

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 57

PORFIRIO

VIDA DE PLOTINO

•

PLOTINO

ENÉADAS

I-II

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS DE
JESÚS IGAL



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por QUINTÍN RACIONERO CARMONA.

© EDITORIAL GREDOS, S. A.

Sánchez Pacheco, 81, Madrid, España, 1982.

Depósito Legal: M. 39120 - 1982.

ISBN 84-249-0860-0.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1982.—5504.

INTRODUCCION GENERAL

I. VIDA, DOCENCIA Y ESCRITOS

1. Plotino vivió y filosofó en una de las épocas más turbulentas y azarosas de la historia de Roma: la época de la gran crisis del siglo III d. C., que se inicia ya en el siglo anterior con el reinado de Cómodo (180-192), se prolonga durante la monarquía militar de los Severos (193-235) y culmina en los años de la gran anarquía (235-268). A lo largo de esta crisis casi centenaria, bien que con breves oasis de alivio, parece como si todos los males se hubieran dado cita para provocar, sin lograrlo, el colapso del imperio: guerras contra germanos y persas, que presionan cada vez más amenazadoramente sobre las fronteras; continuas luchas armadas entre candidatos rivales al trono, muertes violentas en cadena de emperadores, coemperadores y aspirantes al mando supremo; finanzas ruinosas, pestes, disminución de la población, depauperación de la agricultura, aumento de la presión fiscal. Época de crisis; pero, además, de conciencia agudísima de crisis y aun de angustia, que se refleja en la mayoría de los escritores de la época, pero que contrasta con la atmósfera de serena «allendidad» que se respira en las *Enéadas*¹.

¹ La calificación «época de angustia» ha sido popularizada por E. R. Dodds (*Pagan and Christian in an Age of Anxiety*,

las conciencias, supo librar a Porfirio de una peligrosa tentación de suicidio (*ibid.* 11, 1-2 y 11-19).

11. Plotino vive en Roma, primero enseñando y luego enseñando y escribiendo, desde el primer año del reinado de Filipo (244), hasta que minado por la enfermedad que lo llevaría al sepulcro —al parecer, una especie de lepra⁴⁴—, se retira a la Campania. Entretanto, sus dos discípulos más conspicuos se habían marchado: Porfirio a Sicilia en el año 268 y Amelio a Apamea de Siria en el año 269⁴⁵. Con ello la escuela, o mejor, el «hogar», como lo llama Amelio (*Vida* 17, 39), había quedado prácticamente disuelto. Zeto, Zótico y Paulino habían muerto (*ibid.* 2, 19-20; 7, 15-17). A esto viene a sumarse el hecho de que los amigos de Plotino, por la costumbre que tenía éste de saludarles con un beso, rehuían su encuentro (*ibid.* 2, 15-17), podemos adivinar que no sólo por repugnancia, sino también por miedo al contagio. Plotino comprende que ha llegado su hora y se retira a la finca de Zeto, en la Campania, donde es atendido por la servidumbre (*ibid.* 2, 17-22). Con la vista nublada, la garganta irritada y llagados los pies y las manos, ya no está en condiciones ni de escribir ni de dictar. Esto nos permite fijar con aproximación la fecha de su partida si tenemos en cuenta que los cuatro últimos tratados se los envía a Porfirio a comienzos del segundo año del reinado de Claudio, es decir, en los últimos meses del 269⁴⁶. Los últimos meses de su vida en la solitaria villa de Zeto debieron de ser para él de profundísima meditación. A última hora llega Eustoquio, su médico y devotísimo discípulo. Las últimas palabras de Plotino, que son también

⁴⁴ Más concretamente, la llamada *elephantiasis Graecorum* (H. OFFERMANN, *Plotinus Leben*, Heidelberg, 1929, págs. 7-28).

⁴⁵ *Vida* 2, 31-33; 6, 1-3. Para las fechas, cf. mi *La cronología...*, págs. 77-87.

⁴⁶ Cf. *supra*, n. 2.

su testamento espiritual, fueron para él: «A ti te estoy aguardando todavía» —le dijo—. Y añadió: «Esfuérzate por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo»⁴⁷.

II. LA PROCESIÓN PLOTINIANA

12. Las últimas palabras pronunciadas por Plotino son en realidad una síntesis de su propia filosofía, cuyo tema básico es el platónico de la *huida* y *subida* del alma⁴⁸, huida y subida que en nuestro filósofo son, además, un *retorno* y, más marcadamente que en su maestro, una *entrada en sí mismo*. Hay que huir del mundo de acá al de allá y retornar, como Ulises, a la verdadera patria⁴⁹. Mas la huida no es local: consiste en separarse afectivamente del cuerpo⁵⁰ y en asemejarse a Dios mediante la virtud⁵¹, y se realiza no a pie, ni en carruaje ni en una embarcación, sino desperutando esa vista interior que todos poseemos pero que pocos usamos⁵². Este huir, que es un entrar en sí mismo, es a la vez un subir, y la subida se realiza en dos etapas: una que va de lo sensible a lo inteligible y

⁴⁷ *Vida*, 2, 25-27: pasaje controvertido. Yo sigo el texto e interpretación defendidos por mí en «Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino», *Cuad. de filol. clás.* 4 (1972), 441-462. Para otras interpretaciones, cf. HARDER, n. ad loc. y los artículos de P. HENRY, «La dernière parole de Plotin», *Studi classici e orientali* 2 (1953), 113-130, y de H.-R. SCHWYZER, «Plotins letztes Wort», *Museum Helveticum* 33 (1976), 85-97.

⁴⁸ Tema de la huida: *Teeteto* 176 a-b. Tema de la subida: *Banquete* 211 b-212 a; *República* 514 a-521 b; *Fedro* 246 d-248c.

⁴⁹ I 6, 8, 16-21; V 9, 1, 20-21.

⁵⁰ V 1, 10, 24-31.

⁵¹ Es el tema de I 2 tomando como base el famoso pasaje del *Teeteto* (176 a-b).

⁵² I 6, 8, 21-27.

otra que termina en la cima de lo inteligible, que es el Bien⁵³. Pero de nuevo no se trata de una escalada local, ni hay que salir de sí mismo para realizarla, ya que según una concepción muy característica de la filosofía plotiniana, las tres Hipóstasis divinas a las que hay que remontarse escalonadamente, además de ser constitutivas de la estructura de la realidad trascendente, se encuentran latentemente presentes en el alma del hombre⁵⁴. Sólo que es preciso actualizar esa presencia, y a esta actualización creo que aludía Plotino cuando en cierta ocasión le dijo a Amelio: «Ellos son los que deben venir a mí, y no yo a ellos»⁵⁵. «Ellos» son los dioses, es decir, para Plotino las tres Hipóstasis divinas de su propio sistema: el Alma, la Inteligencia y el Bien, presentes, sólo que ocultamente, en el alma. Por eso el sistema plotiniano ha sido descrito acertadamente como una mística de la inmanencia encuadrada en una metafísica de la trascendencia⁵⁶, porque su ascética y su mística se basan en definitiva en una determinada concepción metafísica y antropológica que debe ser estudiada antes de tratar de comprender aquéllas.

13. Las piezas fundamentales de la metafísica plotiniana están tomadas de Platón, ante todo el *dualismo ontológico* repetidamente afirmado en los *Diálogos* medios y reafirmado en los posteriores, sobre todo en el *Timeo*⁵⁷. Me refiero a la teoría platónica de la existen-

⁵³ I 3, 1, 1-18.

⁵⁴ I 1, 8, 1-10; V 1, 10, 1-6. Cf. *infra*, secc. 70.

⁵⁵ *Vida* 10, 33-38. Para otras interpretaciones, cf. A. H. ARMSTRONG, «Was Plotinus a Magician?», *Phronesis* 1 (1955), 73-79.

⁵⁶ H.-C. PUECH, «Position spirituelle et signification de Plotin», *Bulletin de l'Assoc. G. Budé* 61 (1938), 31 (= *En quête de la Gnose*, Gallimard, 1978, t. I, pág. 69).

⁵⁷ *Fedón* 78 b-19 b; *República* 476 d-480 a; *Filebo* 61 d-e; *Timeo* 27 d-28 a; 51 d-52 a.

cia de dos mundos realmente distintos, el inteligible y el sensible, el de la Esencia y el del Devenir, el de las Formas inmutables y luminosas y el de las pluralidades cambiantes y crepusculares. El primero es el Modelo eterno y autosubsistente; el segundo, la copia homónima congenerada con el tiempo y, como mera imagen que es, necesitada de un medio o soporte en que subsistir: el espacio o receptáculo del devenir. Mediando entre ambos mundos aparece en el *Timeo* el Artesano divino o Demiurgo, que, contemplando el Modelo o Animal inteligible, crea el mundo sensible, a imagen de aquél, como animal compuesto de cuerpo, alma e inteligencia. Si del *Timeo* pasamos a la *República*, el panorama se amplía considerablemente por la presencia, en la cúspide del mundo inteligible, de la Forma suprema del Bien, que, estando más allá de la Esencia y de la Inteligencia, es causa para las Formas de ser, de esencia e inteligibilidad, y para la Inteligencia, de intelección. Es como el sol del mundo inteligible⁵⁸. A estos datos hay que añadir otros dos tomados de las «doctrinas no escritas», a saber, dos coprincipios de la realidad trascendente: el Uno, que probablemente ya el mismo Platón identificaba con el Bien, y la llamada «Diada indefinida», coexistente con el Uno pero subordinada a él a modo de materia⁵⁹. Resumiendo, los elementos estructurales del universo platónico son, en orden descendente: 1) el Bien de la *República* y el Uno y la Diada indefinida de las «doctrinas no escritas»; 2) las Esencias-Formas, el Animal inteligible, la Inteligencia y el Demiurgo; 3) el Alma cósmica, creada por el Demiurgo; 4) el cosmos sensible, y 5) subyaciendo a éste, el espacio o receptáculo del devenir.

⁵⁸ *República* 508 b-509 d.

⁵⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* I 6, 987 b 18-22; 988 a 10-15; XIV 4, 1091 b 13-15; *Física* III 4, 203 a 9-10; 6, 206 b 27-29.

14. Tal es, a grandes rasgos, el material que manejará Plotino para la construcción de su propio sistema. Sin embargo, él se consideraba a sí mismo mero intérprete de las doctrinas de Platón⁶⁰ y se hubiera extrañado de oírse llamar «neoplatónico»⁶¹. No tenía conciencia, o no la tenía plenamente, de que su interpretación del platonismo era, en realidad, una reinterpretación acomodada a los problemas de su época y condicionada por sus propias reflexiones y por sus lecturas de autores postplatónicos, sobre todo de Aristóteles y sus comentaristas, de los estoicos, de los platónicos medios y de los neopitagóricos⁶². Cómo transformó el platonismo en neoplatonismo, espero que vaya apareciendo a lo largo de esta introducción. De momento sólo me interesa resaltar dos operaciones transformadoras: una de *vertebración* y otra de *vitalización*, por las que renovó y perpetuó el platonismo. En primer lugar, pues, una operación de *vertebración*. Plotino no se contenta con aceptar el dualismo ontológico adoptándolo como fundamento de su propio sistema y formulándolo con expresiones reminiscentes de los *Diálogos* platónicos⁶³, sino que además unifica drásticamente toda la realidad reduciéndola genéticamente a la unidad de un solo principio y estructurándola jerárquicamente en un sistema perfectamente definido, logrando de ese modo una síntesis original y coherente. Ensamblando piezas que en Platón aparecían más o menos inconexas, concibe el mundo trans-

⁶⁰ V 1, 8, 10-14.

⁶¹ P. HENRY, «The Place of Plotinus in the History of Thought» (en la introducción a la traducción de MACKENNA-PAGE, Londres, 1962, pág. XXXIX).

⁶² *Vida* 14.

⁶³ Pueden verse, entre otros, los siguientes textos: III 2, 1, 27-34; 2, 1-6; III 6, 6, 10-28; IV 7, 8^o, 46-50; 9, 1-5; IV 8, 7, 1-2; V 8, 12; VI 2, 22, 35-46; VI 5, 2, 8-19.

cidente como constituido por tres, pero sólo tres, Hipóstasis divinas, fijando y llenando de contenido la tríada que desde dos siglos antes flotaba en el ambiente sobre todo en los círculos neopitagóricos⁶⁴: el Uno-Bien, la Inteligencia y el Alma. La segunda Hipóstasis engloba en una sola realidad la Inteligencia, el mundo de las Formas, el Demiurgo, el Animal inteligible y la Diada indefinida. En la estructuración del mundo sensible como imagen del inteligible en la materia, Plotino trata de conciliar, de un lado, la concepción platónica del receptáculo del Devenir con la aristotélica de la materia, y de otro, el animal cósmico del *Timeo* con el mundo físico de los estoicos concebido como sistema de fuerzas.

15. No menos importante es el otro aspecto: el de la *vitalización* de la realidad. Si el Bien platónico es la meta «a la que aspira toda alma» (*República* VI 505 d 11) y el Dios aristotélico es el motor inmóvil que mueve finalísticamente «como objeto de amor» (*Metafísica* XII 1072 b 3), el Uno-Bien plotiniano es a la vez «el de donde y el a donde» de toda alma (VI 2, 11, 25-6). Y no sólo de toda alma. Es a la vez el principio del que provienen y del que penden todas las cosas y el término final al que miran, al que aspiran y al que deben volverse todas ellas: es como un centro del que parten y en el que convergen todos los radios (I 7, 1, 21-24; I 6, 7, 10; V 2, 2, 25). Plotino concibe la realidad como vida, actividad y energía; una vida sujeta al ritmo

⁶⁴ Sobre todo, en los tres unos de Moderato de Cádiz, en los tres dioses de Numenio y en la tríada de la *Epístola II* atribuida a Platón (312 e 1-4), de origen neopitagórico. Cf. E. R. DODDS, «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One», *The Class. Quarterly* 22 (1928), 129-142; «Numenius and Ammonius», en *Les Sources de Plotin*, págs. 1-32; H. D. SAFPRIY y L. G. WESTERINK, introd. a su ed. de PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, París, 1974, II, págs. XX-XXVI.

palpitante de un doble movimiento, uno centrífugo de expansión o diástole, y otro centrípeto de concentración o sístole, uno de avance o *proódico* y otro de retroceso o *epistrófico*. Esto nos lleva a la teoría plotiniana de la *procesión*, término preferible al más imaginativo, pero desorientador, de *emanación*⁶⁵.

16. El Uno-Bien es para Plotino como una fuente siempre manante o como la raíz inmóvil y vivificante de un árbol (III 8, 10, 5-14), y la realidad como una corriente de vida que fluye y refluye perennemente entre dos extremos contrapuestos: el Uno-Bien, que no es vida todavía porque, siendo principio de vida, está más allá de la vida⁶⁶, y la materia, que ya no es vida porque, siendo mero final e indeterminación absoluta, está por debajo de la vida⁶⁷. Ahora bien, para mejor comprender la naturaleza de ese flujo vital que circula entre ambos extremos, es preciso estudiar antes el *mecanismo* de la procesión plotiniana y las leyes o principios a que se ajusta. Estos principios son cinco:

1) *El principio de la doble actividad*. — Hemos visto que para Plotino la realidad es vida, energía y actividad; pero en cada nivel de realidad hay que distinguir dos clases de actividad: *la de la esencia de cada cosa*, constitutiva de la esencia de cada cosa y consultancial con ella, y *la resultante de la esencia de cada cosa*, derivada de la primera pero distinta de ella (V 4, 2, 27-30). Brevemente, actividad *inmanente* y actividad *liberada*⁶⁸. La analogía favorita es la del fuego: uno es

⁶⁵ En las *Enéadas* aparece ocasionalmente el sustantivo *próodos*, «avance», «procesión», y, más frecuentemente, el verbo correspondiente *proténaí* o también *probatnein* (cf. SLEEMAN-POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Lovaina, 1980).

⁶⁶ III 8, 10, 2-3; III 9, 9, 17-18; VI 7, 17, 9-14; VI 8, 16, 33-34.

⁶⁷ III 4, 1, 6-12.

⁶⁸ Sobre esta teoría, cf. CH. RUTTEN, «La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin», *Revue Philosophique* 146 (1956), 100-106.

el calor inmanente al fuego y otro el liberado o transmitido por el fuego (V 1, 3, 10; V 4, 2, 30-33). Este es un principio de validez universal (IV 3, 10, 32-35; IV 5, 7, 13-20), pero de aplicación analógica⁶⁹. Por ser de validez universal sirve para explicar la procesión como transmisión en cadena del flujo vital, porque cada término, a la vez que está constituido esencialmente por una actividad, es liberador y transmisor de una nueva actividad. Pero por ser de aplicación analógica se comprende que Plotino lo aplique al mismo primer principio (V 4, 2, 26-38), pese a que, estando más allá de la Esencia y de la vida, no cabe hablar propiamente de una actividad constitutiva de su esencia, sino tan sólo de una pre-vida, pre-actividad y pre-esencia, que son en realidad supra-vida, supra-actividad y supra-esencia, esto es, vida, actividad y esencia por analogía. En otras palabras, en el Uno-Bien, que no es privación absoluta como la materia, sino plenitud total, hay algo que supera nuestra mente pero que corresponde a lo que en niveles inferiores es vida, actividad y esencia.

2) *El principio de la productividad de lo perfecto*. — La actividad segunda es liberada por la primera *necesariamente*, en virtud del principio de que «todas las cosas, cuando ya son perfectas, engendran» (V 1, 6, 38), principio que Plotino establece por una especie de inducción en el reino de lo sensible. Los animales y las plantas, una vez llegados a la madurez, engendran un nuevo ser semejante a ellos. Pero aun los seres inanimados como el fuego, la nieve, las sustancias aromáticas y las drogas emiten de sí y en torno a sí un efecto semejante y asemejador en el que tratan de perpetuarse. Pues si esto es verdad de las cosas sensibles, ¿cuánto más lo será de la más perfecta de todas, del primer principio al que aquéllas se limitan a emular como

⁶⁹ RUTTEN, *ibid.*, 101.

pueden en eternidad y bondad? (V 1, 6, 30-39; V 4, 1, 23-36)⁷⁰. La misma idea la expresa Plotino con la metáfora del desbordamiento. La Inteligencia procede del Uno-Bien y el Alma de la Inteligencia como una especie de desbordamiento de la sobreabundancia de sus respectivos principios (V 2, 1, 7-16).

3) *El principio de la donación sin merma.* — La energía derivada que libera el principio emisor, la libera sin menoscabo de su propia integridad. Este importante principio que excluye la calificación de *emanatismo* que se da a veces a la procesión plotiniana tiene antecedentes en la filosofía preneoplatónica⁷¹, y como se ve por un texto de la *Enéadas* (V 4, 2, 21), el mismo Plotino lo leía en el pasaje del *Timeo* en que se dice que el Demiurgo, finalizada su tarea, «se quedó en su habitual estado» (42 e 5-6); y, efectivamente, «quedarse en su propio estado», o simplemente «quedarse» (*ménein*) es la expresión más frecuente con que se alude en las *Enéadas* al principio de la donación sin merma. Principio de validez universal, se aplica ante todo al Uno-Bien como fuente inexhausta que se da a todos los ríos pero sin agotarse en ellos (III 8, 10, 6-7); los productos que dimanan de él no lo aminoran (VI 9, 9, 3). Lo mismo vale de las otras dos Hipóstasis⁷², y en V 2, 2, 1-2 el principio se enuncia con aplicación universal: en la cadena procesional que discurre de principio a fin cada término se queda siempre en su propio sitio.

4) *El principio de la degradación progresiva.* — En el pasaje que acabamos de citar se enuncia, a renglón seguido, otro principio: el de la *degradación progresiva*.

⁷⁰ Sobre el transfondo platónico (*Fedón* 103 c-d), cf. J. M. RIST, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge, 1967, pág. 69.

⁷¹ Cf. E. R. DODDS, *Proclus: The Elements of Theology*, 2.ª ed., Oxford, 1963, pág. 214.

⁷² V 2, 1, 16-28. Sobre el Alma, cf. *infra*, secc. 40.

Cada nuevo término es siempre un término inferior. Lo generado es siempre más imperfecto que lo generante (V 5, 13, 37-38). El avance a partir del Uno-Bien es un descenso continuo (I 8, 7, 17-20; V 3, 16, 5-8): arranca del supra-ser (Uno-Bien), pasa por grados cada vez menos perfectos de ser y se esfuma en el no-ser (materia), fronterizo entre el ser y la nada. O bien, adaptando una imagen favorita de Plotino, es un movimiento de expansión que, partiendo de un centro, se dilata en círculos concéntricos cada vez más débiles hasta desvanecerse en la última circunferencia⁷³. Pero la degradación procede sin saltos: el Uno-Bien engendra algo inferior a él (V, 1, 6, 39), pero engendra lo más perfecto después de él (V 4, 1, 40-41), y por eso no hay nada intermedio entre el Uno-Bien y la Inteligencia, como tampoco hay nada intermedio entre la Inteligencia y el Alma (V 1, 6, 49).

5) *El principio de la génesis bifásica.* — La actividad segunda o actividad liberada no es automáticamente constitutiva de la esencia del nuevo término, sino que la génesis completa de cada nuevo grado de realidad se desarrolla en dos fases⁷⁴. Entiéndase fases lógicas, no cronológicas. En una primera fase (*fase proódica*), la actividad generada es todavía indeterminada e informe porque carece de contenido; en una segunda fase (*fase epistrófica*), el término generado se convierte a su progenitor y, vuelto hacia él, se llena de contenido, se configura y se perfecciona. Es ya actividad perfecta dentro de su rango y, por serlo, genera a su vez una nueva actividad en virtud del *principio de la productividad de lo perfecto*. De ese modo la procesión continúa casi automáticamente. La segunda fase se ini-

⁷³ La imagen del centro se combina a veces con la del foco luminoso (IV 3, 17, 12-21).

⁷⁴ III 4, 1.

cia, pues, con la conversión (*epistrophē*) del término generado por añoranza de su progenitor (V 1, 6, 50) y culmina en su propio perfeccionamiento (*teleiōsis*). Este esquema, que se cumple puntualmente en la génesis de la Inteligencia y del Alma, se quiebra parcialmente, como veremos, en la génesis del mundo sensible debido a que la materia, por ser indeterminación absoluta, carece de capacidad epistrófica o reflexiva⁷⁵. El principio de la génesis bifásica es una adaptación ingeniosa del esquema aristotélico de la génesis artesanal al mecanismo de la procesión⁷⁶. En efecto, la actividad recién liberada por el principio emisor es todavía, en su primera fase, una a modo de materia informe que debe ser configurada y una especie de ente en potencia que debe ser reducido a acto.

17. Estudiadas ya las leyes operantes en el mecanismo de la procesión, a continuación es preciso dar un paso adelante tratando de determinar con mayor exactitud que hasta ahora la naturaleza de la realidad. Hemos visto que es vida y actividad. Pero ahora hay que añadir que es vida y actividad *intelectiva* y *contemplativa*. Para Plotino, pues, la realidad es intelección (*nó̄sis*) y contemplación (*theōría*). Esto requiere dos puntualizaciones. La primera es que, en el presente contexto, «intelección» y «contemplación», lo mismo que «vida» y «actividad», no son términos unívocos. Pero tampoco son puramente equívocos. Representan más bien una serie escalonada de grados de realidad. Hay una intelección de primero, segundo, tercero y cuarto grado en correspondencia con el grado respectivo de vida. Toda vida es una forma de intelección, sólo que una intelección es más borrosa que otra, como también la vida (III 8, 8, 17-18). La vida más perfecta

⁷⁵ *Infra*, secc. 56.

⁷⁶ Plotino se inspira, sobre todo, en *De anima* III 5.

es la de la Inteligencia, que es intelección intuitiva; siguen a continuación los tres niveles de vida del Alma, racional, sensitivo y vegetativo, a los que corresponden tres niveles de intelección cada vez más borrosa: dianoética, sensitiva y vegetativa (III 8, 8). Plotino toma de Aristóteles la teoría de la gradación escalonada de niveles de vida⁷⁷; pero, característicamente, interpreta esos niveles como niveles de intelección. Por eso hasta las plantas contemplan (III 8, 1), porque el alma que anida en ellas es contemplativa. Si para Aristóteles la vegetatividad es nutritividad y reproductividad, para Plotino es ante todo contemplación, desvaída y borrosa, pero contemplación. La segunda puntualización es que, como ya hemos observado antes al hablar de la vida, la realidad circula entre dos extremos opuestos: generalizando, entre el Uno-Bien, que es «no-x» en el sentido de «supra-x», y la materia, que es «no-x» en el sentido de «infra-x». Del mismo modo, pues, que el Uno-Bien es «supra-vida», así también será «supra-intelección». Y de hecho, así es como Plotino define la realidad del primer principio: como *hyper-nó̄sis* (VI 8, 16, 32), una especie de *ensimismamiento* (V 1, 6, 18) y de *autoconsciencia* (V 4, 2, 18), sólo que sin asomo de dualidad. Por debajo de este nivel supremo están los cuatro grados de contemplación enumerados antes; más abajo, la forma sensible del cosmos es contemplación en el sentido de objeto de contemplación (III 8, 3, 7-8), y más abajo todavía, el fondo opaco de la materia ya no es ni contemplación ni objeto de contemplación y es sólo captable y expresable por un *razonamiento bastardo* fundado en una pseudointelección⁷⁸.

⁷⁷ *De anima* II 3, 414 b 28-32.

⁷⁸ *Infra*, secc. 55.

18. Con lo que acabamos de decir cobra nuevo sentido lo que dijimos antes acerca de la procesión y su mecanismo. Con las debidas reservas para el caso del Uno-Bien como «supra-x», bien podemos decir que la actividad *inmanente* constitutiva de la esencia de cada cosa es una intelección de un nivel determinado; asimismo, la actividad resultante de la esencia de cada cosa o actividad *liberada* es también una intelección, sólo que de nivel inferior, que en una primera fase es indeterminada, vacía de contenido, intelección en potencia, mientras que en una segunda fase es ya contemplación en acto, visión en acto de su progenitor; con ello se perfecciona y, al perfeccionarse, produce a su vez una nueva intelección. Pero nótese que lo que la hizo perfecta y, por tanto, productiva, fue la contemplación en acto. Por eso dice Plotino que «la producción es contemplación» (III 8, 3, 20-21), porque la contemplación en acto, por el hecho de serlo, es perfecta en su rango y, por ser perfecta, es productiva. Contemplación y producción no son dos actividades distintas, sino dos caras de una misma actividad⁷⁹.

19. La procesión plotiniana se parece, pues, a la emanación, pero no es emanación; no hay emisión de partículas con pérdida de la propia sustancia, ni retransmisión de energía con desgaste de la propia. Tampoco es, desde luego, creación artesanal, por más que Plotino utilice el esquema de la creación artesanal. Se parece a la creación *ex nihilo* por cuanto el nuevo ser es originado en su totalidad y no a partir de un material dado, pero tampoco es creación *ex nihilo*, porque en ésta el nuevo ser es sacado de la nada, y en virtud de un acto libre, por el creador, mientras que en la procesión el nuevo ser procede, y ello necesariamente,

⁷⁹ Cf. R. ARNOU, ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ chez Plotin, 2.^a ed., Roma, 1972, págs. 52-64.

de su inmediato anterior. Finalmente, se parece a la generación en que el ser generado proviene de su progenitor, pero difiere de ella en que el ser generado es siempre inferior a su progenitor, y no de la misma especie, como sucede en la generación.

III. EL UNO-BIEN

20. La filosofía del Uno-Bien se basa en la combinación del Uno del *Parménides* de Platón (137 c-142 a) con el Bien de la *República* (504 e-509 b). Se basa, más concretamente, en la interpretación metafísica de la primera hipótesis del *Parménides*⁸⁰, interpretación que en Plotino comporta:

1) *La transformación de la hipótesis en Hipóstasis*.— Que hay un Uno que no es más que Uno, un Uno simplicísimo, no es una suposición, sino un hecho real deducible de la existencia de la multiplicidad⁸¹. Plotino lo designa indistintamente como «el Uno absoluto» (V 3, 15, 5; VI 2, 9, 6), «el Uno primario» (V 1, 8, 25; VI 2, 9, 9), «realmente Uno» o «real y verdaderamente Uno» (III 8, 9, 4; V 3, 15, 24; V 4, 1, 8; V 5, 4, 7), o «Uno sin más», «puramente Uno», «simplemente Uno» (III 8, 10, 22; V 5, 4, 6; VI 6, 11, 19) o también «el Uno-en-sí» (V 3, 12, 51; 15, 16; VI 2, 5, 8), y le aplica la filosofía negativa del *Parménides*: «el Uno no es ninguna de todas las cosas» (III 8, 9, 53-54; V 1, 7, 19). Es lo que llamaremos la «ningunidad». El Uno es el gran Solitario (V 5, 13, 6; VI 7, 25, 15).

⁸⁰ Sobre la interpretación plotiniana del *Parménides*, cf. B. D. JACKSON, «Plotinus and the Parmenides», *Journal of the History of Ideas* 5 (1967), 315-327, y J.-M. CHARRUE, *Plotin lecteur de Platon*, París, 1978, págs. 43-115.

⁸¹ III 8, 9-10; V 3, 12, 10-14; V 5, 4, 1-6; VI 9, 1-2.

2) *La interpretación de la ningunidad en términos de transcendencia.*—Que el Uno no es ninguna de todas las cosas, quiere decir que es «distinto de todas las cosas» (III 8, 9, 48-49; V 3, 11, 18), y eso, porque es «anterior a todas las cosas» (III 8, 9, 54) y «está más allá de todas las cosas» (V 3, 13, 2; V 4, 2, 39-40), y eso, porque es «principio de todas las cosas» (V 3, 15, 27; V 4, 1, 23), «causa de todas las cosas» (V 5, 13, 35-36; VI 9, 6, 55) o también «potencia de todas las cosas» (III 8, 10, 1; V 1, 7, 9-10), pero potencia activa, no pasiva como la materia (V 3, 15, 32-35). Brevemente, Plotino interpreta la ningunidad como alteridad, la alteridad como anterioridad y allendidad, y éstas como causalidad.

3) *La identificación del Uno con el Bien.*—El Uno del *Parménides* es el mismo que el Bien de la *República*, sólo que para Plotino no está solamente «más allá de la Inteligencia y de la Esencia» (V 1, 8, 7-8), sino simplemente más allá de todas las cosas como principio de todas ellas. La razón más profunda de tal identificación estriba en lo que Plotino llama «el principio más firme de todos»: que la tendencia innata de todos los seres al bien es tendencia a la unidad (VI 5, 1)⁸². Para Plotino, como ya para Platón, el Bien es fundamento del ser, y no a la inversa: todos los seres, tanto los inteligibles como los sensibles, son seres por la unidad (VI 9, 1, 1-2). Todos aspiran no a ser simplemente, sino a ser unos, como quien halla su bien en la unidad (VI 2, 11, 19-21). Es decir, los seres aspiran al Bien (*supra*, 15) porque aspiran al Uno, y el Bien es el Bien porque es el Uno. La procesión es un descenso (*supra*, 16, 4.^o) porque es una marcha progresiva hacia la multiplicidad (V 3, 16, 5-8).

⁸² Cf. PROCLUSO, *Elementos de Teología*, prop. 13.

21. En Platón la afirmación de que el Soberano del mundo inteligible está por encima de la Inteligencia y más allá de la Esencia se deja caer en un pasaje aislado de la *República* (508 e-509 d). En Plotino, en cambio, la tesis de la supertranscendencia del primer principio, del principio universal sin principio (VI 8, 11, 8-9), es uno de los pilares más firmes de su neoplatonismo. Las fórmulas «por encima de» o «más allá de», seguidas de cuantos términos sean significativos de algún valor, aparecen y reaparecen incansablemente en las *Enéadas*⁸³: más allá de, o por encima de, la esencia, el ser, la inteligencia, el inteligente primario, la cognición, la intelección, la actividad, la vida, la vida sabia, la autosuficiencia. En una palabra, «por encima de todas las cosas» (V 5, 13, 35) y «más allá de todas las cosas» (V 3, 13, 2; V 4, 2, 39-40). Para Plotino, que el principio de todas las cosas no es ninguna de ellas, sino anterior a todas ellas, es un axioma metafísico que debe ser aplicado a rajatabla. Y por eso se vio irremediablemente enfrentado con Aristóteles, que concebía a Dios, a la vez que como realidad suprema, como «intelección de intelección» (*Metafísica* XII 9, 1074 b 34). Contra esta concepción de la realidad suprema como un Dios autopensante dirige Plotino toda su artillería tratando de hacer ver que la autointelección y la auconsciencia son incompatibles con la absoluta anterioridad, simplicidad, autosuficiencia y soberanía del primer principio⁸⁴. En primer lugar, la Inteligencia es dual, porque está emparejada con su inteligible. Ahora bien, la dualidad debe fundarse en la unidad absoluta de un principio anterior, en el que no cabe dualidad

⁸³ I 7, 1, 19-20; II 4, 16, 25; III 8, 9, 2; 10, 2-3; III 9, 9, 12; V 1, 8, 7-8; V 3, 11, 28; 12, 47-48; 13, 2-3; 17, 13-14; V 4, 2 2-3; 37-44; V 5, 6, 11; V 6, 6, 30; V 8, 1, 3-4; VI 2, 17, 22-23; VI 6, 5, 37; VI 7, 17, 10-11; 37, 23-24; 40, 26-27; VI 8, 9, 27-28; 16, 34-36.

⁸⁴ V 3, 10-13; V 6, 2-6; VI 7, 37-41.

ni siquiera lógica (VI 8, 13, 3), un principio que de por sí no es ni inteligencia ni inteligible, sino anterior a ambos como principio de ambos. Además, la Inteligencia es multiforme, porque el inteligible con el que se identifica es el mundo de las Formas; el primer principio, en cambio, siendo absolutamente uno, debe ser absolutamente simple; no puede ser multiforme. En tercer lugar, el Bien es autosuficientísimo y valiosísimo por sí mismo, no por el pensamiento; es omniperfecto anteriormente al pensamiento. Y, en general, todo lo que sea añadirle es restarle (V 5, 13, 9-11). Finalmente, Plotino concibe el pensamiento como un movimiento de la Inteligencia hacia el Bien con deseo del Bien (V 6, 5, 8-9). Luego depende de otro. El primer principio, por el contrario, no puede depender de nadie; es soberano.

22. Menos visiblemente que con Aristóteles, pero también se enfrentó Plotino con su antiguo condiscípulo, el platónico pero aristotelizante Orígenes, que identificaba la Inteligencia no sólo con el Ser primario, sino también con el Uno primario⁸⁵. Es más, la aplicación a ultranza del axioma de la anterioridad absoluta del primer principio le obligó a perfilar tres puntos doctrinales de Platón:

1) *El Bien y la Belleza*. — Plotino distingue más netamente que Platón entre el Bien de la *República* y la Belleza absoluta del *Banquete*⁸⁶. Bien es verdad que, hablando imprecisamente, se puede identificar el Bien con la Belleza primaria (I 6, 9, 39-40) o la Belleza en sí (*ibid.* 6, 23-26; 7, 29) y se puede hablar del Bien como

⁸⁵ Plotino tiene presente a Orígenes en VI 9, 2, 1-6, como se ve comparando este pasaje con PROCLUSO, *Teología platónica* II 4 (SAFFREY-WESTERINK, pág. 31, 9-19).

⁸⁶ Esto no le impide aplicar a la visión del Bien expresiones que Platón aplica a la visión de la Belleza (I 6, 7).

una «Belleza imponente» (*ibid.* 8, 2). Pero, estrictamente hablando, el Bien está más allá de la Belleza, como fuente y principio de la Belleza (*ibid.* 9, 41-42). Es la Belleza en el sentido de «lo superbello» (VI 7, 33, 19-22), «Belleza sobre Belleza», «progenitor de la Belleza», «flor de Belleza» (VI 7, 32, 28-34). En una palabra, es «superbello» (I 8, 2, 8). Y la psicología corrobora la metafísica: el deseo del Bien es inconsciente e instintivo, porque es más primitivo que el de la Belleza; además la gente se contenta con bellezas aparentes, pero nadie se da por satisfecho con bienes aparentes; finalmente, el impacto del Bien en el alma es suave y delicado, mientras que el de la belleza es agri-dulce y produce sobresaltos; y hay veces en que la belleza aparta del Bien a los incautos⁸⁷.

2) *El Bien y la Forma*. — Si Platón habla cinco veces de la Idea (= Forma) del Bien, para Plotino el Bien es «aforme» (*ámorphos, aneideos*), exento de toda forma, aun de la inteligible, y anterior y superior a las Formas como principio y fundamento de toda forma⁸⁸.

3) *Omnipresencia*. — El Uno hipotético del *Parménides* platónico no está en ninguna parte, ni en sí mismo ni en otro (138 a 2-b 6). En cambio, el primer principio plotiniano está en todas partes y no está en ninguna parte, está en todas las cosas y no está en ninguna (III 9, 4). Según Plotino, los antecedentes contienen a sus consecuentes sin estar contenidos por éstos; así, pues, el primer principio está en todas las cosas porque las contiene todas; pero no está en ninguna porque no está contenido por ninguna (V 5, 9, 1-26); presente en todas, pero sin mezclarse con nin-

⁸⁷ V 5, 12.

⁸⁸ V 1, 7, 19-20; V 5, 6, 1-5; VI 7, 17, 17-18; 40; 32, 9-10; 34, 2; VI 8, 11, 31-32. PLATÓN habla de la Idea del Bien en la *República* 505 a 2; 508 e 2-3; 517 b 7-c 1; 526 e 1; 534 b 9-c 1.

guna (V 4, 1, 6-8). Está dondequiera, porque él mismo es el «dondequiera» de todas las cosas⁸⁹.

23. En el Uno-Bien, «nulpresencia» (*oudamodá*) y «omnipresencia» (*pantachodá*) son, pues, dos aspectos no mutuamente exclusivos, sino complementarios. Esto nos lleva a otra antinomia aparente. Hasta ahora hemos insistido en que el Uno-Bien, por ser principio de todas las cosas, no es ninguna de todas ellas. Pero ahora, esta idea debe ser contrapesada por su complementaria de que, por ser principio de todas las cosas, *es en cierto modo todas las cosas* (V 2, 1, 2; 2, 24-25; VI 7, 32, 12-14). Es todas las cosas porque las contiene todas en sí mismo, sólo que no discriminadamente como las contiene la Inteligencia (V 3, 15, 29-32); las abarca sin derramarse en ellas (V 5, 9, 10), como la fuente contiene juntos todos los ríos antes de que se ramifiquen (III 8, 10, 7-8; cf. VI 8, 18, 38-40). El Uno-Bien es el fondo profundo a la vez que la periferia englobadora de todas las cosas (VI 8, 18, 2-3). En conexión con esta idea, Plotino desarrolla su filosofía del «cuasi» (*hoion*) como reinterpretación de la filosofía de los grados esbozada por Platón y formulada por Aristóteles con el principio de que «donde hay un mejor hay un óptimo»⁹⁰. Plotino transforma este principio en el sentido de que donde hay un x mejor que otro x , habrá también no sólo un x óptimo, sino también un *supra-x* que, sin ser x propiamente, será no obstante *cuasi-x*. Más claramente, hemos visto que la realidad está constituida por una escala jerárquica de vidas, unas más perfectas que otras. Habrá, por tanto, no sólo una vida óptima, la de la Inteligencia, sino además una supra-vida que, sin ser vida propiamente, será no obstante

una cuasi-vida, una especie de vida, que es también una especie de actividad, una especie de hipóstasis y una especie de esencia (VI 8, 7, 46-54). El Uno-Bien es a la Inteligencia como el centro al círculo; y así como el círculo es un centro expandido, así el centro es una especie de círculo condensado, un metacírculo que no es círculo. Pues así también la Inteligencia es un Uno expandido; y el Uno, una especie de Inteligencia en unidad, una Inteligencia que no es Inteligencia (VI 8, 18, 7-22).

24. Plotino alude explícitamente a esta filosofía del «cuasi» en VI 8, 13, 49-50, pero la practica constantemente en las *Enéadas*. Aplicada a dos categorías de la realidad, la inteligencia y la voluntad, arroja nueva luz sobre la naturaleza del Uno-Bien. La carencia en él de autointelección y autoconsciencia propiamente dichas no significa ininteligencia e inconsciencia, antes al contrario plenitud de inteligencia y consciencia simplísimas, exclusivas de toda dualidad. Lejos de ser inconsciente, es «plenamente discernidor de sí mismo» en virtud de «una especie de consciencia» y de una «intelección distinta de la propia de la Inteligencia» (V 4, 2, 15-19), consistente en una «intuición simple dirigida a sí mismo» (VI 7, 39, 1-2) por la que se mantiene «eternamente vuelto a sí mismo» (V 1, 6, 18) merced a una «actividad superintelectiva», una «vela y superintelección eternas» (VI 8, 16, 32-35). Son palabras que tratan de expresar lo inexpressable. Análogamente, el Uno-Bien está más allá de la voluntad y del albedrío propiamente dichos. Pero esto no quiere decir que no haya en él una «cuasi-voluntad» (VI 8, 13, 6), por la que amor, amante y amado se unimisman con él (*ibid.* 15, 1). No es, pues, extraño que Plotino designe al primer principio con el nombre de Dios⁹¹. Cuando dice

⁸⁹ VI 8, 16, 6.

⁹⁰ PLATÓN, *Banquete* 211 b-212 a. ARISTÓTELES, *Sobre la filosofía*, fr. 16 (Ross, pág. 84).

⁹¹ Cf. J. M. RIST, «Theos and the One in some Texts of Plotinus», *Mediaeval Studies* 24 (1962), 169-180.

que es más que Dios (VI 9, 6, 12), esto debe ser entendido en el sentido de que es más que el Dios autopensante de Aristóteles. Y de acuerdo con las coordenadas de su filosofía sobre el primer principio, cabe colegir que lo concebía como un Dios no personal propiamente, pero tampoco impersonal, sino suprapersonal y cuasi-personal⁹².

25. En síntesis, la filosofía del Uno-Bien se puede reducir a tres proposiciones: no es ninguna de todas las cosas, está más allá de todas las cosas, pero en cierto modo es todas las cosas. Corresponden, como se ve, a las tres vías: la de la negación, la de la trascendencia y la de la analogía⁹³. Parménides condenó la vía del no-ser como vericuetto cerrado a toda información (Diels-Kranz fr. 2) porque entendía el no-ser como la nada absoluta. Pero desde que Platón alumbró un nuevo sentido del no-ser, el de *alteridad* (*Sofista* 257 b 3-4), la vía de la negación quedó legitimada como posible método de investigación. Sólo que en nuestro caso la sola vía de la negación no nos llevaría demasiado lejos. Apenas nos serviría para distinguir al Uno-Bien de la materia, privación absoluta. A su vez, la sola vía de la trascendencia tendería a romper la imagen de continuidad que se da en la cadena procesional, mientras que la sola vía de la analogía podría exponernos a falsear la realidad singularísima del primer principio. Se impone, pues, el uso conjunto de las tres vías, es decir, como complementarias, no autónomas. Y así es como se usan en las *Enéadas*, donde entre tensiones de expresión y de pensamiento las tres ideas de negación, trascendencia y analogía se entrecruzan

⁹² Refiriéndose al primer principio, Plotino alterna frecuentemente el masculino (*ekeínos*) con el neutro (*ekeíno*).

⁹³ Sobre los antecedentes preneoplatónicos de estas tres vías, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, París, 1954, sobre todo págs. 92-140.

potenciándose mutuamente en un esfuerzo por poner al alcance de la mente una realidad inapresable.

IV. LA INTELIGENCIA

26. La filosofía plotiniana de la segunda Hipóstasis, que es muy compleja, la concretaremos en los tres puntos que consideramos más importantes: la Inteligencia como Hipóstasis autoconstitutiva, como inteligente primario y como unidad múltiple. En la configuración de la primera de estas teorías, la de la autoconstitución de la Inteligencia como Hipóstasis⁹⁴, confluyen concepciones bien dispares, que en Plotino, sin embargo, se funden en una síntesis original, que es una verdadera recreación. De Platón toma dos ideas: de la analogía del sol en la *República*, la idea de la Inteligencia como *irradiación* del Bien al modo como la potencia de la vista es una luz *emanada* del sol⁹⁵; de las doctrinas no escritas, la idea de la génesis de la Forma como resultado conjunto de un doble principio: el Uno y la Diada indefinida, el Uno como principio activo y la Diada indefinida como materia⁹⁶. Del neopitagorismo toma la idea de que esa Diada indefinida proviene del Uno⁹⁷. De Aristóteles, finalmente, toma la idea de la génesis bifásica aplicada a la Inteligencia. Para el estagirita, el intelecto humano es inicialmente y de por sí mero intelecto en potencia, mera capacidad intelectual, una especie de materia capaz de «llegar a ser todas las cosas» pero sin ser todavía nin-

⁹⁴ El término *authypóstatos*, frecuente en Proclo, no aparece en las *Enéadas*, pero sí la idea.

⁹⁵ 508 b 6-7.

⁹⁶ Cf. *supra*, n. 59.

⁹⁷ Véase el testimonio de Alejandro Polihistor en DIÓGENES LAERCIO, VIII 24-25.

guna de ellas en acto; una vez actualizado, es ya intelecto en acto en virtud de una intelección en acto⁹⁸. Veamos ahora cómo, a partir de este material heterogéneo legado por sus antecesores, Plotino elabora su propia teoría de la génesis de la Inteligencia en dos fases: en la primera, Inteligencia *incoada*; en la segunda, Inteligencia *perfecta*.

27. La Inteligencia procede del Uno-Bien como una especie de destello dimanado de aquél (V 3, 12, 40; V 5, 5, 23), una especie de irradiación circular como el halo luminoso que aureola al sol (V 1, 6, 28-30; V 3, 15, 6). Actividad derivada de la cuasi-actividad constitutiva del primer principio, es todavía, en una primera fase, actividad indeterminada, mera intuitividad. Es como una vista en potencia que «no ha visto todavía» (V 3, 11, 5; VI 7, 16, 14), o bien como «una vista sin impronta» (V 3, 11, 12), es decir vacía de contenido y, por tanto, «indeterminada» (V 4, 2, 6; VI 7, 17, 14-15), en que se hermana la concepción platónico-neopitagórica de la Diada indefinida con la aristotélica del intelecto en potencia (V 1, 5, 7-8; V 4, 2, 6-9). Plotino la llama también «materia inteligible», en un sentido distinto del de Aristóteles⁹⁹, como prerequisite de la multiplicidad de las Formas inteligibles y sustrato común a todas ellas (II 4, 2-5). Pero aunque indeterminada, la Inteligencia incoada no es, sin embargo, pura indeterminación. Es ya un valor positivo, porque es ya capacidad intuitiva aunque no sea todavía intuición. Más aún, Plotino la concibe acompañada, aun en esta primera fase, de deseo: «sólo deseo» (V 3, 11, 12), porque no es logro todavía; pero sí es añoranza de su proge-

⁹⁸ De anima III 5.

⁹⁹ En ARISTÓTELES, «materia inteligible» puede querer decir dos cosas: el *espacio matemático* (*Metaf.* VII 10, 1036 a 9-12) y el *género indeterminado* con respecto a la especie (*ibid.* VIII 6, 1045 a 33-35).

nitor (V 1, 6, 50) y codicia de poseer todas las cosas (III 8, 8, 34); y este deseo radica a su vez en una consciencia vaga o presentimiento de sus propias posibilidades¹⁰⁰. Es el resorte que moverá a la Inteligencia incoada a contener su avance a partir del Uno, detenerse y volverse. Con ello entramos en la segunda fase.

28. Esta segunda fase la describe Plotino de tres formas distintas. Primero, como detenimiento (*stásis*), vuelta (*epistrophè*) y visión (*hórosis*): se detiene para volverse, se vuelve para mirar y mira para ver; y al ver, se convierte ya de Inteligencia incoada en Inteligencia perfecta, en Ser y en Esencia (V 1, 7, 5-6; V 2, 1, 9-13; V 5, 5, 16-19). Vista de otro modo, la segunda fase es un pasar de potencia a acto, de vista aún no vidente a vista vidente en acto (III 8, 11, 1-5; V 1, 5, 18-19; V 3, 11, 10). Y esta actualización por la que queda determinada, configurada, marcada y plenificada por su objeto¹⁰¹, es la operación conjunta de dos agentes: el Uno-Bien, que actúa como objeto de visión, y la Inteligencia, que actúa como sujeto¹⁰². Por eso la Inteligencia es una Hipóstasis autoconstitutiva, porque no es mera materia pasiva y receptiva, sino que interviene activamente en el perfeccionamiento de su propia realidad. Es ella la que, llevada de su anhelo y de su presentimiento, se detiene, se vuelve y se pone a mirar cara a cara a su progenitor, y ella es la que ve. Ahora bien, esta visión es Inteligencia, es decir Inteligencia perfecta (V 1, 7, 6; cf. 37). Pero ¿qué es lo que ve? Ve

¹⁰⁰ Cf. mi artículo «La génesis de la Inteligencia en un pasaje de las *Enéadas* de Plotino (V 1, 7, 4-35)», *Emerita* 39 (1971), 152-153.

¹⁰¹ Determinada: V 1, 5, 7-9. Configurada: III 8, 11, 17-19. Marcada: VI 7, 16, 34. Plenificada: V 2, 1, 10; VI 7, 15, 18-20; 16, 16-19; 31-35.

¹⁰² Cf., de nuevo, mi artículo «La génesis...», 154-155.

al Uno-Bien. Pero lo ve no tal como él es en sí mismo, sino tal como ella es capaz de verlo; lo ve a través de su propio prisma, no como Uno, sino pluralizado en un universo de Esencias-Formas. Esto nos lleva al tercer modo como Plotino concibe la segunda fase genética: como conato frustrado.

29. En un pasaje de la *Enéadas* (III 8, 11, 23-24) la Inteligencia aparece «siempre deseando y siempre logrando». ¿Qué es lo que desea y qué es lo que logra? La respuesta más clara a esta pregunta la hallamos en V 3, 11, 1-16, en que la Inteligencia aparece lanzándose impetuosamente hacia el Uno en un eterno conato, eternamente frustrado, por aprehender al Uno transcendente en su absoluta simplicidad. Vano empeño. Lo que se lleva siempre consigo es «lo que ella misma pluralizó», el Uno pluralizado que constituye el objeto intrínseco de su propia visión. «Del Uno que es aquél brota la multiplicidad que hay en ésta. Porque no pudiendo dar cabida a la potencia que tomó de aquél, la fragmentó y de una la hizo múltiple a fin de poder sobrellevarla por partes» (VI 7, 15, 20-22). Con ello la Inteligencia misma «de una se hizo múltiple» (V 3, 11, 9), y eso, so pena de no ser Inteligencia (III 8, 8, 30-34). La Inteligencia perfecta es, pues, una Inteligencia «saturada» de su propia prole —las Esencias—, que retiene dentro de sí como el dios Crono¹⁰³. Pero la pluralización de la Inteligencia —imagen pluralizada del Uno— no afecta para nada al Uno mismo transcendente, que se queda en su absoluta unidad (V 9, 2, 26-27).

30. La eternidad es la forma de vida propia de la segunda Hipóstasis (III 7, 2-6). Entiéndase eternidad no en el sentido laxo de vida inacabable pero sucesiva, sino en el más estricto de vida perfecta toda a la vez,

infinita en acto e indivisa (*ibid.* 3, 36-38; 5, 25-27). La Inteligencia trasciende el tiempo como el Uno-Bien trasciende la eternidad (VI 8, 20, 24-25), puesto que la eternidad es vida y el Uno-Bien está más allá de la vida. Las dos fases, pues, de que acabamos de hablar, la proódica y la epistrófica, no se desarrollan sucesivamente en el tiempo, sino en un *ahora* eterno: la Inteligencia está eternamente procediendo del Uno-Bien, eternamente volviéndose a él, eternamente contemplándolo y eternamente pluralizándolo. Las dos fases son expresión de otro tipo de anterioridad y posterioridad: antes es existir que operar, pero «antes» no en el sentido temporal, sino en el de que la existencia es prerequisite de la actividad. Son también expresión de una doble dependencia: la Inteligencia depende del Uno-Bien para su existencia y de él depende también para su actividad, sin perjuicio de que sea además autoconstitutiva.

31. La clarificación precedente era necesaria para no incurrir en el error de ver en la distinción entre Inteligencia en potencia y en acto una contradicción flagrante con la afirmación, que también se halla en las *Enéadas*, de que la Inteligencia siempre está en acto, nunca en potencia (V 3, 5, 39). Más aún, está siempre en acto porque es acto: la Inteligencia y la intelección no son dos cosas distintas (*ibid.* 39-40); «ella misma es su actividad: Inteligencia e intelección son una sola cosa» (*ibid.* 6, 6-7); «su Esencia consiste en ser visión» (*ibid.* 10, 12); «su función y su Esencia se cifran en ser solamente Inteligencia» (*ibid.* 6, 34-35). Más todavía, la Inteligencia se identifica con las cosas que entiende (V 9, 5, 7); es a la vez lo inteligente y lo inteligido (VI 9, 2, 36-37); la Inteligencia y el inteligible son una sola cosa (V 3, 5, 26). Y como las cosas que entiende son los Seres reales, ella misma es realmente

¹⁰³ V 1, 7, 33-36.

los Seres (V 9, 5, 26). No se trata tan sólo de inmanencia de los Seres reales en la Inteligencia, como la de los hijos de Crono en Crono, sino de identidad (*ibid.*, 6, 1-2). De lo contrario, no sería verdadera Inteligencia: poseería una impronta de los originales, no los originales mismos (V 3, 5, 23-25; V 5, 1, 19-23). La segunda Hipóstasis es, pues, a la vez Inteligencia, intelección e inteligible (V 3, 5, 43-44).

32. Síguese que la Inteligencia es *el inteligente primario*. El Inteligente primario es el autointelectivo, el que se entiende a sí mismo (V 6, 1), pero no en sentido laxo, el que con una parte de sí entiende otra parte de sí (V 3, 5, 1-3), sino en sentido estricto, el que entiende la totalidad de sí mismo con la totalidad de sí mismo (*ibid.*, 6, 7-8). Tal es el caso de la Inteligencia, porque ella misma es el inteligible que entiende y porque lo entiende con la intelección que también es ella misma (V 3, 5, 44-48). Pero esta identidad real no suprime la dualidad metafísica constitutiva de la Inteligencia: «porque entiende, es dos cosas (*i. e.*, inteligente e inteligido); pero porque se entiende a sí misma, es una sola» (V 6, 1, 23), y ambas cosas, unidad y dualidad, son requisitos indispensables del inteligente primario (*ibid.*, 6-7).

33. La Inteligencia primaria es, pues, unidual: es «parecida al Uno» (VI 9, 5, 26), pero no es el Uno; es «parecida al Bien porque entiende al Bien» (V 6, 4, 5), pero no es el Bien; es un gran Dios», pero «un Dios segundo» (V 5, 3, 1-4), que se nos muestra en la antesala del Bien (V 9, 2, 25-26), mientras que el Bien se queda oculto en su sanctasanctorum (VI 9, 11, 25). Por ser un Dios segundo difiere del Dios aristotélico, que es también unidual, pero es además la realidad primera. De hecho la concepción plotiniana de la identidad de la Inteligencia con la intelección y con el inteligible se

inspira en la teología de Aristóteles¹⁰⁴, pero con dos grandes diferencias además de la ya mencionada. La primera consiste en que la Inteligencia plotiniana recibe de un principio anterior no sólo la intelectividad de su intelección, sino también la inteligibilidad de su inteligible, extrayendo, por así decirlo, de la potencia del Uno la multiplicidad de Esencias precontenidas en él como potencia de todas las cosas y en cierto modo todas las cosas¹⁰⁵. El Uno-Bien es, en efecto, el inteligible primario (V 6, 2, 7-12; V 4, 2, 4-23), impropriamente dicho inteligible porque es trascendente, pero primario porque a él se dirige primariamente la actividad de la Inteligencia (V 6, 5, 16-17) y de él extrae el Uno multiforme que constituye su propio e inmanente inteligible. De este modo, partiendo de una base aristotélica, Plotino ahonda en la doctrina platónica del Bien como principio fontal tanto de la intelectividad como de la inteligibilidad. De ambas cosas simultáneamente: «La Inteligencia, por entender, hace que subsista el Ser; y el Ser, por ser entendido, da a la Inteligencia el entender y el Ser. Mas la causa del entender es otra: la que lo es también del Ser. Otra es, pues, simultáneamente la causa de ambos. Porque ambos coexisten simultáneamente y no se dejan el uno al otro, sino que, siendo dos, son esa sola cosa que es justamente Inteligencia y Ser, inteligente e inteligido: la Inteligencia por entender y el Ser por ser entendido»¹⁰⁶.

34. La segunda diferencia consiste en que en Aristóteles el objeto de la intelección de Dios es su propia intelección, mientras que en Plotino el objeto de la intelección de la Inteligencia son las Formas platónicas. Y como la Inteligencia se identifica con su inteligible,

¹⁰⁴ *Metaf.* XII 9, 1074 b 17-1075 a 5.

¹⁰⁵ Cf., de nuevo, mi artículo «La génesis...», 147-149.

¹⁰⁶ V 1, 4, 27-33.

resulta que aquélla es no sólo unidual, sino, además, «unimúltiple» (*hèn pollá*). A su vez, cada inteligible, cada Forma individual, es una Inteligencia individual (V 9, 8, 1-4). La segunda Hipóstasis es, pues, unimúltiple por dos conceptos: es Inteligencia «una y múltiple» (IV 8, 3, 10), Inteligencia universal complexiva de una multiplicidad de Inteligencias individuales (VI 2, 20, 10-23). Pero es a la vez Ente unimúltiple, Ente total complexivo de la totalidad de Entes reales (VI 9, 2, 21-22). Finalmente, como allá Inteligencia y Ente son la misma cosa y el Ente primario no es un cadáver ni es como una piedra o un leño, sino viviente con una vida pura (IV 7, 9, 23-25; V 3, 5, 31-35), resulta que la segunda Hipóstasis se identifica también con el «Viviente en sí» o «Viviente omniperfecto» del *Timeo*, complexivo de todos los Vivientes inteligibles¹⁰⁷. Es más, el Uno de la segunda hipótesis del *Parménides* es descrito por Platón con dos fórmulas: «Uni-Ente» (*hèn ón*) y «unimúltiple» (*hèn pollá*), que reaparecen repetidas veces en las *Enéadas* aplicadas a la segunda Hipóstasis¹⁰⁸. De este modo Plotino amplía su interpretación metafísica del *Parménides* trocando la segunda hipótesis, lo mismo que la primera, en Hipóstasis.

35. El universo de allá es un Ser viviente y perfecto en que todo es vida y todo está vivo (VI 7, 12); es un hervidero de vida (*ibid.* 22-23). Y allá el vivir es fácil, dice Plotino recordándonos un verso de la *Iliada*: una vida llena de luz, esplendor, transparencia y colorido; no hay nada oscuro ni opaco; todo es transparente a

¹⁰⁷ PLATÓN, *Timeo* 30 c-31 a; 39 e. PLOTINO, V 9, 96; VI 2, 21, 56-58; VI 6, 7, 14-19; 15, 8-11; 17, 38-40; VI 7, 8, 31-32; 12, 3-4; 36, 10-13.

¹⁰⁸ PLATÓN, *Parménides* 142 d-e; 144 e 5. PLOTINO, V 1, 8, 26; V 3, 15, 11; V 4, 1, 21; VI 2, 15, 14-15; VI 7, 14, 11-12; VI 2, 7, 22; 9, 8; 10, 11; 11, 35-36; VI 6, 13, 51-54.

todo¹⁰⁹. La relación de los Seres inteligibles entre sí suele expresarla Plotino con dos fórmulas, una inspirada en Anaxágoras pero transpuesta al mundo inteligible: «todas las cosas juntas» (*homoi pánta*), y otra inspirada en Platón: «todas en unidad» (*en heni pánta*), o con ambas a la vez¹¹⁰. Ambas le sirven a Plotino para expresar la inespacialidad, eternidad y aun identidad de los Seres inteligibles. No están separados localmente como los del mundo sensible, sino juntos (V 9, 9, 14-16; V 8, 9, 19-23; VI 6, 7, 1-7). Tampoco están separados temporalmente, sino que coexisten simultánea y eternamente (V 9, 10, 9-11; V 1, 4, 21-25). Más aún, como allá lo inteligente se identifica con lo inteligido y como allá todo es transparente a todo y todo es inteligido por todo, resulta que allá «todo es todo y cada uno es todo» (V 8, 4, 8) y «cada uno es todos» (V 8, 9, 16) y uno cualquiera es todos al par que uno solo (V 3, 15, 26).

36. Sin embargo, esta teoría plantea un problema difícil. Si allá cada uno es todo, ¿por qué, por otra parte, cada uno es cada uno al par que todo? (V 8, 4, 23). ¿Por qué cada uno es una «potencia individual» (V 9, 6, 9) y cada Forma es una especie de carácter individual (VI 7, 16, 4-5) por la que una difiere de otra (II 4, 4, 4)? La respuesta de Plotino es que los inteligibles están todos juntos y no juntos, juntos y separados (V 9, 6, 8-9; VI 6, 7, 7), es decir, juntos pero discriminados (V 9, 6, 3; V 3, 15, 31-32), juntos pero no confusos: cada uno es lo que es (V 8, 9, 1-2). Están juntos como están juntas las partes del organismo en la razón seminal como en un solo centro (V 9, 6, 12-

¹⁰⁹ V 8, 4, 1-8. Cf. *Iliada* VI 138.

¹¹⁰ ANAXÁGORAS, fr. 1. PLATÓN, *Timeo* 37 d. PLOTINO, V 3, 15, 21; V 8, 9, 1-3; VI 5, 5, 4; V 9, 9, 15; VI 2, 21, 55; VI 5, 6, 2-3; VI 6, 7, 4.

15), pero son diferentes por la alteridad (IV 3, 5, 7-8; V 1, 4, 39-40). En una palabra, son una sola cosa realmente, pero difieren formalmente. En cada uno destaca una Forma (V 8, 4, 11), aunque contenga todas. Los inteligibles son como los teoremas de una sola ciencia: cada uno es uno solo en acto pero todos en potencia (VI 2, 20, 16 ss.; VI 9, 5, 18-20). No obstante, la dificultad persiste porque allá nada hay ininteligente (III 8, 11, 30), cada Forma es Inteligencia (V 9, 8, 3); todo es, pues, inteligente e inteligido; y, por otra parte, allá nada está en potencia, todo está en acto y es acto (II 5, 3). Si, pues, allá todo está en acto y es acto, quiere decir que allá cada inteligente intelige en acto todos los inteligibles y, por tanto, se identifica en acto con todos ellos. Entonces, ¿por qué cada uno es cada uno y en qué difiere de los demás? ¿En qué difiere cada una de las Inteligencias individuales de la Inteligencia total? La doctrina de la unimultiplicidad, tal como la entiende Plotino y llevada hasta sus últimas consecuencias, es tal vez una de las más difíciles de toda su filosofía.

V. EL ALMA

37. En la teoría plotiniana de la tercera Hipóstasis, subyace como base la doctrina platónica del *Timeo* sobre el Alma cósmica, su génesis, su naturaleza, sus actividades y su unión con el cuerpo del cosmos. Pero esta doctrina Plotino la transforma profundamente interpretándola, por una parte, en términos de los tres niveles psíquicos del alma humana de Aristóteles y adaptándola, por otra, a las leyes de su propia teoría de la procesión. En el *Timeo* el Alma del cosmos es creada por el Demiurgo como una naturaleza constituida por la mezcla de dos esencias: la indivisa y la que se divide en los cuerpos; y despliega dos activida-

des, una intelectiva sobre los inteligibles y otra opinativo-sensitiva sobre los sensibles, que corresponden, respectivamente, a los dos movimientos circulares, el de las estrellas fijas y el de los planetas, del sistema geocéntrico (35 a-37 c). El cosmos es un animal que consta de cuerpo, alma e inteligencia, la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo (30 b). El Demiurgo unió Alma y cuerpo juntando el centro de aquélla con el de éste; desde ese centro, el Alma se extiende por todas partes entrelazándose con el cuerpo del cosmos; y todavía sobró una parte de Alma con la que el Demiurgo envolvió por de fuera la esfera cósmica (34 b; 36 e).

38. Ahora bien, en estos pasajes del *Timeo*, Plotino cree descubrir los tres niveles psíquicos del alma humana de Aristóteles: el intelectivo, el sensitivo y el vegetativo. La parte del Alma que se difunde por todas partes entrelazándose con el cuerpo del cosmos, la identifica con la potencia vegetativa (II 2, 3, 1-3); la parte sobrante con la que el Demiurgo envuelve por de fuera la esfera cósmica, con la intelectiva (V 1, 10, 21-23), y la parte intermedia, sita arriba, en las esferas, con la opinativo-sensitiva (II 2, 3, 3-6). Por otra parte, estos tres niveles son reductibles a dos: el intelectivo, que constituye el Alma superior, y el sensitivo-vegetativo, que constituye el Alma inferior (V 2, 1, 19-21; cf. III 4, 1, 1-3). El Alma superior se identifica con la esencia indivisa del *Timeo*, y la inferior, a su vez, con la que se divide en los cuerpos (IV 1; cf. IV 3, 19). La primera es el Alma transcendente, separada del cuerpo y simbolizada por la Afrodita celeste del mito griego, mientras que la segunda es el Alma immanente, ligada al cuerpo y mezclada con él y simbolizada por la Afrodita popular o también por Prometeo encadenado (II 3, 9, 31-47; III 5, 2, 14-27; IV 3, 14). Por la primera, el Alma se mantiene en contacto con el mundo inteligible; por la segunda, con el sensible (V 1, 7, 44-47).

Enéadas se habla indistintamente del «alma», del «hombre» o de «nosotros», término este último que sirve para expresar el «yo» del hombre (*hēmeis*). Ahora bien, Aristóteles había puntualizado que el elemento constitutivo del «yo» del hombre es, o lo es principalmente, la inteligencia, porque ésta es también el elemento más noble del hombre¹⁶⁷. Del mismo modo Plotino, aunque a veces identifica al hombre con el alma y aun con el alma entera (V 1, 12, 9-10) con toda su gama de niveles supraconscientes, conscientes e infraconscientes, otras veces puntualiza que, propiamente, el yo del hombre se identifica con ese nivel intermedio y específicamente humano constitutivo del alma racional discursiva (I 1, 7, 21-24; V 3, 3, 31-45). Otras veces, finalmente, adopta un criterio dinámico: el yo de cada hombre, no ya del hombre en general, se identifica con aquel nivel que cada cual ejercita y mantiene activo (VI 7, 6, 15-18). Desde este punto de vista, el yo es una especie de ascensor móvil capaz de recorrer todos los pisos del psiquismo humano e instalarse en cualquiera de ellos. Como dice Arnou, para ser hay que obrar¹⁶⁸.

IX. CAÍDA Y RETORNO DEL ALMA

73. No toda alma, por el mero hecho de estar en un cuerpo, es ya un alma caída. El Alma del universo está siempre encarnada en su cuerpo (IV 3, 4, 5-6), como lo están también en los suyos las de los astros. Mas no por eso son almas caídas, porque como los cuerpos con los que están asociadas son tan perfectos, pueden gobernarlos sin esfuerzo y sin dejar por eso

¹⁶⁷ *Protrépico*, fr. 6 (Ross, pág. 35); *Et. Nicómaco* 1166 a 16-23; 1168 b 28-35; 1178 a 2-7.

¹⁶⁸ *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 2, París, 1953, col. 1730. La idea se halla en germen en PLATÓN, *Timeo* 89 e.

de vacar perpetuamente a una dichosa contemplación (IV 8, 2). En cambio, el cuerpo del hombre, como en general los cuerpos particulares del mundo sublunar, es mucho menos perfecto y, debido a su desvalimiento, obliga o puede obligar o inducir al alma a penetrar en él más profundamente arrastrando consigo en su bajada a la facultad intermedia, la discursiva, para velar por él; y, en ocasiones, puede llevarla hasta a desviarse afanosamente por él como el piloto por la nave que zozobra (IV 3, 12, 6-8; 17, 21-31; II 9, 2, 5-9). En los primeros tratados, el mero hecho de la bajada del alma humana al cuerpo es considerado como un delito digno de castigo, y el castigo consiste en sufrir las consecuencias de su bajada (IV 8, 5, 16-19). Es un delito, porque esa bajada del alma humana a un cuerpo particular es resultado de su voluntad de particularizarse, de poseerse, valiéndose de su albedrío, y de aislarse del Alma universal y del gobierno universal circunscribiéndose a un área limitada del cosmos (IV 8, 4, 10-14; V 1, 1, 1-5). Y las consecuencias que sufre como castigo de su aislamiento se resumen en la «pérdida de alas» de que hablara Platón (*Fedro* 246 c; 248 c) con la consiguiente caída, debilitamiento, desasosiego y apuros, encadenada y sepultada en un cuerpo particular (IV 8, 4, 15-28; VI 9, 9, 23-24). Pero, aun en los primeros tratados, apunta una concepción de la bajada del alma difícilmente conciliable con la anterior por más que Plotino se esfuerce por conciliarla por lealtad a Platón. En virtud de esta segunda concepción, que es también la que aparece más tarde en IV 3, 12-13, el alma humana desciende al cuerpo que le es apropiado y afín espontánea y como automáticamente, no por libre elección, sino en virtud de una propensión intrínseca, obedeciendo a una ley universal que impulsa a las almas individuales a descender a sus respectivos

cuerpos para desempeñar en ellos sus funciones cósmicas (IV 8, 5; IV 3, 12-13). Más aún, propiamente no es el alma la que baja, sino el cuerpo el que sube asumido por aquélla y hecho partícipe de la vida de aquélla (VI 4, 16, 7-16). O bien, no es el alma propiamente dicha la que baja, sino «la otra especie de alma», esto es, la imagen del alma (*supra*, 67), emitida por aquélla como un destello y proyectada en el cuerpo. Ahora bien, no hay más delito en la emisión de esta imagen que en la proyección de la propia sombra (I 1, 12, 20-27).

74. En esta perspectiva, la verdadera caída del alma no consiste meramente en encarnarse en el cuerpo, sino en allegarse excesivamente a la materia con el consiguiente debilitamiento y aun paralización de los niveles superiores, que quedan inoperantes si se dejan invadir por la materia (I 8, 14, 44-50). La muerte del alma consiste en zambullirse en la materia (*ibid.* 13, 21-26). El yo del hombre queda entonces reducido a sus más ínfimos niveles: el animal o el vegetal; y si todo su afán consiste en «arborizarse», en vivir la vida de un vegetal, su yo ha quedado reducido al de un vegetal, y a buen seguro renacerá vegetal en la próxima encarnación (III 4, 2, 11-24). De ahí la necesidad de la «huida» a lo alto, reactivando el nivel intelectual y dejando inoperantes el sensitivo y el vegetativo (*ibidem*). Con esto volvemos al tema básico de la filosofía plotiniana: el de la *huida* y *subida* del alma, que son también, como veíamos, un *retorno* y una *entrada en sí mismo* (*supra*, 12). Pero antes es preciso aludir a una teoría característica de la filosofía de Plotino: que, por muy profunda que sea la caída del alma, el nivel intelectual supradiscursivo nunca cae; eso sí, deja de ser «nuestro», es decir, queda desligado del yo actual del hombre, cuando el hombre no se sirve de

él (V 3, 3, 24-29); pero él mismo se queda en sí mismo inafectado y señero¹⁶⁹.

75. La ascética y la mística plotinianas están transidas de reminiscencias platónicas. La mayoría de los temas están inspirados en Platón (*Banquete*, *Fedón*, *República*, *Fedro* y *Teeteto*). Bastará con una enumeración rápida: el tema de la huida del alma, del asemejamiento a Dios por la virtud, de la virtud como purificación, del amor como fuerza remontadora, de la reminiscencia como vía, del Bien como meta, de la subida escalonada a la Belleza o al Bien, de la visión intuitiva como coronamiento del esfuerzo moral e intelectual, de la razón como guía y de la revelación súbita de la Belleza o del Bien como presencia, como visión, como contacto y como unión mística y nupcial mediante el intelecto en virtud de su afinidad con el objeto. Plotino retoma todas estas ideas detalladamente, profundizando en ellas y tratando de reajustarlas a las peculiaridades de su metafísica y de su antropología.

76. Platón había dicho que el huir consiste en asemejarse a Dios por la virtud (*Teeteto* 176 b). Ahora bien. Plotino cree encontrar en los escritos de su maestro indicios fundados para distinguir dos grados de virtud y, consiguientemente, dos grados de asemejamiento a Dios por la virtud. El primero es propio de las virtudes *cívicas*, cuya misión no consiste todavía en desapegar el alma del cuerpo, sino en poner buen orden y concierto en el compuesto animal, manteniendo a raya los apetitos y pasiones para que no se desmanden contra el dictamen de la razón (I 2, 1, 16-21; 2, 13-16). El segundo grado va precedido de un proceso drástico de purificación tendente a separar afectiva-

¹⁶⁹ II 9, 2, 4-5; IV 3, 12, 4-5; IV 7, 13, 12-14; IV 8, 4, 30-31; 8, 1-3; 17-18; VI 9, 8, 16-19.

mente el alma del cuerpo de tal suerte que no comparta ni las opiniones ni las afecciones (placeres, dolores, iras y apetitos) del compuesto y evite toda clase de faltas, primero las deliberadas y luego aun las indeliberadas. Este proceso es obra de las virtudes *purificativas*, que no son, sin embargo, las virtudes superiores propiamente dichas por razón de que aun el estado de pureza resultante del proceso purificativo es algo negativo: consiste en la remoción de lo ajeno (I 2, 3-5), es decir, en restregar y asear el alma del barro de la materia y acrisolarla, como se acrisola el oro, de sus adherencias térreas (I 6, 5, 31-58). Pero ni la purificación ni el estado de pureza son todavía por sí solos la verdadera virtud superior, que consiste propiamente en algo ulterior y positivo; a la purificación subsigue la conversión, y a la conversión, la unión del alma con la inteligencia. Esta unión es ya la virtud superior perfecta; consiste en una visión y en una iluminación del alma merced a la *reminiscencia* por la que se actualizan las improntas de los inteligibles, que yacían dormidas y arrinconadas en el alma (I 2, 4, 13-29). Las diversas virtudes superiores son otras tantas formas de unión del alma con la Inteligencia (*ibid.* 6, 23-27). De este modo, mediante la purificación que culmina en la iluminación del alma por la reminiscencia y en su unión con la Inteligencia por las virtudes perfectas, el hombre —el hombre interior— ha logrado labrar su propia estatua (I 6, 9, 7-15) al mismo tiempo que ha superado la primera etapa del itinerario, la que lo conduce del mundo sensible al inteligible (I 3, 1, 12-14). En otras palabras, la huida es al mismo tiempo una subida y una entrada en sí mismo.

77. Y es también un retorno. Ya en la primera etapa de la subida la fuerza remontadora que impulsa al alma hacia arriba es el amor. Sólo el enamorado de la Belleza suprasensible podrá arribar a la región inte-

ligible (V 9, 2). Ahora bien, el amor en sus formas más nobles está estrechamente vinculado con la reminiscencia (III 5, 1, 59-62), con el recuerdo recuperado de la realidad transcendente. Por eso es también nostalgia, deseo de retornar a la patria querida (I 6, 8, 16) y a la casa del Padre (VI 9, 9, 34-38). Allá está nuestra patria, allá nuestro Padre (I 6, 8, 21); el verdadero Amado está allá (VI 9, 9, 44). Ese amor nostálgico es también el que impulsa al alma a emprender la segunda etapa del itinerario, la que la reconduce hasta la meta suprema del Bien (I 3, 1, 1-18). Como el alma es originaria de Dios, por eso ama a Dios necesaria y connaturalmente (VI 9, 9, 24-27), y cuando se da cuenta de que lleva en sí algo del Bien, entra en estado de nostalgia como los que con el retrato del ser querido se sienten movidos a ver a su amado en persona (VI 7, 31, 8-11). El amor nace cuando el alma recibe una especie de efluvio cálido, dimanado del Bien, por el que aquélla se siente estimulada, aguijoneada y transportada; confortada y despabiada, echa alas y, desdefiando las bellezas sensibles, emprende el vuelo hacia arriba, cual en alas del recuerdo, subiendo más y más aun por encima de la Inteligencia hasta detenerse tan sólo en el Bien, por encima del cual ya no hay nada (*ibid.* 22, 8-21).

78. En Plotino la experiencia mística puede darse a dos niveles¹⁷⁰, que corresponden, de un lado, a la presencia en el alma humana de las dos Hipóstasis supremas, la Inteligencia y el Uno-Bien, y, de otro, a la existencia en nosotros de los dos niveles suprapsíquicos por los que nos asemejamos a aquéllas (*supra*, 70). En virtud de estos dos niveles, la inteligencia del

¹⁷⁰ A. H. ARMSTRONG, «Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus», en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 1974, 183-184 (= *Plotinian and Christian Studies*, Londres, 1979, art. XVII).

hombre es ambipatente y ambivalente; como ambipatente (*amphístomos*), está abierta por un lado a la Inteligencia y por otro al Uno¹⁷¹; y, como ambivalente, está dotada de una doble potencia: como inteligencia cuerda, es capaz de contemplar las Formas; mas como inteligencia demente, embriagada y enamorada, es capaz de contemplar a Dios, es decir, al Uno-Bien (VI 7, 35, 1-27). La visión de la Inteligencia y del mundo inteligible es preliminar a la del Uno-Bien (I 6, 9, 15-39) y es análoga a la autocontemplación de la Inteligencia, porque consiste en hacerse espectador y espectáculo a un tiempo transformándose en Esencia, en Inteligencia y en Viviente perfecto, viendo el objeto no ya desde fuera, sino desde dentro, mejor dicho, unimismándose con el objeto (V 8, 9-12; VI 7, 36, 10-15). Ya está cercana la meta; el paso siguiente consistirá en la visión del Bien, o mejor, en el unimismamiento con el Bien, grado supremo de la experiencia mística.

79. Plotino heredó de Platón el principio de la adecuación de la potencia con el objeto. El verdadero enamorado entra en contacto con la Esencia y se aúna con ella mediante aquello del alma que es *afín* a aquella (*República* 490 a-b). Pero Platón, que también habló de la visión del Bien (*ibid.* 540 a), no se creyó obligado por eso a postular en el alma un nivel supraintelectivo. La inteligencia, que es afín a la Esencia (*ibid.* 611 e), es también afín al Bien, del mismo modo que el ojo es afín al sol (*ibid.* 509 a). Plotino, en cambio, al aplicar a la visión del Bien el principio de «lo semejante por lo semejante» (VI 9, 11, 32), lo llevó hasta sus últimas consecuencias, postulando la existencia en el alma de un nivel supraintelectivo como órgano de la

¹⁷¹ III 8, 9, 31. Para el texto e interpretación de este pasaje, cf. mi artículo «Observaciones al texto de Plotino», *Emerita* 41 (1973), 80-83.

visión del Uno¹⁷². Puesto que el Uno está más allá de la Inteligencia, no puede ser aprehendido más que por aquello de la inteligencia que no es inteligencia, esto es, por el centro del alma (*supra*, 70). Ahora bien, para que este nivel supraintelectivo pueda entrar en acción, es preciso que se quede a solas consigo mismo, y para esto es preciso aplicar a ultranza el lema plotiniano del «despójate de todo» (V 3, 17, 38), dejando inoperantes y dormidos todos los otros niveles del alma incluido el intelectual¹⁷³. Porque sólo si el hombre logra actualizar ese yo potencial supraintelectivo que lleva dentro y quedar reducido a él, se podrá hablar de afinidad entre el vidente y lo visto. Éste es el momento culminante de la huida del alma y el que da su sentido profundo a ese *huir solo al Solo* de que habla Plotino (VI 9, 11, 51); porque sólo así podrá *recibir solo al Solo* (VI 7, 34, 7-8) y *ver solo al Solo* (I 6, 7, 9).

80. La experiencia mística de que ahora se trata no tiene nada que ver, desde luego, con el conocimiento racional del Uno-Bien por las tres vías antes mencionadas (*supra*, 25), que son propedéuticas. Tras una larga preparación intelectual y moral, viene ahora, como coronamiento, el acceso directo al Uno-Bien «en virtud de una presencia superior a la ciencia» (VI 9, 4, 3), la revelación *súbita* análoga a la *epopteia* de las religiones místicas¹⁷⁴. Consciente de que se trata de una expe-

¹⁷² III 8, 9, 19-23. Para el principio platónico de lo semejante por lo semejante, véase también ARISTÓTELES, *Acerca del alma* I 2, 404 b 17-18. Cf. *Corpus Hermeticum* XI 20 (NÖCK-FESTUGIERRE, t. I, París, 1960, pág. 155, 11-13).

¹⁷³ VI 7, 35, 33-34; VI 8, 15, 21-22.

¹⁷⁴ Para el carácter *súbito* de la revelación, cf. PLATÓN, *Banquete* 210 e 4; *Epístola* VII 341 c 7. Cf. PLOTINO, V 3, 17, 29; V 5, 7, 34; VI 7, 34, 13; 36, 18-19. Para el simbolismo de las religiones místicas, cf. PLATÓN, *Banquete* 210 a; *Fedón* 69 c-d; *Fedro* 250 b-c. Cf. PLOTINO, I 6, 7; V 1, 6, 12-13; V 5, 11, 11-18; VI 9, 11.

riencia *inefable* (VI 9, 10, 19-20), Plotino se esfuerza por explicárnosla presentándola bajo tres aspectos que él mismo se apresura a matizar: visión, contacto y unión¹⁷⁵. Visión, pero distinta de la noética (VI 7, 35, 30); visión no de una forma, sino de una luz, y no por un órgano distinto de la luz, sino por la misma luz (V 5, 7; V 3, 17, 34-38); visión, pero sin dualidad de vidente y visto: vidente y visto no son dos cosas, sino una sola (VI 7, 34, 13-14; VI 9, 11, 4-6). Contacto, pero por coincidencia del centro del alma con el Centro universal, dos centros indivisos que, mientras coinciden, son uno solo (VI 9, 8, 19-20; 10, 16-18). Unión, pero unión de unimismamiento con remoción de toda alteridad (VI 9, 8, 29-35).

81. Frente a los que piensan que la experiencia mística plotiniana puede y debe explicarse en términos de mera unión, los textos aducidos sugieren que se trata, más bien, de una verdadera identificación, momentánea, pero real¹⁷⁶. E. R. Dodds lo ha expresado hermosamente al definir la experiencia mística en Plotino como «la actualización momentánea de una identidad potencial entre lo Absoluto en el hombre y lo Absoluto fuera del hombre»¹⁷⁷. No es una identificación absoluta porque persiste la dualidad en potencia, exactamente como en la coincidencia de dos centros indivisos: mientras coinciden, son uno solo; pero, aun entonces, siguen siendo dos en potencia. Además, no es

¹⁷⁵ Cf. PLATÓN, *Banquete* 210-212; *República* 490 b; 540 a.

¹⁷⁶ Un interesante resumen de las diversas teorías hasta 1940 puede verse en M. BURQUE, «Un problème plotinien. L'identification de l'âme avec l'Un dans la contemplation», *Rev. de l'Univ. de l'Ottawa* 9 (1940), 141-176. Nuestra interpretación está en la línea de E. R. Dodds (cf. n. sig.), complementado por P. MAMO, «Is Plotinian Mysticism Monistic?», *The Significance of Neoplatonism* (ed. por R. B. HARRIS, Norfolk (U.S.A.), 1976, 199-215.

¹⁷⁷ «The Parmenides of Plato...», 141.

el alma ni la sustancia del alma, sino su yo supraintelectivo, quien se identifica con el Uno-Bien. Esto nos lleva a enfrentarnos con una aparente contradicción. En las *Enéadas* hay textos que sugieren que, en la experiencia mística, hay una pérdida del propio yo: la inteligencia sale de sí misma y hace entrega de sí misma (VI 9, 11, 23), es arrebatada por el Uno-Bien (*ibid.* 12); diríase que el vidente deja de ser él mismo y deviene otro y de otro (*ibid.* 10, 15-16); se hace Dios, mejor dicho, es Dios (*ibid.* 9, 58) y trasciende la Esencia (*ibid.* 11, 41-42). Pero hay otros textos que sugieren que, en la experiencia mística, el alma recupera su verdadero yo: al emprender la subida, el alma no va a otro, sino que viene a sí misma (VI 9, 11, 38-39); y al llegar a la meta, deviene ella misma, es decir, lo que era (*ibid.* 9, 22); deviene lo que antaño era (VI 7, 34, 31). La solución a esta aparente antinomia hay que buscarla probablemente en la teoría del yo móvil de que hablábamos antes (*supra*, 72). En la experiencia mística, la inteligencia se desposee de su yo normal e intelectivo de inteligencia *cuerda*, trascendiéndolo y sustituyéndolo por su otro yo, su yo supraintelectivo de inteligencia *demente* y enamorada, que es el único yo que permanece en acto en el momento sublime del unimismamiento con el Uno-Bien; por eso el alma, al unimismarse con él, no se sale de sí misma. Y conocerse a sí mismo, es conocer su propio origen (VI 9, 7, 33-34). Porfirio cuenta que durante el tiempo de su propia permanencia en la escuela de Plotino, éste alcanzó la unión mística cuatro veces (*Vida* 23, 15-17). Pero ya en dos tratados anteriores a la llegada de Porfirio, Plotino apela a su experiencia personal: «si alguno lo ha visto (i. e., al Bien), sabe lo que digo» (I 6, 7, 2; cf. VI 9, 9, 46-47).