

# FUNDAMENTOS, ESTRUCTURA DINÁMICO-RELACIONAL Y CARACTERES ESENCIALES DE LA METAFÍSICA DE PLOTINO

GIOVANNI REALE

This work considers the novelty of Neoplatonism against platonic philosophy, characterising the former by three principle points: the monopolaristic conception, the One which is productive (a self diffusive One-Good) remaining as *indefinable* or *ineffable* and its consequences and implications. Plotino's metaphysics, therefore, finds itself before a new problem, not put by Plato: to give reason of the One, and with this, of the production of the many from the One, and in its resolution he introduces an irreductible novelty into not only the platonic categories, but also into Greek thought (as the idea of positive infinitude).

## 1. En qué consiste la innovación radical del neoplatonismo respecto al platonismo.

Sobre el neoplatonismo y sobre las connotaciones esenciales que lo diferencian del platonismo, todavía no se han recogido los conceptos esclarecedores respecto a los cuales todos los estudiosos han hecho referencias; y por tanto, se impone como necesario el tratar de delinearlos y de ponerlos en evidencia convenientemente.

Para alcanzar esta finalidad, creemos oportuno empezar por ciertos hechos puestos de relieve por Philip Merlan en su libro, hoy considerado como un clásico, *Del platonismo al neoplatonismo*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1953; 1960; edición italiana: *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, trad. de E. Peroli, introducción de G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1990; <sup>2</sup>1994 (citado por la edición italiana).

Según Merlan las características del neoplatonismo son las siete siguientes:

1) Es una concepción de la estructura jerárquica de lo real, la cual implica diferentes esferas de la realidad, que van desde la más elevada hasta la esfera físico-sensible en su dimensión espacio-temporal.

2) La derivación de cada esfera inferior desde la superior sucede, no en virtud de una relación de tipo causal-eficiente, sino en virtud de una relación estructural de implicación-explicación.

3) La esfera superior deriva de un primer Principio, el cual en tanto causa del ser, es superior al ser, y en consecuencia está por encima de cualquier determinación del ser.

4) Este Principio supremo es llamado Uno, no sólo en cuanto que es único, sino en cuanto que es la simplicidad absoluta, precisamente por encima de cualquier determinación.

5) Cada esfera inferior del ser implica no sólo un aumento del número de entes que contiene, sino también un aumento de la determinación espacio-temporal, la cual lleva al mínimo grado de unidad.

6) El conocimiento adecuado del Principio primero y supremo no puede ser una forma de conocimiento de tipo predicativo, como la de aquella otra realidad que implica determinaciones específicas, y por tanto es una forma especial de conocimiento.

7) La mayor dificultad del neoplatonismo consiste en la explicación del porqué, del cómo tenga lugar el paso de lo Uno a lo múltiple, y por tanto, en la explicación del principio material que desempeña un rol esencial en este proceso.

Ahora bien, es verdad que en el neoplatonismo se encuentran estos caracteres esenciales; pero hoy el problema debe ser planteado de un modo diferente. Desde hace un tiempo ha salido a la luz que casi todos estos caracteres esenciales están ya presentes en Platón y en el primer platonismo, de una manera más o menos acentuada, sobre todo si se tiene en cuenta la estructura y el alcance de la llamada “doctrina no escrita” de Platón<sup>2</sup>. Sin embar-

<sup>2</sup> Véase, G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle 'Dottrine non scritte'*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, *passim* (cit. *Per una nuova interpretazione*).

go, el neo-platonismo no comienza, como quisiera Merlan, seis siglos antes de lo que se creía en el pasado, es decir, en la misma Academia platónica.

Según Merlan, no sólo Espeusipo, Jenócrates y la Antigua Academia estarían presentando un Platón neoplatónico, sino el mismo Aristóteles, de quien dice: “Si es verdad que la filosofía de Platón, como viene presentada por Aristóteles es similar al neo-platonismo, debería ser del todo natural suponer que el platonismo de Aristóteles sea al mismo tiempo un neoplatonismo. Se puede creer que la presentación que Aristóteles hace de Platón sea correcta o errónea; se puede sostener que sus fuentes sean o exclusivamente las obras de Platón, o exclusivamente su doctrina oral, o una consideración de ambas. Cualquier hipótesis que aceptemos, si Aristóteles ha sido un platónico es inverosímil que no haya sostenido nunca alguna doctrina «neoplatónica» que él ha atribuido a Platón. La idea de un Aristóteles platonizante, implica la de un Aristóteles neoplatonizante, si el mismo Platón, como Aristóteles, lo ha comprendido —o no—, ha sido un Platón neoplatonizante”<sup>3</sup>.

Entonces, ¿cuáles son las diferencias entre platonismo y neoplatonismo?

Ya Heinrich Dörrie, uno de los mayores conocedores de la historia del platonismo, precisamente en una recensión del libro de Merlan, ponía de relieve que el neoplatonismo ha nacido de hecho de la composición de elementos pitagóricos, aristotélicos y académicos, en modo sintético, es decir, en una forma de unidad estructural y constitutiva que lo diferencian claramente de la tradición platónica precedente. En efecto, a ésta —precisa Dörrie— se debe añadir un nuevo elemento ulterior, es decir, aquella fuerte tendencia de carácter religioso propia de los hombres que fundaron el neoplatonismo. En la obra de estos autores, el Uno supremo viene lleno “de la trascendencia de lo numinoso” y la “teoría” viene a unirse con el éxtasis, y la “asimilación” viene entendida como una “unificación” (*henousthai*), es decir como hacerse uno con el Uno mismo<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Véase todo el capítulo VII de P. Merlan, 233-295.

<sup>4</sup> La recensión ha sido publicada en la revista *Philosophische Rundschau*, 1955.

Las observaciones hechas por Dörrie son correctas, y sin embargo, todavía no son suficientes, en cuanto no alcanzan el núcleo de la novedad propiamente teórica, que imprime un nuevo cariz a la doctrina platónica.

¿Cuáles son, entonces, estas novedades que caracterizan al neoplatonismo y lo diferencian del platonismo?

Según nuestro parecer, el punto clave para responder al problema es el siguiente.

En primer lugar, en Platón como en los antiguos Académicos prevalece netamente la explicación de la estructura de lo real *en función de dos principios supremos*: el «Uno» y la «Díada indefinida», es decir el Principio de la unidad y el Principio de la multiplicidad, que se explican paso a paso de diferente modo en las distintas esferas, en función de parejas de principios opuestos. Se trata de dos principios opuestos entre ellos en sentido «polar», es decir en el sentido de que uno actúa sólo en concordancia con el otro y en función del otro. Esto, por lo demás, constituye un carácter emblemático del pensar de los griegos en general, llevado por Platón al nivel metafísico supremo.

Paula Philippson ha explicado bien en qué consiste tal estructura polar y cómo se diferencia de otras formas de dualismo. Leamos sus propias palabras: «La forma polar del pensamiento ve, conceptúa, modela y organiza el mundo como unidad, en parejas de contrarios. Ellas son la forma por la cual el mundo se presenta al espíritu griego, en el que se transforma y conceptúa en ordenamientos la multiplicidad del mundo. Estas parejas de contrarios propias de la forma polar del pensamiento son fundamentalmente diferentes de las parejas de contrarios de la forma de pensamiento monista y de la dualista, en donde se excluyen, o bien, combatiéndose mutuamente se destruyen, o finalmente, conciliándose dejan de existir como contrarios. [...] En cambio, en la forma de pensamiento polar, los contrarios de una pareja no solamente están unidos entre sí indisolublemente, como los polos de los ejes de una esfera, sino que ellos, en su más íntima existencia lógica, esto es, polar precisamente, están condicionados por su

oposición; al perderse el polo opuesto ellos perderían su mismo sentido”<sup>5</sup>.

En nuestro volumen *Per una nuova interpretazione di Platone*, hemos estudiado a fondo este problema, demostrando precisamente la tesis antes indicada; es decir, cómo el pensamiento platónico, y no sólo en la “doctrina no escrita” sino también en los diálogos dialécticos (y con claras alusiones ya en la *República*), llevó al nivel metafísico este modo estructural de pensar propio de los griegos, de manera perfecta, con la doctrina bipolar de los dos principios primeros y supremos, y con su compleja articulación dinámica<sup>6</sup>.

Leamos un testimonio de Aristóteles sobre la razón de los dos principios primeros y supremos según Platón y los platónicos:

“Les pareció, en efecto, que todos los entes serían uno, el ente en sí, si no se resolvía y refutaba el argumento de Parménides: ‘Pues nunca se demostrará que son las cosas que no son’, y que era necesario probar que el no-ente es; pues así los entes, si son muchos, procederán del Ente y de alguna otra cosa”<sup>7</sup>.

Aquí, naturalmente, Aristóteles habla de «ser» para indicar el principio supremo del Uno y de «no-ser» para indicar el principio antitético de la Díada; pero el discurso que hace es perfecto: los dos principios son necesarios para no caer en el monismo; el principio antitético al Uno es necesario porque existe *lo múltiple y las diferenciaciones de los diversos entes en distintos niveles*.

He aquí la novedad introducida por Plotino:

a) Desde una concesión «bi-polarística» pasa a una concesión «monopolarística»: pone el Uno en el vértice absoluto (no sólo desde el punto de vista axiológico, sino protológico), y de él deduce la misma estructura bipolar. Los neoplatónicos seguirán esta misma vía; Proclo, por ejemplo, presenta la primera pareja su-

<sup>5</sup> P. Philippson, *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zürich, 1944, y *Thessalische Mythologie*, Zürich, 1944; estas dos obras han sido traducidas en un solo volumen por A. Brelich con el título *Origini e forme del mito greco*, Boringhieri, Torino, 1983; el pasaje citado se encuentra en 65 y ss.

<sup>6</sup> G. Reale, *Per una nuova interpretazione*, 269-280, 344-349, 381-388, 405 ss.; y *passim*.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Metafísica*, N 2, 1089 a 2-6.

prema de los opuestos «Límite» e «Ilimitado» precisamente como primera y suprema irradiación del Uno, derivados y dependientes de él, con todas las consecuencias que esto comporta.

Así pues, la monopolaridad del Uno supremo constituye la connotación metafísica determinante del neoplatonismo.

b) En segundo lugar, la posición del Uno en el vértice absoluto, del cual se deriva y depende la misma estructura bipolar de lo real, se conecta estrictamente con la concepción de un Uno productivo (en Plotino por añadidura «autoproduktivo» más que «heteroproduktivo», como veremos), en un sentido «creacionista» que va más allá del platonismo precedente (en Platón se encuentran sólo conceptos de «semicreacionismo», y limitados al mundo físico, o, todo lo más, conectados con el mundo de los entes matemáticos intermedios<sup>8</sup>).

El Uno-Bien, principio primero supremo en Plotino y en los neoplatónicos es verdaderamente *diffusivum sui*, en cuanto es infinita fuerza rebosante que hace ser a todo cuanto existe.

c) En tercer lugar, un Uno concebido de este modo resulta «indefinible», «indecible», «inefable», en el neoplatonismo, más allá de Platón. En efecto, según Platón, el Uno-Bien no es cognoscible ni decible *como las otras cosas*, pero sólo en el justo modo y según los tiempos justos (después de una larga búsqueda), es definible y perfectamente expresable como justa medida suprema (el Bien es Uno, «Medida suprema de todas las cosas»<sup>9</sup>).

La misma dialéctica platónica en Plotino y en el neoplatonismo alcanza dimensiones nuevas, hasta autosuperarse en el silencio de la unión mística.

Finalmente, en Plotino y en los neoplatónicos los nexos que niegan las varias esferas del ser vienen explicitadas de modo nuevo: Plotino habla de «contemplación creadora» y esboza ya la tríada dialéctica de «permanencia», «procesión» y «retorno», llevada por Proclo a las extremas consecuencias.

<sup>8</sup> Sobre el semicreacionismo platónico véase, G. Reale, *Per una nuova interpretazione*, 528 ss., 634 ss., 698-707.

<sup>9</sup> Sobre el Bien como Medida suprema véase G. Reale, *Per una nuova interpretazione*, 409 ss., 449-453, 567-582, 672 ss., 710 ss.

Las grandes novedades que transforman el platonismo precisamente en neo-platonismo son aquellas que hemos indicado anteriormente, con una serie de implicaciones y de consecuencias, de las cuales debemos hablar ahora.

## 2. Los dos problemas supremos de la metafísica plotiniana.

No se entiende la metafísica plotiniana si no se toma conciencia del hecho de que en las *Enéadas* los problemas últimos son dos y no uno sólo, como lo ha sido, en cambio, en toda la especulación griega precedente.

El problema de la metafísica griega en su forma clásica es el siguiente: “¿cómo se explica lo múltiple?”, o mejor todavía, desde el momento en que fácilmente se llega a la conclusión de que lo múltiple se explica sólo en base a un principio unitario (o en función de algunos principios, que tienen una función unitaria en sentido analógico), el problema se pone de este modo: “¿por qué y cómo desde el Uno deriva lo múltiple?”. Es éste el gran problema que, para la metafísica clásica, se ofrecía como el más comprometedor, estimulante y exultante. Platón lo hacía notar expresamente: “que lo múltiple sea uno y el uno sea múltiple es cosa admirable”<sup>10</sup>.

Plotino, como es natural, conoce perfectamente tal problema, y lo replantea y lo discute como aquello “que fue ya famoso en los antiguos”<sup>11</sup>.

Sin embargo, *por encima de este problema nos pone uno más radical todavía*: “¿por qué hay lo Uno mismo y es lo que es?”.

Preguntarse esto significa, evidentemente, poner el problema del Absoluto y su razón de ser: significa preguntarse *por qué hay lo Absoluto y es lo que es*.

Significa, en fin, de cualquier manera, *preguntarse el porqué del principio, es decir el porqué del porqué último*.

<sup>10</sup> Platón, *Filebo*, 4 c.

<sup>11</sup> Plotino, *Enéadas*, V 1, 6 (4-6); citaremos siempre la *editio maior* de P. Henry / H. R. Schwyzer, 3 vols., Paris / Bruxelles, 1951-1973.

A primera vista, este problema sería absurdo y no se podría plantear en el contexto de la metafísica clásica, ya sea platónica o aristotélica. El primer Principio es «incondicionado», por definición: en cuanto «primero», no es susceptible de estar de ningún modo en medio de un problema, es decir no es susceptible de ser sometido a la pregunta del «porqué». Aristóteles diría que tal problema es estructuralmente contradictorio, y es tal que conduce, fatalmente, a un proceso al infinito.

Pero Plotino excluye expresamente que su pregunta tenga tal sentido, llevándola a un nuevo plano es decir, sobre el plano protológico más alto. En consecuencia, se puede decir que, con Plotino, la metafísica alcanza los horizontes últimos de la pregunta protológica, como veremos: el problema de la «heteroproducción» (fundación de las otras cosas por parte del principio) resulta distinto del de la «autoproducción» (justificación del ejercicio del primer principio por parte de sí mismo).

Resumiendo, podremos decir que los problemas supremos de la metafísica plotiniana son los dos siguientes:

- 1) ¿Por qué lo Uno?
- 2) ¿Por qué y cómo lo Uno y lo múltiple?

### 3. La solución del gran problema “¿por qué lo Uno?”.

La solución del primer gran problema “¿por qué lo Uno?” es condición necesaria para la solución del segundo, por ello es preciso empezar por éste.

La posición del problema de la «autofundación» del principio, como es claro, deriva en Plotino de la necesidad de responder a algunas instancias consideradas valiosas en este sentido por los gnósticos.

Pero en el plantear y resolver el problema “por qué hay lo Uno y es lo que es”<sup>12</sup>, Plotino da un notable *salto cualitativo*, y eleva el tratamiento y su solución por encima del nivel de los adversarios, llegando a alturas tales que sólo encontraremos algo seme-

<sup>12</sup> Véase, Plotino, *Enéadas*, VI, 8, *passim*.



jante en el idealismo moderno. En consecuencia, el planteamiento y la solución de tal problema presenta beneficios que van mucho más allá de las instancias histórico-teoréticas que lo han generado, y se colocan en la cumbre de lo que puede ser considerado como *uno de los más altos logros del pensamiento filosófico*.

He aquí la respuesta que Plotino da al problema “¿por qué lo Uno?”: El Uno es *libertad absoluta*. Todas las cosas, en efecto, son libres en cuanto y en la medida en que *quieren el Bien*. Pero el Uno, que es el Bien en sí, es *libertad absoluta en cuanto no debe moverse hacia algo ulterior*. Y el Uno, en cuanto Bien, es «libertad absoluta» en cuanto no puede tender hacia algo ulterior porque no tiene necesidad de nada, y, por lo tanto, es y permanece sólo en sí mismo.

El Uno, como Bien, es *creador de sí mismo*, es actividad auto-fundante, “se autopone”, por decirlo con expresiones que usaron los idealistas, pero perfectamente plotinianas en su significado.

Entonces el Uno es libertad absoluta en el sentido que es *creador de la libertad misma*, es “*eleutheropoiós*”.

El Uno, en cuanto es actividad que se autofunda, funda en consecuencia el propio ser. En otras palabras, es actividad en la cual el ser no es condición del obrar, pero en la cual, por el contrario: *el obrar produce el ser, o, mejor todavía, es una forma de actividad en la cual hay coincidencia por decirlo así del «obrar» y del «ser»*.

La hipóstasis del Uno coincide con la misma actividad auto-productora. El Uno explica su acto de autoproducción queriéndolo; por lo tanto se puede decir también que su voluntad y su esencia coinciden, en cuanto que *quiere ser*.

Sobre el Uno-Bien Plotino dice exactamente: “Tal como quiere, de la misma manera es” (ὡς ἄρα ἐβούλετο, οὕτω καὶ ἔστιν)<sup>13</sup> y todavía: “en la hipóstasis del Bien necesariamente se incluye la elección y la volición de sí mismo” (ἐν δὲ τῇ τοῦ ἀγαθοῦ ὑποστάσει ἀνάγκη τὴν αἴρεσιν καὶ τὴν αὐτοῦ θέλησιν ἐμπεριειλημμένην εἶναι)<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Plotino, *Enéadas*, VI, 8, 13 (8-9).

<sup>14</sup> Plotino, *Enéadas*, VI, 8, 13 (43-45).

Así pues, el Uno en cuanto quiere y desea ser aquello que es, es creador de sí mismo, es *causa sui*.

He aquí uno de los textos más fuertes de Plotino:

“Si, por lo tanto, el Bien existe y existe junto a él la elección y la voluntad –que, sin éste no podrían existir– es necesario que Él no sea multiplicidad, debemos reducir a unidad la voluntad y la esencia. Si el querer deriva de Él, es necesario que también su ser derive de Él. Por lo cual nuestro razonamiento ha descubierto que Él se ha creado a sí mismo (ὥστε αὐτὸ πεποιηκέναι αὐτὸν ὁ λόγος ἀεῦρεν)”<sup>15</sup>.

El Uno también es llamado por Plotino «amor», y precisamente «amor de sí» (καὶ ἔρος ὁ αὐτὸς καὶ αὐτοῦ ἔρος)<sup>16</sup>. Él es el mismo que ama: en cuanto fuerza operante y productora de sí mismo, es también productora de sí como objeto del propio amor. Leamos el texto que expresa este concepto y que al mismo tiempo rebasa lo expuesto anteriormente:

“Él posee el puesto más alto, o mejor, no lo posee sino que lo es, Él, que es el altísimo, y tiene a su servicio todas las cosas, pero no por accidente: son ellas las que se someten a Él, o mejor dicho, que están a su alrededor, ya que Él no mira hacia ellas, sino que son ellas las que le miran a Él. Él, por así decir, en lo íntimo de sí mismo es como si se amase a sí mismo y a su esplendor, porque Él es el que ama (αὐτὸς ὡπερ ἠγάπησε); Él se da a sí mismo la existencia ya que es un acto inmóvil y lo que él más ama es una especie de Inteligencia, y la Inteligencia es el acto actual. Él es la actuación del acto. Y ya que esto no es propio de ningún otro, Él es el acto de sí mismo: por lo tanto no existe por accidente, sino que es la manera como Él mismo se actúa. Luego, si Él existe en sentido absoluto porque está como fundado en sí mismo, y dirige su mirada, por decir así, a su ser y si su ser consiste en volver la mirada a sí mismo, esto quiere decir que Él se crea a sí mismo (ποιῶν ἑαυτὸν). Él entonces no existe por accidente sino como quiere, y su

<sup>15</sup> Plotino, *Enéadas*, VI, 8, 13 (50-55).

<sup>16</sup> Plotino, *Enéadas*, VI, 8, 15 (1).

voluntad no es casual ni accidental, porque la voluntad que tiende a lo perfecto no es de ninguna manera arbitraria”<sup>17</sup>.

En resumen: el Uno, en cuanto es aquello que quiere y desea ser, es creador de sí mismo, es *causa sui* (ἄτιον δὲ ἐκείνο τοῦ αἰτίου)<sup>18</sup>.

Es, por tanto, claro que la hipóstasis del Uno no coincide con el ser ni con la sustancia, sino con la *actividad que pone la sustancia misma*:

“no debemos temer ponerlo como acto primero privado de sustancia: al contrario, es necesario identificar sus hipóstasis con este acto”<sup>19</sup>.

Para concluir este punto, leamos el texto resumido, verdaderamente emblemático (y lamentablemente olvidado por muchos o mal comprendido):

“Él es el acto primero, y puesto que obra, Él es; y no se dice que Él existe antes de nacer; en aquel instante no hay momento en el cual Él no exista, sino que es ya todo. Su acto no está por tanto sometido a su sustancia, sino que es pura libertad, y por ello Él es por sí mismo; en efecto si Él fuese conservado por otro en la existencia, no sería primero por sí mismo; pero si se dice precisamente que se contiene a sí mismo, entonces *Él es aquel que se da la existencia*, desde el momento en que contiene naturalmente una cosa y la crea sin principio ambos momentos se identifican. Si hubiera un tiempo en el que Él comenzó a ser, no podríamos decir de Él, en sentido estricto, que ‘se ha creado a sí mismo’; pero ya que Él era lo que es, antes todavía de que existiera la eternidad, cuando decimos que ‘se ha creado a sí mismo’, entendemos que decir ‘haber creado’ y ‘su ser’ son la misma cosa: esto es, que su ser consiste en su crear, y decimos también, en su generar eterno”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Plotino, *Enéadas*, VI, 8, 16 (8-24).

<sup>18</sup> Plotino, *Enéadas*, VI, 18 (38).

<sup>19</sup> Plotino, *Enéadas*, VI, 8, 20 (9-117).

<sup>20</sup> Plotino, *Enéadas*, VI, 8, 29 (15-27).

#### 4. ¿Por qué desde lo Uno lo múltiple?

La solución que Plotino da a este problema ha sido durante mucho tiempo mal entendida a causa de las hipótesis puestas en juego por las exégesis en clave «emanacionista», y en su novedad nos reserva muchas sorpresas.

El paso fundamental, sobre el cual el estudioso italiano A. Covotti<sup>21</sup>, ha llamado la atención por primera vez, está contenido en la quinta *Enéada*:

“Si, entonces, algo nace mientras Él persiste en sí mismo, nace de Él justo cuando Él está en el punto más alto de su ser; si por ello persiste en su modo de ser, lo generado nace de Él, pero en cuanto Él permanece inmóvil en sí mismo. Y ya que Él persiste como objeto de pensamiento, lo generado surge como pensamiento, pero siendo pensamiento y pensando a aquél desde el cual ha surgido –por lo demás ningún otro le posee– llega a ser Inteligencia, y tiene por así decir, otro objeto de pensamiento, que es casi una imitación y una imagen de Aquél. Pero, ¿cómo es que sucede esto mientras él permanece inmóvil? Por obra de la fuerza actuante, y la fuerza actuante de cada uno de los seres está en parte contenida en él, y en parte se difunde hacia fuera de cada ser particular; la que está contenida en él es su existencia en acto; la otra que se difunde hacia fuera y viene necesariamente después de cada cosa, es diversa de ella. En el fuego, por ejemplo, hay por un lado el calor que constituye su esencia, y por el otro existe el calor que nace, en cuanto el fuego permaneciendo como tal, explica su fuerza contenida en su esencia. Así es también, y con mayor razón, en el mundo superior: mientras el Supremo persiste en su esencia, de su perfección y de la fuerza que está en Él obtiene su existencia otra fuerza, nacida como lo es de una gran potencia, mejor dicho de la más grande de todas, y alcanza hasta el ser y la esencia: el Uno está, en efecto, por encima del ser y de la esencia”<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Véase A. Covotti, *Da Aristotele ai Bizantini*, Napoli, 1935, 134-141.

<sup>22</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 4, 2 (19-38).

Así pues, Plotino distingue:

a) la actividad que es propia «de» un ser (ἐνέργεια τῆς οὐσίας);

b) la actividad que brota y deriva de un ser (ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας).

Pues bien, la primera forma de actividad, es decir, aquella que es propia «de» una cosa, coincide con el acto mismo de la cosa (forma algo uno con aquello que la cosa es, con su esencia). Al contrario, la segunda forma de actividad, es decir, la actividad que brota «desde» una cosa *debe necesariamente seguir a cada cosa*, y por tanto, se distingue y es diferente de la actividad que es propia de la cosa misma y de su esencia.

El ejemplo que Plotino aduce es clarísimo. En el fuego se deben distinguir dos actividades:

a) aquella por la que es calor intrínsecamente y por su esencia (y que, por tanto, coincide con su misma naturaleza y sustancia), y es, precisamente, actividad del permanecer (μένειν) el fuego;

b) aquella *que surge del permanecer el fuego como tal*, es decir, *la actividad que deriva en consecuencia y sale fuera de lo que es por esencia*.

Retomando al caso del Uno, se obtiene lo siguiente:

a) Hay *una actividad propia del Uno*, que es aquella actividad por lo cual el Uno es y permanece aquello que es, es potencia absoluta, es decir, actividad autocreadora, absoluta libertad, y esta actividad es un permanecer en sí (μένειν).

b) Hay, luego, otra segunda forma de *actividad que surge desde aquella forma de actividad*, pero que se diferencia de ella, y que es también una gran potencia, porque es potencia que surge de la misma potencia, y que, en consecuencia, produce todas las cosas.

La primera forma de actividad es, por tanto, esencialmente la actividad que coincide con la libertad autocreadora; la segunda forma de actividad es actividad que se sigue necesariamente de la primera.

Rist ha visto muy bien, a nuestro parecer, que, si la actividad del Uno consiste en querer ser aquello que es, es decir en la libertad de ser aquello que es, entonces se debe concluir que la

necesidad de la actividad del Uno *es una necesidad que sigue a una actividad libre*, y que, por tanto, en un cierto sentido, “la creación es libre, ni más ni menos de lo que lo es el Uno mismo”<sup>23</sup>.

Quizá la afirmación de Rist es algo impulsiva. Mejor sería decir que la «creación», o mejor dicho, la «procesión» de todas las cosas desde el Uno, es un tipo de «necesidad» *sui generis*, es decir *un tipo de necesidad que, en cuanto sigue a una actividad «libre», es una suerte de necesidad libremente querida*.

Bastaría con esto para destruir la tradicional exégesis «emanacionista», aún hoy sostenida absurdamente y repetida de diversas maneras. La derivación de las cosas desde el Uno es un proceso que surge desde un «permanecer», y, además, está bajo el signo de una necesidad que surge de un acto de libertad. Esto, en consecuencia, es por añadidura lo opuesto de lo que el esquema emanacionista reclama.

## 5. La contemplación ontogónica y la procesión de las hipóstasis del Uno.

Pero eso no es todo.

La generación de las hipóstasis inteligibles (así como también la generación del cosmos físico) implica, además de las dos actividades ilustradas anteriormente, una ulterior actividad, que es tan esencial como aquéllas. Sin tal actividad ulterior nada podría nacer y subsistir. Se trata del acto de «volverse» (ἐπιστρέφειν) para «mirar», para «contemplar» (θεωρεῖν) el principio.

Si se atiende a esta actividad, se comprende bien que el término «emanación» resulta ser, precisamente, aquello que hay que evitar de la manera más categórica, por cuanto él es la total antítesis de tal «retorno contemplativo», que, como veremos, tiene lugar en cada hipóstasis y sobre el cual se centra la ontogénesis, como veremos.

<sup>23</sup> J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge, 1967, 183.

En concreto, por lo que concierne a la segunda hipóstasis, de la que vamos a ocuparnos en primer lugar, es de destacar que en cuanto actividad o potencia que surge del Uno, no genera sin más el Nous (la Inteligencia), sino una especie de «alteridad», es decir una forma de «indeterminado» y de «informe», que se «determina» y deviene «mundo de formas» *sólo dirigiéndose al Uno*, es decir: *retornando al Uno*. Se trata, obviamente, de una precisa continuación, repensada a fondo, de la estructura bipolar de la que habíamos hablado antes: lo «indeterminado» es el principio antitético respecto de la unidad formal, que queda, de un nuevo modo, determinado *mediante un retorno al Uno*. En efecto, la alteridad indeterminada se «determina» precisamente mediante la visión contemplativa de lo Uno.

Pero la dinámica de la deducción de la segunda hipóstasis es particularmente compleja. Dejamos aparte la explicación que Plotino trata de dar recurriendo a conceptos de la «doctrina no escrita» y de la tradición indirecta de Platón, porque, aunque es muy interesante, constituye una explicación de refuerzo, paralela a la fundamental.

Esta explicación fundamental puede ser resumida como sigue. La actividad o potencia derivada del Uno, como hemos visto, debe dirigirse al Uno y «contemplantarlo». Sin embargo, tal *dirigirse contemplativo* no es todavía el Nous, sino, más bien, la *condición que lo hace ser*; Plotino distingue, en efecto, dos momentos:

a) En primer lugar, se encuentra el momento del dirigirse contemplativo desde la potencia hacia el Uno. En este momento la potencia es fecundada, llena y colmada, precisamente en la contemplación, por el Uno.

b) Sigue el momento *de la reflexión de esta potencia sobre sí misma, en cuanto fecundada por la visión del Uno*.

Los dos momentos dan razón, por así decir, de las dos caras del Nous, que es precisamente el «ser» y «pensar».

a) En el primer momento nace la *sustancia*, es decir, la «sustancia», la «esencia» y el «ser» (que constituye el contenido del pensamiento”.

b) En el segundo momento nace el pensamiento verdadero y propio que repercute sobre el ser.

En el segundo tratado de la quinta *Enéada* se lee el texto fundamental a repasar, en el cual viene explicado a la perfección la procesión de la Inteligencia (Nous) desde el Uno y que conviene leer:

“El Uno es todas las cosas y no es ninguna de ellas: en efecto, el principio de todo no es el Todo; Él es el todo en cuanto el Todo retorna a Él: y aquello que todavía no se encuentra en el Uno, se encontrará. Pero, ¿cómo el Todo puede derivarse del simple Uno, desde el momento que en éste no puede manifestarse ninguna variedad y multiplicidad? ·

Ahora, precisamente porque está en Él, todo se puede derivar de Él; a fin de que el ser sea, por esto Él no es ser, sino solamente el que genera el Ser, y ésta —que llamaré generación— es primera.

Él, en efecto, es perfecto en cuanto nada busca ni nada posee y no tiene necesidad de nada; por lo cual, por decir así, sobrea-bunda, y la sobrea-bundancia genera otra cosa.

Pero el Ser así generado se dirige a Él y de inmediato es colmado y, una vez nacido, se mira a sí mismo y ésta es la Inteligencia.

Aquel orientarse hacia el Uno genera el Ser; la mirada vuelta a sí misma genera la Inteligencia. Pero, ya que la Inteligencia para contemplarse debe persistir en sí misma, deviene juntamente Inteligencia y Ser. Y así, el Ser, siendo similar a Él, genera aquello que le es afin, vertiendo fuera su gran potencia; pero también ésta es una imagen de Aquél, que antes de Él, manifestó su potencia. Esta fuerza que procedé del Ser es el Alma, pero ésta deviene, mientras que la Inteligencia es inmóvil, ya que también la Inteligencia nace mientras que Aquél que es antes de ella persiste en su inmortalidad”<sup>24</sup>.

De esta manera queda deducida la multiplicidad. El Nous es ya «ser» ya «pensamiento». No sólo eso, además en el Nous la *unitotalidad* de la primera hipóstasis llega a ser *la multiplicidad de lo múltiple*, la totalidad de todas las cosas (todas las Ideas, el platónico mundo de las ideas en su conjunto). Puesto que, como

<sup>24</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 4, 2 (1-18).



hemos visto, el Nous contempla lo Uno, y aunque es fecundado por el Uno, de esto no se sigue que el Nous vea «inmediatamente» al Uno como múltiple, sino más bien «mediatamente», es decir, se ve a sí mismo –fecundado por el Uno– como múltiple, como precisa el siguiente fragmento:

“Cuando la Inteligencia mira al Bien, piensa al Uno como múltiple aunque éste sea Uno, ¿quizá lo piensa múltiple y lo fracciona porque es incapaz de pensarlo todo junto? Cuando mira al Bien la Inteligencia no es todavía Inteligencia, sino que lo mira de un modo que todavía no es intelectual. Mejor debiéramos decir que ella no lo ve todavía verdaderamente, sino que vive vuelta hacia Él, y se dirige a Él; este movimiento, por obra del movimiento que existe allá arriba entorno a Él, lleva en sí su cumplimiento, y no es ya un puro y simple movimiento, sino un movimiento perfecto y completo; de ello resultan, después, todos los seres y de esto tiene conciencia en cuanto tiene conciencia de sí mismo. Así, este movimiento llega a ser Inteligencia en su plenitud, a fin de que posea aquello que debe contemplar y vea juntos los seres y la luz, porque recibe también la luz de Aquel que dona los seres.

Por esto se dice que Él es causa no sólo de la esencia, sino también del hecho de que ella sea vista. Como el Sol, el cual, para las cosas sensibles es causa ya de que sean vistas, ya de su llegar a serlo, no tan sólo de la vista (por tanto no es la visión ni la cosa resultante), así también la naturaleza del Bien, siendo causa de la esencia y de la Inteligencia, y siendo luz que corresponde con aquello que está allá arriba, es objeto visto y sujeto que ve, no es ni los seres ni la Inteligencia, sino que es la causa por la cual, por obra de la luz que difunde sobre los seres y sobre la Inteligencia, es posible pensar.

Por tanto, la Inteligencia «nace» cuando se colma, y «es» cuando es colmada y ve al mismo tiempo en lo que alcanza la perfección. Su principio es Aquel que existe antes que ella sea colmada; un principio distinto, casi exterior, es aquello que la colma y por el cual es colmada en sí misma, y además, por así decir, formada<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 16 (10-35).

Por tanto, las conclusiones son las siguientes: el Nous *nace de la contemplación y es él mismo contemplación por excelencia*. Plotino habla, por añadidura, de “contemplación viviente”, y de “contemplación en persona”.

Y, ¿cómo se da la procesión en la tercera hipóstasis, es decir, en el alma (*psyché*) desde el Nous?

Plotino, para deducir la tercera hipóstasis, se vuelve al mismo módulo del cual se ha valido para deducir la segunda hipóstasis de la primera.

Como hemos visto a propósito de lo Uno, en efecto, Plotino distingue:

a) una actividad «del» Nous, es decir una actividad que el Nous dirige a sí mismo y que coincide con la esencia misma del Nous;

b) una actividad derivada «del» Nous, es decir, una actividad que surge de su naturaleza de Nous y que «sale fuera» de él.

Esta segunda actividad, por tanto, no sólo procede de la primera, sino que resulta ser como una consecuencia derivada de la primera, en cuanto el Nous produce *algo que es otro desde sí*, precisamente por el mismo volverse sobre sí mismo (en cuanto está fecundado por el Uno).

He aquí uno de los textos más significativos según nuestro parecer:

“el ser de la Inteligencia es acto, y no existe nada fuera, a lo cual se dirija aquel acto. Por tanto, se dirige hacia sí mismo. Por lo cual, pensando en sí misma, la inteligencia se dirige hacia sí misma y vuelve hacia sí su acto.

Si alguna cosa proviene de Ella, aquello sucede porque ella se vuelve sobre sí misma en sí misma. Es necesario que, desde el principio, fuese en sí misma y se dirigiese, después, hacia un ser distinto, o mejor dicho, que un ser distinto derivase de ella como semejante a ella, así como el fuego es, primero fuego en sí mismo y tiene la actividad del fuego, y sólo así luego, tiene la capacidad de producir en otro una huella de sí. También la inteligencia, es acto en sí; el alma, en cambio, posee en su interior aquello de ella que está orientado a la inteligencia; mientras que lo que está fuera de la inteligencia está orientado

al mundo externo; por una de sus partes, es semejante a aquello de lo cual deriva, por la otra, aunque no siendo totalmente semejante, conserva una cierta semejanza también aquí en este mundo, ya sea actuando o creando: porque también cuando obra, contempla; y cuando crea, produce formas que son como pensamientos bien conseguidos. Así, todo en ella es huella de pensamiento y de Inteligencia: todas las cosas proceden por imitación del modelo, y algunas, imitándolo se acercan un poco más, y otras, las más lejanas, conservan solamente una imagen borrosa<sup>26</sup>.

La derivación del Nous desde el Uno, corresponde analógicamente de manera perfecta a la derivación del Alma desde el Nous. En efecto, no basta la actividad o potencia que deriva del Nous para generar el Alma. Es preciso que, análogamente a cuanto hemos visto a propósito del Nous respecto del Uno, *también aquello que deriva del Nous se dirija, a su vez, a mirar y a contemplar al Nous mismo.*

En efecto, el Alma, considerada como potencia derivada del Nous, resulta ser, respecto al Nous mismo, como lo «indeterminado» respecto a lo «determinado», como la «materia» respecto a la «forma». (Aún entra en juego la estructura bipolar, de la cual hemos hablado antes como determinante). El Alma llega a ser tal (lo informe toma forma), según Plotino, *en el momento en el cual se vuelve a contemplar al Nous.*

He aquí dos textos particularmente elocuentes, que explican la dinámica con la que se pone en acto aquella estructura bipolar de la que hablábamos:

“El alma es como la vista y la Inteligencia como el objeto visible; el alma es indeterminada antes de ver, pero capaz de pensar por naturaleza; por tanto, es materia respecto a la Inteligencia<sup>27</sup>”.

“La inteligencia hace siempre más divina al Alma, ya porque es como un padre, ya por estarle presente; nada de hecho media entre ambas excepto la alteridad; en cuanto el Alma es

<sup>26</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 3, 7 (18-34).

<sup>27</sup> Plotino, *Enéadas*, III, 9, 5 (1-3).

como consecutiva y como receptiva mientras que la Inteligencia es a modo de forma. Ella es materia de la inteligencia y es bella porque es inteligente y simple<sup>28</sup>.

Como eje en torno al cual todo gira –también en el caso del Alma como en el caso del Nous– queda precisamente la potencia ontogónica de la «contemplación», como resulta de las siguientes afirmaciones de Plotino verdaderamente emblemáticas:

“El alma, procediendo, deja inmóvil su parte superior en el lugar que ha abandonado; en efecto, si ella abandonase la parte superior, ya no estaría en todas partes, sino solamente donde ella termina. Pero aquello que procede no es igual a aquello que permanece. Si, pues, es necesario que el alma esté en cualquier parte, y no existe lugar donde se asiente su actividad y si, aquello que es primero es distinto de aquello que es después, si toda *actividad deriva de una contemplación* o de una acción, desde una acción que aún no existía –puesto que *la acción no puede ser anterior a la contemplación*–, necesariamente la segunda contemplación es más débil que la primera, pero es siempre contemplación; de manera que la acción que deriva de la contemplación parece ser una contemplación muy débil. En efecto, lo generado es siempre del mismo género del generante, pero es más débil, porque en el descenso pierde fuerza.

Todo aquello viene en el silencio, porque el alma no necesita ni de cosa visible, ni de contemplación que proceda de lo externo, ni de acción; la que contempla es el Alma, y la parte de ella que así contempla procediendo, es más exterior y no produce lo que viene después del mismo modo que la parte superior. Sin embargo, la contemplación produce contemplación. En efecto, ni la contemplación ni su objeto tienen límite. Está, por ello, en todas partes<sup>29</sup>.

Sería fácil demostrar que también la procesión del mundo sensible desde el inteligible se produce según idéntico esquema, sin excepción, poco a poco hasta llegar a la materia, la cual no es sino el producto de aquella extrema actividad del Alma que es

<sup>28</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 1, 3 (20-23).

<sup>29</sup> Plotino, *Enéadas*, III, 8, 5 (14-30).

una *contemplación débil y lánguida*, y que como tal *no tiene el vigor suficiente para dirigirse hacia aquello que la ha generado*, y que por lo tanto no tiene a su vez fuerza para contemplar, y precisamente por esto se desvanece, se convierte en no-ser; llega a ser algo informe, a lo que el alma con su propia imagen le da forma, produciendo de esta manera el mundo físico. Leamos al menos un texto para concluir en este punto (remito a mi *Storia della filosofia antica*<sup>30</sup> a quienes quieran profundizar en el problema):

“El alma particular, dirigiéndose hacia aquello que está anterior a ella, viene iluminada, porque reside en el Ser; dirigiéndose a aquello que es posterior a ella, se dirige al no-ser. Y esto lo hace cuando se dirige hacia sí misma, tendiendo hacia sí, produce después una imagen de sí misma, el no-ser, porque cae como en el vacío y resulta un tanto indeterminada; su imagen es del todo indeterminada y oscura, y existiendo privada de razón y de inteligencia, está muy alejada del ser. Pero, en tanto, el alma está siempre en la región intermedia, en su lugar propio, y de nuevo mirando como con una segunda mirada su imagen, le da forma y, complacida, desciende en ella”<sup>31</sup>.

## 6. Estructura triádica de las procesiones.

La estructura y la articulación en forma triádica de las derivaciones de las hipóstasis del Uno es, por tanto, evidente. Y la calificación de «emanacionismo» que se da a tal derivación, por tanto, resulta ser la más inadecuada y por añadidura la antítesis respecto de la verdad. En efecto resulta determinante en este proceso, más que el momento del «fluir», el de «refluir», es decir, más que el momento de la «salida», el de la «conversión», es decir, del retorno.

<sup>30</sup> Véase G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. VI, Vita e Pensiero, Milano, 1995, 558-573; puede verse además: M. L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, *passim*.

<sup>31</sup> Plotino, *Enéadas*, III, 9, 3 (7-16).

Muy interesante sería estudiar la terminología con la cual vienen indicados los tres momentos. Se tendría la sorpresa de encontrar en las *Enéadas* a Proclo largamente anticipado. En efecto, Plotino utiliza en muchas ocasiones los siguientes términos: 1) «μένειν», «μονή», 2) «πρόοδος», «προτένειν», 3) «ἐπιστοφείν», «ἐπιστοφή», justamente para indicar los momentos de las procepciones<sup>32</sup>.

Pero no hay nada sobre el estudio de las determinaciones léxicas que, aquí, queremos subrayar, ni sobre el estudio de las determinaciones conceptuales. Llamamos, para simplificar, 1) «permanencia» a la actividad inmanente, y el «μένειν» de cada hipóstasis singular, 2) «progresión», a la actividad que deriva de cada una de las hipóstasis, 3) «reversión» o «retorno» al momento de la conversión a la hipóstasis precedente.

Hemos dicho que la clave de este movimiento triádico es la «contemplación». Ahora bien, en la primera hipóstasis que es el principio absoluto, los tres momentos no pueden ser distintos, dada su simplicidad y absoluta unidad. Aún más, es interesante advertir cómo la «permanencia en sí» del Uno se dice que es una suerte de “inclinación del Uno hacia sí mismo” (νεὺς αὐτοῦ πρὸς αὐτόν)<sup>33</sup>, entendida como actividad del Uno y, en un cierto sentido, es presentada como un tipo de “mirarse a sí mismo” (ὅιον πρὸς αὐτόν βλέπειν)<sup>34</sup> es decir, como un «autocontemplarse», entendido como coincidente con el «autoquererse» y con el «autocrearse». El Uno podría ser llamado «meta-auto-contemplación», en la cual los tres momentos coinciden contraídos.

En la segunda hipóstasis, en una primera intención, pareciera que el momento de la contemplación coincidiese con el momento de la «reversión» o del «retorno» del Nous hacia el Uno y hacia sí mismo en cuanto potencia fecundada por el Uno. En cambio, la cosa resulta más compleja y más interesante. En efecto, el momento de la progresión del Uno, es decir, la actividad que surge desde el Uno, es definida por Plotino con términos que implican todos ellos una *referencia estructural a la contemplación*, es de-

<sup>32</sup> Véase J. H. Sleeman / G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven, 1980, cada una de las voces.

<sup>33</sup> Plotino, *Enéadas*, VI, 8, 16 (23-24).

<sup>34</sup> Plotino, *Enéadas*, VI, 8, 16 (18-20).

cir, expresan el concepto de “fuerza visiva que no ve todavía” (ὄψις οὐπω ἰδοῦσα)<sup>35</sup>, pero que aún “posee impreso el tipo de visión” (ἔχει τύπον τοῦ ὁραμάτος)<sup>36</sup>, y que por esto precisamente puede ver al Uno y llegar a ser “visión vigente” (ὄψις ὁρώσα)<sup>37</sup>. Y si, luego, nos preguntamos en qué consiste la «permanencia» del Nous en cuanto tal, nos encontramos una sorpresa ulterior. La naturaleza del Nous consiste en ser “coincidencia de visión y cosa vista”<sup>38</sup>, coincidencia de «contemplación» y de «contemplado», como “contemplación viviente”<sup>39</sup>, como ya hemos dicho.

Si esto es así, entonces se ha de decir, en lo que concierne a la hipóstasis del Nous, que la contemplación no constituye uno de los tres momentos de la procesión, es decir, el tercero, sino que por el contrario los tres momentos de la procesión *son en cierto sentido tres momentos de la contemplación*.

Conclusiones análogas se deben obtener también en lo que concierne al Alma, que, como «imagen del Nous» no es, en el fondo, otra cosa que la Inteligencia que se despliega como razón y como razón que, contemplando, crea el resto del cosmos. En efecto, el Alma nace del Nous que es la «contemplación viviente». Es decir, procede de la «contemplación viviente», también en su momento progresivo y derivativo, no puede ser, por su misma naturaleza de imagen de aquello de lo cual precede, sino capacidad de pensar.

En resumen aquello que deriva del Nous es capacidad potencial de pensar y capacidad de «contemplar» ulteriormente, es decir, es posibilidad de aspiración a ser pensamiento. El momento de la «reversión» o «retorno» consiste en el actuarse de esta capacidad, es decir, en la efectiva contemplación que tiene como objeto el Nous (y el Uno mismo mediante el Nous). Es la «permanencia» del Alma, que es la realidad misma del Alma, es el acto mismo en su perfección ontológica de la visión que contempla al Nous<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 3, 11 (5).

<sup>36</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 3, 11 (8).

<sup>37</sup> Plotino, *Enéadas*, III, 8, 11 (2).

<sup>38</sup> Véase Plotino, *Enéadas*, V, 3, 5 (21-25).

<sup>39</sup> Véase Plotino, *Enéadas*, III, 8, 8 (11).

<sup>40</sup> Véase Plotino, *Enéadas*, III, 9, 5 (1-3).

No tenemos aquí ocasión de mostrar cómo los diferentes grados en el interior del Alma (las diversas almas) y el ser uno-y-múltiple de la misma dependen de un nivel distinto de contemplación, y cómo todo aquello que el Alma produce concretamente se inserta en este complejo juego del «theorein».

En lo que se refiere, después, al significado de la ecuación «contemplación» = «producción» (θεωρεῖν = ποιεῖν), después de todo lo que se ha dicho, no debería haber dudas. La meta-(auto)-contemplación de la primera hipóstasis es auto-creación, auto-producción; la contemplación del Nous es producción de las Ideas, visión que crea el cosmos noético, visión total y totalizante; la contemplación del alma es razón que produce la totalidad de las formas (que derivan de la visión de la esfera) y la explica y la desarrolla en todas las posibles dimensiones y niveles (la *physis* no es sino *la orla extrema del Alma del Todo*, momento último del contemplar del Alma, última etapa de la contemplación creadora que se analiza).

Y tal ecuación resulta ser más clara precisamente ahí donde pareciera ser, a una primera mirada, más paradójica. El mismo cosmos sensible es tal, porque es *mundo de formas* y la misma materia es, en cierto sentido, un tipo de *forma ínfima*.

Por tanto crear es producir formas; pero producir formas no es otra cosa que «contemplar». He aquí la afirmación de Plotino que en el modo más icástico acuña este concepto como sigla emblemática:

“La generación es un acto de contemplación, un esfuerzo por producir múltiples formas y múltiples objetos de contemplación para llenar de razones todas las cosas y para completarlas en cierto modo permanentemente: en efecto producir es producir una forma, es decir, llenar todas las cosas de contemplación”<sup>41</sup>.

Así pues, la primera hipóstasis es «meta-auto-contemplación», el Nous es «contemplación viviente», el Alma es «la contemplante» por excelencia y *todo es contemplación*.

<sup>41</sup> Plotino, *Enéadas*, III, 8, 7 (19-22).



En conclusión el sustantivo más adecuado para indicar la derivación de las cosas desde el Uno es el de «procesión». Y el adjetivo que mejor lo cualifica es el derivado del sustantivo «contemplación»: por tanto se ha de hablar de *procesión contemplativa*, o, si se prefiere, de *procesión contemplante*; y aquí el adjetivo no se limita a expresar una cualidad sino que es revelador de la esencia misma del sustantivo, porque para Plotino el contemplar y la contemplación son realmente ilimitados (οὐκ ἔχει πέρας ἢ θεωρία)<sup>42</sup> y porque todo es contemplación y todo deriva de la contemplación (πάντα τὰ τε ὡς ἀληθῶς ὄντα ἐκ θεωρίας καὶ θεωρία)<sup>43</sup>.

## 7. El traspaso ultimativo y supremo desde la forma a lo informe.

La civilización griega, como es conocido, es una civilización de la visión y de la forma. Como pura visión y contemplación nace la filosofía; culto y celebración de la forma es todo el gran arte helénico. Formas (geométricas) son los átomos de Leucipo, de Demócrito y de Epicuro, y visión de estas formas es el verdadero conocimiento. Formas son las ideas platónicas, y la contemplación de estas formas es el verdadero conocimiento. La forma es aquello que es y que da el ser también en Aristóteles (piénsese por ejemplo en la estructura del *synolon*, en la cual la forma es acto y la materia es potencia), y la abstracción de formas es el conocimiento.

Estamos aquí, para entendernos, en una situación espiritual antitética a la que emerge de los escritos bíblicos y de la civilización hebraica, la cual está, por el contrario, caracterizada por la «palabra» y la «escucha de la palabra» (y Dios dijo... y la voz fue escuchada).

Ahora, a nosotros nos parece que la metafísica de Plotino fue como un engrandecimiento, una «gigantomaquia», de aquella característica peculiar del mundo griego. Todo en ella es «vi-

<sup>42</sup> Plotino, *Enéadas*, III, 8, 5 (30).

<sup>43</sup> Plotino, *Enéadas*, III, 8, 7 (1-2).

sión», «contemplación», desplegarse de las Ideas y de las Formas; es más, bien se puede decir que todo se resuelve sin residuo en la «forma», así como habíamos visto que era en la contemplación.

He aquí el paso más significativo:

“De allá arriba proviene esta totalidad, más bien allá arriba es todavía más bella, porque las cosas de aquí abajo, no las superiores, surgen de la mezcla. Aquí todo es unificado por las formas de principio a fin; ante todo, la materia de las formas de elementos; después sobre las otras formas si no se superponen y otras todavía nuevas, de manera que es difícil encontrar la materia, escondida bajo la forma. Pero, debido a que también ella es una forma ínfima, todo este universo es forma y todas las cosas son forma, porque el modelo era ya Forma”<sup>44</sup>.

Pero, precisamente en cuanto llevada a los límites de su posibilidad, esta connotación espiritual de la cultura griega en Plotino, mientras celebra su supremo *inveramento* al mismo tiempo se «supera»: en efecto la forma viene audazmente declarada de manera sorprendente como «huella de lo informe».

Leamos algunos de los textos al parecer más significativos:

“La razón sostiene que quien tiene forma y la forma misma es la idea, tienen siempre una medida, es decir, que no son toda la realidad ni se bastan a sí mismas, ni son lo bello en sí, sino que derivan de una mezcla. Estas cosas no pueden ser bellas, sino la realidad verdadera, o lo que está en el más allá de lo bello, la Belleza suprema, es la naturaleza del Bien inteligible.

[...] La forma, en efecto, es la huella de lo informe, porque es esto lo que genera la forma, y no la forma lo que genera lo informe, y lo genera cuando se acerca a la materia. Mas la materia es, necesariamente, muy lejana, porque ella, de las cosas inferiores, no posee la forma por sí misma, ni siquiera una. Si entonces, es amable, no lo es la materia, sino lo conformado por la forma; si la forma está en la materia proviene del alma; y si el alma es tanto más deseable cuanto es más forma; si la inteligencia es más forma que el alma y por tanto mucho más

<sup>44</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 8, 7 (16-42).

deseable: es necesario admitir que la naturaleza de lo Bello es sin forma”<sup>45</sup>.

“La forma está en la cosa formada, mientras que quien informa es sin forma”<sup>46</sup>.

“También la Inteligencia es una huella de Él; pero porque la Inteligencia es Forma y si se distingue y se hace múltiple, el Uno se queda sin Forma y sin Idea: sólo así puede crear formas. Si Él fuese Forma, la Inteligencia no sería otra cosa que su palabra”<sup>47</sup>.

“Puesto que la sustancia generada es forma –no se puede decir otra cosa de aquello que nace de aquél– y es forma no de cualquier cosa sino del todo, de manera que no sigue ninguna otra, es necesario que el Uno sea sin forma, el cual, no siendo forma, no es esencia, puesto que la esencia debe ser una cosa cualquiera, es decir, una cosa determinada; en cambio, el Uno no es posible concebirlo como «esta cosa que»; porque entonces ya no sería principio, sino que sería solamente aquello de lo cual se dice «esta cosa que». Pero, si todo lo que es determinado pertenece a aquello que llega a ser, ¿qué determinación escogerás para dársela a Él? Y como no es ninguna de ellas, ¿podrás decir solamente que Él está más allá de ellas? Ahora bien, estas cosas son los seres y el Ser. Lo que es «más allá del ser» no expresa un «esto» –en efecto, no pone nada determinado–, ni expresa siquiera un nombre suyo, sino que expresa solamente el «no esto». Haciendo esto, no aferra del todo al Uno, porque es ridículo tratar de alcanzar lo que por naturaleza es infinito: quien quisiera hacerlo, renunciaría al camino que conduce aunque sea poco a poco, a una huella de Él”<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 8, 7 (16-42).

<sup>46</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 8, 7 (16-42).

<sup>47</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 8, 7 (16-42).

<sup>48</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 5, 6 (1-7).

La forma se convierte, de tal manera, no en término ultimativo, sino en término de remitencia a algo ulterior. Lo informe de lo cual la forma es huella u horma es lo «infinito».

Aquí Plotino da la vuelta a uno de los puntos clave del pensamiento de los griegos, que siempre han concebido lo «infinito» en sentido negativo, haciendo coincidir la perfección con lo «finito» y lo «determinado».

Leamos unos fragmentos particularmente significativos:

“Pero ni siquiera Él es limitado. ¿Por quién lo sería? Y tampoco es ilimitado como la magnitud. ¿A dónde habría de extenderse, o qué resultaría, dado que no tiene necesidad de nada? Él posee la infinitud en cuanto potencia, porque no busca en otra parte, ni se termina, puesto que incluso las cosas que no se terminan son tales por obra suya”<sup>49</sup>.

“El uno [...] es el máximo de todos, no en magnitud, sino por potencia, más bien está privado de magnitud precisamente por su potencia. [...] Es necesario concebirlo también infinito, no porque sea interminable en magnitud o en número, sino porque su potencia no es limitada”<sup>50</sup>.

Lo infinito referido al Principio primero y supremo del mundo del que habla Plotino es, por tanto, un infinito concebido completamente fuera de la materialidad, la espacialidad, la cantidad y también de la cualidad, y se refiere a la *potencia productora e inmaterial*, concebida sin límite. Se encuentran antecedentes de este concepto sólo en Filón de Alejandría.

Y cuando Plotino habla de potencia infinita, por «potencia» se ha de entender algo totalmente diferente de la potencia de la que habla Aristóteles, es decir, se debe entender *actividad inmaterial*, que cual *energía creativa ilimitada*, coincide más bien con el acto primero y supremo, naturalmente en un sentido todavía más profundo respecto al del Dios aristotélico.

<sup>49</sup> Plotino, *Enéadas*, V, 5, 10 (18-23).

<sup>50</sup> Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 6 (7-11).

En conclusión en su ser “*rendija sobre el infinito*”, la «forma» en Plotino realiza su máximo triunfo; pero al mismo tiempo, cierra todo un pasado y *descubre horizontes completamente nuevos, que llevan actualmente más allá del espíritu helénico*: descubren precisamente los horizontes del infinito y la contemplación se convierte en deseo, búsqueda de lo infinito.

Giovanni Reale  
Università Cattolica del Sacro Cuore  
Largo Gemelli, 1  
20123 Milano Italia

