

Enciclopedia Iberoamericana
de filosofía Medieval, Eritta

1997

PLOTINO Y EL NEOPLATONISMO

María Isabel Santa Cruz

I. INTRODUCCIÓN

Suele considerarse a Plotino el iniciador del neoplatonismo, esa última gran corriente del pensamiento pagano que se desarrolló entre el siglo III y el siglo VI d.C. El neoplatonismo cierra la historia de la filosofía antigua, aunque coexiste en el tiempo con otras direcciones de pensamiento, particularmente con el cristianismo. Si Plotino aparece como el iniciador de esta corriente filosófica en el siglo III, uno de los más convulsionados de la historia del Imperio romano, es en buena medida porque de sus predecesores inmediatos tenemos tan sólo un conocimiento extremadamente fragmentario y deficiente. La tradición apenas los ha conservado. Hoy tiende a considerarse a Plotino, ya no el fundador, sino la figura más importante de esta corriente, aunque no la única importante (Merlan, 1960, 1-2). Él es el primero que parece haber sistematizado en un todo coherente un conjunto de ideas de raíz platónica, con lo que dio a la exégesis un cuño original y consistente.

Plotino y sus sucesores no supieron que con el correr del tiempo serían para nosotros neoplatónicos. En efecto, el término «neoplatonismo» no sino se forjó en el siglo XIX, cuando los estudiosos alemanes lo acuñaron para distinguir el pensamiento de Plotino y sus sucesores de la forma más completa de platonismo que surge de la obra de Platón.

El neoplatonismo es significativo y su estudio merece interés por lo menos por tres motivos. En primer lugar, representa el último gran sistema pagano, el último florecimiento de la filosofía helenística, con su intento por reunir de modo completo y orgánico los grandes temas debatidos a lo largo de ocho siglos. Es un esfuerzo por conciliar Platón con Aristóteles, pero además por integrar una serie de elementos filosóficos y religiosos presentes en la cultura grecorromana. En segundo lugar, su importancia reside en el hecho de que es el canal a través del

cual el platonismo ingresa en la Edad Media y sigue en Occidente prácticamente hasta el siglo XIX, ya que sólo entonces Plotino comienza a distinguirse con claridad de Platón. En tercer lugar, es posible ver en él un valor propio y relevante para el tratamiento de algunas cuestiones de la filosofía actual (Baine Harris, 1976, 1-2).

Dentro de los límites de este trabajo no es posible un tratamiento del conjunto de los autores neoplatónicos. Me limitaré, pues, a presentar de modo general las grandes líneas y las características distintivas del neoplatonismo como corriente filosófica y a indicar los principales representantes de cada uno de sus períodos, para centrarme después en la exposición de los aspectos que, a mi juicio, constituyen las problemáticas centrales de la filosofía de Plotino.

II. EL NEOPLATONISMO. UBICACIÓN Y CARACTERES GENERALES

«Neoplatonismo» puede ser una palabra engañosa, porque sugiere una renovación de Platón. Los neoplatónicos se consideraban a sí mismos platónicos a secas, en el sentido de que pretendían restaurar la auténtica filosofía de Platón, después de siglos en los que había sido sometida a desviaciones, malinterpretaciones y distorsiones. Pero, a pesar de su pretensión, ellos recogen y en parte continúan esa larga tradición que, en algunos aspectos, arranca de la Antigua Academia, sin cambiarla en sus grandes líneas (Isnardi Parente, 1984, 3). Por otra parte, y aunque prima en ellos un espíritu platónico, el sistema que ofrecen se nutre no sólo de Platón y el platonismo, sino de otras vertientes, en especial de la tradición peripatética y de la estoica y, aunque en mucho menor medida, del epicureísmo y el neopitagorismo. Entre Platón y Plotino han transcurrido seis siglos. Seis largos siglos, no precisamente vacíos, sino plenos de desarrollos filosóficos, de preocupaciones religiosas y de acontecimientos políticos. Así, el neoplatonismo se va preparando lentamente y lo que serán sus núcleos centrales se van gestando a lo largo de los siglos que van desde la Antigua Academia hasta el III d.C. Los neoplatónicos, pues, no pudieron evadir un determinado sesgo en el modo de leer y comprender a Platón y de concebir los fundamentos del platonismo (Baine Harris, 1976, 2). Los esfuerzos de los neoplatónicos pueden verse desde una doble óptica: por un lado, en la medida en que ofrecen una exégesis de Platón teñida de múltiples elementos que son ajenos al Platón propiamente dicho, pueden distorsionar o aun empobrecer el pensamiento de Platón. En otro sentido, empero, en la medida en que ofrecen una exégesis inteligente y filosóficamente valiosa, pueden representar un enriquecimiento para nuestra propia lectura, desde hoy, de las obras de Platón (Isnardi Parente, 1984, 4).

Hasta el siglo XIX, momento en el que se acentúa la diferencia entre ambos y las peculiaridades de cada uno, Platón y Plotino eran conside-

rados virtualmente idénticos. La tendencia en el presente siglo, que se ha ido reforzando más y más, es a suprimir la distancia o el abismo entre Platón y Plotino y a mostrar cómo el neoplatonismo se remonta a la antigua Academia sea directamente, sea a través de la nueva versión de Platón que produce el platonismo medio.

Esta dirección de pensamiento se desarrolló desde la segunda mitad del siglo I a.C. hasta principios del III d.C. A pesar de no constituir un pensamiento unitario y ser en muchos puntos incierto y aun contradictorio, puede decirse que posee caracteres que se hallan a mitad de camino entre el platinismo de Platón y sus sucesores inmediatos, por un lado, y el neoplatonismo, por el otro. La denominación «platonismo medio» es de Praechter. El propio Zeller no dispuso de este concepto que seguramente le hubiera resultado útil para obtener una visión global de diversos pensadores a los que se refiere de un modo rapsódico. Entre las figuras que pueden tacharse de platónicos medios están Atico, Gayo, Albino, Teón, Celso, tal vez Amonio, Máximo de Tiro, tal vez Numenio. Obra característica, que circula en el siglo II d.C., es el *Didaskalikós*, atribuido a Albino, maestro de Gayo.

Es difícil tratar de ofrecer una pintura unitaria de este pensamiento a mitad de camino, en el que confluyen diversos autores a los que resulta extremadamente difícil si no imposible reunir en una misma dirección de pensamiento. Sin embargo, podría decirse de un modo general que lo que caracteriza al conjunto de estos pensadores a los que se ha dado en llamar «platónicos medios» es el intento de recuperar la dimensión suprasensible como fundamento explicativo de lo sensible. En los diversos autores vemos aparecer, con variantes entre ellos, algunos puntos comunes de preocupación: 1) la postulación de un primer principio de la realidad (Dios o inteligencia trascendente); 2) esbozos de una teología negativa como modo de referirse a ese primer principio; 3) la afirmación de la inteligencia suprema como el «lugar» de las Ideas platónicas; 4) la inclusión, entre el primer principio y nuestro mundo, de una jerarquía de potencias espirituales; 5) el planteo del problema de la materia y del mal, con tendencia, en muchos autores, a soluciones de tipo dualista; 6) la prédica de la necesidad del retorno al principio, que sólo puede alcanzarse a través de intermediarios.

Debemos recordar, además, que desde el siglo I a.C. se produce un creciente predominio de las preocupaciones religiosas, en primer lugar en Alejandría, centro de intercambio tanto comercial como cultural y espiritual entre Oriente y Occidente. Judeoalejandrinos, cristianos, neopitagóricos, algunas herejías cristianas, resurgimiento de religiones de misterios autóctonas, como el orfismo, y procedentes del extranjero, como el culto de Isis y Osiris, el de Mitrá, la astrología caldea, la gnosis y el hermetismo. En todos los sistemas especulativos de esta época compleja, algunos más marcadamente religiosos y otros más marcadamente filosóficos, hallamos una idea central y fundamental en todos

ellos: la *cadena* del ser, reproducida por la *cadena* del pensamiento. Así, puede haber un sistema de pensamiento porque el propio ser constituye un sistema. El orden de la demostración es tal como el orden del ser: lo primero en teoría es lo primero en la realidad. El sistema de la realidad forma una jerarquía definida por la mayor y menor perfección, divinidad y bondad de los eslabones que la integran: Pero esa jerarquía no es estática sino dinámica: hay un movimiento del ser, que es doble: de descenso, «creativo», y de ascenso, «decreativo» (Jonas, 1971, 46-47). Tal vez lo más importante entre los siglos I a.C. y II d.C. es que se produce una serie de interacciones y reacciones entre platonismo, aristotelismo y estoicismo, que acaba con el triunfo del platonismo, pero de un platonismo que no sale indemne, puesto que ha absorbido ideas de otros sistemas que le dan un nuevo perfil.

Puede decirse que el neoplatonismo es una forma particular de exégesis de la obra de Platón. Una exégesis sistematizadora que trata de fundir en un todo orgánico fórmulas de Platón que aparecen en diferentes obras y que a primera vista son difíciles de conciliar, con elementos aristotélicos y con elementos estoicos. El resultado no es, como podría pensarse, un eclecticismo, sino una síntesis original, filosóficamente valiosa, que ofrece una visión del mundo y de la vida humana muy características (Hadot, 1971, 1-3).

Plotino nombra a Aristóteles no más de cuatro veces en toda su obra. Sin embargo, está muy familiarizado con la obra aristotélica, de la que toma muchos conceptos fértiles. El platonismo de las Enéadas no es platonismo sin más, sino acaso un híbrido resultante del cruce de Platón con Aristóteles y los estoicos, por lo menos, al punto de que a veces resulta difícil determinar qué es lo importante y dominante. Hay quien sugiere que tal vez Plotino conoció y comprendió a Aristóteles más que al propio Platón. Y no falta quien afirme que hubiera sido mejor llamar «neoaristotélicos» y no «neoplatónicos» a Plotino y a sus sucesores. En todo caso, la mayor parte de los sucesores inmediatos de Plotino creía que éste había logrado una unificación entre Platón y su discípulo. Lo que queda claro es que sería una distorsión tomar a Plotino y a sus sucesores como simplemente inscriptos en la tradición platónica de Platón mismo. En Plotino se da una profundización y un resultado cabal en la búsqueda de hallar un sistema en Platón, en el esfuerzo de interpretar y comprender a Platón, hallar consistencia en su obra, resolver dificultades de sus textos y mostrar en ellos coherencia.

Más allá de los riesgos que supone toda periodización, de un modo muy general, podríamos reconocer en la historia del neoplatonismo tres fases o tres momentos. La primera es la fase alejandrino-romana, de tendencia marcadamente especulativa y metafísica, que se ubica en el siglo III d.C. y cuyas figuras descolantes son Plotino y Porfirio. En esta fase seguramente debería inscribirse a Amonio —con quien Plotino, condiscipulo de Herenio y Orígenes, se inició en la filosofía—, si de

él tuviéramos las noticias suficientes. La segunda fase, de tendencia más bien teúrgica, corresponde al siglo IV y se escinde en dos escuelas: la de Siria, a la que perteneció Dexipo y cuya principal figura es Jámblico, y la de Pérgamo que, fundada por Edesio, discípulo de Jámblico, contó entre sus miembros al emperador Juliano el Apóstata y a Salustio. La tercera fase, de tendencia teúrgica, pero también marcadamente erudita, es la que está representada por la escuela de Atenas, en el siglo V —cerrada en el año 529 por el edicto de Justiniano— y por la «escuela» de Alejandría en el siglo VI hasta comienzos del VII. A esta fase pertenecen muchos de los grandes comentadores neoplatónicos de las obras de Platón y de Aristóteles. La figura más importante de la escuela de Atenas —que es muy poco probable que haya sido una sucesión de la Academia platónica en sentido jurídico— es, sin duda alguna, Proclo. Otros representantes son Plutarco de Atenas, Siriano, Marino, Isidoro, Zenodoto y, tal vez, Damascio, a más de Simplicio. En lo que toca a la escuela de Alejandría, es preciso tomar «escuela» en un sentido amplio, como una comunidad de espíritu y de doctrinas y no como una institución permanente. En efecto, casi nada sabemos de la situación de los neoplatónicos que enseñaban en esa ciudad. No sabemos si enseñaban todos en la misma institución pública o privada o si cada uno había abierto su propia escuela. Se incluyen aquí figuras como Hipatia, conocida sobre todo por su trágica muerte en el año 515, Hierocles de Alejandría, Asclepio, Olimpodoro, Elías, David. Además de estas escuelas, y aunque no constituyen una verdadera escuela, debe considerarse a los neoplatónicos del Occidente latino de los siglos IV y V: Calcidio, Mario Victorino, Macrobio, Marciano Capella y Boecio. Estos pensadores, que fueron o se volvieron casi todos ellos cristianos, son importantes como intermediarios entre la Antigüedad y la Edad Media. Entre ellos, Mario Victorino y Boecio intentaron una síntesis entre neoplatonismo y cristianismo.

Entre las características de lo que se llama neoplatonismo, pueden identificarse algunos supuestos básicos que son comunes a los pensadores que se encuadran en esta corriente, en muchos de los cuales se advierte la resonancia del pensamiento medioplatónico. Tal como lo presenta con acierto Merlan (1960, 1), esos supuestos son los siguientes:

1) Una pluralidad de esferas de ser estrictamente subordinadas una a otra, de modo tal que la realidad aparece concebida como una serie, con grados de mayor y menor ser, el último de los cuales es el ser sensible, es decir, el sujeto de la dimensión espaciotemporal.

2) La derivación de cada esfera del ser de la que le es inmediatamente superior. Dado que esta derivación se verifica fuera del espacio y del tiempo, es asimilable no a una relación de causa-efecto sino a una implicación mental o lógica. Hay, pues, que eliminar la noción de una causalidad «eficiente».

3) La derivación de todo lo que es ser de un principio que no es ser sino superior a él, en la medida en que no posee determinaciones ónticas y que es, en consecuencia, el «ser» más pleno, en el sentido de que no es esto ni aquello.

4) La caracterización de ese principio ónticamente indeterminado como «Uno», no como descripción adjetiva sino para señalar su unicidad y completa simplicidad, que excluye toda multiplicidad y toda determinación.

5) La creciente multiplicidad que se da de grado en grado de la realidad, y ello en un doble sentido: como mayor número de entidades y como mayor determinación o limitación de cada entidad, hasta llegar al mínimo de unidad que se da en la determinación espacio temporal.

6) La aprehensión del primer principio como un modo de conocimiento radicalmente diferente del modo de conocimiento del resto de la realidad, que es predicativo; el conocimiento del principio no puede ser tal, pues el principio unitario carece de determinaciones.

Además, quizás el gran problema que deben enfrentar todos los neoplatónicos —concluye Merlan— es la dificultad de explicar cómo y por qué se verifica el pasaje de la unidad a la multiplicidad, con el principio de la materia que juega en este proceso un importante papel.

P. Hadot (1971), por su parte, identifica en todo neoplatonismo cuatro principios fundamentales: unidad sistematizante, trascendencia, immanencia y conversión. En lo que concierne al primero de estos principios, toda multiplicidad implica una unidad que le proporciona su estructura y, entonces, la realidad en su conjunto constituye un conjunto ordenado, encadenado, precisamente porque supone un principio único con relación al cual se ordena y organiza. Este principio supremo es unidad absoluta, absoluta simplicidad, ausencia de determinaciones. El universo forma un sistema: una pluralidad de esferas de ser subordinadas una a otra, es decir, una serie ordenada de grados de ser. En lo que toca al principio de trascendencia, ha de decirse que toda unidad trasciende la multiplicidad, a la que unifica y estructura y es por ello que ese principio actúa sin disminución, sin pérdida de sí mismo ni de energía. El universo forma así un todo jerarquizado: la multiplicidad de cada plano de la realidad supone una unidad que lo trasciende, hasta que, ascendiendo de grado en grado, se llega a una unidad que es simple en absoluto. Pero, paradójicamente, aunque el principio trasciende lo derivado de él, toda multiplicidad de algún modo está contenida en la unidad que la trasciende. Por lo tanto, todo se interpenetra en su estado de «involución» en el seno del principio, antes de diferenciarse en su estado de «evolución». Hay una continuidad dinámica. El cuarto punto fundamental es el principio de conversión: toda realidad, para poder realizarse, debe salir de la unidad en la que está contenida y que, sin embargo, la trasciende y va hacia la multiplicidad. Pero para realizarse plenamente debe regresar a su fuente.

III. PLOTINO

1. Vida y escritos

Prácticamente todo cuanto sabemos sobre Plotino procede de lo consignado por Porfirio, su discípulo inmediato, quien, en el año 298, casi treinta años después de la muerte de su maestro, realizó una edición de su obra a la que puso como prefacio una larga y rica *Vida de Plotino*. A pesar de los estilos de la época y del propósito que pueda haber tenido Porfirio, no hay razones como para dudar de la autenticidad de los datos que nos transmite. La escasa información adicional que ofrecen Firmicus Maternus, Eunapio y Suidas carece de valor independiente. Ya Porfirio no sabe cuándo ni dónde nació Plotino ni conoce nada referido a su familia ni a su linaje. Al comienzo de la *Vida* nos cuenta que Plotino se negaba a hablar de sus padres y de su raza. Era un individuo que parecía tener vergüenza de estar en un cuerpo, dice Porfirio; razón por la cual no quería que de él se hiciese pintura ni escultura algunas (*Vida*, 1). Otras fuentes nos informan que nació en Lyco (Eunapio) o Lycópolis (Suidas), ciudad del Alto Egipto. Su nacimiento ocurrió en el año 204 o en el 205, a juzgar por la noticia que Porfirio transmite: que murió a la edad de sesenta y seis años al terminar el segundo año del reinado de Claudio Gótico. Igal (1972, *passim*) sostiene que Porfirio cometió un error de cálculo y que el nacimiento de Plotino debe situarse en los últimos meses del 203 o primeros del 204. Seguramente su familia no era egipcia y, si lo era, estaba altamente helenizada. No conocemos tampoco el origen de su nombre, que puede presumirse latino. Más allá de una anécdota con su nodriza, Porfirio nada sabe de su maestro hasta que, en el año 232, cuando tenía veintiocho años, Plotino decide estudiar filosofía y, para ello, se traslada a Alejandría. Allí anduvo de escuela en escuela, sin encontrar lo que buscaba hasta que, por indicación de un amigo, dió con Amonio, quien colmó sus expectativas y junto a quien permaneció once años.

Aunque casi nada sabemos del maestro de Plotino, Amonio Saccas, es posible afirmar que su influencia fue decisiva en la formación filosófica de Plotino y seguramente determinó el carácter de su enseñanza. Amonio, quien vivió en el siglo III, no escribió nada. Es difícil reconstruir algo de su pensamiento sobre la base de los escasos testimonios de los que disponemos. Parece haber enseñado, como otros platónicos medios, que en lo fundamental había coincidencia entre Platón y Aristóteles. Nemesio le atribuye una concepción sobre la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo que corresponde a la de Plotino. Es posible que hubiese sostenido un Dios único, artífice del universo —unidad jerárquicamente ordenada de los mundos inteligible y sensible— de la nada. Si esto es así, habría habido en él influencia del cristianismo, al que luego abandonó, cosa que puede en parte explicar el paralelismo de

lenguaje sobre Dios entre Plotino y algunos cristianos. Cuenta Porfirio que Amonio abandonó el cristianismo cuando comenzó a pensar por sí mismo. Según el testimonio de Hierocles, conservado en la *Biblioteca*, de Focio, Amonio sostenía un Dios supremo, artesano, productor, padre y rey. La esencia de ese primer dios consistía en un actuar creativo y providente. Al parecer, puede haber sostenido una concepción no ortodoxa en el mundo griego: un dios creador, que actúa por voluntad, productor de la génesis del universo sin presuposición de algo existente. Esto hizo pensar en el posible origen hebraico de Amonio o de algunos contactos con el pensamiento cristiano.

En el 243, interesado por conocer de modo directo la filosofía de los persas y de la India, Plotino se alistó en el ejército del emperador Gordiano III, que inició una expedición contra el rey persa Sapor I. Pero en 244 Gordiano fue asesinado y Plotino huyó pasando a Antioquía y de allí a Roma, donde se instaló y comenzó con sus cursos a la edad de cuarenta años. Durante diez años enseñó sin escribir nada. En 254, cuando tenía cincuenta años, comenzó a escribir. Cuando Plotino llegó a la escuela, en 263, Plotino ya tenía escritos veintiún tratados. Entre 263 y 268 escribió veinticuatro tratados más. Entre 268, fecha de la partida de Porfirio hacia Sicilia, y 270, año de su muerte, Plotino escribió sus últimos nueve tratados, que le envió a Porfirio. En 26, atacado por una enfermedad deformante —seguramente un tipo de lepra— Plotino decidió retirarse a Campania, a la casa de uno de sus viejos amigos, Zethus, en ese entonces ya fallecido. Aunque Porfirio nada dice al respecto, es altamente probable que el retiro de Plotino a Campania no fue sólo a causa de su enfermedad, sino también a la persecución de amigos de Galieno cuando asumió el nuevo emperador Claudio (Isnardi Parente, 1984, 62). Murió un año después, en la primera mitad del 20. Al tiempo que una serpiente se deslizaba bajo su lecho y se colaba por un agujero de la pared, Plotino pronunció sus últimas palabras: «[...] me esfuerzo por hacer remontar lo que hay en mí de divino a lo que de divino hay en el universo» (*Vida*, 1).

Porfirio refiere el carácter de los cursos de Plotino (*Vida*, caps. 13 y 14). En ellos se leía un comentario de algún platónico, como Severo, Cronio, Numenio, Gayo o Atico, o de algún peripatético, como Aspacio, Alejandro o Adrasto. A esa lectura Plotino agregaba reflexiones propias y originales y explicaciones hechas en el espíritu de Amonio. Sus clases eran desordenadas y a veces se suscitaban discusiones ociosas, debido a que Plotino no hacía largas exposiciones sino que prefería que los asistentes plantearan preguntas, según cuenta Plotino que le relató Amelio. Los cursos estaban abiertos a todos, aun a mujeres. Entre los asistentes se contaban muchos senadores, lo que seguramente dio a Plotino conexiones importantes, aunque, finalmente, fracasó su propósito de fundar Platonópolis, una ciudad regida según los lineamientos políticos trazados por Platón.

En lo que se refiere a sus escritos, Plotino comienza a escribir sólo a los cincuenta años, después de diez años de enseñanza en Roma. Todos sus escritos pertenecen a los últimos dieciséis años de su vida y, en consecuencia, es lo más plausible que no pueda encontrarse en ellos evolución de su pensamiento y que representen su filosofía madura y plenamente formada. Aunque a Plotino le tocó vivir uno de los siglos más convulsionados del Imperio Romano, en los que se dio una decadencia general de la vida y de la cultura y los emperadores se sucedieron impotentes, llama la atención que no haya en su obra el menor reflejo de las zozobras políticas.

Resulta extremadamente difícil trazar una diferencia entre una enseñanza esotérica y una exotérica. Mientras Plotino vive, sus escritos sólo circulan entre sus discípulos. Puesto que surgen como resultado de las discusiones de los cursos, no ofrecen una presentación ordenada ni gradual de su sistema, que aparece en ellos de modo asistemático. Hay un perpetuo tratamiento y retratamiento bastante libre de ciertos núcleos problemáticos desde puntos de vista diversos y con intereses y propósitos diferentes, y que tienen como trasfondo preguntas y objeciones distintas en cada caso. De ahí que sea necesaria la lectura y relectura de Plotino para poder aprehender el meollo y las cuestiones centrales de su sistema.

Las *Enéadas*, tal como ahora las leemos, son el producto de la actividad editorial de Porfirio, quien para publicarlas corrigió y repartió en seis grupos de nueve tratados cada uno los escritos que Plotino le fuera entregando. Para lograr ese número, cincuenta y cuatro tratados repartibles perfectamente en seis grupos de nueve, debió operar algunas intervenciones drásticas, algunos cortes arbitrarios. Porfirio decidió ordenar por temas los escritos y no según el orden en el que fueron escritos, pero en los capítulos 4 a 6 de la *Vida* nos ha transmitido el orden cronológico de los tratados, así como los títulos que prevalecieron de cada uno de ellos, ninguno puesto por el propio Plotino. Porfirio reparte las seis *Enéadas* en tres volúmenes. El primero, constituido por la *Enéada* VI, la más extensa, incluye escritos que se refieren a las categorías y a lo Uno. El segundo (*En.* IV y V), al alma y a la inteligencia; en el tercer volumen, reúne todo lo demás, y aunque los tratados que forman la *Enéada* I tienen un énfasis predominantemente ético, los de *Enéada* II acentúan lo cosmológico. La III encierra ya una variedad de temas y se finaliza con un tratado que se llama, precisamente, «Consideraciones diversas».

2. El carácter de su filosofía

Las *Enéadas* no son, sin más, la transcripción de las lecciones, —esos escritos fueron redactados por Plotino, pero revisados, corregidos y ordenados por Porfirio— pero reflejan la enseñanza viva que se daba en

la escuela. Plotino parece haber concebido la tarea filosófica como maestro como respuesta a una continua solicitud por parte de los textos que se leían y comentaban, así como por las preguntas de los discípulos. Lo que no debe pasarse por alto es el hecho de que Plotino trabaja, tanto en sus cursos como en sus escritos, sobre la base de una tradición constituida, la que innova, modifica, critica; traduce en un nuevo lenguaje, pero de la que depende y de cuyas líneas principales no se desvía. La originalidad de Plotino reside en las respuestas personales y en la particular impostación de los problemas que se han ido planteando en la tradición platónica de la que depende.

De los escritos de Plotino y de toda la información sobre él que poseemos se desprende que, tanto por su educación como por su trasfondo cultural, es plena y absolutamente griego. No hay ninguna evidencia de que Plotino haya tenido contacto directo con el cristianismo ortodoxo. Podemos presumir que poco sabía de él y que lo que sabía no le complacía ni le interesaba demasiado. Tampoco puede detectarse en él influencia directa y conscientemente reconocida de ideas judías o cristianas. Aunque no puede excluirse la posibilidad de una influencia indirecta, a través quizás de Amonio u otros contactos en Alejandría, no podemos probar su existencia. No debemos olvidar que en Alejandría funcionaba, desde la segunda mitad del siglo II d.C., la escuela cristiana a la que pertenecieron Clemente y Orígenes. Por otra parte, de la expedición de Gordiano puede colegirse que Plotino no llegó a establecer ningún contacto directo con filósofos orientales; no hay testimonios internos ni externos de que haya adquirido conocimiento de la filosofía india.

El sistema de Plotino se halla en continuidad con la tradición griega, pero la fidelidad a esa tradición no excluye la presencia de elementos nuevos en su pensamiento. Su filosofía puede considerarse una síntesis unificada de los sucesivos aportes de la herencia griega. Hay, pues, una continuidad entre la tradición helénica y el esfuerzo especulativo de Plotino. Esfuerzo que opera una renovación en la filosofía griega, no por una ruptura con el pasado ni por introducción de doctrinas extrañas, sino por el resurgir de la reflexión que da vida a las fórmulas escolares, y encuentra en ellas sentido e inspiración (Moreau, 1970b, 172 ss).

3. La estructura de la realidad. Lo Uno y la procesión

Como dijimos, el pensamiento de Plotino está presentado de forma totalmente asistemática en las *Enéadas*. Para exponerlo es preciso, entonces, tratar de ordenar su sistema, entresacando pasajes de uno y otro tratado. Es útil, como punto de partida, tener en cuenta que, como Platón y los platónicos en general, Plotino da por sentada la distinción entre dos ámbitos, el inteligible y el sensible, y la dependencia que éste

tiene respecto del primero. Pero si Platón hablaba de ámbitos, planos o regiones, Plotino los caracteriza explícitamente como mundos, como estructuras ordenadas armoniosamente. Para dar respuesta a los problemas urgentes que plantea la filosofía de Platón —y cuya respuesta cree presente en los textos de «el divino maestro»—, Plotino se propone, por un lado, hallar y justificar el fundamento último de lo inteligible y, en consecuencia, también de lo sensible, y, por otro, explicar la relación entre lo inteligible y lo sensible, intentando salvar la separación entre ambos, que Aristóteles tanto criticara a Platón.

Plotino concibe la realidad dinámica como un proceso incesante, como un desarrollo de naturaleza espiritual, que acontece fuera del espacio y del tiempo. La realidad es como una gran vida que se extiende, que posee continuidad consigo misma, sin fisuras, pero que se articula en diferentes grados o niveles, cada uno de los cuales es distinto del que lo precede, pero no está cortado de él (*En.* V 2, 2). Ese despliegue se da entre dos polos: la unidad absoluta y la plena multiplicidad. El despliegue, en el que se va acrecentando la complejidad y la imperfección, progresa de lo uno a lo múltiple, de lo simple a lo complejo, de lo perfecto a lo imperfecto. Cada grado de la realidad deriva del anterior y en tanto que la perfección coimplica unidad y simplicidad, la imperfección coimplica deficiencia, pluralidad y complejidad. La vida que se despliega se vuelve cada vez más compleja y se articula en distintos grados de complejidad, diferentes modos de estructuración, diferentes «etapas». El despliegue no es lineal, sino que la realidad posee una estructura ternaria. La derivación de cada grado de la realidad exige tres momentos: procesión, detención y conversión contemplativa hacia su fuente, es decir, despliegue, detención y repliegue.

Las etapas de ese despliegue, los niveles de la realidad son lo que se conoce —aunque Plotino no utiliza técnicamente este término— con el nombre de «hipóstasis»: lo Uno, la inteligencia y el alma. Por debajo de esta última se halla la materia, último escalón y límite de la realidad, soporte del mundo sensible.

Lo Uno, punto de partida y principio de la realidad toda, unicidad absoluta, plena y completamente simple, anterior a todo, está en todo y no está en ninguna de las cosas que de él derivan. Aunque no esté mezclado con las realidades inferiores, está siempre presente. Él es principio verdaderamente uno (V 4, 1). No es una cierta y determinada unidad, sino que es unidad-en-sí (V 3, 12). Hay en él una ausencia de todo tipo de determinaciones y, en consecuencia, carece de forma. Pero esa ausencia de toda determinación no implica negatividad. Lo Uno, por el contrario, es la realidad positiva por excelencia, que de nada necesita ni de nada carece. Él es, como quería Platón, el Bien. No pertenece al plano del ser sino que está más allá del ser. Por eso mismo, puesto que ser, pensar y vida surgen conjuntamente y se coimplican, lo Uno está también más allá de la vida, más allá del pensamiento. En ri-

gor, no vive y, si puede atribuírsele la vida, es sólo en el sentido de que es principio de ella. Tampoco se piensa a sí mismo ni a otra cosa, pues que el acto de pensar supone la alteridad entre lo pensante y lo pensado, y lo Uno escapa a toda alteridad (VI 9, 6; V 3, 13; V 6, 6). Si puede decirse, en algún sentido, que es pensamiento, lo es en tanto es causa y principio del pensar (III 9, 9). No tiene percepción ni conocimiento de sí mismo (VI 7, 38; V 3, 12). Así como no le pertenecen ni la intelección ni el pensamiento, tampoco posee conciencia de sí (Schwyzer, 1960, 374-375; Warren, 1964, 83-97). De nada necesita ni nada busca, nada es para sí mismo, puesto que se basta a sí mismo y no depende de otra cosa para ser lo que es. En realidad, no es Bien para sí mismo sino para las otras cosas, ya que las otras cosas tienen necesidad de él pero él no tiene necesidad ni de las demás cosas ni de sí mismo (VI 7, 41).

La necesidad de la existencia de lo Uno como primer principio aparece casi por una exigencia racional. Porque la multiplicidad requiere una unidad que la preceda y la justifique. Aunque por la razón no podamos aprehenderlo tal como él es, la razón nos impone que él es. Sabemos *que es*, aunque no sepamos *cuál y cómo es* en sí mismo.

Por estar más allá del ser y del pensar, lo Uno es verdaderamente inefable: se diga de él lo que se dijere, jamás podrá apresárselo, porque decir es siempre decir algo determinado y lo Uno escapa a toda posibilidad de determinación. Ningún nombre le conviene, pero la expresión «más allá de todas las cosas y más allá de la más venerable inteligencia» es, tal vez, la única acertada, porque no es un nombre e indica que precisamente no hay nombre alguno aplicable a lo Uno, ya que nada puede serle atribuido (V 3, 13). Aunque no podamos expresarlo en sí mismo, hablamos de él: decimos algo *sobre él o en derredor de él*, pero jamás podemos *decirlo* (V 3, 14). Y si hablamos sobre él es por la necesidad que tenemos de comunicarnos, de sugerir y de exhortar a buscarlo (VI 7, 41; II 9, 1; VI 9, 5). Si lo llamamos Uno es para apuntar a su carácter de indivisibilidad y de simplicidad absoluta, y no en el sentido de la unidad numérica (VI 9, 5). Es falso aun decir que lo Uno es (V 4, 1). Decir que es uno no significa predicar algo de él (II 9, 1). En rigor, nada puede serle predicado, de modo que tampoco puede decirse de él que sea libre ni que esté sujeto a la necesidad, ni que posea voluntad ni que no la posea, puesto que pertenece a un plano que se ubica más allá del querer (VI 8, 8). Son éstas determinaciones que corresponden al plano de lo que le es inferior. Lo Uno es como es no porque no pueda ser de otra manera, sino porque es perfecto y lo perfecto es así. Él es el que es (VI 8, 10).

El carácter supraontológico y suprarracional de lo Uno, que lo hace en rigor inefable, sólo puede subrayarse por medio de metáforas, tales como la de la irradiación de una luz o la de difusión de un perfume, de superabundancia, de fuente que se da a los ríos sin agotarse, de

principio raíz de vida o, la más ajustada y rica, la de un círculo. Ante la imposibilidad de expresarlo en sí mismo, se impone la necesidad de hablar de lo uno por negación, es decir, enunciando no lo que es sino precisamente lo que no es, de modo incorrecto, atribuyéndole propiedades que en realidad no pueden serle atribuidas, o bien restrictivo, es decir, señalando en cada caso que él es *como* tal o cual cosa o es *por así decirlo* tal o cual cosa. De él también hablamos metafóricamente atribuyéndole predicados que en rigor corresponden a lo que es posterior a él, o regresivamente, partiendo de la consideración de lo que él deriva (Deck, 1967, 10-11; Moreau, 1970, 76). Aunque Plotino tiene fuerte tendencia a hablar negativamente de lo Uno, cuando quiere expresar su carácter eminentemente positivo, recurre a menudo a los términos, de raíz aristotélica, potencia (*dynamis*) y acto (*enérgeia*) (V 3, 16; III 8, 10). Potencia entendida no en sentido pasivo, como potencialidad de ser, sino en sentido activo, como fuerza, como capacidad productiva, y, en tal sentido, equiparable a acto, entendido como actividad, dinamismo. Lo Uno es, pues, esencialmente, una fuerza productora dinámica, fuente y motor de la realidad en su conjunto, diferente de ella y en continuidad con ella, que produce sin sufrir menoscabo. La «actividad» de lo Uno no puede escindirse, pues, de su ser o de su «existencia» (Rist, 1967, 66).

De lo Uno procede la inteligencia. Podemos preguntarnos cómo y por qué se produce este surgimiento de la Inteligencia. Suele recurrirse, para explicarlo, al término «emanación», sólo una etiqueta que no aclara demasiado, que Plotino no utiliza técnicamente (Schlette, 1966, 59-60) y que conviene reemplazar por «procesión». La explicación que da Plotino es que el despliegue se produce porque hay una fuerza de producción inherente a cada uno de los grados de la realidad, producción que es necesaria (V 1, 6, 30-39). Que haya multiplicidad no es un hecho, sino una exigencia *a priori* que se remite de manera sintética a la ley de la unidad (Trouillard, 1955a, 6). La perfección misma del primer principio es causa del surgimiento de la multiplicidad, porque, por su propia naturaleza, se desborda, se expande, produce. Del comienzo al fin hay, pues, en cada grado de la realidad el poder de producir lo que le sigue. Es una producción «descendente», en la que la fuerza se va debilitando, la luz se va oscureciendo, el ser se va volviendo paulatinamente más imperfecto hasta que topa con el no ser, con la oscuridad, con la pasividad total de la materia, punto límite del despliegue, en el que se ha agotado la vida y la fuerza de producción.

Cabe preguntarse en qué reside la necesidad de la producción descendente. Plotino responde que el resorte que mueve la producción es la contemplación, la *theoría*. En efecto, toda producción es contemplación y resultado de una contemplación (III 8, *passim*). Así, todos los seres y cada uno de ellos son los eslabones de una cadena de contemplaciones que producen un objeto de contemplación que es, a su vez,

contemplación (Cilento, 1946). La estructura ontológica de cada grado de la realidad, de cada hipóstasis, está directamente relacionada con el modo de contemplación que le es propio, al punto de que son inseparables y los grados de la realidad son diferentes niveles ontológicos pero también noéticos (Trouillard, 1955a, 6-8), ya que para Plotino «ser» se identifica con «pensar», no porque el ser se reduzca al pensar, sino porque posee una naturaleza noética, de modo que podemos explicar cada grado ontológico a través del modo de pensar que le es constitutivo (Santa Cruz, 1979b, 13-20).

Cuando se encara la procesión como una producción que se opera por contemplación, el primer problema que se presenta es el de distinguir el modo en que produce lo Uno, que es diferente del modo en el que producen la inteligencia y el alma. Porque la unidad indivisible de lo Uno, precisamente porque es metaontológica es también metanoética y metateórica.

Siendo superior a toda dualidad, lo Uno está entonces más allá del ser, de la vida, del pensamiento. Y su absoluta simplicidad lo ubica también más allá de la contemplación. Aunque no ejerce ninguna contemplación ni de otra cosa ni de sí mismo, de lo Uno procede directamente la Inteligencia, que es la primera multiplicad, el primer ser, la primera vida, el primer pensamiento. ¿De qué modo entonces surge la multiplicidad de la unidad absoluta? Procede de Él sin que él se incline, ni lo decida ni lo desee, sino por la natural fecundidad del principio primero, que no puede permanecer sin desbordar su infinita fuerza de producción. Lo Uno produce porque es perfecto, porque tiene un exceso —por así decirlo— de perfección, sobreabunda y se derrama dando nacimiento a algo diferente de él. Ese surgimiento es, en un sentido, necesario, porque no puede concebirse que no ocurra o que ocurra de otro modo. Pero es totalmente espontáneo, en el sentido en que lo Uno no está sujeto a compulsión externa ni interna (V 1, 6; V 4, 1; V 2, 1). Lo perfecto produce. Lo Uno, que es lo más perfecto, produce también de modo eminente, es potencia primera, fuerza primera de producción.

La generación de la inteligencia a partir de lo Uno —y del alma a partir de la inteligencia— se produce en lo que podríamos llamar dos momentos, que, claro está, son dos momentos lógicos y no están, en consecuencia, en una secuencia espacial ni temporal. El primer momento es el surgimiento de una potencialidad informe, a la que Plotino caracteriza como diada indeterminada, alteridad primera, visión que aún no ve, tendencia o deseo. El segundo momento es el del regreso contemplativo de lo generado hacia su fuente para informarse y llenarse de contenido y de determinación. Cada hipóstasis es lo que es en virtud de relacionarse con la precedente de la que surge: su relación no consiste en su haber descendido de ella sino precisamente en su regresar a ella. Así la conversión es tan indispensable como la procesión para el establecimiento y subsistencia de cada hipóstasis (Jonas, 1971,

13). Lo Uno es comienzo y fuente de todo, pero no comienzo espermático. Las potencialidades de cada hipóstasis son actualizadas no por la producción de lo inferior a ellas sino por la contemplación de lo que les es superior (II 4, 5; V 2). El sistema de Plotino no es, así, un sistema evolucionista, sino un sistema teleológico: el comienzo es el fin.

4. La inteligencia y el alma

Producto directo de lo Uno, la inteligencia, segunda hipóstasis, reúne en sí el dios aristotélico y el mundo platónico de las Ideas. Ella es pensamiento que se piensa a sí mismo y al pensarse piensa su propio contenido, su propia estructura interior: el mundo de Ideas o paradigmas. La inteligencia es ella misma su objeto, de modo que hay una identidad entre la inteligencia y su objeto de intelección. Éste no es una potencialidad sin vida, sino que es una actualidad, ya que es el ser por excelencia, la primera *ousía* (V 3, 5). Lo inteligible constituye un cosmos, una totalidad orgánica y dinámica en la que cada Idea es simultáneamente una inteligencia. La inteligencia representa, pues, el nivel noético de la realidad. Su modo propio de pensamiento es la intelección o *noésis*, aprehensión intelectual directa e inmediata. La inteligencia es una inteligencia, pero ella es simultáneamente múltiple. El mundo de las ideas no es estático, sino que constituye una totalidad orgánica dinámica y viviente de seres que se interpenetran y que son a la vez Formas e inteligencias. La inteligencia, uno-múltiple (V 3, 15, 11; V 4, 1, 21; V 1, 8, 26; VI 2, 9, 39-42) es infinita y finita. Infinita en potencia, es finita en tanto todo completo formado por un número realmente existente de Formas, cada una de las cuales es una realidad definida, limitada.

Como el primer motor aristotélico, la inteligencia es *noésis noéseos*, pensamiento del pensamiento. Plotino acepta de Aristóteles que la inteligencia sólo puede pensarse a sí misma, pero le reprocha el haber hecho del pensamiento del pensamiento la primera instancia de la realidad, ya que el pensar encierra siempre e inevitablemente una dualidad pensante-pensado, por encima de la cual debe haber una unidad carente de toda duplicidad. Plotino instala en el seno de la inteligencia la tríada ser-vida-pensamiento, cuya presencia puede hallarse en el *Sofista*, de Platón, y también en el libro XII de la *Metafísica*, de Aristóteles (Hadot, 1960), entendiéndolo por vida el eterno dinamismo que comporta el movimiento del autopenamiento. Allí también instala los géneros supremos del *Sofista*, ser, movimiento, reposo, mismo y otro, a los que traspone en géneros primeros, géneros que son simultáneamente principios constitutivos del ser y de los que trata extensamente en el segundo de los tres tratados que dedica a los géneros y a las categorías (VI 2).

El paralelismo o la correspondencia que Plotino establece entre ser y pensamiento muestra, según P. Aubenque (1971), que no pone en cuestión el principio básico de la inteligibilidad del ente de la «ontología

clásica», pero relativiza a ésta, llevándola a un segundo plano, el de la segunda hipóstasis. Por encima de la ontología Plotino propone una suerte de «henología» y, más bien, de «henología negativa» y opera así lo que podría llamarse una superación de la ontología griega clásica. Plotino radicaliza la cuestión del ser del ente, en el sentido de que ahora el «ser» del ente está fuera de los entes y es diferente y superior a ellos.

Indiquemos ahora brevemente algunos rasgos propios de la tercera hipótesis, el Alma, tal como Plotino la concibe. Nacida de la autocontemplación de la inteligencia, ella constituye el último escalón de lo inteligible y a través de ella se opera el pasaje hacia lo sensible (III 6, 6; III 3, 5; IV 7, 9; IV 7, 10; IV 3, 12; IV 4, 3; IV 7, 13; IV 6, 3). Nivel ontológico más complejo y menos perfecto que la inteligencia, también es un nivel noético inferior a ella. Su modo de pensamiento no es la *noésis* sino la *diánoia*, pensamiento discursivo, mediato. Ella representa, entonces, el nivel dianoético de la realidad. Así como la inteligencia aparece como actualización de la fuerza productora de lo Uno, del mismo modo, el alma es la actualización de la fuerza de producción de la inteligencia. En ella hay dos «partes» o, mejor, dos funciones: una superior, vuelta hacia su fuente y entregada a su contemplación, la parte racional, y una parte inferior —a la que Plotino llama muchas veces «naturaleza»— orientada hacia lo sensible, a lo que configura, determina y anima (IV 8, 8; II 5, 3; V 3, 7; IV 8, 3). La parte inferior es una imagen de la primera y la imita con el fin de producir los seres vivos (II 1, 5; V 2, 1; IV 8, 7). Aunque Plotino se refiere más de una vez a la tripartición del alma, en conformidad con el esquema platónico, no cree, en realidad, en un alma tripartita. Cuando emplea una terminología conforme a tal doctrina no está presentando una doctrina psicológica seria (Blumenthal, 1971, 11 ss, 21 ss, 103).

A diferencia de lo que acontece en el plano de la inteligencia, que posee de sí misma una visión directa e inmediata, el alma, para poder autocontemplarse, debe desdoblarse, hacerse exterior a sí misma, enfrentarse a sí misma y recuperarse. La parte inferior del alma se pluraliza en una infinidad de fuerzas seminales —y en este aspecto Plotino es fuerte deudor del estoicismo— de potencias germinales y animadoras que constituyen la forma de los individuos sensibles (III 8, 5).

5. La materia y lo sensible

Por debajo del alma y generada por ella, como último escalón de la realidad y su límite inferior, más allá del cual no puede continuar la procepción porque la fuerza de producción se ha agotado, se encuentra la materia, pura potencialidad informe, no ser, sustrato y receptáculo de formas, impassible, sólo pasible de ser aprehendida a través de un «razonamiento bastardo» (II 4, III 6). Ella es, en tanto opuesta al Bien, el mal (I, 8), pero no constituye un principio dualísticamente enfrentado a lo

Uno, sino que es el punto final de ese proceso continuo y sin fisuras que parte del primer principio simple y acaba en la rigidez de lo que aparece como soporte necesario del devenir.

Si se comparan las características principales que Plotino asigna a lo Uno y la materia, se advierte que ellas coinciden en los dos extremos entre los que se despliega la realidad: ambos son simples, no son ser, son informes, infinitos, potencia y no aprehensibles por la inteligencia. Pero mientras que en el caso de lo Uno esos caracteres apuntan a su naturaleza positiva por excelencia, a su superioridad ontológica y noética, en el caso de la materia, por el contrario, apuntan a su carácter negativo, a su inferioridad y deficiencia.

El mundo sensible es un mixto de forma y materia. Como para Aristóteles, para Plotino la forma del particular sensible es inmanente a la materia, pero, a diferencia de lo que quería Aristóteles y fiel al platonismo, para Plotino la forma inmanente no es sino reflejo o destello producido por las verdaderas formas inteligibles que están en el alma y que no se vuelven interiores a la materia, sino que se conservan separadas de ellas. Aunque el alma aparece como la intermediaria, la anfibia (IV 8, 4, 31-32), el puente que comunica lo sensible con lo inteligible, ella pertenece enteramente al ámbito de lo inteligible.

A través de su concepción de la realidad como procesión Plotino logra, entonces, mantener el carácter puramente inteligible y separado de lo inteligible y evadir la separación entre los dos ámbitos, puesto que la forma sensible, inseparable de la materia, es un reflejo verdaderamente producido por las formas inteligibles. Lo sensible constituye un cosmos. Es el más bello posible, en tanto es el reflejo de los paradigmas inteligibles y está regido por una providencia.

6. La conversión hacia lo Uno

El hombre es un microcosmos. En él está presente la estructura toda de la realidad. Mejor dicho, la estructura del hombre es la misma que la estructura de la realidad: está constituido por un elemento sensible y un elemento inteligible, por un cuerpo y un alma. Y es precisamente a través del alma que se integra en la realidad inteligible. El alma humana, la gran viajera del universo, es la encargada de llevar a cabo el difícil trayecto de regreso a la patria, al padre, al origen, el viaje de recuperación, de repliegue. En su ascenso debe rehacer en sentido inverso el camino que la realidad recorre en su despliegue. Y ese camino de repliegue, de ascenso, es la conversión, que es una purificación tanto noética como moral.

El alma debe huir, debe recuperar su estado «divino» (V 1, 5). El ascenso del alma se logra por una progresiva unificación. Lo sensible es sólo múltiple, el alma es una y múltiple, la inteligencia es uno-múltiple y lo Uno es sólo uno. El recorrido del alma es, pues, el de una sim-

plificación y su meta no está fuera de ella sino que la encuentra cuando revierte hacia su propia interioridad y hace coincidir su propio centro con el centro del universo.

Hay una doble preocupación en la filosofía de Plotino: por un lado, su esfuerzo por describir la estructura de la realidad que procede eternamente de lo Uno a formas sensibles a la luz de su fundamento y, por otra, el acento puesto en el tema del destino del alma, de su retorno al origen. Estas dos preocupaciones están íntimamente ligadas, en la medida en que el alma logra hacerse plena por asimilación a la realidad y esa asimilación sólo puede obtenerse a través del conocimiento de la realidad. Para recuperar su naturaleza, es preciso instruir al alma, enseñarle el camino que la realidad cumple en su despliegue (V 1, 1). Al retornar a su fuente, el alma puede experimentar en cada grado de la realidad y es activa en cada uno de ellos, hasta llegar a la unión con lo Uno, donde cesa la búsqueda y halla satisfacción.

Hay dos etapas en el camino de recuperación del alma: en un primer momento, ella debe recogerse en sí misma, desentenderse de todos los objetos exteriores y del cuerpo y concentrarse en el nivel que es propio precisamente del alma: la razón discursiva o dianoética. No es éste un fin en sí mismo, sino que esta reversión es para contemplar lo que en ella hay de intelectual y, finalmente, para volverse hacia la inteligencia. Para ello, deberá despojarse también de la dispersión que acarrea la razón discursiva, pasando así del ejercicio de la diánoia al ejercicio de la nóesis. Llegada a esta segunda etapa, sólo le resta esperar la manifestación, la presencia de lo Uno, que aparece de golpe, en un éxtasis interior (VI 9, 7) que se produce con un último despojamiento, el de lo inteligible. La conversión es fundamentalmente hacia sí mismo, no en respuesta a otra instancia exterior a uno mismo (Aubin, 1963, 177). Esa conversión tiene por meta algún tipo de aprehensión del primer principio que es de naturaleza diferente de la aprehensión de un objeto inteligible. Esta conversión que lleva a cabo el alma individual y que rehace en sentido inverso todo el proceso de emanación, no ha de confundirse con aquella de la que antes hablamos para referirnos al segundo momento necesario y determinante de la constitución de cada hipóstasis en el proceso de despliegue de la realidad.

Para contemplar a lo Uno el alma debe volverse inteligencia, intelectualizarse. Pero debe superar también este estadio y abrirse a la presencia de lo Uno, que sólo se manifiesta a quienes pueden recibirlo y están dispuestos a entrar en contacto con él. Lo Uno está presente y, a la vez, ausente. Presente para quienes tienen la disposición de entrar en contacto con él; ausente para quienes no la tienen (VI 9, 7). La inteligencia tiene un doble poder: el poder de pensar a lo Uno y aquel de ver a lo Uno de otro modo (VI 7, 35-36), es decir, la facultad, por un lado, de pensarse a sí misma y pensar a lo Uno y, por otro, la facultad de acceder a un tipo de contacto más íntimo con él, de naturaleza no ya ra-

cional sino suprarracional. Para aprehender a lo Uno es preciso «caer fuera de la inteligencia» (II 9, 9, 51-52), abandonar toda dualidad y toda forma inteligible, toda determinación. Si quiere ver a lo Uno la inteligencia debe dejar de ser inteligencia, debe abandonarse a sí misma. El acceso a lo Uno, su visión, es privilegio no ya de una «inteligencia sabia», que es la que contempla un objeto inteligible, sino de una «inteligencia amante», «embriagada de néctar», que se simplifica al extremo y llega así a un estado de plenitud dichosa (VI 7, 35). Lo Uno es, pues, aprehensible por un poder que está en la inteligencia misma pero que, sin embargo, la supera, porque es una parte o un aspecto de la inteligencia que no es inteligente (V 5, 8, 22-23), que opera un salto hacia lo Uno (V 5, 48-10).

Lo que importa subrayar es que la aprehensión final del principio es llevada a cabo por la propia inteligencia, y no por alguna facultad que se agregue y oponga a ella. La inteligencia tiene la capacidad de llegar a una aprehensión noética del principio, es decir, de conocerlo tal como ese principio se le hace accesible. Pero, en un intento supremo de concentración, una vez llegada al punto más alto posible de su actividad racional, se produce, sin que se sepa cómo, la presencia, la aparición, la visión, el contacto, el máximo acercamiento, el éxtasis interior, la coincidencia del centro con el centro, la simplificación, la unificación, la supresión de la alteridad, el tornarse una misma luz la que es vista y la que ve (Arnou, 1967, 235 ss; Rist, 1967, 213-230).

Son todas éstas metáforas de las que Plotino se vale para transmitir la naturaleza de esa suprema captación que se alcanza de lo Uno cuando la inteligencia ha llegado al cúmulo del ejercicio de su actividad intelectual (VI 7, 31). La mística aparece así como la coronación y necesario punto en el que desemboca la filosofía. El ejercicio de la racionalidad permite acceder a un modo de captación de un principio que no puede ser alcanzado en su intimidad por la pura racionalidad, porque por su naturaleza la supera.

Importa señalar —y quiero insistir en ello— que la mística no aparece en Plotino como una suerte de excrecencia que marque alguna ruptura respecto de la tradición anterior. Por el contrario, la mística está pensada como la realización más completa y plena de la actividad de la inteligencia. No se trata de una experiencia de naturaleza totalmente diferente y mucho menos opuesta a la de la actividad racional, sino que constituye su continuación y su remate natural. No es, pues, una aniquilación, supresión ni negación de la inteligencia, sino su más pleno desarrollo como inteligencia. Si puede hablarse de una mística plotiniana, ella es una mística racionalista (Rist, 1967, 213-230), en tanto apertura de la razón hacia lo que la excede, pero como resultado del ejercicio extremo de la racionalidad. Pero eso que excede a la razón está no fuera de ella, sino en su mismo fondo. La conversión hacia lo Uno no es en realidad un ascenso sino un repliegue, una autoconver-

sión, un camino de interiorización que acaba cuando se alcanza el objetivo: la coincidencia del centro con el centro. Ese encuentro con lo Uno no es el estadio final y definitivo en el cual se permanezca. Es fugaz, instantáneo, apenas un momento. No hay, pues, ningún tipo de fusión con lo Uno ni de pérdida de sí, sino un extremo contacto, del cual el alma recae, pero enriquecida.

La influencia de Plotino sobre la filosofía occidental fue por mucho tiempo indirecta. Los últimos latinos que lo conocieron directamente fueron seguramente quienes transmitieron las *Enéadas* al medioevo latino, Agustín y Macrobio, y no es seguro que conocieran los originales, sino a través de Porfirio o de la traducción de Mario Victorino.

El neoplatonismo ha tenido luego influencia en la cultura bizantina y un fuerte renacimiento en la Academia florentina fundada por Cosme de Medici en 1462, y que contó con figuras de la talla de Marsilio Ficino —con quien tal vez deba hacerse comenzar la crítica moderna de Plotino— y Pico della Mirandola. Algunos elementos de ese neoplatonismo florentino fueron retomados en Inglaterra a fines del 1400 por John Colet, uno de los platónicos de Cambridge, cuyo principal objetivo era trabajar una mezcla de cristianismo protestante inglés con el pensamiento de Plotino. Durante los siglos XVII y XVIII, figuras como Berkeley revelan interés por la filosofía de Plotino. Pero el verdadero renacer de ese interés se da con el romanticismo, con Schelling y Novalis, a fines del siglo XVIII. A principios del siglo XIX la atención sobre Plotino aparece de la mano con el renacimiento de Spinoza. Hegel, por su parte, le dedica un capítulo de sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, y adopta una posición notablemente distinta de la de los románticos. En Francia es Bergson quien rescata a Plotino del olvido, dedicándole dos cursos en el Collège de France. Los estudios crítico-filológicos y filosóficos sobre Plotino que se inician en el siglo XIX prosiguen hasta nuestros días con renovado ímpetu y rigor. Tal vez Plotino tenga aún mucho para decirnos.

BIBLIOGRAFÍA

I. EDICIONES, TRADUCCIONES Y LÉXICO DE PLOTINO

- Armstrong, A. H. (ed. y trad.) (1966-1988), *Plotinius, Enneads*, 7 vols., Heinemann, London.
- Bréhier, E. (ed. y trad.) (1923-1938), *Plotin, Ennéades*, 7 vols., Les Belles Lettres, Paris.
- Cilento, V. (1949), *Plotino, Enneadi*, prima versione integra e commentario critico, 3 vols., Laterza, Bari.
- Faggini, G. (1992), *Plotino, Enneadi*, introduzione, note e bibliografia, Rusconi, Milano.

- Harder, R. (trad.) (1956-1971), *Plotins Schriften*, Neubearbeitung mit griechischen Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, F. Meiner, Hamburg.
- Henry, P. y Schwyzer, H.-R. (eds.) (1951-1973), *Plotini Opera*, 3 vols., Desclée de Brouwer, Paris (*editio maior*).
- Henry, P. y Schwyzer, H.-R. (eds.) (1964-1982), *Plotini Opera*, 3 vols., Clarendon, Oxford (*editio minor*).
- Igal, J. (intr., trad. y notas) (1982), *Porfirio, Vida de Plotino y Plotino, Enéadas I-II*, Gredos, Madrid.
- Igal, J. (intr., trad. y notas) (1985), *Plotino, Enéadas III-IV*, Gredos, Madrid.
- Mackenna, S. y Page, B. (trads.) (1962), *Plotinus, The Enneads*, Faber & Faber, London.
- Sleeman, J. H. y Pollet, G. (1980), *Lexicon Plotiniaum*, Brill, Leiden y Leuven.

II. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA SOBRE PLOTINO

- Armstrong, A. H. (1960), «The Background of the Doctrine "That the Intelligibles are not outside the Intellect"», en *Entretiens Hardt V*, Vandoeuvres-Genève, 391-414.
- Armstrong, A. H. (1967), *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (1940), Hakkert, Amsterdam.
- Arnou, R. (1967), *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma.
- Arnou, R. (1972), *Praxis et Theoria. Etude sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Roma.
- Aubenque, P. (1971), «Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique», en *Colloques de Royaumont, Le Néoplatonisme*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 101-110.
- Aubien, P. (1963), *Le problème de la «conversion»*, Beauchesne, Paris.
- Baine Harris, R. (1976), «A brief Description of Neoplatonism», en R. Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, International Society for Neoplatonic Studies, Norfolk.
- Blumenthal, H. (1971), *Plotinus Psychology*, Nijhoff, The Hague.
- Bréhier, E. (1949), *La philosophie de Plotin* (1928), Voivin, Paris.
- Bussanich, J. (1988), *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Brill, Leiden.
- Cilento, V. (1946), «Contemplazione»: *La parola del passato* 1, 197-221.
- Colloques Royaumont (1971), *Le Néoplatonisme*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
- Charrue, J. (1978), *Plotin, lecteur de Platon*, Les Belles Lettres, Paris.
- Deck, J. (1967), *Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto University Press, Toronto.
- Fernández Llorens, M. del C. (1957-1958), «Algunas consideraciones acerca del tipo plotiniano del sabio»: *Estudios Clásicos* 4, 3-21.
- Fernández Llorens, M. del C. (1970), *Contribución al estudio de la demonología plotiniana*, Barcelona, resumen de Tesis (mimeo).
- García Bacca, J. (1948), *Introducción general a las Enéadas*, Losada, Buenos Aires.

- García Bazán, F. (1980), «Tres décadas de estudios plotinianos»: *Sapientia* 35, 281-300.
- Gatti, M. L. (1982), *Plotino e la metafisica della contemplazione*, CUSL, Milano.
- Graeser, A. (1972), *Plotinus and the Stoics*, Brill, Leiden.
- Hadot, P. (1960), «Etre, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin», en *Entretiens Haradt V*, Genève-Vandoeuvres, 105-42.
- Hadot, P. (1963), *Plotin ou la simplicité du regard*, Plon, Paris.
- Hadot, P. (1971), «Introduction», en Colloques Royaumont, *Le Néoplatonisme*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
- Hadot, P. (ed. y trad.) (1988), *Plotin. Traité 38*, VI 7, Cerf, Paris.
- Hadot, P. (ed. y trad.) (1990), *Plotin. Traité 50*, III 5, Cerf, Paris.
- Hoppe, O. (1966), *Die Gene in Plotins Enn. VI 2. Interpretationen zur Quelle, Tradition und Bedeutung der prota gene bei Plotin*, Diss. Göttingen.
- Igal, J. (1972), *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- Igal, J. (1971), «La génesis de la inteligencia en un pasaje de las *Enéadas* de Plotino»: *Emerita* 41, 75-98.
- Isnardi Parente, M. (1984), *Introduzione a Plotino*, Laterza, Bari.
- Jonas, H. (1971), «The Soul in Gnosticism and Plotinus», en Colloques Royaumont, *Le Néoplatonisme*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
- Laurent, J. (1992), *Les fondements de la nature selon Plotin. Procession et participation*, Vrin, Paris.
- Leroux, G. (ed. y trad.) (1990), *Plotin, Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]*, Vrin, Paris.
- Merlan, P. (1960), *From Platonism to Neoplatonism*, Nijhoff, The Hague.
- Moreau, J. (1970a), *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Vrin, Paris.
- Moreau, J. (1970b), «Plotin et la tradition hellénique»: *Revue Internationale de Philosophie* 92/2, 171-181.
- Narbonne, J. (1993), *Plotin, Les deus matières [Ennéade II, 4 (12)]*, Vrin, Paris.
- Nebel, G. (1929), *Plotins Kategorien der intelligiblen Welt*, Mohr, Tübingen.
- O'Brien, D. (1991), *Plotinus on the Origin of Matter. An Exercise in the Interpretation of the Enneads*, Bibliopolis, Napoli.
- O'Meara, D. (1975), *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Brill, Leiden.
- O'Meara, D. (1992), *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, Editions Universitaires, Fribourg, Suisse.
- Rist, J. (1962), «The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus»: *Classical Quarterly* 12, 99-107.
- Rist, J. (1962), «Theos and the One in some Texts of Plotinus»: *Mediaeval Studies* 24, 169-80.
- Rist, J. (1967), *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rutten, Ch. (1961), *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Les Belles Lettres, Paris.
- Santa Cruz, M. I. (1979a), «Sobre la generación de la inteligencia de las *Enéadas* de Plotino»: *Herimantica* XXX/92-93, 287-315.
- Santa Cruz, M. I. (1979b), *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Santa Cruz, M. I. (1983), «Homonymia y géneros del ser en Plotino»: *Cuadernos de Filosofía* XIX/30-31, 57-76.
- Santa Cruz, M. I. (1993), «Filosofía y dialéctica en Plotino»: *Cuadernos de Filosofía* 39, 5-21.
- Schlette, H. (1966), *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins*, Max Hueber, München.
- Schwyzler (1960), «Bewusst und Unbewusst bei Plotin», en *Entretiens Haradt V*, Vandoeuvres, Genève.
- Trouillard, J. (1955a), *La purification plotinienne*, Paris.
- Trouillard, J. (1955b), *La procession plotinienne*, Paris.
- Warren (1964), «Consciousness in Plotinus»: *Phronesis* XIX/2, 83-97.
- Whittaker, T. (1912), *The Neoplatonist. A Study in the History of Hellenism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wurm, K. (1973), *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3*, Walter de Gruyter, Berlin.