# Sobre la generación de la inteligencia en las Enéadas de Plotino

La generación de la inteligencia a partir de lo Uno tal como Plotino la presenta en las *Enéadas* constituye un punto de decisiva importancia, quizás el más vital [1], para la comprensión de su sistema de la realidad como un despliegue. Ella se presenta, en efecto, como instancia paradigmática de la generación del alma a partir de la inteligencia y, aun, de la generación de lo sensible a partir del alma. El surgir de la inteligencia es, pues, el primer «ejemplo» de la procesión, el modelo que copian más o menos imperfectamente los grados inferiores de la realidad. Comprender el modo particular de relación que une a la inteligencia con su fuente equivale a entender el mecanismo general de la procesión, del despliegue de lo real en su conjunto.

Pero esa relación, en la medida en que uno de sus términos —lo Uno— es en sí mismo inefable, escapa a toda explicación conceptual: así como el primer principio es sólo sugerible a través del lenguaje incorrecto de las imágenes, así también la relación que guarda con su producto inmediato es sólo expresable por vía de metáfora. Para comprender la conexión entre lo Uno y la inteligencia, es menester, entonces, desentrañar el significado profundo de la metáfora que la expresa y que la encubre. Penetrar la metáfora, empero, sólo es posible por recurrencia a otra metáfora. Todo intento de explicar la relación valiéndose de categorías inteligibles está condenado de entrada al fracaso, si no se advierte que tales categorías son el único medio que puede emplearse para evocar una vinculación que,

1 Cf. Armstrong, A. H., *The Architecture of the intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Amsterdam, A, Hakkert, 1967) p. 49.

Universidad Pontificia de Salamanca

como tal, es inefable. Es ésta una dificultad con la que Plotino se enfrenta con plena conciencia.

Suele recurrirse al remanido término «emanación» para dar cuenta del proceso de despliegue de lo real, del surgimiento de cada grado de la realidad a partir de aquél que le es superior y anterior: la inteligencia «emana» de la Uno, así como el alma «emana» de la inteligencia. Pero «emanación» no es sino un mero rótulo, una especie de etiqueta simplista que, en el fondo, en lugar de aclarar la naturaleza del proceso, oculta, más bien, su complejidad; su valor no es sino metafórico [2]. Conservar o rechazar el término «emanación» carece mayormente de importancia, siempre y cuando se advierta con claridad el proceso al que ella alude.

Aubin [3] describe ese proceso de despliegue como «una degradación de la realidad suprema, casi como una diseminación centrífuga, una dispersión luminosa», y reúne las metáforas que Plotino utiliza para referirse a él: el fluir de una corriente, la propagación de la luz a partir de una fuente luminosa, el nacimiento de los ríos a partir de una fuente, el crecimiento de un árbol a partir de sus raíces, el despliegue de un círculo a partir de su centro. Podemos agregar a estas imágenes aquéllas de la propagación de un sonido o de un perfume, del calor irradiado por el fuego [4]. Todas estas metáforas insisten sobre la estabilidad del foco irradiante, del centro primigenio que, al desplegarse, no deja de seguir siendo tal como él es, sin sufrir alteración ni menoscabo algunos, fijado eternamente en su «augusta dignidad» [5].

Toda generación requiere la permanencia del generador en sí mismo [6] y lo Uno no escapa a esta regla o principio general de la realidad. Lo que procede de lo Uno procede

2 Cf. Armstrong, *op. cit.*, p. 52 ss.; Müller, H. F., «Ist die Metaphysik des Plotins ein Emanationssystem?», *Hermes* 48, 1913, p. 408-25; Rist, J. M., *Plotinus: the Road to Reality* (Cambridge Un. Press, 1967) p. 71; Armstrong, H. A., «Emanation in Plotinus», *Mind*, 43, 1937, p. 61-66; Schlette, H. R., *Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins* (München, Max Hueber, 1966) p. 59-60.

3 Aubin, P., «L'image dans l'ouvre de Plotin», *Recherches de Science religieuse*, 41, 1953, p. 361.

4 Cf. I 7, 1, 25; V 1, 6, 29 y 34-6; IV 3, 12, 41; VI 7, 16, 24; VI 7, 24, 2; II 4, 5, 36; V 1, 6, 7; V 5, 5, 22; III 8, 10, 8-10; III 7, 7, y 8.

5 Cf. VI 7, 39, 28-32.

6 Cf. III 4, 1, 1 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

de él sin que lo Uno se incline, ni lo quiera ni, en general, esté sujeto a ningún tipo de movimiento ni de alteración [7]; el es inmóvil (V 1, 6, 22-27). Lo Uno no se mueve, porque todo movimiento no es sino aspiración y lo Uno a nada puede aspirar (III 9, 9, 1-5). Permanece invariable en su propia unidad, idéntico a sí mismo; «está en todas partes en sí mismo» (V 5, 9, 23), porque es absoluta unidad exenta de toda dualidad, de todo repliegue.

Puesto que el pensar, actividad constitutiva y connatural de la inteligencia, exige siempre alteridad y dualidad, exige multiplicidad [8], lo Uno ha de estar más allá del pensar. Lo Uno no piensa [9]; no se piensa a sí mismo ni a las otras cosas: si se pensase a sí mismo, tendría que ser ignorante antes de pensarse y tendría necesidad del pensamiento para conocerse; tampoco puede pensar otra cosa, ya que, por estar solo, nada posee que pueda conocer ni pensar [10]. No tiene *nóesis,* porque ésta implica dualidad y deficiencia; tampoco posee percepción ni conocimiento de sí mismo [11], así como tampoco conciencia de sí mismo [12]; percepción, conocimiento o conciencia connotan necesariamente una dualidad sujeto-objeto, extraña a la unidad absoluta que no encierra ninguna duplicidad. Lo Uno, único y solo, estable en su reposo, permanece en sí mismo y no puede, por lo tanto, encerrar la deficiencia de ver ni de pensar, puesto que el ver y el pensar implican defecto, en la medida que exigen la presencia de un objeto de visión o de pensamiento. Esta ausencia de visión, de pensamiento, de conocimiento y de conciencia no significa que lo Uno esté, por así decirlo, «primado de sentimiento», sino que «todo le pertenece, todo está en él y con él, tiene un pleno discernimiento de sí mismo; la vida está en él y todo está

7 F. Brunner («Le premier traité de la cinquième Ennéade: 'Des trois Hypostases principielles'», *Revue de Théologie et de Philosophie,* 1973, II, p. 158) señala que aunque esta ausencia de voluntad, de inclinación y de movimiento parecerían estar reduciendo la acción de lo Uno a una acción infrahumana y expresando una concepción necesitarista de la acción divina, en realidad Plotino está elevando la acción divina por encima de la humana, porque ésta implica deliberación y decisión, es decir, ignorancia y búsqueda.

8 Cf. V 3, 10, 20 ss.; V 6, 2, 17 ss.; V 6, 3, 20 ss.; V 6, 4, 1 ss.; V 6, 6, 23 ss.; V 1, 4, 25 ss.

9 Cf. I 2, 3, 35; V 6, 2-6; V 3, 11; VI 7, 40; III 8, 11, 13.

10 Cf. VI 9, 6, 42 ss.

11 VI 7, 38, 10; V 6, 6, 31; VI 7, 41, 26; V 6, 5, 4.

12 Cf. III 9, 9, 14; V 3, 13, 6.

Universidad Pontificia de Salamanca

en él; la concepción que tiene de sí mismo, por una especie de conciencia [13], consiste en un reposo eterno y en un pensamiento diferente del pensamiento de la inteligencia» (V 4, 2, 12-19).

Que lo Uno no tenga conciencia de sí mismo no significa que sea «inconsciente»; que no tenga conocimiento de sí mismo no significa que sea ignorante, porque la ignorancia, tanto como el saber, suponen necesariamente una dualidad, suponen la existencia de aquello que es sabido o ignorado [14]. Que lo Uno no piense, que no sea inteligencia, no implica que sea no inteligente [15]: no es sujeto pensante, aunque sí, en cierto modo, pensamiento que no piensa, sino que es causa de que otra cosa pueda pensar [16]. Cuando Plotino niega a lo Uno los atributos propios de la inteligencia, lo hace con el propósito de salvaguardar la absoluta unidad y permanencia del principio y de excluir toda dualidad de su seno. Pero, en la necesidad de subrayar de algún modo el carácter supremo de lo Uno, Plotino se ve forzado a aplicarle ciertos atributos que, hablando estrictamente, no le corresponden.

Aunque lo Uno permanezca «en su propio carácter» [17], aunque no piense, ni perciba, ni mire, ni se mueva, ni desee en modo alguno, no es, sin embargo, una unidad puramente estática: la permanencia en sí mismo, el reposo en su inescindible unicidad, no son rigidez ni estatismo pleno y total. Aunque no se piense, se posee de algún modo a sí mismo (III 9, 9, 5-6). Si no se piensa, si no se percibe, si no se conoce, ¿en qué consiste este «poseerse a sí mismo», en qué consiste su estar a solas consigo mismo, su discernire a sí mismo?: en una simple «intuición» ἐπιβολή de sí mismo. «Pero, puesto que no existe, por así decirlo, ninguna distancia ni diferencia respecto de sí mismo, ¿qué otra cosa podría ser este intuirse a sí mismo sino él mis-

13 Sobre la atribución de «conciencia» a lo Uno, cf. Schwyzer, «Bewusst und unbewusst bei Plotin», *Entretiens Hardt*, t. V., (Genève 1960) p. 374-5; Warren, «Consciousness in Plotinus», *Phronesis*, IX, 2, 1964, p. 91; Rist, op. cit., cap. 4.

14 Cf. VI 9, 6, 42-55.

15 Cf. III 8, 9, 10 ss. Lo Uno es «como una inteligencia» (VI 8, 16, 16); es «la inteligencia interior» (V 3, 14, 13 ss.).

16 Cf. VI 9, 6, 54-6.

17 Cf. V 4. 2, 19-26; V 2, 12, 33. Cf. Platón, *Timeo* 42 e 5-6.

Universidad Pontificia de Salamanca

mo?» (VI 7, 39, 1-4). Este intuirse a sí mismo es «un tacto y una suerte de contacto inefable e impensable, anterior al pensar» (V 2, 10, 42-43). «Una especie de movimiento totalmente simple e idéntico como podría serlo un contacto, nada tiene de inteligente» (VI 7, 39, 18-20) [18]. Lo Uno está animado, entonces, por una especia de movimiento íntimo que no quiebra su unidad, animado por algo que puede llegar a imaginarse por analogía con el movimiento propio de lo inteligible. Plotino llega a hablar, en dos ocasiones, de una «conversación» de lo Uno hacia sí mismo [19].

En V 1, 6, 1 ss., Plotino se pregunta cómo es posible que de lo Uno, que es absolutamente simple, pueda haber provenido algo diferente de él, algo múltiple. El surgir de lo múltiple a partir de lo Uno supone que éste no permaneció en sí mismo. Esto resulta, sin duda paradójico: todo movimiento exige un término hacia el cual se dirige; como lo Uno, por ser tal, no puede tender hacia algo diferente de él, no puede tener un término de movimiento y, por lo tanto, no se mueve. Pero —prosigue Plotino— «si algo nace después de él, es preciso que haya nacido porque Aquél está eternamente vuelto hacia sí mismo» (V 1, 6, 17-19). La «autoconversión» de lo Uno aparece aquí como causa de la procesión de lo posterior. Decir que lo Uno está eternamente vuelto sobre sí mismo es otra manera de aludir a su esencial animación íntima, que coincide con su eterna per-

18 Cf. Arnou, R., *Praxis et theoria. Etudes de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, 2e ed. (Roma, Univ. Gregoriana 1972) p. 66-67.

19 V 1, 6, 18 y V 1, 7, 5. Ambos pasajes son de difícil interpretación y han sido objeto de sostenidas polémicas por parte de los estudiosos de las *Enéadas*. En particular, Henry-Schwyzer han modificado su interpretación (Cf. *Plotini Opera* III Leiden, Brill, 1973 «Addenda ad textum», p. 397), convencidos por los argumentos de P. Hadot («compte rendue de P. Henry-H. R. Schwyzer, *Plotini Opera*», *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 164, 1963, p. 94), quien da razones de peso para demostrar que ambos pasajes aluden a una conversión de lo Uno sobre sí mismo y no a una conversión de la inteligencia hacia lo Uno. Cf. Rist, op. cit., p. 267-8; Schwyzer, H. R., «Nachlese zur indirekten Uberlieferung des Plotin Textes», *Museum Helveticum*, 26, 1969, p. 259-60. Este último artículo presenta el estado actual Puede verse también Aubin, *Le problème de la «conversion»*, (Paris, Beauchesne, 1963) p. 161-79. Aunque Aubin sostiene aquí que los dos pasajes en cuestión no hablan de una conversión de lo Uno hacia sí mismo (modificando así su propia interpretación sostenida antes en «L'image dans l'oeuvre de Plotin», p. 364 y 376), es, sin embargo, interesante tener en cuenta los posibles motivos que, según Aubin, podrían haber llevado a Plotino a atribuir una autoconversión a lo Uno en el caso de que lo hubiera hecho.

Universidad Pontificia de Salamanca

manencia en sí mismo. Como indica Hadot[20], lo Uno tiene una especie de autovisión o de trasparencia inmediata a sí mismo que no lo resquebraja.

El significado que puede tener esta autoconversión se aclara, en buena medida, al leer el tratado VI 8, donde Plotino insiste en la necesidad de recurrir a un lenguaje incorrecto para referirse a lo Uno inefable: de lo Uno sólo puede hablarse *ouk orthôs* (VI 8, 13, 1 ss.). Si aplicamos a lo Uno una serie de términos inadecuados, lo hacemos con el propósito justificado de persuadir al alma y exhortarla para que se eleve hasta su origen. Plotino nos advierte, pues, que no debemos tomar ingenuamente sus palabras al pie de la letra cuando hace afirmaciones sobre lo Uno. Para hablar de él no hay más recurso que el de dejar de lado el rigor de los términos. «No hay que atenerse a la palabra, sino comprender qué está pensando quien la dice» (VI 8, 9, 2-3). Para indicar su pensamiento se ve forzado a valerse de nombres que no conservan su significado exacto cuando los aplicamos a lo Uno. En cada caso debemos pensar tales términos como si estuvieran restringidos por un «por así decirlo», por un «como si», por un *hoîon* (VI 8, 13, 47-50).

Lo Uno sólo es expresable por metáfora, «trasladando a él atributos inferiores tomados de lo que le es inferior, en nuestra incapacidad de alcanzar lo que conviene decir de él; sólo de este modo podremos hablar sobre él» (VI 8, 8, 4-6). De lo Uno sólo puede hablarse partiendo de la relación que guarda con otra cosa, de su relación con lo no-uno[21]. Es imposible expresarlo o enunciarlo tal como es en sí mismo; a lo sumo podremos hablar *sobre* él[22] y esto es sólo posible partiendo de lo que le es inferior, tanto cuando se trata de decir lo que él es como cuando se trata de enunciar lo que él no es. Si no podemos expresarlo en sí mismo es porque no podemos conocerlo ni pensarlo: si escapa a las categorías del pensamiento, escapa también

20 P. Hadot, «L'apport du Néoplatonisme à la philosophie de la nature en Occident», *Eranos Jahrbuch*, XXXVII, 1968, p. 126. Cf. *Plotin ou la simplicité du regard*, (Paris, Plon 1963 p. 80-5.

21 Cf. Schlette, op. cit., p. 66.

22 Cf. V 3, 14, 1-6: Plotino distingue entre *légein autó* y *légein perî autoû*.

Universidad Pontificia de Salamanca

a las del lenguaje, porque la estructura de nuestro lenguaje es una transcripción de la estructura de nuestro pensar. Aunque nuestro pensamiento ni nuestro lenguaje no lo abarquen, podemos, sin embargo, poseerlo de una manera tal que nos permita hablar sobre él aunque seamos incapaces de expresarlo en sí mismo. Nuestra aprehensión del principio no es racional, no se da por la vía del *logos* (V 3, 14 1 ss.).

La simplicidad de lo Uno es sólo expresable a través de un lenguaje que connota dualidad. Cuando Plotino asigna a lo Uno atributos que corresponden a lo que es inferior, recurre a términos que suponen dualidad y habla *ouk orthôs* porque es incapaz de hacerlo como quisiera. Cuando le niega un atributo, lo hace con el propósito de subrayar su simplicidad; cuando, por el contrario, afirma de él un atributo, lo hace para señalar que lo Uno, aunque simple, no es negativo [23]. Hay una constante preocupación por poner de manifiesto que la negatividad de lo Uno consiste precisamente en la positividad más elevada, por encima de toda positividad conceptual.

Si tenemos en cuenta estas consideraciones acerca de las posibilidades y las limitaciones de nuestro lenguaje, estaremos en condiciones de advertir que la atribución a lo Uno de una autoconversión es una de las diversas maneras metafóricas de aludir a su «movilidad» interna, a su carácter esencialmente «activo». Hablando estrictamente, debe decirse que lo Uno está más allá de todo movimiento, de toda posible actividad [24]. Hablando incorrectamente podemos decir, sin embargo, que lo Uno es una pura actividad sin ser (VI 8, 20, 9), que la vida está en él (V 4, 2, 17-8). Permanecer eternamente en sí mismo significa precisamente permanecer en la actividad que le es propia (V 1, 12, 3-4). Lo Uno es actividad pura a la que nada puede añadírsele, una actividad que es diferente del pensamiento (V 6, 6, 1 ss.).

En el tratado VI 8, donde, como señalamos, Plotino parece estar elaborando una suerte de «teología restrictiva» como única vía para expresar la positividad de lo Uno, in-

23 Cf. Deck, J. N., *Nature, Contemplation and the One. A study in the philosophy of Plotinus* (Toronto Un. Press, 1967) p. 10-1.
24 Cf. VI 7, 17, 6 ss.; I 7, 1, 13 ss.



Universidad Pontificia de Salamanca

siste en lo que podríamos llamar el carácter energético del primer principio. En el caso de la inteligencia, existencia y actividad, existencia y *enérgeia* coinciden: la inteligencia es tal como actúa. En el caso de lo Uno ya no puede hablarse estrictamente de una existencia ni de una actividad, aunque sí de una «quasiexistencia» que coincide con su «quasiactividad»; es lo mismo, entonces, decir que su actividad es conforme a su ser que decir que su ser es conforme a su actividad. Ni su «quasiactividad» ni su «quasivida» pueden pensarse como un atributo adicionable a su «quasiser» (VI 8, 7, 46-54). Restringiendo el significado de estos términos al aplicarlos a lo Uno, Plotino insiste sobre la identidad de lo Uno y su actividad.

La actividad que le es propia no es algo diferente de él mismo, de manera tal que carece de sentido afirmar que lo Uno es dueño de su propia actividad, puesto que es su propia actividad, de la cual no se distingue. «Ser dueño de» supone que aquello de lo que es dueño, a saber su actividad, es diferente de él (VI 8, 12, 22 ss.). Si, hablando en un lenguaje incorrecto, decimos que su actividad depende de su voluntad, tendremos que concluir que, puesto que él y su actividad coinciden, su voluntad tendrá también que identificarse con su ser. Coincidente con su actividad y con su voluntad, lo Uno es tal como él actúa y tal como él quiere [25]. Dicho en otros términos, teniendo en cuenta que se está hablando incorrectamente, puede decirse que lo Uno actúa, que su actividad depende de su voluntad y que ésta, entonces, coincide con su ser y, por lo tanto, con su actividad. No ha de afirmarse, entonces, que lo Uno sea tal como su voluntad lo quiere, sino que su ser coincide con su voluntad y con su actividad, que se agota en ellas.

En este sentido, puesto que su ser y su voluntad se identifican, puede también decirse, con las mismas restricciones, que lo Uno es dueño de sí mismo (VI 8, 13, 10-11; VI 8, 15, 9). De la misma manera, es lícito afirmar que lo Uno es tal como desea ser, puesto que su deseo coincide consigo mismo (VI 8, 13, 27 ss.). Su verdadera naturaleza es la de ser deseo de sí mismo, elección de sí mismo (VI 8, 13, 38 ss.),

25 Cf. VI 8, 7, 46 ss.; VI 8, 9, 45.; VI 8, 12, 22 ss.; VI 8, 13, 8-10 y 27 ss.; VI 8, 15, 10; VI 8, 16, 15 ss.; VI 8, 18, 49; VI 8, 20, 15; VI 8, 21, 7 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

amor de sí mismo (VI 8, 15, 1). Puesto que en él coinciden su voluntad, su deseo, su elección y su ser, podrá decirse que lo Uno se autoproduce, que se da eternamente existencia a sí mismo (VI 8, 13, 50 ss.; VI 8, 15, 1 ss.; VI 8, 10, 24; VI 8, 16, 14, 21, 29 y 37; VI 8, 20, 19 ss.). «Su inclinación hacia sí mismo es como su actividad y es lo único en él que produce el ser lo que es» ...«si se inclinara hacia su exterior, dejaría de ser lo que es; el ser lo que es, por lo tanto, es su actividad dirigida hacia sí mismo: ella y él mismo constituyen una unidad» (VI 8, 16, 24-8). Si su actividad coincide con él mismo, se entiende por qué Plotino caracteriza a lo Uno como una *enérgia ménousa,* como una actividad en reposo, como una actividad que permanece en sí misma (VI 8, 16, 12-16).

Lo Uno está más allá del movimiento y más allá del reposo, puesto que ambos son géneros del ser. Pero, por estar más allá del uno y del otro, lo Uno es, paradójicamente, un movimiento que está en reposo, unidad dialéctica de los contrarios, a los que trasciende conservándolos. Al decir «actividad que permanece», Plotino está expresando, al mismo tiempo, el carácter esencialmente vital de lo Uno y el hecho de que no se vuelque hacia lo exterior ni lo inferior que no puede atraerlo, sino que esté replegado en sí mismo. Lo Uno es por sí mismo lo que es, orientado hacia sí mismo, concentrado en su interioridad: no está volcado hacia nada que le sea ajeno ni externo, sino que está eternamente revertido hacia sí mismo (VI 8, 17, 25-7). Su actividad no tiene su fin en algo diferente de él sino que coincide con él (VI 8, 20, 4-9). Lo Uno es una actividad superior a la inteligencia, a la sabiduría y a la vida y es por ello que puede decirse que es «hiperpensamiento», es como una vigilia que no puede distinguirse ni separarse de aquél que está en vigilia (VI 8, 16, 30-39). Lo Uno es actividad primera sin ser y en esto precisamente consiste su particular modo de existencia. La actividad es anterior al ser y más perfecta que él; en tanto actividad sin ser, es decir, en tanto actividad no esclavizada por el ser, puede decirse que es puramente libre (VI 8, 20, 9-19; VI 8, 21, 29 ss.). Su libertad es, pues, el necesario resultado de su unidad absoluta.

Universidad Pontificia de Salamanca

Lo Uno es actividad inmóvil: no un centro inerte, sino, por el contrario, una suerte de polo de energía. Energía replegada, energía concentrada, que no atenta contra la unidad absoluta. *Enérgeia* es en rigor un concepto que corresponde al plano de la inteligencia. Plotino lo toma de este plano y lo transfiere a aquella realidad que está más allá de la inteligencia, para hacer comprensible, metafóricamente, la naturaleza íntima de lo Uno, su esencial vitalidad. Pero lo Uno, aunque sea una actividad pura que actúa en sí misma, está relacionado de una particular manera con lo que es diferente e inferior a él. La necesidad de expresar esa relación y hacerla comprensible, lleva a Plotino a recurrir a otro concepto que se aplica con propiedad sólo al ser y a la inteligencia, trasladándolo restrictivamente a lo Uno: el concepto de *dynamis*. Ya en un tratado perteneciente a la primera época, V 4 (número 7), Plotino afirma explícitamente el carácter de *dynamis* que es connatural al primer principio: lo primero es lo perfecto en grado sumo y por ser perfecto es *dynamis* primera, «potencia» originaria a la que todas las demás imitan como su modelo. Todo cuanto es perfecto debe, en virtud de su propia perfección, producir y no soporta permanecer en sí mismo sino que engendra algo que es diferente o inferior a él. Así como el fuego calienta y la nieve enfría, así también lo Uno, que es bien primero y lo más perfecto, es también una *dynamis* que no puede permanecer en sí misma, porque la permanencia en sí misma, el negarse a hacer don de su perfección, implicarían una impotencia, incompatible con la naturaleza misma de la «potencia» (V 4, 1, 20-40) [26].

El significado que en este contexto posee el término *dynamis* difiere de aquél con que en general se lo emplea en la tradición aristotélica, en la que aparece como condición propia de la materia: mera posibilidad de ser, posibilidad ambigua de los contrarios. Plotino indica que lo Uno es potencia de todas las cosas, pero no en este sentido, porque cuando se dice que la materia es potencia se alude con ello a su total pasividad e impasibilidad, a su carácter receptivo de las formas. Lo Uno es «potencia», pero en un sentido

26 Cf. V 1, 6, 30-9.

Universidad Pontificia de Salamanca

diferente y hasta contrario a éste, puesto que es capaz de producir. La potencia, en el caso de la materia, es capacidad de *páschein,* mientras que en el caso de lo Uno es, por el contrario, capacidad de *poieîn* [27].

*Dynamis* aplicada a lo Uno no significa posibilidad, ni potencialidad, ni pasividad ni receptividad, sino precisamente lo opuesto: significa fuerza, poder, potencia productiva [28]. Lo Uno es potencia de todas las cosas no porque encierre potencialmente en sí mismo todas las cosas, no porque sea en potencia todas las cosas que después serán en acto. Lo Uno no es principio germinal ni espermático [29], sino fuerza de producción de todo cuanto existe. Por eso todas las cosas están en él sin que ninguna esté en él; es todas las cosas y ninguna de ellas: todas porque las produce a todas; ninguna porque no es ninguna de ellas en particular ni todas en su conjunto. Todo abarca y nada contiene. Es centro y periferia, medida, límite y ley de todas las cosas [30].

Ser fuerza productiva es un rasgo inherente a lo perfecto: «...es inherente a toda naturaleza el poder producir lo que la sigue y desplegarse, como si fuera desde una semilla, progresando desde un principio indivisible hasta llegar a un término sensible. Lo anterior permanece siempre en su propia sede, en tanto lo que le sigue es producto, por así decirlo, de una potencia inefable que estaba en él, potencia a la que no se puede detener ni, como por envidia, limitar. Ella debe avanzar continuamente hasta que todas las cosas lleguen al último límite posible, en virtud de la inmensidad de esta potencia que otorga lo que le pertenece a todas las cosas y que a nada puede dejar sin parte de sí misma» (IV 8, 6, 7-16). Todo cuanto es perfecto produce. Lo perfecto, por ser tal, es necesariamente fecundo y no puede ser estéril, a riesgo de no ser lo que es, de no ser perfecto.

27 Cf. V 3, 15, 33-5.

28 Cf. Moreau, J., *Plotin ou la gloire de la philosophie antique* (Paris, Vrin, 1970) p. 80.

29 Cf. Armstrong, *Arch.*, p. 62.

30 Según P. Hadot («Etre, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin», *Entretiens Hardt*, T. V, Genève, 1960, p. 140), hay en Plotino una intuición fundamentalmente aristotélica: la superioridad de la potencia sobre el acto y en este aspecto Plotino está endeudado con la tradición estoica, de la que toma la idea del dinamismo del ser.

Universidad Pontificia de Salamanca

La absoluta unidad, que es perfecta, es «generosa»; eficacia y fecundidad son función de su concentración [31].

Lo perfecto debe desplegarse, debe «exteriorizarse» y tal despliegue o exteriorización pueden concebirse como una producción. Por eso lo Uno, que es perfección absoluta, sin deficiencia ni carencia algunas, debe ser potencia inmensa que hace llegar sus dones a todo, que no puede permanecer estática encerrada en una rigidez ni en una inercia y limitar sus efectos como si tuviera celos de sus productos o fuera impotente para darlos a luz. Fuerza productora de todo cuando existe, produce sin abandonar su permanencia, su estabilidad, y no se inferioriza ni se menoscaba en su producto, en el que no está presente (VI 9, 5, 35 ss.). Su fuerza productora es tan inmensa que carece de límites. Es por ello que lo Uno es infinito, no por su tamaño, sino por la ausencia de límites de su poder. Lo Uno es potencia de todas las cosas; potencia del movimiento y del reposo; potencia superior al ser. Si ella no existiera, tampoco podrían tener existencia ni la inteligencia ni todo lo que es inferior a ésta [32].

«Todos los seres, en tanto permanecen, producen a partir de su propia sustancia, proyectando hacia el exterior la existencia que está en ellos a partir de su poder actual. ...Todo cuanto ha llegado al estado de perfección engendra; lo que es eternamente perfecto, entonces, engendra siempre algo eterno; y engendra un ser inferior a él» (V 1, 6, 30-39). Lo Uno es potencia plena, dueña de sí misma, verdaderamente productiva (VI 8, 9, 44; VI 8, 18, 25-32). Potencia primera y plena, no se confude con sus productos, pero, sin embargo, no está cortado ni separado de ellos (V 5, 12, 37 ss.). La potencia máxima, la potencia en su más alto grado, es aquélla propia de la unidad. Porque permanece inalterable en su perfección, no puede producir lo contrario de lo que produce. La capacidad de producir un efecto contrario al que se produce es característica inherente a aquello que no es perfecto. La fuerza de lo Uno es el poder

31 Cf. Trouillard, J., *La purification plotinienne* (Paris, Presses Universitaires, 1955) p. 40.

32 Cf. V 1.7, 9-10; III 9, 7, 1; VI 4, 9, 24-5; III 8, 10, 1-5 25.

Universidad Pontificia de Salamanca

de producir aquello que quiere y debe producir (VI 8, 21, 1 ss.).

El carácter peculiar de la potencia de lo Uno sólo puede advertirse si se parte de aquello que es inferior a él. Todo lo que pertenece al plano del ser y de la inteligencia, así como todo lo que pertenece al plano de lo inferior al ser y a inteligencia, se caracteriza por ser potencia, fuerza, capacidad de producción. Tanto la inteligencia como el alma son potencia, poder productor; ambas producen vertiendo su potencia. Pero la inteligencia no es primera, porque es múltiple. El principio de cada cosa debe ser siempre más simple que ella. Lo múltiple debe provenir, en última instancia de lo no múltiple (V 3, 16, 1 ss.). Si la inteligencia es una potencia múltiple, su principio ha de ser una potencia única. Mientras que lo Uno es potencia total y plena, lo inferior a él no es potencia plena y acababa, sino una potencia más o menos imperfecta, más o menos poderosa, según el rango que ocupe en la realidad (V 5, 12, 37-40).

Podríamos decir, entonces, un poco a manera de resumen, que el concepto de *enérgeia* permite a Plotino, si no explicar, al menos indicar qué tipo especial de realidad es lo Uno y qué tipo de relación puede guardar consigo mismo. Al caracterizar a la Uno como actividad, se intenta poner en evidencia que lo Uno es una unidad eminentemente activa en sí misma y que precisamente por ello puede funcionar como principio explicativo y fundante de la realidad en su conjunto. Lo Uno es principio de movimiento, de vida, de la actividad del ser [33]; no puede carecer, entonces, de una especie de movimiento íntimo, de animación, aunque esté más allá del movimiento y de la vida. En cierto sentido puede decirse que lo Uno vive, puesto que da vida (III 9, 9, 17-8). Partiendo de la vida y del movimiento de la inteligencia, podemos llegar a concebir, por analogía, que en lo Uno se da algo parecido, aunque diferente y superior a esa vida y a ese movimiento, un tipo de animación impensable e innominable, puesto que pertenece a un ámbito no abarcable por las categorías de nuestro pensamiento y, por en-

33 Para la equiparación entre vida, movimiento y actividad del ser, cf. VI 2, 7, 1 ss.; VI 2, 13, 3-4.; VI 2, 15, 6; VI 2, 8, 11 ss. En el tratado III 7, Plotino caracteriza a la vida del ser como eternidad: cf. III 7, 3, 36-8; III 7, 4, 37 ss.; III7, 5, 25 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

de, de nuestro lenguaje. Por decirlo de algún modo, lo Uno está concebido como una vida más perfecta, más plena, más simple y originaria que la vida del ser y de la inteligencia y que, precisamente por ser más perfecta, más plena y más simple, ya no es vida sino principio de vida.

Si el concepto de *enérgeia* apunta a sugerir cuál es la naturaleza misma de lo Uno, el concepto de *dynamis* intenta hacer comprensible la relación que lo Uno guarda con su producto y por qué genera directamente a la inteligencia e indirectamente a todo lo demás. Decir que lo Uno es unidad energética y decir que lo Uno es unidad dinámica es, en el fondo, decir exactamente lo mismo, con la sola diferencia que afirmar su energía es señarlar el carácter peculiar de su naturaleza, enfocándolo en sí mismo, mientras que afirmar su dinamismo es señalar su fuerza productora, enfocándolo desde la perspectiva de la relación que guarda con la realidad en su conjunto. Porque es en sí mismo una energía, lo Uno es fuerza productora; porque es fuerza productora de lo demás tiene que ser en sí mismo energía. Porque es unidad energética y dinámica, lo Uno es infinito e informe, carece de límites y de forma, aun de forma inteligible. Plotino renueva el significado del término «infinito» [34]. Infinitud y perfección se equiparan. La ausencia de límites y de forma no son rasgos de lo imperfecto, sino, por el contrario, de lo perfecto. Infinitud no supone indigencia sino, por el contrario, inagotable riqueza.

La Uno es energía; en tanto tal, actúa, y su actividad consiste en un estar eternamente replegado sobre sí mismo. Lo Uno, digámoslo así, es actividad concentrada en sí misma, actividad que permanece tal como es. No es una unidad que, además de ser unidad, es activa; es la actividad misma en su más alto grado de perfección, una actividad eterna, cuya naturaleza íntima trasciende los límites de lo abarcable por nuestra razón limitada. Una «hiperactividad» sólo concebible sobre la base de la actividad inteligible. Esa unidad, en sí misma energía concentrada, es principio de la realidad, que es, toda ella, dinamismo. La energía primitiva, fuente de dinamismo, es también ella dinamismo, fuerza de producción. Lo Uno es una «energía

34 Cf. Moreau, *op. cit.*, p. 81-83.

Universidad Pontificia de Salamanca

dinámica», una actividad eterna y perfecta que, por actuar replegada en su intimidad, es productora. Vista desde sus efectos, esa energía es *dynamis*. Pero como se trata de una potencia infinita, de una fuerza hiperpoderosa y sin límites, es exceso de poder, exceso de fuerza productora. Porque es perfecta no tiene defecto sino exceso de poder: su perfección reside precisamente en el hecho de ser excesiva; exceso no es la desmesura que signa a lo imperfecto, sino que, por el contrario, exceso es característica peculiar de aquello que es perfecto, porque el exceso es ausencia de límite y de forma.

En la medida en que la fuerza productora propia de lo Uno no puede estar orientada hacia nada que le sea exterior, sino que puede sólo volcarse o refugiarse en sí misma, lo Uno tiene en sí misma una superabundancia, un exceso de poder (VI 8, 10, 30 ss.). Si lo Uno es potencia inagotable que excede en poder, se derrama, se vierte, debido a su misma perfección superabundante. Perfección implica desborde. Pero el excederse a sí misma no la agota en tanto fuerza ni tampoco la menoscaba. Lo Uno supera y excede a todo: capaz de producir todas las cosas, las deja ser en sí mismas, estando por encima de ellas (V 5, 12, 47-49).

Produce el ser, pero lo deja fuera de sí mismo (VI 8, 12, 19). La fuerza primigenia, en virtud de su infinitud y de su inagotable riqueza de poder, se despliega, se extiende, se expande y esa expansión o despliegue constituye la procesión de la realidad: la fuerza primigenia proyecta su poder, para decirlo de algún modo, fuera de sí misma. Lo Uno, «perfecto, porque nada busca, nada posee y de nada necesita, se derrama, por así decirlo, y su superabundancia produce algo diferente de él» (V 2, 1, 7-9). La potencia productora, naturalmente fecunda, se vierte como consecuencia de su exceso de perfección.

La idea de producción por la que generalmente se explica la procesión en las *Enéades* es también una metáfora [35], como lo eran las imágenes de la emanación, de la irradiación, de la propagación de un sonido o de un perfume. La recurrencia a la metáfora de la producción resulta de la imposibilidad de hacer afirmaciones exactas y positivas

35 Cf. Aubin, «L'image...», p. 362.

Universidad Pontificia de Salamanca

acerca de la génesis. La explicación de la generación por emananción o por producción implica, según Merlan [36] necesidad y ausencia de voluntad y, en tal sentido, es inconciliable con la otra explicación que ofrece Plotino cuando señala como causa del surgir de la multiplicidad, un apartarse de lo Uno, una caída o una audacia, explicación que sugiere un voluntarismo por parte de aquello que se separa y nace de lo Uno.

Según Merlan, ambas explicaciones son soluciones al problema del nacimiento de lo múltiple que se excluyen mutuamente. La observación de Merlan, sin embargo, no nos parece pertinente. En el tratado VI 8 Plotino se esfuerza por poner de manifiesto cómo en lo Uno necesidad y voluntad se concilian: el primer principio es necesariamente tal como él mismo quiere serlo; su voluntad coincide con su ser. Lo Uno quiere su propia naturaleza y ese querer su propia naturaleza es causa directa de la emanación. Lo Uno se quiere tal como es y produce lo posterior porque precisamente quiere ser una naturaleza tal que lo produzca. La emanación es, entonces, tan libre o tan necesaria como puede serlo lo Uno mismo. Lo Uno trasciende la libertad y la necesidad y en tal sentido puede decirse que es necesariamente libre o libremente necesario; del mismo modo, la generación de su producto es libre y es necesaria, porque no es ni una cosa ni la otra [37].

Por otra parte, la explicación a la que Merlan llama «voluntarista» no es sino una metáfora que insiste sobre la inalterabilidad de la fuente. Hablar de apartamiento, caída, audacia, voluntad de querer autopertenecerse, son imágenes que intentan visualizar la emanación desde el punto de vista del producto y no ya del productor. En todos los casos, las imágenes, ya sea que aludan a la emanación desde la perspectiva del productor, ya sea que aludan a ella desde la perspectiva del producto, apuntan siempre y de modo perfectamente compatible a un proceso de despliegue espontáneo, donde no se verifica ningún tipo de coer-

36 Merlan, P., *From Platonism to Neoplatonism* (The Hague, M. Nijhoff, 1960) p. 124-5.

37 Cf. la excelente presentación que hace Rist, *Plotinus*, cap. 6 (p. 66-83) sobre el problema de emanación y necesidad.

Universidad Pontificia de Salamanca

ción interna ni externa [38], donde la voluntad coincide con el ser mismo y, en tal sentido, no puede querer algo diferente de lo que quiere. El voluntarismo que explica la generación como algo querido por lo posterior a lo Uno, es un voluntarismo necesario, porque el ser mismo de lo que procede de lo Uno tiene que querer aquello que debe ser, aquello que es [39].

Para corrgir la vaguedad encerrada en las metáforas de la emanación en general y de la producción por desborde, Plotino intenta explicar cómo se produce la generación de la inteligencia a partir de lo Uno. El producto primero de lo Uno es la inteligencia, primer ser, primera vida y primer pensamiento [40]. Los principios de la ontología griega clásica, tal como están formulados en la filosofía platónico-aristotélica, siguen en vigencia en el plano de la segunda hipóstasis. Plotino no pone en tela de juicio la coherencia de esa ontología clásica, pero, sin embargo, la relativiza y la degrada a un segundo plano, al de la inteligencia, donde se mantene el postulado fundamental de la inteligibilidad del ente. La ontología como tal se mantiene, pero se supera, conservándola, al agregarle como su principio fundante lo que podría llamarse una henología negativa [41].

La inteligencia aparece como resultado directo del exceso de perfección de la unidad dinámica originaria y originante, que no puede permanecer estática ni plenamente, mezquinando su poder, sino que debe expandirse. Esta imagen no basta y por esta razón Plotino trata de esclarecerla traduciéndola en otra imagen, mediante la cual in-

38 Cf. Armstrong, *Plotinus* (London, G. Allen and Unwin Ltd, 1953), p. 33-4.

39 Cf. VI 8, 6, 32-41. Cf. Baladi, N., «L'audace chez Plotin», *Le Néoplatonisme* (Paris, Ed. du CNRS, 1971) p. 92: «La volonté au sens ordinaire du mot n'entre pas dans cette audace ontologique, encore moins la *volonté de s'écarter de l'Un,* de le confronter, de s'y opposer. En aucun sens, l' audace n'est révolte». Para un estudio del concepto de audacia, además de este artículo, puede verse, también de N. Baladi, *La pensée de Plotin* (Paris, Presses Universitaises, 1970).

40 Cf. V 6, 6, 13 ss.: ser, vivir y pensar se dan simultáneamente; el ser es pleno cuando tiene la forma del vivir y del pensar. Para un análisis de la tríada ser-vida-pensamiento en Plotino y sus antecedentes, véase P. Hadot, «Etre, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin», *Entretiens Hardt,* T. V., Genève, 1960, p. 105-42.

41 Cf. Aubenque, P., «Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique», *Le Néoplatonisme* (Paris, Ed. du CNRS, 1971) p. 101 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

tenta mostrar *cómo* se cumple ese surgimiento, es decir, cuál es el modo y la estructura que asume la generación de la inteligencia a partir de lo Uno [42]. Tal explicación no es sino un recurso para hacer comprensible ese proceso en su profundidad. Para ello hay que atravesar la imagen, adentrarse en su significado, que es sólo sugerible y no revelable. Si leemos las *Enéades* en su orden cronológico, encontraremos que ya desde los primeros tratados está presente la preocupación por explicar el mecanismo de despliegue de la fuerza productora.

En V 4, (n. 7), 1, se plantea una pregunta con toda claridad: cómo es posible que la multiplicidad proceda de la unidad. Decir que la unidad es perfecta y que, en virtud de su propia perfección, tiene que producir, es, sin duda, verdad, pero no es suficiente, no es una verdadera respuesta. Con esto, a lo sumo, se satisface una pregunta quizás previa referida al por qué de la generación, pero no se responde a su cómo, a su modo específico de llevarse a cabo. Para explicar el cómo de la generación de la multiplicidad debe transitarse otro camino. Pero, así como no se disponía de un lenguaje adecuado para explicar el por qué, tampoco se dispone de un lenguaje adecuado para explicar el cómo. La dificultad subsiste: si no se lo puede explicar, habrá que tratar, entonces, de hacerlo comprender, aludiendo a él metafóricamente. Será preciso, pues, tomar conceptos del plano de lo inteligible, manejarse con las categorías que configuran nuestro modo de pensar y de hablar, y hacer luego el esfuerzo de trasponer esos conceptos a algo que es supraconceptual.

«Lo Uno, perfecto porque nada busca, nada posee ni de nada necesita, se derrama, por así decirlo, y su superabundancia produce algo diferente de él. Lo engendrado se vuelve hacia él, es fecundado, y dirigiendo hacia él su mirada se vuelve así inteligencia. Su detención frente a él lo hace ser, mientras que su visión hacia él orientada lo hace ser inteligencia. Pero puesto que su detención frente a lo Uno tiene por fin el ver, se vuelve simultáneamente in-

42 Schlette, *op. cit.*, p. 77, señala que con el *cómo* se pregunta sólo por el modo y estructura del surgimiento, pero no por una fundamentación que pueda tomarse como metafísica del surgimiento en sí mismo.

Universidad Pontificia de Salamanca

teligencia y ser» (V 2, 1, 5-14). Lo Uno, en virtud de su perfección, produce por derramamiento de superabundancia algo que es diferente de él. Su producto revierte hacia él y al detenerse para fijar en él su mirada deviene a la vez inteligencia y ser.

La generación se cumple así en dos etapas, en dos tiempos: de lo Uno surge, en primer término, por desborde de su poder, algo que es «otro» que él y, en segundo término, ese algo surgido de lo Uno regresa contemplativamente a su fuente, deviniendo así inteligencia. El producto inmediato de lo Uno es informe, indeterminado y alcanza su determinación por conversión hacia su generador: todo cuanto surge de lo Uno «ha sido generado desprovisto de forma y recibe forma en virtud de una conversión hacia su generador, siendo, por así decirlo, nutrido por él (...). También las realidades primeras poseen la indeterminación, pero en una forma; no se trata, en efecto, de algo totalmente indeterminado, sino de algo indeterminado con respecto a la perfección que ha de alcanzar» (III 4, 1, 8-14). Lo engendrado es siempre imagen de su generador y es, por lo tanto, inferior a él; en sí mismo indeterminado, «es determinado y, por así decirlo, informado, por su generador» (V 1, 7, 36-42). El producto inmediato de lo Uno es lo indeterminado, lo informe, la pura alteridad [43], pero no una indeterminación total y absoluta, no una indeterminación que ha escapado totalmente a la posibilidad de determinación, sino indeterminación relativa a la determinación que está en condiciones de recibir. Indeterminación relativa es posibilidad de la multiplicidad. La total y plena indeterminación consiste en un asoluto alejamiento de la unidad, mientras que la multiplicidad es un apartamiento parcial de la unidad, que se detiene en un cierto punto y permanece en él [44].

El producto surgido inmediatamente de lo Uno no debe ser, pues, entendido como indeterminación absoluta, sino como posibilidad de forma y de límite, como posibilidad de la multiplicidad. Por esta razón Plotino también carac-

43 Sobre el concepto de alteridad, cf. Rist, J. «The problem of «otherness» in the Enneads», *Le Néoplatonisme*, p. 77-87.
44 Cf. VI 6, 1.

Universidad Pontificia de Salamanca

teriza el producto inmediato de lo Uno como díada indeterminada o como materia inteligible [45]. Lo indeterminado surgido de lo Uno es posibilidad de multiplicidad, en tanto no se dispersa al infinito, sino que es atraido por su origen y se detiene para recuperarlo. No es algo puramente estático y neutro, sino una tendencia dinámica [46]. Es por ello que Plotino lo caracteriza también como *nóesis* indeterminada o como visión indeterminada, como visión que aún no ve. «La intelección, en efecto, que ve lo inteligible [47] y está vuelta hacia él y que, por así decirlo, recibe de él su perfección y su madurez, es en sí misma indeterminada como una visión y resulta determinada por lo inteligible» (V 4, 2, 4-6). Es un deseo de ver, una orientación, una búsqueda, un mirar no intelectual. Ese deseo de ver que anima a lo indeterminado genera el pensamiento. Este ya no es deseo de ver, ya no es una aspiración, sino que es visión de aquello que deseaba ver, es *hórasis* y ya no mera *ópsis* (V 6, 5, 5-10).

Antes de que la visión como tal cobrara realidad, había sólo una unidad; cuando la visión se ejerce, «lo uno llegó a ser dos y ambas cosas son una unidad» (III 8, 11, 5-6). El deseo de visión se satisface cuando logra adueñarse de su objeto, cuando deja de ser deseo de ver y pasa a ser visión efectiva de ese objeto. La inteligencia como tal ya no busca alcanzar su objeto, sino que lo posee, se ha apoderado de él (V 9, 5, 4-7; V 9, 7, 8 ss.). La inteligencia se constituye como tal, es decir alcanza su perfección, cuando llega al término de su búsqueda y ve aquello que deseaba ver (VI 7, 16, 31-35). Antes de llegar a ser inteligencia, no poseía su objeto, sino que lo estaba buscando, se orientaba hacia él en su deseo de alcanzarlo (VI 7, 15, 1-5). «Aún no era inteligencia cuando miraba hacia aquél, sino que miraba de una manera no intelectual» (VI 7, 16, 13-14). Entonces

45 Cf. II 4, 4 y 5; V 1, 5; V 4, 2. Merlan, *op. cit.*, p. 125-26 sostiene que la doctrina de la materia que deriva inmediatamente de lo Uno y está presente en lo inteligible es difícilmente compatible con el resto del sistema de Plotino. Contra su opinión, véase H. Armstrong, «Spiritual or intelligible matter in Plotinus and St. Augustine», *Augustinus Magister* (Paris, Etudes Augustiniennes, 1954) p. 277-83; Rist, J. «The indefinite dyad and intelligible matter in Plotinus», *Classical Quarterly*, XII, 1962, p. 99-107.

46 Cf. Armstrong, «Spiritual or intelligible matter», p. 278.

47 Lo inteligible designa acá a lo Uno. Para lo Uno como *noetón* de la inteligencia cf. VI 9, 2, 35.

Universidad Pontificia de Salamanca

aún no veía, sino que más bien vivía orientada hacia su principio, volviéndose hacia él; ese deseo, esa tendencia, era un movimiento y, como tal, una actividad incompleta que aún no había logrado alcanzar su objetivo final [48].

Cuando ese movimiento incompleto alcanza su meta, cuando se vuelve movimiento pleno y acabado, la inteligencia surge como tal, está ya en condiciones de poseer aquello que tenía que ver, aquello a lo que aspiraba con su visión. Es entonces que piensa, es entonces que se produce el pensar. Pensar ya no es buscar ni desear ni aspirar, sino que es poseer un objeto hacia el que se tendía, es satisfacer un deseo. Pero la visión de la inteligencia, es decir su pensar, no es una aprehensión de lo Uno en su simplicidad primaria. La inteligencia, en virtud de su peculiar estructura ontológica, no puede apresar a lo Uno como Uno. En su incapacidad de pensar a lo Uno como unidad inescindible, lo piensa como múltiple. «Incapaz de poseer la potencia que llegó a ella, fragmenta y multiplica esa potencia única, para poder sobrellevarla parte a parte» (VI 7, 16, 20-22).

Al adueñarse de su objeto la inteligencia no lo aprehende tal como él mismo es, sino que lo fragmenta y multiplica. El deseo de ver a lo Uno acaba así en una visión de un uno multiplicado, visión que es pensamiento. El producto informe surgido de lo Uno, que es una tendencia a adueñarse de él, se constituye como inteligencia cuando alcanza su objeto y lo posee por medio del pensamiento, fragmentándolo. La vida surgida de lo Uno, la vida indeterminada, se determina por reversión contemplativa hacia su principio; la contemplación la determina, es decir le pone límite y forma. La inteligencia es vida determinada, vida con límite y forma (VI 7, 17, 25-6). Cuando tiene lugar la visión efectiva de su objeto, la inteligencia posee realmente en sí misma lo generado por lo Uno; «ver tales cosas recibe el nombre de pensar» (VI 7, 35, 32).

El primer producto informe surgido de la superabundancia de lo Uno perfecto (visión indeterminada, vida indeterminada, pensar indeterminado, materia inteligible, díada indeterminada) adquiere límite y forma por regreso contem-

48 Cf. Rist, «The problem of *otherness*», pp. 81-2.

Universidad Pontificia de Salamanca

plativo a su principio, constituyéndose así como inteligencia y como ser, como vida determinada, como movimiento pleno y acabado, como segunda hipóstasis, que es inteligencia e inteligibles, una-múltiple, unidad en la multiplicidad. La inteligencia es «una unidad diversifcada que posee la multiplicidad en una unidad» (VI 2, 2, 2-3). La inteligencia no es el Bien, pero es boniforme, porque posee el Bien en las formas que la constituyen (VI 7, 15, 9-10). Los objetos inteligibles que forman el contenido mismo de la inteligencia y no se distinguen de ella son algo así como la impronta, la huella del Bien (VI 8, 18, 1 ss.; V 5, 5, 10-13). La inteligencia es impronta y «vestíbulo» del Bien (V 9, 2, 23-7). Los objetos de contemplación de la inteligencia son la huella del Bien que la inteligencia adquiere cuando trata de contemplar la naturaleza misma del Bien [49].

Plotino traduce, pues, la metáfora de la emanación por irradiación o por desborde de potencia recurriendo a un proceso de producción en dos etapas: surgimiento de lo indeterminado y logro de la determinación por conversión hacia el principio. Es interesante señalar que, a diferencia de la casi totalidad de los intérpretes, O'Daly [50] afirma que la enseñanza básica de Plotino concerniente a la generación de la inteligencia está contenida no en dos sino en tres fases: la procesión de lo indeterminado a partir de lo Uno, su devenir determinado en virtud de su conversión hacia lo Uno y su determinación como intelecto. La segunda fase es, según O'Daly, una conciencia primaria, una visión o contacto aun preintelectual. La inteligencia potencial, al volverse hacia lo Uno para ser actualizada, ve a lo Uno místicamente, «antes» de devenir inteligencia real.

La distinción entre la segunda y la tercera fases nos parece, sin embargo, una complicación no sólo innecesaria sino incorrecta, en tanto la inteligencia surge y se constituye como tal en virtud de la actividad contemplativa: el hecho de contemplar a lo Uno es idéntico al hecho de contemplarse a sí misma. La conversión hacia lo Uno coin-

49 VI 7, 15, 8 ss. Cf. III 8, 11, 16-9; V 6, 4, 5; VI 9, 5, 26; VI 2, 17, 25 ss.; VI 7, 21, 1 ss.

50 O'Daly, G., «The presence of the One in Plotinus», Accademia dei Lincei. Convegno Internazionale sul tema: *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente* 1969.

Universidad Pontificia de Salamanca

cide en la inteligencia con su autoconversión[51]. «Podríamos decir que es Dios aquello que la inteligencia contempla. Si se admite que la inteligencia conoce a Dios, habrá que conceder que justamente por eso se conoce a sí misma; conoce, en efecto, todo lo que ha obtenido de El, lo que El le ha dado y lo que puede darle. Por haber aprendido estas cosas y por conocerlas, se conocerá a sí misma, puesto que ella misma es un don de Dios, o, más bien, es el conjunto de los dones de Dios. Si ella conoce entonces a Dios y a sus potencias, se conoce a sí misma al advertir que proviene de Dios y que de El ha obtenido su propio poder» (V 3, 7, 1-9).

Cuando la inteligencia contempla a lo Uno —o, mejor dicho, cuando trata de contemplarlo—, es en realidad a sí misma a quien contempla, porque no puede contemplar a lo Uno como uno. El intento de ver a lo Uno acaba para la inteligencia en una visión de sí misma, en un pensamiento de sí misma. El objeto que la inteligencia ve y piensa no es ya lo Uno como uno, sino lo Uno traspuesto o espejado en la multiplicidad de los objetos inteligibles que constituyen la naturaleza misma de la inteligencia. La inteligencia es la imagen fragmentada de lo Uno (VI 8, 18, 22 ss.). Al tratar de aprehender a lo Uno lo desvirtúa y sólo logra conocerse a sí misma. Conoce o piensa a lo Uno sólo a través de sí misma, lo traspone en sí misma y, al hacerlo, lo multiplica convirtiéndolo en los objetos inteligibles que la constituyen. Al tratar de objetivar a lo Uno, la inteligencia sólo llega a pensarlo como *tà pánta,* lo piensa reflejado en sí misma, es decir, en la multiplicidad inteligible. Al intentar pensar a lo Uno no halla sino el reflejo despedazado de lo Uno en los inteligibles y se piensa sólo a sí misma como totalidad de los seres. El pensar es sólo pensar el ser: en esto Plotino permanece fiel a todo el pensamiento griego clásico iniciado quizás por Parménides.

«Cuando la inteligencia contempla a lo Uno no lo contempla como uno, habiendo comenzado como Uno no permaneció como había comenzado, sino que, sin darse cuenta,

51 V 9, 2, 35-6. Cf. Arnou, R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin,* 2ª ed. (Rome, Presses de l'Univ. Grégorienne 1967) p. 200. Cf. V 3, 13, 16-21; V 3, 11, 1-16.



Universidad Pontificia de Salamanca

devino múltiple, como cargada por un peso, y se puso en movimiento queriendo poseer todas las cosas. Cuánto mejor hubiera sido para ella no haber querido tal cosa, puesto que llegó así a ser segunda...» (III 8, 8, 31-6). El deseo de ver a lo Uno no es sino búsqueda del propio ser, búsqueda de sí mismo, que coincide con una búsqueda del productor. Hallar al productor es hallarse a sí mismo, convergir hacia la forma propia (VI 7, 37, 19-20; III 8, 11, 22 ss.). Lo Uno no puede reflejarse en la inteligencia en su propia simplicidad sino como multiforme, a causa de la multiplicidad interna de la inteligencia. Ella es incapaz de reproducir en sí misma la unidad absoluta sino que al contemplarla la refracta y es precisamente por esto que surge como inteligencia y se determina como tal. La inteligencia es determinada, en un sentido, por lo Uno, pero, en otro sentido, se autodetermina. Es lo Uno quien le confiere forma y límite, en el sentido de que le permite llegar a adquirir su forma y su límite y, de ese modo, autoconstituirse. La inteligencia se constituye bajo la moción de lo Uno, es decir, gracias a la fuerza que recibe de él para para producir la multiplicidad de las formas inteligibles [52].

Al afirmar que la inteligencia no puede recibir a lo Uno en su simplicidad primaria sino sólo como uno-múltiple, Plotino logra salvaguardar la trascendencia del primer principio [53]. En su incapacidad de contemplar a lo Uno como Uno reside la necesaria deficiencia de la inteligencia, una deficienca que es, sin embargo, la condición para la puesta en marcha de la procesión descendente que acabará en la total multiplicidad de lo sensible. El objeto de contemplación de la inteligencia le es interior; Plotino insiste sobre la interioridad de los inteligibles respecto de la inteligencia. Inteligencia e inteligibles coinciden: el objeto de intelección de la inteligencia es ella misma [54].

La inteligencia es diferente de su principio, aunque es semejante a él, es su imagen. Es una-múltiple. No es el

52 Cf. V 3, 11; Brunner, *op. cit.*, p. 163; Armstrong, *The Architecture...* p. 70-71.

53 Cf. Armstrong, «Spiritual or intelligible matter», p. 278.

54 Para los antecedentes de esta doctrina, cf. Armstrong, «The Background of the Doctrine 'that the intelligibles are not outside the intellect'», *Entretiens Hardt*, t. V (Genève 1960) p. 393 ss.; Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconciousness* (The Hague, M. Nijhoff,

Universidad Pontificia de Salamanca

Bien, pero es boniforme. Aunque diferente, no está, sin embargo, separada de él, sino que guarda continuidad con su principio. Lo Uno no está jamás cortado ni separado de sus efectos, de los que se distingue tan sólo por la alteridad que entre ellos existe [55].

Todas las anteriores consideraciones permiten quizás aclarar el significado de un pasaje de V 4,2, donde Plotino trata de explicar cómo la multiplicidad puede surgir de la unidad que permanece en sí misma, recurriendo al concepto de la doble *enérgeia*. «Cómo, si Aquél permanece en reposo, surge la inteligencia? La actividad es doble: una es la actividad propia del ser y otra aquélla que proviene del ser de cada cosa. La que es propia del ser es, en cuanto actividad, cada cosa en sí misma, mientras que la que procede de ésta debe seguirse necesariamente de toda cosa, siendo diferente de ella. En el caso del fuego hay un calor que constituye su ser y hay otro calor que viene del primero, cuando el fuego actualiza el calor connatural sin dejar de ser fuego. Esto mismo, en efecto, ocurre también en lo Uno y mucho más en él: se mantiene en su propio carácter y de la perfección que está en él y de la actividad que le es connatural proviene la actividad generada que toma existencia, porque, al proceder de una inmensa potencia, de la mayor, por cierto, de todas, llega al ser y a la existencia» (V 4, 2, 26-37).

Hay, pues, una doble actividad: una primitiva que *coincide* con la cosa de la cual es actividad y otra derivada que *procede* de la primera. La primera es connatural a la cosa, la segunda es generada a partir de ella y adquiere subsistencia, llega a ser. La primera es lo Uno. La segunda, en cambio, es la inteligencia. Como señala con gran acierto Rist [56], la diferencia entre la actividad connatural y la derivada es sólo metafórica. La actividad constitutiva de lo Uno es idéntica a la que procede de él. No son sino una y misma actividad, con la sola diferencia de que, mientras que lo Uno es actividad concentrada, replegada sobre sí misma, la inteligencia es actividad desplegada, distendida,

55 Cf. VI 8, 17, 18-21; V 5, 9, 32 ss.; V 2, 1, 17 ss.; V 2, 2, 1 ss.; V 3, 12, 44.
56 Cf. Rist, *Plotinus*, p. 71 ss.; Arnou, *Désir...*, p. 167; Deck, *op. cit.*, p. 13-4.

Universidad Pontificia de Salamanca

actividad que se excede a sí misma y se relaja. La actividad segunda no está separada de la primera, sino que es la extensión y el desborde de ella. Hablar de actividad generada es otra manera de apuntar a aquello que sugería la metáfora del derramamiento, de la superabundancia, de la fuerza que se vuelca por exceso de poder. La imagen de la doble actividad subraya, también ella, la diferencia entre lo Uno y todo lo demás, acentuando, por otra parte, la continuidad entre ellos: lo Uno es trascendente sólo en un sentido compatible con su inmanencia.

Desde esta perspectiva, podemos decir que el producto que surge de lo Uno, que permanece concentrado y replegado en su propia actividad de «autoconversión», es la actividad misma constitutiva de lo Uno que se distiende y se relaja, no por defecto, sino por lo contrario, precisamente por exceso de perfección. Lo Uno genera la inteligencia porque «por estar vuelto hacia sí mismo ve; y esta visión misma es inteligencia» (V 1, 7, 5-6) [57]. La inteligencia es la visión misma. Esta visión aparece, digámoslo así, como una distensión de la actividad autoperceptiva de lo Uno concentrada en sí misma. Por exceso de perfección de esa actividad, la concentración se relaja; se logra entonces una mínima distancia que permite fijar la mirada y ver; esta actividad de visión es la inteligencia. La actividad replegada en una unidad primigenia se «elastiza», tomando así distancia de su centro, del cual, sin embargo, no se corta.

En las líneas inmediatamente siguientes a las que acabamos de citar, Plotino dice que lo Uno tiene una suerte de «sentimiento» o de «conciencia» de su poder productor del ser y es por ello que se afloja. Pero en este primer momento su distensión es apenas un tomar distancia y detenerse inmediatamente para poder ver. En virtud de esta extensión, el centro, empero, no se modifica, no se pierde como tal, sino que permanece idéntico a sí mismo en su total e inagotable perfección. La detención de la distensión de la actividad primitiva conlleva la adquisición de forma, de límite y de existencia, la posibildad de ser y de ser inteligencia (V 1, 7, 9 ss.).

57 Para las dificultades interpretativas de este pasaje, véase antes nuestra nota 19.

Universidad Pontificia de Salamanca

«La detención es, para los inteligibles, límite y forma, con los que obtienen también la existencia» (V 1, 7, 25-27). «Aquello a lo que llamamos ser se apartó, por así decirlo, un poco de lo Uno; no quiso marchar aún más lejos, sino que, volviéndose hacia su interior, se detuvo y llegó a ser así ser y hogar de todas las cosas» (V 5, 5, 15-8). Lo indeterminado surgido por desborde de la fuerza infinita de lo Uno perfecto y generoso no es sino esa misma fuerza, esa misma actividad, no ya concentrada en su intimidad y coincidente con su centro, sino distendida, relajada. La multiplicidad es resultado de la distensión de una unidad, pero de una distensión que se detiene en un cierto punto y permanece en él [58].

La conversión de lo indeterminado hacia su principio generador es una manera metafórica de expresar el punto en el que la dispersión se detiene, se fija en un determinado punto. La detención y la conversión coinciden: lo surgido de lo Uno se detiene para ver. La detención significa la atracción que ejerce la fuente de origen sobre su producto. Hay una fuerza centrífuga a la que se corresponde una fuerza centrípeta. Lo distentido es atraído por el punto de origen de la distensión: «lo múltiple se busca a sí mismo, queriendo convergir consigo mismo y tener conciencia de sí mismo» (V 6, 5, 1-2). La actividad que se ha desplegado es «tironeada» por su centro y tiene que contraerse, es decir, recuperarse volviéndose a concentrar. Pero la concentración que logra ya no es la primigenia, sino que es una concentración de la multiplicidad en una unidad, reunificación de lo múltiple y disperso: pensamento, visión en acto, visión que ve, vida determinada por una forma.

La explicación de la generación de la inteligencia como un proceso atemporal y aespacial en dos etapas es una metáfora de la metáfora de la emanación por superabundancia y desborde. Para aclarar, entonces, la imagen de la irradiación, Plotino recurre a otra imagen, la de la producción por generación y conversión, en la conciencia de su imposibilidad de expresarse como quisiera: la relación entre lo Uno y la inteligencia es inefable. Si advertimos la

58 Cf. VI 6, 1 y 3; Aubin, *Conversion*, p. 165; Hadot, «L'apport du Néoplatonisme», p. 126.

Universidad Pontificia de Salamanca

profundidad de la metáfora, podemos quizás imaginar la naturaleza íntima de la realidad tal como Plotino la concibe. Tratemos de penetrar la metáfora a través de la imagen de una energía, casi de una vida, que se dispersa y se reunifica. La multiplicidad es dispersión de la unidad. La dispersión se detiene y vuelve a replegarse en un determinado grado de multiplicidad; vuelve a dispersarse y vuelve a detenerse y reunificarse, esta vez en un grado mayor de multiplicidad. La multiplicidad se acrecienta y la unidad disminuye a medida que el desplegue avanza, hasta que se llega a un punto en que la multiplicidad es total, en que la fuerza de producción se ha agotado, en que la energía se ha vuelto exánime. El alma será la encargada de rehacer en sentido inverso este despliegue para reunirse con lo más íntimo de su intimidad y acceder así al contacto con lo Uno.

Enfocado desde otra perspectiva, el sistema hipostático aparece como un proceso de despliegue de dinamismo vital. Hay una energía que funda la realidad y la recorre, organizándose y manifestándose de diferentes maneras a medida que se aleja de la unidad de origen. Cada hipóstasis representa un nivel energético o dinámico en el que la energía detiene su dispersión y la concentra. Cada nivel es diferente del que le precede y del que le sigue, pero diferente tan sólo por el peculiar modo de organización que la energía asume. Lo Uno, podríamos decir, es energía metanoética; la inteligencia es energía noética; el alma es energía dianoética. Lo sensible, por su parte, es una energía dispersada, cuya única unidad le llega de la forma procedente del alma, pero que en sí misma ya no logra unificarse. La materia, último grado de la procesión, ya no es energía: es un cadáver, mera posibilidad, el límite de toda dispersión posible, la inifinitud, espejo en el que se reflejan las formas, a cuyo influjo es impasible.

Más allá de la vida, más bello y valioso que ella, lo Uno es energía dinámica infinita absolutamente replegada en sí misma, un vivir que no vive sino que es fuente de vida, una hipervida, cuyo despliegue, a la manera de una extensión que no altera la permanencia del centro del cual proviene, es la totalidad de lo real. La realidad es distensión vital de una energía permanente que yace en su fondo

Universidad Pontificia de Salamanca

más íntimo, al que está indisolublemente ligada y cuya permanencia no altera. A cada paso, en las *Enéadas,* nos sale al encuentro la trascendencia-inmanencia de lo Uno. «Todas las cosas son Aquél y no son Aquél. Son Aquél porque de él provienen; no son Aquél, sin embargo, porque Aquél las dió permaneciendo en sí mismo. Todas las cosas son así como una gran vida distendida; aunque cada uno de sus puntos sucesivos es diferente de los otros, el todo es continuo consigo mismo; sus puntos son diferentes, pero lo anterior no se disuelve en lo que le sigue» (V 2, 2, 25-30).

M.ª ISABEL SANTA CRUZ DE PRUNES

Universidad Pontificia de Salamanca