué ente podría ser si no fuera uno? Ya que si se le subtrae la unidad que

13. Probablemente haya sido Anaxágoras quien por primera vez vió que la simplicidad es uno de los criterios determinantes de la *arché* (cf. frg. 12). En todo caso esto es claro para Platón, según el cual todo lo compuesto tiene fuera de sí la causa de su composición y, por consiguiente, no puede ser principio primero (cf. Tim. 41a-b; Resp. 382 e). El *theós* de Aristóteles es simple e indivisible (cf. Phys. VIII 10, 267b 25-26; Met. 1072a 32-33). Que el principio debe ser distinto a aquello de lo que es principio, fue reconocido a más tardar por Jenófanes (cf. frgs. 14, 23 y 26; pero véase también Anaximandro frgs. 2 y 3). Desde entonces fue concebido como *Nous* (Anaxágoras, frg. 12; Platón, Phaid. 97c, 98b ss.; Aristóteles, Met. 1074b-1075a). Esta concepción del principio no garantiza, sin embargo, su transcendencia, de donde surge la necesidad de examinarlo conforme al criterio de la simplicidad.

14. Véase mas adelante.

15. Cf. VI 8.8.13; 9.13 ss.; 22; 29; 34; 10.22 ss; 13.33 ss.; 15.27 ss.; V 6.6.7; VI 7.40.42.

se le atribuye, ya no es ente”¹⁶. Ni siquiera las diversas partes de un compuesto podrían existir si cada una de ellas no constituyera una unidad, menos aún podría existir una conexión entre las partes ¹⁷. De ahí que sólo en la medida en que cada ente —sea sensible o inteligible, primordial o derivado— participa necesariamente de la Unidad y, sólo así, constituye una unidad, un todo estructurado, puede pensarse y decirse de él que es. Por eso aspiran todos y cada uno de los entes no sólo a ser sino a constituir una unidad, pues en su unidad hallan su propio bien, razón por la cual la Unidad absoluta es pues el bien supremo ¹⁸.

El lector ya habrá notado la diferencia con Aristóteles. El ser y la unidad son concebidos por el Estagirita como predicados universales y, por lo tanto, como coextensivos, de suerte que la ausencia de la unidad implicaría al mismo tiempo la ausencia de ser. Pues, según él, lo mismo es la definición de ‘hombre’ que el ‘ser hombre’ y que ‘un hombre’. El ser y la unidad como predicados se aplican a todo lo que es. Hasta aquí coinciden ambos filósofos, a tal punto que Plotino, cita este pasaje de Aristóteles transformándolo ¹⁹. Sin embargo, para éste último se sigue de ahí que la unidad no es nada al margen del ser²⁰, mientras que para Plotino, por el contrario, puesto que la unidad de los entes no es absolutamente simple, nos remite a la Unidad sin más, que, como Principio de todo lo que es, trasciende precisamente al ser. Como señala P. Aubenque ²¹, Plotino es movido por la exigencia lógica que le impide concebir al fundamento del ser como un ente más, pues entonces tendría que plantearse la pregunta por el ser de este ente, y así *ad infinitum*. Por esta razón rechaza sucesivamente la posibilidad de considerar al Alma y a la Inteligencia como principios últimos de la unidad y del ser de los entes, pues, al igual que cualquier otro ente, éstos no son la unidad en sentido originario, sino que sólo

16. VI 9.1.1-4.

17. Cf. V 6.3.12.

18. Cf. VI 2.11.25-27.

19. Arist., Met. IV 1003b 26-29; Plotino, Enn. VI 9.2.9; cf. VI 9.2.14-16.

20. Met. 1003b 31-32.

21. *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*, en: *Le Néoplatonisme* (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Royaumont 1969), Paris: Editions du C.N.R.S, 1971, pp. 102-110, p. 102.

la poseen por participación en la Unidad misma y, consecuentemente con la perspectiva platónica, como atributo.

Que el Alma es diferente de la Unidad es evidente pues en ella podemos distinguir diversas facultades. Pero, ¿acaso el Nous, que para Aristóteles es el *theós*, no es absolutamente simple? Si bien en el intelecto humano, cuando se trata del conocimiento sensible, hay que distinguir, según Aristóteles, entre el ser del entender y el ser de lo entendido²², en el caso del Nous divino que no piensa más que a sí mismo, la intelección y su objeto tienen que ser idénticos, y, dada su inmaterialidad, constituir una substancia simple²³. Plotino, por su parte, en una crítica expresamente dirigida contra Aristóteles, dice que si bien éste “llama a lo primero separado (i.e. trascendente) e inteligible, no obstante, al decir que se piensa a sí mismo, vuelve a hacer de él lo no primero”²⁴. Pues, si el Nous es “él mismo lo que entiende y lo que es entendido, es doble, mas no simple ni uno”²⁵. Así pues, salvando la intencionalidad de todo tipo de conocimiento, Plotino hace ver que para pensarse así mismo, el Nous tiene que desplegarse distinguiéndose en lo pensante y lo pensado. Además, debido a que no es la intelección la que entiende, sino quien la posee, hay que distinguir entre el Nous y su actividad, la intelección²⁶. Así pues, aun cuando no son concebibles como realmente separados, tres son los momentos constitutivos que hay que distinguir en el Nous: la Inteligencia, la intelección y lo entendido. No es pues entonces una entidad absolutamente simple ni inmóvil, como pensaba el Estagirita, sino una unidad en la multiplicidad que, como tal, y al igual que los demás entes, nos remite a la Unidad misma y requiere de esta para constituirse en lo que es.

Siendo el Nous la máxima forma de unidad en la multiplicidad se le puede atribuir la unidad. No así a la Unidad absolutamente simple. Pues de este modo se establecería o introduciría en ella una diferencia, cuando, en verdad, no hay nada en ella que sea distinto de sí misma²⁷, ni tampoco necesita

22. Cf. Met. 1074b 36 ss.

23. Cf. Met. 1075a 3 ss.; 5ss; 1073a 5 ss.; 1072a 32-33; Phys. VIII 10, 267b 25-26.

24. V 1.9.7-9

25. VI 9.2.36-37.

26. Cf. V 6.6.9 ss.

27. Cf. II 9.1.2 ss.

de nada, ni siquiera de sí misma, pues “no tiene nada mas que a sí misma”²⁸. Esto es, como presencia absoluta de sí mismo, el Uno es totalmente idéntico consigo mismo, con exclusión de cualquier distinción o relación, incluso de índole puramente lógica, de suerte que es imposible atribuirle cualquier predicado. “Pues, si el Uno fuera ‘algo unitario’ (τὸ ἓν)” —es decir, un ente cualquiera, incluso uno de naturaleza puramente inteligible, que, como tal, tiene límites definidos y una forma determinada— “no sería el Uno en sí mismo (αὐτοῦν), porque el (ser) ‘sí mismo’ (αὐτό) es anterior al (ser) ‘algo’ (τί)”²⁹. Entonces, si predicáramos algo del Uno, haríamos de él algo determinado por la forma y el límite y, por lo tanto, uno más entre los entes, aún si se le considerara como un ente privilegiado, despojándolo así de su condición de principio universal. Así pues, con el propósito de evitar semejante inconsecuencia, Plotino dice que el Uno no es uno³⁰, es decir que no se le puede atribuir la unidad como a un sujeto distinto de sí y, en tanto principio, no es nada de todo lo que procede de él: el Uno es “no-ente” o “nada”, pues es anterior y distinto a los entes³¹. Es, pues, lo absolutamente distinto³², ya que, en contraste con todo lo que procede de él, es en sí mismo indistinto³³, y, como tal, carece de toda forma (ἄμορφον, ἀνείδεον) y de todo límite, o, mejor dicho, es infinito (ἄπειρον)³⁴. A todo esto se debe que el Uno sea en sí mismo inefable, pues toda proposición expresa siempre algo determinado³⁵. De él, pues, no hay ni concepto ni ciencia, como dice nuestro texto inicial citando al Parménides.

28. III 8.11.11.

29. V 3.12.51.

30. V 2.1.1.

31. VI 9.3.37 ss.: οὐδὲ ὄν; V 2.1.1: οὐ πάντα; III 8.10.28: τὸ μηδέν; cf. VI 7.3.12.

32. V 3.10.50: τὸ διάφορον πάντη. El Uno es ἕτερον πάντων; VI 7.42.13; V 3.11.18; V 4.1.6.

33. VI 2.9.9: ἀδιάφορον ὃν αὐτοῦ.

34. Cf. VI 7.17.40; 32.9-15; VI 8.9.42; VI 9.3.43-44; V 5.10.19-23. Infinito es el Uno no según la magnitud o el número, sino en su poder y en tanto carece *absolutamente* de límites, cf. VI 9.6.10-12; VI 7.32.8-16; V 5.11.1.

35. Cf. V 3.13.1 ss..

Entendida de esta manera, y aun cuando es desarrollada en el horizonte del pensamiento de Platón, la negatividad del Uno plotiniano implica pues una radicalización de la trascendencia del principio. A diferencia del Bien platónico, el Uno no es idea. Tampoco es Nous. El está “más allá” del ser concebido como un ámbito en sí mismo múltiple y diferenciado, pero también “más allá” del Nous cuya actividad, la autointelección, supone cuando menos una dualidad que se constituye como tal en su constante intento de pensar la Unidad misma. La absoluta trascendencia del Uno³⁶ significa que él permanece siempre inafectado como una “maravilla” (θαυμάσια) *en sí misma* inalcanzable para el Nous³⁷. Ya que es así, y si incluso cuando se recurre a la negación para hablar de él le atribuimos una relación de la cual no requiere, de suerte que entonces decimos más de nosotros mismos, i.e. acerca de las limitaciones del pensamiento y el lenguaje, que acerca del Uno en sí mismo, ¿cómo entonces podemos noticia de él?

Pues bien, teniendo en cuenta que la simplicidad del Uno nos impide captarlo en sí mismo, la única forma de saber de él es a través de su propia manifestación. Plotino concibe dos formas posibles. Una de ellas es de carácter meramente hipotético, la otra es aquella en torno a la cual gira todo su pensamiento. La primera sería en realidad la forma más adecuada de discurso acerca del Uno, pues él es a la vez sujeto y objeto del mismo: “Pues si lo absolutamente indivisible necesitara expresarse a sí mismo —dice literalmente Plotino—, tendría primero que decir lo que no es, y, de este modo, sería ya múltiple para poder ser uno. Y si dijera ‘yo soy esto’, mentiría sí con ‘esto’ designara algo distinto de sí; pero si designara un atributo suyo, diría que es múltiple. Quizá diría ‘soy soy’ o ‘yo yo’”³⁸. Claramente podemos apreciar en este pasaje que Plotino llegó a concebir la posibilidad de una teología revelada. Ésta aparece como la consecuencia última de su concepción del primer principio y en ella habría de alcanzar ésta su perfección. Su punto de partida sería la afirmación de la identidad absoluta e inmediata (sin cópula) del Uno, pues, como hemos visto, la predicación sólo es posible en el ámbito de la diferencia.

6. V 4.2.39. Cf. III 8.9.9; V 3.12.47 ss.; 13.2 ss.; VI 8.19.13.

7. VI 9.5.30.

8. V. 3.10.33-37. Curiosamente, éste es un pasaje que rara vez se comenta en las obras sobre Plotino, menos aún en este sentido. Una excepción es W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Frankfurt a.M. 1985, p.40, quien lo cita sólo para contrastarlo con una autopredicación que implicaría una relación y, por tanto, una diferencia en el Uno.

No obstante, esta forma de revelación es sólo una hipótesis para Plotino, aunque no para sus sucesores ³⁹.

La otra posibilidad de manifestación por la que el Uno se hace en cierto modo cognoscible para nosotros es a través de lo que él genera ⁴⁰. Son pues los efectos el camino necesariamente seguido por el mismo Plotino para llegar a reconocer a la Unidad absoluta como principio supremo, y a ello responde la estructura de su pensamiento ⁴¹. Pero precisamente porque de ese modo no se puede acceder a un conocimiento del Uno *en sí mismo*, su filosofía, así como a partir de entonces la filosofía medieval, adquiere un carácter aproximativo, restringiéndose así su validez al ámbito de la multiplicidad. Sobre el Uno mismo, la razón filosofante sólo nos puede *dar signos* (σημαίνειν) en la medida de nuestras posibilidades ⁴². Incluso los conceptos filosóficos más precisos únicamente le son aplicables desde nuestra perspectiva, pues ellos expresan más bien la relación de la multiplicidad respecto del Uno como su principio. Hasta el nombre “Uno” sólo significa la negación de la multiplicidad: A-POLLON ⁴³. Y es el Bien sólo para los demás ⁴⁴. “Y cuando decimos

39. Ya la metafísica de Porfirio se basa no sólo en una interpretación de Platón, sino en los *Oráculos Caldeos* que eran considerados por él como revelación divina. Cf. P. Hadot, *Die Metaphysik des Porphyrios*, en: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, ed. C. Zintzen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977, pp. 208-237, en esp. 211.

40. VI 9.5.34.

41. A.H. Armstrong señala que debemos considerar a Plotino “como un hombre que fue llevado a filosofar por lo que él creía que era una conciencia directa de la realidad divina” (*Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus*, en: *Atti del Congresso internazionale sul tema Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma (1970) 1974, p. 182. (Las cursivas son nuestras). Además de que el texto citado en la nota anterior refuta claramente la posición de Armstrong, hay que señalar que, conforme a la jerarquía de las hipótesis plotinianas, el ascenso directo al Uno supone necesariamente el acenso al ámbito de lo inteligible en base a “razonamientos propios de la filosofía” y su recorrido por medio de la dialéctica (cf. I 3.1.33). El orden tiene entonces que haber sido el inverso al señalado por Armstrong.

42. V 5.6.24 ss.. Σημαίνειν significa decir algo que a su vez significa otra cosa, i.e., lo que los griegos llamaban ὑπόνοια, el sentido real que subyace a algo. El dios del oráculo de Delfos también habla indirectamente, σημαίνειν, invitando a la reflexión filosófica para descubrir el verdadero sentido de lo que dice (cf. Heráclito, frg. B 93). Para Plotino, en cambio, no sólo se requiere del ejercicio de la reflexión filosófica, sino que, en última instancia, para acceder al Uno mismo hay que trascender el ámbito de lo inteligible.

43. V 5.6.26.

44. Cf. VI 7.41.28; 38.4 ss.; V 3.11.23 ss.; III 8.9.16 ss.

que es la causa, no le asignamos un atributo a él, sino a *nosotros*, a saber, que *tenemos algo de él*, mientras que él permanece en sí mismo. En verdad, ni siquiera deberíamos decir ‘aquél’ si queremos hablar con exactitud; pero esto sólo pretende interpretar lo que nosotros experimentamos cuando, por decirlo así, lo abordamos desde fuera, unas veces al estar cerca de él, otras al alejarnos a causa de las aporías en torno a él”⁴⁵.

No pretendiendo, pues, referirse al Uno mas que desde la perspectiva de una relación de la cual él no requiere, desarrolla Plotino su discurso filosófico. A pesar de su carácter indirecto, que condiciona su “claridad y distinción” (δῆλον καὶ σαφές), no deja, sin embargo, de decir verdad, pues tiene su fundamento en lo que el Uno mismo ha puesto en nosotros de semejante a él⁴⁶. De esta manera es él mismo quien hace posible el conocimiento que nosotros podemos tener de él⁴⁷. Mas no es la causa de las limitaciones de este conocimiento, pues éste alcanza su plenitud en el acceso directo al Uno “en virtud de una presencia superior a la ciencia”⁴⁸. Por lo tanto, en su condición de principio universal, el Uno es también principio del conocimiento racional que de él podemos tener y que nos da la instrucción necesaria para el retorno pleno del alma al Uno donde ella encuentra su verdadera identidad. Necesaria es esa instrucción, puesto que para que tenga sentido cualquier discurso sobre el Uno, sea teológico o filosófico, hay primero que llegar a reconocer su trascendencia por medio de “razonamientos propios de la filosofía”⁴⁹. Sólo

45. VI 9.3.49-54.

46. III 8.9.16-23; 23-24; πρὸς ὃν δεῖ σημήναι, ὅπως οἶον α., τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίω φήσομεν, ἔστι γὰρ τι καὶ παρ᾽ ἡμῖν αὐτοῦ V 3.14.15: ὃ ἔνδον νοῦς V 5.8.22: τῷ ἕαντοῦ μὴ νῶ V 8.10.43 ἐν αὐτῷ θεὸν βλέπει; VI 9.3.27: τοῦ νοῦ πρώτῳ θεάσθαι. Esta idea de Plotino hizo posible el desarrollo del concepto del *unum in nobis* en Proclo, que, a su vez, fue de gran influencia en la concepción del *fondo, ápice, flor o chispa del alma* en la mística medieval. Cf. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1979 (2ed.), pp. 367 ss., en esp. 380-381 (véase la bibliografía allí mencionada).

47. Plotino se expresa claramente al respecto en V 3.4.41-43: “De suerte que también en nosotros se da por él el conocimiento de él. ¿De dónde sino podríamos hablar sobre él? (ὅς καὶ παρ᾽ ἡμῶν τὴν γνώσιν αὐτοῦ δι᾽ αὐτοῦ γίνεσθαι. ἢ πόθεν ἂν ἔσχομεν λέγειν περὶ αὐτοῦ;).

48. VI 9.4.3.

49. I 3 1.33.

así podría adquirir carácter científico aquella primera forma de manifestación del Uno.

Ahora bien, Plotino recurre a recursos que justamente ponen de manifiesto el carácter aproximativo del discurso filosófico sobre el Uno. Siempre que se le atribuya un nombre dice que hay que añadir la partícula οἷον (cuasi)⁵⁰. El Uno es entonces una cuasi-hipóstasis absolutamente idéntica con su cuasi-actividad, su cuasi-vida, su cuasi-ser⁵¹ y su cuasi-voluntad⁵². De la identidad de su ser y su voluntad se sigue que él es lo que quiere⁵³ y que es causa de sí mismo⁵⁴ y, por lo tanto, absolutamente libre⁵⁵. Pero, puesto que no se trata de un *cuasi* por deficiencia sino por transcendencia, Plotino se sirve del prefijo ὑπερ (supra) para evitar que se piense que este modo hipotético de hablar del Uno introduce en él la diferencia: el Uno es entonces suprabueno⁵⁶, suprabello⁵⁷, tiene una supraintelección⁵⁸ y es de un modo superior al ser⁵⁹.

La necesaria complementariedad entre las tres vías racionales para hablar del Uno se puede apreciar con claridad si examinamos en que sentido se le puede atribuir una cierta forma de autointelección. En la misma Enéada que nos ha servido de guía desde el inicio, negando que el Uno sea “cuasi inconciente”, dice Plotino que “todo lo suyo está en él y con él; él puede discernirse totalmente a sí mismo, en él hay vida, y todo esta en él, y él mismo es la

50. Cf. VI 8.13.47.

51. Cf. VI 8.7.46-54.

52. VI 8.13.6.

53. VI 8.13.29. Cf. VI 8.13.21; 33; 40.

54. VI 8.14.41: αὐτὸν ἑαυτοῦ Cf. VI 8.7.54; 13.57; 15.8; 16.14; 21; 20.1; 6; 21. Este parece ser el origen del concepto medieval de *causa sui*.

55. Cf. VI 8.9.44 ss.. Que el Uno es “señor de sí mismo” (αὐτοῦ κύριος) es la idea central de la Enéada VI 8. Esto pone de manifiesto la diferencia con el ser de Parménides que justamente está sometido al dominio de la necesidad, cf. B 8.13 ss. y 20 ss.

56. VI 9.6.40

57. I 8.2.8; V 8.8.21.

58. VI 8.16.32.

59. VI 8.14.42.

aprehensión de sí mismo, ya que por una especie de autoconciencia está en un eterno reposo y en una intelección distinta de aquella que es propia del Nous”⁶⁰. El Uno es pues conciente de sí mismo sólo por una especie de autoconciencia que es radicalmente diferente de aquella que es propia del Nous ya que no necesita del movimiento intencional y de la relación o diferencia de la que éste requiere para pensarse a sí mismo. En realidad, la aprehensión que el Uno tiene de sí mismo se da en función de una “intuición simple”⁶¹ y de una “actividad supraintelectiva”⁶² que es posible puesto que “ya antes de la intelección le pertenece al Uno lo que él es”⁶³. La cuasi-intelección del Uno es, por tanto, distinta y anterior a la intelección propiamente dicha, la auto-intelección del Nous. Se trata, en realidad, de una presencia absoluta del Uno a sí mismo antes de la intelección misma, y, en este sentido, de una supraintelección que es principio y fundamento de la intelección del Nous. En rigor, lo que está por encima del Nous no necesita conocerse a sí mismo⁶⁴. Del mismo modo, su cuasi-ser es en realidad de un modo superior y, por consiguiente, anterior al ser propiamente dicho, razón por la cual es el Uno no ser. Plotino expresa aporéticamente esta idea en la *Enéada* V 2.1.1: “El Uno es todo, pero no es uno. Pues el principio de todo no es todo”⁶⁵.

Todo es el Uno pero sólo de un modo supraesencial⁶⁶, es decir, sin distinción o indiscriminadamente⁶⁷, sin que nada de lo que está en él contenido haya desplegado su propio ser. Es entonces todo implícitamente, sin limitación de ninguna índole o *qua* Unidad. El no ser del Uno no es, por tanto, vacío,

60. V 4(7).2.15-19: οὐκ ἔστιν οἷον ἀναίσθητον, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῦ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ σὺν αὐτῷ, πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ ζῶν ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἷον εἰ συναισθήσει οὐσα ἐν στάσει αἰδίῳ καὶ νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν.

61. VI 7 (38).39.2: ἀπλῆ ἐπιβολή.

62. VI 8 (39):.16.35: ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν.

63. V3.10.47 ss.

64. Cf. III 8.9.15.

65. V 2.1.1.

66. VI 8.14.52; V 2.1.2.

67. V 3.15.31.

sino la absoluta concentración sin diferencia. En este sentido es δύνωμις πάντων⁶⁸.

Precisamente porque el Uno no es nada de lo que de él procede, es “potencialmente” todo. No obstante, esta potencialidad no debe ser entendida como la mera posibilidad de transformarse en algo distinto o como si el Uno alcanzara su realización plena al generar la multiplicidad. *Dynamis* no es entonces el concepto complementario de *energeia*⁶⁹. La *dynamis* del Uno es más bien una potencia activa y libre de toda potencialidad irrealizada, pues es absolutamente perfecto⁷⁰ y, en consecuencia, la realidad más potente⁷¹. Es “el poder inconcebible”⁷² y de carácter dinámico que dispone actualmente de la capacidad de desarrollarse explicitando lo que posee en sí mismo implícitamente, otorgándole de este modo el ser y la subsistencia, pero —y esto es decisivo— permaneciendo a la vez inafectado en sí mismo (μένειν). Sólo el Uno, puesto que es anterior al principio de contradicción, tiene el poder de manifestarse generando y constituyendo la multiplicidad y, a la vez permanecer en reposo en su absoluta transcendencia⁷³.

Plotino recurre a una metáfora espacial para explicar esta dialéctica entre inmanencia y transcendencia: el Uno está en todas y en ninguna parte (πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ)⁷⁴. Debido a su primacía no está limitado por nada que lo contenga y, por tanto, puede estar en todas partes sin estar en ninguna. Su presencia no es de ningún modo local. Tampoco implica la identidad del Uno con o con la totalidad de sus productos, ya que de ser así perdería su

68. III 3.10.1; V 3.15.31.

69. En tanto que ἐνέργεια se dice del ser, el Uno es οἷον ἐνέργεια (V 5.3.23; VI 8.7.46-54), o, mejor aún, ἐπέκεινα ἐνέργειας (I 7.1.19 ss.; VI 7.17.9 ss.).

70. VI 8.20.14.

71. V 4.1.25. Platón dice que la Idea del Bien está por encima del ser en cuanto a su dignidad y poder: Resp. 509b 9. Cf. Arist., Met. XII 7, 1073a 8; Eth. Nich. X 8, 1178a.

72. V 3.16.2 ss.

73. V 1.6.12-13. El argumento a favor de la anterioridad del Uno respecto del principio de no contradicción es formalmente el mismo que aquel que establece su transcendencia respecto de la “Intelección de la Intelección”: ambos constituyen cuando menos una dualidad que los remite a la Unidad absolutamente simple como a su fundamento.

74. Cf. III 9.4; V 2.2.20 ss.; V 4.1.6 ss.; V 5.9.14 ss.; VI 8.16.1 ss.

condición de principio. Pues, en el primer caso no podría estar presente en el resto o tendría que fragmentarse, y, en el segundo, no podría distinguirse de ellos, y, en consecuencia, se incurriría en el panteísmo que tantas veces se le ha atribuido erróneamente a Plotino. Lejos pues de ello, el filósofo neoplatónico sabe muy bien que una identificación semejante traería consigo la destrucción de todo o la imposibilidad de que se origine algo, pues insiste en que el Uno no se dispersa o fracciona en los entes, sino que está íntegramente presente en todos y cada uno de ellos como el principio y el fundamento omniabarcante que les otorga y los conserva en su ser, aún cuando permanece siempre separado en sí mismo ⁷⁵. Y, por eso, la aparente variedad en el grado de su presencia no se explica en función de una posible fragmentación o alienación del Uno, sino por la diversa intensidad con que cada uno de los entes participa en él, pues todo depende de él y, por lo tanto, tiende hacia él como hacia el Bien supremo, aunque cada cual a su manera ⁷⁶. Entonces, de la intensidad de la participación de sus productos en la realidad absolutamente inalterable del Uno o, dicho de otro modo, de la mayor o menor unidad de cada ente, depende también su mayor o menor grado de ser ⁷⁷. El, en cambio, permanece en sí mismo como la medida (μέτρον) de todas las cosas ⁷⁸.

Como habíamos dicho en un comienzo, con Plotino, por primera vez la razón nos lleva a reconocer un principio anterior a ella misma y que, sin embargo, la funda; principio para saber del cual ella requiere que se halla manifestado, ya sea por su autorevelación o por sus efectos, es decir, por su creación. En ambos casos resulta ser el principio tanto del ser como del conocer. Es pues ἀρχὴ τῶν πάντων ⁷⁹. El es anterior a los principios de Platón y Aristóteles. A su vez, y en contraste con éstos, por un único acto eterno crea el Uno a partir de la nada que es él mismo respecto de sus propios productos. “Por decirlo así, él se ha desbordado y su sobreabundancia ha producido algo distinto de sí” ⁸⁰. Y crea incluso la condición de la posibilidad de la multipli-

75. VI 9.4.11.20-21. Cf. VI 4.3.12; III 8.10.17-19; 9.44; V 5.13.9-35 (referido al Bien en tanto es idéntico con el Uno).

76. Cf. V 5.9.35 ss.

77. Cf. V 5.9.3-39; VI 9.1.26 ss.

78. Cf. I.2.2.19; I 8.2.5; V 5.4.13 ss; VI 7.30.33; 32.34; VI 8.18.3.

79. V 2.1.1; V 5.13.35; V 3.15.23; VI 7.32.9 ss.

80. V 2.1.7-9. Cf. V 5.12.40-49.

idad, es decir, la materia ⁸¹. No hay por tanto nada que limite su poder, ni siquiera el principio del entendimiento (o de no contradicción), razón por la cual puede manifestarse y penetrar todo, permaneciendo a la vez en sí mismo. Así domina plenamente y en perfecta libertad sobre todas las cosas. Todo depende entonces radicalmente de él y, tiende, por lo tanto, hacia él en la medida de sus propias posibilidades. Sólo así son sus productos lo que son y se conservan en su ser. Es, pues, el Uno principio creativo, constitutivo y de la diferencia entre todas las cosas. En sí mismo es estrictamente inefable. Y, sin embargo, Plotino recurre a las tres vías racionales para hablar de Dios, las vías *negationis*, *eminentiae* y *analogiae*, que, puesto que acceden a él a través de sus efectos, esto es, indirectamente, nos dan un conocimiento aproximativo de él ⁸². Sin embargo, así nos instruyen en lo posible sobre el Uno, y señalan el norte hacia el cual conducen finalmente “las purificaciones, las virtudes, los elementos integradores del orden, los medios para alcanzar lo inteligible, asentarse en él y disfrutar del banquete” ⁸³. El acceso directo al Uno supone, en última instancia *despojarse de todo*, incluso de lo propiamente inteligible. Ἀφελε πάντα es entonces el imperativo ético de Plotino ⁸⁴. La razón también nos remite entonces a un fin que está por encima de ella y que ella misma concibe como el Bien supremo. Este es, pues, el Dios ⁸⁵.

-
81. Cf. I 8.7.17-23; II 3.17.23-25; III 4.1.8-14; VI 8.6.18-28. La materia es concebida como *el mal* en la medida en que permanece como mera privación ya que no puede complementar su procesión a partir del Uno con su conversión hacia él. Sólo por esta razón puede dispersar la actividad propia del alma.
82. Cf. VI 9.3.36 ss; V 3.13-14; VI 7.38.1 ss. Sobre la tradición que le antecede véase: H. Dörrie, op. cit., p. 193-241; A.J. Festugière, op. cit., p. 92-140; H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam: P. Schippers 1946, p. 105, n. 279; J. Whittaker, *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute*, Symbolae Osloenses 48 (1973), pp. 77-86; idem, *Neopythagoreanism and Negative Theology*, Symbolae Osloenses 44 (1969), pp. 109-125.
83. VI 7.36.8-10.
84. V 3.17.38. Así adquiere un sentido ético el término de la lógica aristotélica ἀφοίρεσις; hay que hacer abstracción, i.e. despojarse de todo lo extraño al Uno para ascender hasta él. Cf. I 2.4.6.
85. Sin duda que cuando Plotino dice que el Uno es más que Dios (VI 9.6.12), debe entenderse que es más que el Dios de Aristóteles. Al Uno se refiere Plotino no sólo con el neutro *aquello* (ἐκεῖνο) sino también con el masculino *aquel* (ἐκεῖνος), lo cual convierte en ociosa la pregunta acerca de si se trata de un dios personal o impersonal.

De este modo, pues, se inicia con Plotino la segunda época en la historia de la filosofía. La identificación del Uno con el Ser mismo (αὐτὸ τὸ εἶναι) o el acto de ser, con el ser infinitivo en contraste con el participio (τὸ ὄν), por un lado, y con la Inteligencia pura o sin objeto, por otro, son los pasos siguientes en la determinación de este principio que ha de dominar en esta segunda época. Ese es el trabajo realizado por Porfirio, el discípulo de Plotino, y que ha de ser determinante para la elaboración de la primera doctrina sistemática de la Trinidad por Mario Victorino ⁸⁶.

86. Cf. P. Henry: *The "adversus Arium" of Marius Victorinus, the First Systematic Exposition of the doctrine of the Trinity*, in: *Journal of Theological Studies*, N.S., I 1, 1950, 42-55. A. P. Hadot le debemos la atribución definitiva a Porfirio de un *Comentario al Parménides de Platón* que se conserva en un palimpsesto de Torino. El texto ha sido editado en P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, París: Etudes Augustiniennes 1968, t. II p. 59-113. Porfirio concibe al Dios como anterior al ser (προουσίον), pero , a la vez, y en la línea de los *Oráculos Caldeos* como el acto puro de ser: αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι πρὸ τοῦ ὄντος. El Dios no es entonces un ente, sino el Ser mismo. In Parm. IV 8: τὸ εἶναι μόνον καὶ ὑπὲρ τὸ πᾶν. El conocimiento propio del Uno no es el de un sujeto que conoce lo que es cognoscible, sino un conocimiento que es él mismo: γνώσις ἔστιν οὐχ ὡς γινώσκοντος ἀλλ' αὐτὸ τοῦ τὸ γνώσις οὕσα: in Parm. VI 32-43; es un conocimiento absoluto (ἀπόλυτος: in Parm. VI 8) y que es el Uno antes de todo lo conocido o desconocido y de todo sujeto que llega a conocer: τὸ ἐν τούτῳ γνώσις οὕσα πρὸ παντὸς γινώσκομένου καὶ ἀγνωσμένου καὶ εἰς γνώσιν: in Parm. VI 10-12. Para Mario Victorino Dios es *el unum supra omnia* (*Adversus Arium* IV 23.22 ss., en: Marius Victorinus, *Traitéés Théologiques sur la Trinité*, ed. P. Henry et P. Hadot, París: Editions du Cerf 1960), que, por eso mismo, es el *esse purum* (ibid. II 4.43). Es también la Inteligencia o el inteligir mismo: *cum autem se ipsum intelligit, non ut alter alterum, fit ut intelligentia ipsa se intellegat* (ibid. IV 27.8). De esta manera es corregida la concepción de una "metafísica del Exodo" tal como la entiende E. Gilson (cf. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, París: Vrin 1944, 2 ed. p.50 n.1; *Le Thomisme*, París: Vrin 1942, 4 ed. p.120, 133), es decir, como una metafísica basada en la identificación de Dios y el Ser propia de la "filosofía cristiana en tanto cristiana" y que alcanzó su acabamiento en la definición de Dios como *esse* en Tomás de Aquino. Cf. P. Hadot, *Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme. A propos des théories d'E. Gilson sur la métaphysique de l'Exode*, en: *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, París: Etudes Augustiniennes 1978, pp. 57-63.