

La noción de procesión en Plotino

José María Zamora
Universidad de Valladolid

El autor realiza una lectura de las *Enéadas* de Plotino partiendo de la noción de *procesión*, pieza clave para comprender la arquitectura del universo plotiniano ordenado jerárquicamente alrededor del Uno-Bien. Del primer principio proceden todos los seres y en él convergen. Cuatro son fundamentalmente los aspectos tratados: 1) El axioma de la procesión. 2) Los dos momentos de la procesión: el ascendente y el descendente. 3) Las imágenes de la *procesión*. 4) Dentro de estas metáforas, privilegia el centro y el círculo, núcleo en el análisis de la noción de procesión.

“Plotinus’s Notion of Procession”. The A. interprets Plotinus’s *Enneads* starting from the notion of procession, key element for understanding the architecture of the Plotinian universe hierarchically ordered around the One-Good. From the first principle proceed all other beings that converge in him. Four aspects are mainly examined: 1) The axiom of the procession. 2) The two moments of the procession: the ascendent and the descendent. 3) The images of the procession. 4) Among these metaphors, he favours the centre and the circle, core of the analysis of the notion of procession.

El término *procesión* se refiere al modo como las formas de la realidad dependen entre sí. Bréhier la compara con la idea de evolución: “los hombres de fines de la Antigüedad y de la Edad Media piensan las cosas bajo la categoría de *procesión*, del mismo modo que los del siglo XIX y XX las piensan bajo la categoría de evolución”¹.

Del Uno-Bien procede la Inteligencia, de la que, a su vez, procede el Alma. Si seguimos una lectura cronológica de las *Enéadas*, encontramos ya desde los primeros tratados la preocupación por dar una respuesta al problema de la *procesión*: ¿cómo es posible que la multiplicidad proceda de la unidad?² Para explicar cómo tiene lugar la *procesión* de la multiplicidad Plotino no dispone de un lenguaje adecuado, pero intenta hacerlo comprensible, refiriéndose a ella metafóricamente. De este modo, Plotino va a utilizar conceptos del plano de lo inteligible, pertenecientes a las categorías que configuran nuestro modo de pensar y de hablar, y los va a transponer a un plano supraconceptual.

La jerarquía de las Hipóstasis aparece claramente señalada en el primer tratado de la *Enéada V*. Del alma que trata el *Fedón* platónico, nos elevamos al Alma universal del *Timeo* y de las *Leyes*, de aquí pasamos a la Inteligencia, que introduce el mundo de las Ideas de Platón en el Dios autopensante de Aristóteles, y llegamos, por fin, al primer principio trascendente, que resulta de la unión del Uno del *Parménides* con el Bien de la *República*.

La teoría de las tres Hipóstasis tiene sus raíces en el *Parménides* de Platón: “El *Parménides* de Platón es mucho más exacto, ya que distingue

¹ Bréhier, Emile, *La filosofía de Plotino*, traducción de Lucía Piossek, Buenos Aires: Sudamericana, 1953, p. 62.

² Cf. *En. V*, 4 (7), 1. El procedimiento que hemos seguido para citar el texto plotiniano es el siguiente: las dos primeras cifras, la romana y arábiga, indican respectivamente el número de la *Enéada* y del tratado, según la ordenación sistemática de Porfirio; la cifra entre paréntesis indica el número del tratado según el orden cronológico; la siguiente cifra indica el número del capítulo; y los números de línea van al final separados por un guión.

La edición de las *Enéadas* utilizada es la de Henry, Paul y Schwyzer, Hans-Rudolf, *Plotini Opera*, Oxford: Clarendon Press, 1964-1977. Así como la excelente traducción de Igal, Jesús, *Plotino. Enéadas I-IV*, Madrid: Gredos, 2 vols, 1982 y 1985, que aunque incompleta, constituye un valioso instrumento. Tampoco descuidamos la ya clásica traducción francesa de Bréhier, Emile, *Plotin. Ennéades*, París: Les Belles Lettres, 6 tomos en 7 vols., 1924-1938 (3ª ed., 1960).

el primer uno, o uno en sentido propio (ὁ κυριώτερον ἓν), el segundo uno, al que llama unidad múltiple (ἓν πολλὰ), y el tercer uno, que es unidad y multiplicidad (ἓν καὶ πολλά). Así se muestra de acuerdo con la teoría de las tres naturalezas³.

1) El primer uno es uno en sentido propio, la negación de la multiplicidad (ἀ-πόλλων), el primer principio transcendente, *unum ante omnia*.

2) El segundo uno, *uno múltiple* (ἓν πολλὰ), es la multiplicidad que participa de la unidad, *unum quod est omnia*.

3) El tercer uno es *uno y múltiple* (ἓν καὶ πολλά), la unidad compuesta con la multiplicidad, *unum et omnia*.

I. El axioma de la procesión

“Todos los seres, cuando ya son perfectos, engendran” (Καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδε τέλεια γεννᾷ)⁴.

Cuando un ser llega a su estado de perfección, engendra; no soporta permanecer en sí mismo y produce otro ser. Esto se cumple no sólo para los seres de voluntad reflexiva, sino también para los animales, las plantas y los seres inanimados que comunican todo lo que pueden de su ser. Por ejemplo, cuando los animales y las plantas llegan a su madurez engendran un nuevo ser semejante a ellos. Pero también los seres inanimados como el fuego, la nieve y las drogas emiten de sí y en torno a sí un efecto semejante en el que tratan de perpetuarse. Así, el fuego calienta, la nieve enfría y las drogas actúan sobre otro ser. Por tanto, todas las cosas, en la medida que les es posible, imitan al primer principio en eternidad y bondad. “¿Cómo, pues, el ser más perfecto (τελειότατον) y el Bien primero (πρῶτον ἀγαθόν) podría permanecer inmóvil en sí mismo? ¿Acaso por envidia o por impotencia, él, precisamente, que es la potencia de todas las cosas? ¿Cómo, entonces, concebirlo como principio? Es necesario, sin duda, que algo provenga de él (ἀπ’αυτοῦ γενέσθαι), puesto que los seres reciben de él el poder mismo de hacer existir otros seres, poder que, necesariamente, a él es debido”⁵.

³ *En. V*, 1 (10), 8, 23-27. Cf. Platón, *Parménides*, 144e-155e.

⁴ *En. V*, 1 (10), 6, 37-38. Marsilio Ficino traduce así: “Atqui quaecumque; perfecta iam sunt, aliquid generant”, *De rebus philosophicis libri LIII in enneades sex distributi*, traducción latina y comentarios, Salungiacum: Joannes Soter, 1540, LXVI.

⁵ *En. V*, 4 (7), 1, 34-38.

El axioma de la productividad de lo perfecto lo expresa también Plotino utilizando la metáfora del desbordamiento: “El Uno es perfecto (τέλειον) porque nada busca, ni nada posee, ni tiene necesidad de nada. Siendo perfecto, superabunda (ὑπερρρύη), y esta superabundancia (τὸ ὑπερπλήρης) produce algo diferente de él”⁶.

En virtud de la propia perfección cada nivel de ser “procede adelante” y produce algo distinto de sí mismo. Si esto se cumple para cada nivel de ser, lo es de modo eminente para el Uno-Bien, que es la “potencia infinita de todas las cosas”⁷.

De la superabundancia del primer principio surge la Inteligencia. Sin embargo, esta superabundancia implica que no carece de nada, que no necesita de nada, que no busca nada, por lo que permanece absolutamente inmóvil en su absoluta perfección.

El Uno-Bien produce el movimiento permaneciendo él mismo inmóvil⁸, produce por el solo hecho de ser lo que es, sin deliberación, ni cálculo, ni ningún tipo de operación. El primer principio *permanece* fijo en su absoluta perfección, por lo que todas las cosas necesitan y proceden de él, mientras que él mismo no necesita, ni procede de nada. “El Bien hay que concebirlo, a su vez, como aquello de lo que están suspendidas todas las cosas, mientras que aquello mismo no lo está de ninguna, pues así es también como se verificará aquello de ‘es el objeto de deseo de todas las cosas’. El Bien mismo debe, pues, permanecer (μένειν) fijo mientras que todas las cosas deben volverse (ἐπιστρέφειν) a él como el círculo al centro del que parten los radios”⁹.

No se puede confundir la *procesión* con la *emanación*¹⁰, porque el Uno-Bien no sufre ningún desgaste al producir algo diferente de sí, sino que permanece inmutable, lo mismo que el Demiurgo de Platón que, tras crear el mundo, “se quedó en su habitual estado”¹¹. Lo característico del primer principio es este “permanecer” (μένειν) como fuente inagotable que se difunde en todos los ríos pero sin que se aminore¹² (lo mismo sucede con las otras dos Hipóstasis). En el segundo tratado de la *Enéada V* se

⁶ *En. V*, 2 (11), 1, 7-9.

⁷ *Cf. En. V*, 1 (10), 6, 23-40.

⁸ *Cf. En. III*, 2 (47), 1, 34-45.

⁹ *En. I*, 7 (54), 1, 21-25.

¹⁰ *Cf. Gerson, Lloyd*, “Plotinus’s Metaphysics: Emanation or Creation?”, en: *Review of Metaphysics*, 46 (1993), pp. 559-561.

¹¹ Platón, *Timeo*, 42e 5-6.

¹² *Cf. En. III*, 8 (30), 10, 6-7.

enuncia lo que Igal llama el “principio de la donación sin merma”¹³ que tiene una aplicación universal: “La procesión se realiza del primero al último término, pero permaneciendo siempre cada cosa en el lugar que le corresponde”¹⁴.

El Uno-Bien es anterior a todos los seres no cronológica, sino ontológicamente. Si hay Uno-Bien desde siempre, hay también desde siempre *procesión*; si hay desde siempre un centro inmóvil, hay también desde siempre un movimiento centrífugo que “procede adelante” y produce algo distinto del Uno-Bien. Los seres son producidos desde la eternidad a partir del Uno-Bien.

“Todos los seres, cuando ya son perfectos, engendran”. Dodds encuentra enunciado este mismo axioma de la productividad de lo perfecto en Proclo, y señala que la *procesión* se parece a la reproducción biológica, en tanto el ser generado proviene de su progenitor, pero se diferencia de ella en que el ser generado es siempre inferior a su progenitor, y no de su misma especie¹⁵.

Por tanto, al axioma de la procesión: *todo ser perfecto engendra*, puede añadirse un corolario: *el ser engendrado ha de ser siempre inferior a su progenitor*. “El objeto engendrado (τοῦ δὲ γεννωμένου) ocupa ciertamente un lugar inferior al de su generador, si bien mantiene su identidad con el ser al que sigue, en tanto subsiste su ligazón con él”¹⁶.

La degradación es un proceso continuo, sin saltos: el Uno-Bien produce algo inferior a él (la Inteligencia), pero es lo más semejante a él, lo más perfecto después de él¹⁷, por lo que no puede haber nada intermedio entre la primera y la segunda Hipóstasis. Lo mismo sucede con la Inteligencia que produce algo inferior a ella (el Alma), pero que es lo más semejante a ella¹⁸, sin que tampoco haya nada intermedio. Y el Alma, a su vez, engendra algo inferior a ella (el mundo sensible), pero se trata de lo más semejante a ella¹⁹.

¹³ Cf. Igal, Jesús, “Introducción general”, en: *Plotino: Enéadas I-II*, Madrid: Gredos, 1982, p. 30.

¹⁴ *En. V*, 2 (11), 2, 1-3.

¹⁵ Cf. Proclo, *Elementatio theologica*, prop. 25, y el comentario de Dodds, Eric, pp. 212-213.

¹⁶ *En. V*, 2 (11), 2, 2-4.

¹⁷ Cf. *En. V*, 4 (7), 1, 40-41.

¹⁸ Cf. *En. V*, 1 (10), 6, 4.

¹⁹ Cf. *En. II*, 9 (33), 8, 1-28.

De este modo, en la *procesión* se da un descenso continuo: el Uno-Bien, *supra-ser*, produce un ser inferior a sí, y este ser producido, a su vez, produce otro ser, también inferior a su productor, y así sucesivamente hasta llegar al *infra-ser*, la materia, último eslabón de la cadena procesional a partir del cual ya no es posible que se produzca nada. “Lo bello y los seres no provienen del mal ni de algo indiferente al bien y al mal; ya que el productor es mejor que el producto, pues es más perfecto (κρείττον γὰρ τὸ ποιῶν τοῦ ποιουμένου τελειότερον γάρ)”²⁰.

El producto ha de ser siempre inferior a su productor. Este es el principio que Jesús Igal califica de “degradación progresiva”²¹. El centro luminoso va expandiéndose en círculos concéntricos, cada vez menos perfectos, cada vez menos luminosos, hasta llegar a la tiniebla absoluta de la materia, última circunferencia en la que todo se desvanece²².

Plotino no es panteísta, pues el Uno-Bien no se identifica con el ser o la Inteligencia, sino que está *más allá* de ellos, porque él los produce: “Porque ningún ser se da en el Uno, sino que todos los seres proceden de él; pues, para que el ser sea, el Uno no es él mismo el ser, sino el generador del ser. El ser es, por tanto, lo primero que nace de él”²³.

El Uno-Bien es anterior a todas las cosas, porque es principio de todas las cosas²⁴. El primer principio es infinito, no como la materia donde están contenidos *virtualmente* todos los seres, ni como la Inteligencia donde están contenidos *actualmente*, en su forma o esencia inteligible, sino *eminente*, abarca todos los seres pero sin derramarse en ellos, como la fuente que contiene juntos todos los ríos antes de que se ramifiquen²⁵.

Si Plotino indenticara la Inteligencia con el Uno-Bien, sería entonces panteísta; pero en las *Enéadas* se niega esta identificación²⁶. Algunos autores creen ver un rastro de panteísmo en la necesidad de la *procesión*, pero no es una necesidad del Uno-Bien, pues en él no hay necesidad: “El primer principio de todas las cosas ha de ser superior a todas las cosas que

²⁰ *En. V*, 5 (32), 13, 36-38.

²¹ Cf. Igal, Jesús, *o.c.*, 30-31.

²² Cf. *En. IV*, 3 (27), 17, 12-21.

²³ *En. V*, 2 (11), 1, 1, 4-7.

²⁴ Cf. *En. V*, 3 (49), 15, pp. 27-28.

²⁵ Cf. *En. III*, 8 (30), 10, 7-8 y *En. VI*, 8 (39), 18, 2-3. Sobre la distinción eminente/actual, véase capítulo II.

²⁶ Cf. *En. III*, 8 (30), 9; *En. VI*, 7 (38), 16, 29; *En. VI*, 8 (39), 19, 18. Véase Trouillard, Jean, “La genèse du plotinisme”, en: *Revue philosophique de Louvain*, 53 (1955), pp. 471-474.

vienen después de él; de modo que, como es lógico, será algo definido. Esta delimitación la explica porque es solitario y carece de necesidad; la necesidad se da tan sólo en los seres posteriores al principio, sin que esto suponga violencia de éste hacia aquéllos²⁷.

La necesidad de los seres derivados significa, según Trouillard, que su posibilidad es creada al mismo tiempo que su realidad, y es poseída para contrarrestar la figura mítica del Demiurgo que delibera, calcula y opera antes de la creación del mundo²⁸.

II. Los dos momentos de la procesión

Para Plotino la *procesión* tiene dos momentos: uno descendente y otro ascendente. García Bacca la compara con un río cuya corriente corre contra una contracorriente. De este modo, cada nivel de ser está “procediendo de” y “volviendo a”, porque procede dependientemente y depende porque procede²⁹. El rayo de luz no sólo procede del sol, sino que también está revertiendo a él³⁰.

La *procesión* (πρόοδος) de las Hipóstasis a partir del Uno-Bien implica siempre una *conversión* (ἐπιστροφή), un retorno hacia el Uno-Bien. Cada nivel de ser es una detención (στάσις) en el proceso descendente, y esta detención o “sistencia” —como traduce García Bacca— es una detención para regresar contemplativamente al primer principio. La detención o permanencia (per-man-encia, μεν, μένουσα) en la *procesión* constituye al ser en su autenticidad; pero la continuación del movimiento descendente engendra sólo imágenes (εἰδωλα) de lo anterior.

El Uno-Bien, que está *más allá* del ser y del pensar, es el primer principio ingénito. Todo lo demás surge por detención (στάσις) y *conversión* (ἐπιστροφή) hacia el Uno-Bien. La primera *conversión* de la primera detención es la Inteligencia, que es huella (ἵχνος) del Uno-Bien. La segunda *conversión* de la segunda detención es el Alma, que es *logos* de la Inteligencia. Este mecanismo se detiene en el mundo sensible, porque la materia no puede ni convertirse a su progenitor ni, por tanto, “proceder adelante”.

²⁷ En. VI, 8 (39), 9, 11-14.

²⁸ Cf. Trouillard, Jean, artículo citado., p. 473, nota 9.

²⁹ Cf. García Bacca, Juan, *Introducción general a las Enéadas*, Buenos Aires: Losada, 1948, p. 62.

³⁰ Cf. En. I, 7 (54), 1, 21-26.

En la serie descendente cada nivel es símbolo del anterior. Aquí la palabra símbolo recobra su fuerza originaria: cuando varias personas, unidas por un determinado lazo social o antisocial, se separaban, “arrojaban conjuntamente” (συμβάλλειν) una piedra, y cada uno se llevaba un fragmento como contraseña y, al volver a reunirse, juntaban los fragmentos ajustándolos para percatarse por medio de la unidad reconstruida de la reunión original.

El Uno-Bien, que está *más allá* de la dualidad que implica el pensamiento, es absolutamente simple. El proceso de dialéctica descendente rompe esta unidad primitiva en fragmentos, y cada fragmento en más fragmentos, y así sucesivamente hasta llegar a la materia. En este proceso descendente cada nivel es símbolo del anterior.

Plotino cree encontrar “en nosotros” y “en la naturaleza de las cosas” un orden estructurado jerárquicamente: “Convendrá pensar, pues, que *más allá* del ser (ἐπέκεινα ὄντος) está el Uno, tal como hemos querido mostrarlo con nuestro razonamiento y en la medida en que es posible hacerlo. A continuación habrá que colocar el ser y la Inteligencia, y, en tercer lugar, la naturaleza del Alma. Como estas tres realidades están en la naturaleza de las cosas, hemos de pensar que se dan también en nosotros (παρ’ ἡμῶν)”³¹.

Los límites de este orden jerárquico son el Uno-Bien y la materia, el principio y el fin, el *supra-ser* y el *infra-ser*. Entre ambos se encuentran los diferentes niveles o grados de ser: la Inteligencia, el Alma y el mundo sensible, este último estructurado, a su vez, jerárquicamente (los astros, el hombre, los animales, las plantas, la materia inanimada). A cada nivel de ser corresponde un determinado nivel de vida (ζωή), de intelección (νόησις) y contemplación (θεωρία). Así pues, un mayor nivel de vida corresponde a un mayor nivel de intelección y contemplación, y un menor nivel de vida a un menor nivel de intelección y contemplación³².

Sin embargo, no se trata de un orden jerárquico estático, sino dinámico. Los diferentes niveles o grados de ser son sólo los diferentes *momentos* de un movimiento ontológico incesante. El Uno-Bien es el principio y el fin de este movimiento incesante, pero se trata de un principio y un fin no cronológico, sino ontológico. El movimiento que procede del Uno-Bien y a él retorna no es sucesivo, sino simultáneo. No tiene ni un principio ni un fin en el tiempo, sino que tiene lugar a la vez en un *ahora* eterno; el

³¹ En. V, 1 (10), 10, 1-6.

³² Cf. En. III, 8 (30), 8.

centro solar del que parten y en el que convergen todos los rayos de luz³³.

En este movimiento incesante y simultáneo podemos distinguir dos momentos:

1) Momento de despliegue o *proódico*: movimiento centrífugo que “procede adelante”. El sustantivo πρόοδος y los verbos correspondientes, προιέναι y προβαίνειν, indican precisamente eso: “avance” o “procesión”, “avanzar” o “proceder adelante”. En este primer momento, la actividad generada es todavía indeterminada e informe, pues carece de contenido. Podemos comparar este primer momento con el movimiento de diástole.

2) Momento de repliegue o *epistrófico*: movimiento centrípeto, de concentración o retorno. El sustantivo ἐπιστροφή y el verbo ἐπιστρέφειν significan: “retorno” o “conversión”, “regresar” o “volverse”. En este segundo momento, el término generado se convierte a su progenitor y, vuelto hacia él, se llena de contenido, se determina y perfecciona. A este segundo momento podemos compararle con el movimiento de sístole.

Estos dos momentos de la *procesión* no son sucesivos, sino simultáneos; y lo son hasta tal punto, que el momento de despliegue o *proódico* no puede darse si no se da al mismo tiempo el momento de repliegue o *epistrófico*. Pero, ¿cómo resuelve Plotino esta paradoja?

Por el axioma de la *procesión* sabemos que “todo ser, cuando ya es perfecto, engendra”³⁴. Cada nivel de ser adquiere su propia perfección cuando se vuelve hacia su progenitor, y es entonces cuando produce. De este modo, para que cada ser adquiera su propia forma, su propia perfección, no es suficiente con que haya sido originado por el ser inmediatamente anterior a él, sino que ha de volverse necesariamente hacia su progenitor y asemejarse con él por medio de la contemplación. Por tanto, se trata de dos momentos simultáneos, no sucesivos. “Todo ser engendrado desea y ama al ser que lo engendró, sobre todo cuando sólo existen realmente estos dos seres. Cuando el ser productor de algo es el mejor que hay, el ser que ha sido engendrado convivirá necesariamente con él, sin que ya les separe otra cosa que su misma alteridad (ἐτερότητι)”³⁵.

Cuando el ser ha regresado contemplativamente a su progenitor, se ha convertido, y ha alcanzado de este modo su propia perfección, es esa misma perfección la que le hace producir, a su vez, otro ser distinto e

³³ Cf. *En. I*, 7 (54), 1, 21-24.

³⁴ *En. V*, 1 (10), 6, 37-38.

³⁵ *En. V*, 1 (10), 6, 50-53.

inferior a sí mismo. Jesús Igal denomina a este doble movimiento el “principio de la génesis bifásica”³⁶. El momento de repliegue, conversión del término generado a su progenitor, culmina en su propio perfeccionamiento (τελείωσις), que le hace generar otro ser.

Por tanto, la acción (πρᾶξις) es tan sólo un efecto de la contemplación (θεωρία)³⁷, el momento de despliegue o *proódico* es tan sólo un efecto del momento de repliegue o *epistrófico*. Para Plotino, la contemplación es, ante todo, un problema ontológico, es el corolario de su teoría de la *procesión*, pues, gracias a ella, se produce el retorno al Uno-Bien³⁸.

Los dos momentos de la *procesión* sólo pueden aplicarse en sentido estricto a la *procesión* de la Inteligencia y del Alma. En el Uno-Bien no se cumple, pues no es originado, por lo que no necesita convertirse hacia su progenitor. Ni tampoco se cumple en la materia, pues al ser absoluta indeterminación, no puede convertirse hacia su progenitor, ni producir nada después de ella. La materia, último eslabón de la cadena procesional, es completamente estéril. En la generación del mundo sensible este esquema se quiebra parcialmente, pues no es la materia engendrada la que se vuelve a contemplar al Alma, sino que es el nivel inferior del Alma el que se vuelve hacia ella para proyectar, como en un espejo, sus *logoi*³⁹. La generación del mundo sensible transcurre de lo que subsiste en sí (las tres Hipóstasis principales: Uno-Bien, Inteligencia y Alma) a lo que subsiste en otro, como imagen del mundo inteligible⁴⁰.

III. Las imágenes de la procesión

Por medio de imágenes Plotino intenta apresar la realidad suprasensible. Armstrong dice que “ningún filósofo ha empleado nunca imágenes del mundo sensible para expresar la realidad inteligible con más originalidad y fuerza”⁴¹.

³⁶ Cf. Igal, Jesús, *o.c.*, pp. 21-32.

³⁷ Cf. Arnou, René, *Πρᾶξις et Θεωρία. Étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1921 (2ª ed., 1972), pp. 50-64.

³⁸ Cf. Eborowicz, E., “La contemplation selon Plotin”, en: *Giornale di Metafisica*, 12 (1957), p. 472.

³⁹ Cf. *En. IV*, 3 (27), 11, 6-12.

⁴⁰ Cf. *En. III*, 2 (47), 4, 13-16.

⁴¹ Armstrong, A. H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 220.

Puesto que el Uno-Bien es en sí mismo *inefable*, escapa a toda explicación conceptual. Sólo podemos expresar por medio de imágenes y metáforas la relación que tiene el primer principio con sus productos. Si intentamos explicar esta relación utilizando categorías inteligibles, estamos de antemano condenados al fracaso; se trata, pues, de una vinculación *inefable*. Hemos de enfrentarnos a esta dificultad de la que Plotino es plenamente consciente.

Se recurre normalmente al término “emanación” para explicar el proceso de despliegue de lo real, el surgimiento de cada nivel de realidad a partir del primer principio transcendente: así, se dice que la Inteligencia “emana” del Uno-Bien, como también el Alma “emana” de la Inteligencia.

Ahora bien, el término “emanación” es sólo una simple etiqueta que, en lugar de aclarar la naturaleza de la *procesión*, oculta, más bien, su complejidad. El único valor que tiene este término es el *metafórico*⁴², pues en el proceso de despliegue no hay desgaste o pérdida en el productor, sino que éste *permanece* como tal inalterable.

La *procesión* consiste, según Aubin, en “una degradación de la realidad suprema, casi como una diseminación centrífuga, una dispersión luminosa”⁴³. Cuando comenta las metáforas que Plotino utiliza para referirse a ella, destaca que en todo el proceso de despliegue no hay movimiento: el Uno-Bien *permanece* siempre inmóvil, vuelto hacia sí mismo.

Plotino compara la *procesión* con la propagación de la luz a partir de una fuente luminosa, el sol: “Y un buen ejemplo es el sol (ὁ ἥλιος), pues es como un centro respecto a la luz (τὸ φῶς) que, dimanando de él, está suspendida de él. Es un hecho al menos que, en todas partes, la luz acompaña al sol y no está desgajada de él. Y aun cuando trataras de desgajarla por uno de sus dos lados, la luz sigue siempre suspendida del sol”⁴⁴.

Plotino combina en este ejemplo su imagen preferida del centro y el círculo con la del foco luminoso, que es el sol. Aquí el alejandrino piensa en un experimento empírico, la interposición de una pantalla, o en un intento mental, imaginando un eclipse. En ambos casos, el intento es vano,

⁴² Cf. Rist, John, *Plotinus: the Road to Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 71.

⁴³ Aubin, P., “L’image dans l’oeuvre de Plotin”, en: *Recherches de Science Religieuse*, 41 (1953), p. 361.

⁴⁴ *En. I, 7* (54), 1, 25-28. Véase sobre este punto Corrigan, Kervin, “El simbolismo natural de la luz en Plotino”, en: *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile), 25-26 (1985), pp. 51-56.

pues la luz queda interceptada, pero no dividida en dos mitades⁴⁵.

Del primer principio procede la Inteligencia como un destello que dimana de aquél⁴⁶. Esta misma metáfora se puede aplicar a la *procesión* del Alma a partir de la Inteligencia. Plotino la compara con una irradiación circular que tiene su centro en un foco luminoso como el sol⁴⁷. En un primer momento, la actividad que procede del primer principio es indeterminada, como una vista en potencia que “no ha visto todavía nada”⁴⁸, es decir, vacía de contenido e informe. Sin embargo, se trata de una indeterminación no absoluta, sino relativa. Plotino dice que en este primer momento de la *procesión* es “sólo deseo”⁴⁹, todavía no es logro, sino añoranza de su progenitor. En un segundo momento, este deseo la hace detenerse para volver a contemplar a su progenitor, al regresar contemplativamente se constituye como Hipóstasis, bien como Inteligencia o como Alma.

Plotino compara también la *procesión* con el nacimiento de los ríos a partir de una fuente: “Imagínate, en efecto, una fuente (πηγήν) que no tenga principio distinto de ella pero que se haya entregado a todos los ríos (ποταμοῖς) sin haberse agotado en ellos, sino permaneciendo (μένουσαν) ella misma en quietud; imagínate que los ríos salidos de ella estén todavía juntos antes de fluir uno en una dirección y otro en otra pero como presintiendo ya cada uno a dónde ha de enviar su respectiva corriente”⁵⁰.

En el primer momento de la *procesión*, la Inteligencia recién salida del Uno-Bien, está aquí simbolizada por los ríos recién salidos de la fuente antes de su ramificación. En este primer momento la Inteligencia tiene ya un ligero presentimiento de sus propias posibilidades. La Inteligencia se autoconstituye como Hipóstasis porque interviene activamente en su propio perfeccionamiento. El deseo y el ligero presentimiento la hacen que se detenga, se vuelva y contemple cara a cara la fuente de la que procede. La propia Inteligencia es la que ve, y esta visión (ὄρασις) es Inteligencia⁵¹.

⁴⁵ Cf. *En. VI*, 4 (22), 7, 42-44. “La velocidad *infinita* de la luz es un axioma de la metafísica neoplatónica que, siempre, hasta los perspectivistas neoplatónicos de la Universidad de Oxford en el s. XIII, ha permitido encontrar una imagen de la acción divina en el influjo luminoso”, nota 1 de la traducción de Émile Bréhier, *o.c.*, p. 186.

⁴⁶ Cf. *En. V*, 3 (49), 12, 40; *En. V*, 5 (32), 23.

⁴⁷ Cf. *En. V*, 1 (10), 6, 28-30; *En. V*, 3 (49), 15, 6.

⁴⁸ Cf. *En. V*, 3 (49), 11, 5.

⁴⁹ Cf. *En. V*, 3 (49), 11, 12.

⁵⁰ *En. III*, 8 (30), 10, 5-10.

⁵¹ Cf. *En. V*, 1 (10), 7, 6.

Pero ve al Uno-Bien no tal como él es en sí mismo, sino tal como ella es capaz de verlo, fragmentado en una multiplicidad de inteligibles.

De este modo, la multiplicidad proviene de la no-multiplicidad y la multiplicidad no habría existido si no existiera antes lo que no es multiplicidad. El principio, dice Plotino, no se fracciona en el todo, si se hubiera fraccionado, se habría destruido a la vez el todo. Si el principio no *permaneciera* en sí mismo siendo distinto del todo, éste no se habría siquiera originado. Plotino lo expresa recurriendo a la imagen del crecimiento de un “árbol gigantesco” a partir de su raíz: “Imagínate la vida de un árbol gigantesco (ἡ ζωὴν φυτοῦ μεγίστου) difundida por todo él mientras el principio permanece (ἀρχῆς μενούσης) y no se desparrama por todo, estando él mismo como asentado en la raíz (ἐν ρίζῃ). Por tanto, si bien es verdad que ese principio suministró al árbol toda su vida, no obstante, él mismo permaneció fijo (ἔμεινε), pues no es múltiple, sino principio de la vida múltiple”⁵².

Todas estas metáforas insisten sobre la estabilidad del foco irradiante que, cuando se despliega, no sufre ninguna pérdida ni alteración, sino que sigue siendo tal como él es.

La *procesión* requiere que el productor *permanezca* en sí mismo. Plotino dice que “hay principios cuyas Hipóstasis se originan *permaneciendo* aquéllos en sí mismos”⁵³. El Uno-Bien, por tanto, no escapa a este principio general de la realidad. Lo que procede del Uno-Bien procede de él sin que se incline, ni lo quiera, ni esté sujeto a ningún tipo de movimiento, ni alteración, él es inmóvil⁵⁴.

Brunner señala que aunque esta ausencia de voluntad, de inclinación y de movimiento parecería estar reduciendo la acción del Uno-Bien 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, cálculo y operación, es decir, ignorancia y búsqueda⁵⁵.

El primer principio no se mueve, porque todo movimiento supone aspiración y el primer principio no puede aspirar a nada⁵⁶. Porque es ab-

⁵² *En. III*, 8 (30), 10, 10-14.

⁵³ *En. III*, 4 (15), 1, 1-2.

⁵⁴ *Cf. En. V*, 1 (10), 6, 22-27.

⁵⁵ *Cf. Brunner, Fernand, “Le premier traité de la cinquième Ennéade: Des trois hypostases principielles”, en: Revue de Théologie et de Philosophie, 23 (1973), p. 158*

⁵⁶ *Cf. En. III*, 9 (13), 9, 1-5.

soluta unidad exenta de toda dualidad, permanece invariable en su propia unidad, idéntico a sí mismo. El centro primigenio, fijado eternamente en su “augusta dignidad”⁵⁷, no sufre al desplegarse aminoramiento ni alteración.

En el sexto tratado de la *Enéada V*, Plotino se pregunta: ¿cómo de lo Uno ha surgido lo múltiple? Este es el problema tradicional del movimiento de la multiplicidad a partir de la unidad, ¿cómo el Uno no se quedó en sí mismo?⁵⁸.

Plotino responde a esta pregunta de un modo metafórico, evocando la experiencia religiosa del paso de la unidad invisible de la divinidad en el santuario a su manifestación plural en las estatuas exteriores. El fiel descubre que la divinidad no se queda en su unidad secreta, y el filósofo reconstruye esta experiencia en “el santuario invisible” del alma. El dios del santuario es siempre el símbolo del Uno-Bien, mientras que el templo, donde se encuentra la pluralidad de las estatuas, es el símbolo de la Inteligencia⁵⁹.

El Uno-Bien, que no tiene nada hacia lo que pueda moverse, *permanece* inmóvil. Si algo proviene de él, este provenir se lleva a cabo por la *conversión* del producto hacia él. Así lo explica Proclo: el Uno-Bien produce sin moverse, porque, de lo contrario, el efecto del Uno-Bien no pasaría al segundo grado después de él, sino al tercero, después del movimiento⁶⁰. Puesto que el Uno-Bien produce sin movimiento alguno, ha de entenderse también que produce sin inclinación ni voluntad: “Hay que decir que lo que proviene del Uno no es debido al movimiento de éste. Ya que si algo se originase por su movimiento, este término así engendrado sería el tercero, después del movimiento, y no ya el segundo. Conviene, por tanto, que si ha de existir un segundo término después de él, se dé realmente sin que el uno se mueva, sin que se incline o lo quiera, sin que, en general, tenga que moverse de algún modo”⁶¹.

El Uno-Bien produce sin moverse, lo mismo que el sol irradia: el sol permanece invariable a pesar de la difusión de la luz a su alrededor. Esta misma comparación Plotino la aplica también a la *procesión* del Alma a

⁵⁷ Cf. *En. VI*, 7 (38), 39, 28-32.

⁵⁸ Cf. *En. V*, 1 (10), 6, 6-7.

⁵⁹ Cf. *En. V*, 9 (5), 2, 24-28.

⁶⁰ Cf. Proclo, *Elementatio theologica*, prop. 25, y el comentario de Dodds, Eric, pp. 212-213.

⁶¹ *En. V*, 1 (10), 6, 22-27.

partir de la Inteligencia⁶².

Para Plotino todo ser, en tanto permanece, produce de su esencia una realidad subordinada y dependiente de su potencia, imagen del arquetipo. En cada nivel de realidad hay que distinguir dos clases de actividad: una *inmanente*, constitutiva de la esencia de cada cosa y cosustancial con ella, y otra *transmitida*, resultante de la esencia de cada cosa, pero distinta de ella⁶³. “Así en el fuego (ἐπὶ τοῦ πυρός), hay un calor que constituye su esencia, y otro calor que proviene del primero, cuando ejerce la actividad inmanente a su esencia, aun permaneciendo en sí mismo (ἐν τῷ μένειν πῦρ)”⁶⁴.

Lo mismo sucede con los objetos olorosos, mientras existen, se difunden alrededor de ellos su olor. Este “principio de la doble actividad” le sirve a Plotino para explicar la *procesión* como una transmisión en cadena: cada término, al mismo tiempo que está constituido esencialmente por una actividad, es transmisor de una nueva actividad.

IV. El centro y el círculo

El análisis de la metáfora del centro y el círculo en las *Enéadas* nos permite comprender el despliegue de la *procesión*. Derrida, en uno de los artículos de *L'écriture et la différence*, dice: “El centro recibe, sucesivamente y de manera regulada, formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica, como la historia de Occidente, sería la historia de esas metáforas y de esas metonimias. La forma matricial sería la determinación del ser como *presencia* en todos los sentidos de este término. Se podría señalar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una *presencia*”⁶⁵.

En el neoplatonismo aparece con mucha frecuencia la metáfora del centro y el círculo. Puede tener un origen urbano: el espacio de la ciudad se organiza en torno a un centro, el ágora; o bien astronómico: la tierra circular e inmóvil en el centro alrededor de la cual giran el sol y los planetas⁶⁶.

⁶² Cf. *En. V*, 3 (49), 9.

⁶³ Cf. *En. V*, 4 (7), 2, 27-30.

⁶⁴ *En. V*, 4 (7), 2, 31-34.

⁶⁵ Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, París: Seuil, 1967, pp. 410-411.

⁶⁶ Esta metáfora está tomada de la especulación de Eudoxo, cf. Bréhier, Emile, *o.c.*, p. 62.

Con la imagen matemática del centro y el círculo podemos comprender la arquitectura del universo plotiniano ordenado jerárquicamente alrededor del Uno-Bien. Del primer principio proceden todos los seres, es como el centro de donde parten los radios de un círculo. Todos los radios coinciden en el centro y proceden de él, desplegados a su alrededor, sólo dependen de él, pero él mismo no está afectado por ese despliegue, permanece en sí mismo y conserva su potencia de irradiación. “Ocurre aquí como con el círculo (κύκλος), que saca sus propiedades del centro (κέντρον) por su contacto con él. De ahí recibe el círculo la forma, en tanto sus radios, vueltos al centro, conforman asimismo por su extremo ese punto del que salen y al que se ven llevados”⁶⁷.

El círculo es como el despliegue del centro, pero el centro queda indespiegado (οἷον ἐξελιχθὲν οὐκ ἐξεληλυγμένον)⁶⁸. En un despliegue de este tipo consiste la *procesión* de las Hipóstasis. Este despliegue puede extenderse al infinito, pero la segunda y tercera Hipóstasis sólo se constituyen cuando se detienen y regresan a su fuente de origen⁶⁹. Las Hipóstasis derivadas pueden compararse con círculos sucesivos que tienen como centro el Uno-Bien. El primero es el círculo inmóvil de la Inteligencia o del mundo inteligible, el segundo es el círculo móvil del Alma, principio de las revoluciones celestes⁷⁰.

Todos los seres proceden de la potencia infinita del Uno-Bien, pero sólo se constituyen, reciben su forma y determinación, cuando regresan a él y son iluminados, directa o indirectamente, por él. El Uno-Bien es el origen y el fin, la potencia productora y la causa final de todas las cosas. Del primer principio están suspendidas todas las cosas, pero él mismo no está suspendido de nada: “El Bien es aquello de que están suspendidas todas las cosas y aquello que desean todos los seres teniendo por principio y estando necesitados de aquél. El, en cambio, no está falto de nada (ἀνενδεές), se basta a sí mismo, no necesita de nada (μηδενὸς δεόμενον), es medida y límite de todas las cosas (μέτρον πάντων καὶ πέρους), dando de sí Inteligencia, esencia, Alma, vida y actividad intelectual”⁷¹.

El análisis de la metáfora del centro y el círculo en las *Enéadas* nos

⁶⁷ *En. VI*, 8 (39), 18, 8-12.

⁶⁸ *Cf. En. VI*, 8 (39), 18, 17-18.

⁶⁹ *Cf. En. V*, 2 (11), 1, 9-13. Véase Moreau, Joseph, “L’Un et les êtres selon Plotin”, en: *Giornale di Metafisica*, 11 (1956), p. 222.

⁷⁰ *Cf. En. IV*, 4 (28), 16, 23-31.

⁷¹ *En. I*, 8 (51), 2, 2-7. *Cf. En. I*, 7 (54), 1, 20-28.

sitúa ante el núcleo mismo de la *procesión*. El Uno-Bien es a la Inteligencia, como el centro al círculo; y así como el círculo es un centro desplegado, el centro es una especie de círculo replegado, condensado, un metacírculo que no es un círculo. De este modo, la Inteligencia es también como el Uno-Bien desplegado; el Uno-Bien es, a su vez, una especie de Inteligencia replegada, condensada, una metainteligencia que no es Inteligencia⁷². La misma metáfora puede aplicarse para explicar la *procesión* del Alma a partir de la Inteligencia.

El centro del círculo representa al Uno-Bien, que constituye en Plotino el primer principio, absoluto e incondicionado: “Todos los seres tienen su existencia por el Uno (...). Porque, ¿qué es lo que podría existir si no fuese uno? Separados de la unidad los seres no existen”⁷³.

El fundamento del ser es la unidad: el ejército, el coro y el rebaño, lo mismo que la casa y la nave, carecerían de existencia, si no poseyeran unidad. Esto indica que el Uno-Bien es absolutamente simple, pues lo compuesto supone un agregado de elementos simples de los que depende; y único, pues por él los seres tienen el ser. Los escolásticos lo expresan en el adagio: “ens et unum convertuntur”. Si no hay unidad, no hay ser.

El alma para conocerse y ver al Uno-Bien no describe una línea recta, sino un movimiento circular alrededor del centro del que procede. De este modo, ¿el Uno-Bien constituye para Plotino el centro del alma? El Uno-Bien es el punto donde convergen todos estos centros⁷⁴. El cuerpo retiene una parte de nosotros mismos, por lo que debemos elevarnos por encima de nuestro cuerpo para unir nuestro centro con el centro universal, del mismo modo que los centros de los círculos de la esfera coinciden con el centro de la propia esfera.

Pero Plotino habla de círculos no corpóreos, sino inteligibles; y puesto que el Uno-Bien está *más allá* de la Inteligencia, hay que suponer que el ser pensante está presente a su objeto por una cierta semejanza o identidad e incluso por la comunidad de naturaleza: “Porque hay impedimento para que los cuerpos se comuniquen entre ellos, pero esto no puede extenderse a los seres incorpóreos (ἀσώματα), que no son obstaculizados por los cuerpos. Lo que aleja unos de otros a los seres incorpóreos no es en modo alguno el lugar, sino la alteridad y la diferencia (ἑτερότητι δὲ καὶ

⁷² Cf. *En. VI*, 8 (39), 18, 7-22.

⁷³ *En. VI*, 9 (9), 1, 1-6.

⁷⁴ Cf. Ayoub, Josiane, “L’image du centre et la notion de l’Un dans les *Ennéades*”, en: *Philosophiques*, 11 (1984), pp. 41-70.

διαφορῶν) que existe entre ellos. Cuando la alteridad desaparece, entonces los seres no son diferentes y están presentes unos a otros⁷⁵.

El Uno-Bien no contiene en sí mismo ninguna diferencia, por lo que está siempre presente; sin embargo, sólo estaremos presentes ante él, cuando nuestra alteridad desaparezca. El Uno-Bien no se dirige a nosotros para rodearnos, sino que “somos nosotros los que tendemos hacia él, y nos situamos a su alrededor”⁷⁶. Pero, aunque siempre estamos en torno a él, no miramos siempre hacia él. Plotino lo compara con el coro y el corifeo: el coro canta perfectamente cuando aparta la mirada de los espectadores y se concentra exclusivamente en el corifeo. Del mismo modo, cuando miramos al Uno-Bien, nuestra voz “no desentona” y formamos a su alrededor “una danza inspirada”: “En este caso somos como un coro (οἶον χορὸς) que cantando siempre alrededor del corifeo (περὶ τὸν κορυφαῖον) puede no obstante volverse hacia los espectadores; pero cuando forma un círculo perfecto alrededor del corifeo es cuando canta realmente a la perfección. Así le rodeamos nosotros a él, y cuando no lo hacemos, tiene lugar nuestra completa destrucción y dejamos de ser para siempre. Pero no estamos siempre vueltos hacia el Uno, y eso que en su visión encontramos nuestro fin y nuestro descanso, y formamos alrededor de él un coro que no desentona e interpreta una danza inspirada (χορείων ἔνθεον)”⁷⁷.

En esta danza en torno al Uno-Bien se contempla la fuente de la vida, de la Inteligencia, del ser y del Alma⁷⁸. Todo proviene del Uno-Bien sin que éste sufra ninguna pérdida: sus productos son eternos porque el primer principio permanece idéntico a sí mismo. El alma no tiene necesidad de nada cuando está en presencia del Uno-Bien que da la vida verdadera. “La visión del Uno-Bien nos sitúa ante el aspecto místico de Plotino. La contemplación no puede ser continua en tanto que el hombre está dotado de un cuerpo. La parte que ve es incorpórea; cuando cesa la contemplación, el conocimiento científico es el resultado de su actividad, es decir, del diálogo interior del alma consigo misma bajo el modo de razonamientos. Para Plotino la visión debe distinguirse del razonamiento, porque tiene diferente objeto. La visión (ὄρασις) es siempre, según el filósofo místico, mejor que

⁷⁵ *En. VI, 9 (9), 8, 29-33.*

⁷⁶ *En. VI, 9 (9), 8, 35-36.*

⁷⁷ *En. VI, 9 (9), 8, 38-45.* Esta hermosa imagen proviene, según Bréhier, de una clase de danza denominada “coro cíclico”, donde se danzaba y cantaba alrededor de un dios, pero también el centro podía estar ocupado por un corifeo que tañía una lira. Cf. Bréhier, Emile, *Plotin. Ennéades, o.c.*, p. 184, nota 1.

⁷⁸ Cf. *En. VI, 9 (9), 9, 1-2.*

la razón (λόγος): pero el acto y la facultad de ver no son la razón, sino mejores que la razón, anteriores y superiores a ella, como también lo es su objeto mismo (ἀλλὰ μεῖζον λόγου καὶ πρὸ λόγου καὶ ἐπὶ τῷ λόγῳ, ὡσπερ καὶ τὸ ὁρώμενον)⁷⁹.

De este modo, la visión-contemplación del Uno-Bien es de orden místico. Aquel que no ha tenido esta experiencia difícilmente podrá comprender la naturaleza de esta visión-uniión: el sujeto que ve se unimisma con el objeto visto. El ser que contempla es uno y no manifiesta ninguna diferencia consigo mismo, ni ninguna emoción, ni cólera, ni deseo, ni tampoco razón, ni pensamiento. En este momento privilegiado, el alma se sitúa en torno al Uno-Bien, y con él permanece completamente inmóvil, por encima de la Belleza y de la virtud⁸⁰.

Plotino aplica a la visión del Uno-Bien el principio de “lo semejante se une con lo semejante”, lo lleva hasta sus últimas consecuencias, y postula la existencia en el alma de un nivel supraintelectivo como órgano de la visión del Uno-Bien⁸¹. Puesto que el primer principio está *más allá* de la Inteligencia, sólo puede ser aprehendido por aquello de la inteligencia que no es inteligencia, esto es, por el centro del alma. Pero, es necesario que el alma se despoje de todos los otros niveles, incluido el intelectivo⁸², sólo en este momento queda “a solas con el Solo”⁸³.

El alma se dirige a lo que es anterior y está por encima de todas las cosas. Cuando avanza, no va hacia un ser diferente de ella, sino hacia sí misma, y por esto se sitúa en presencia de lo que está *más allá* de su esencia. El centro del alma coincide con el centro universal, se trata de dos centros indivisos que, mientras coinciden, son uno solo⁸⁴. Estamos invitados, dice Plotino, a regresar al Uno-Bien, pensando que sólo somos una imagen de él. Hay que partir de sí para ir de la imagen al modelo, y así pasar de la virtud, cualidad del alma, a la sabiduría, cualidad de la Inteligencia, y de ahí ascender hasta el Uno-Bien. Plotino trata de llegar a vivir “a solas con el Solo”, y no a solas con las Ideas. “Tal es la vida de los dioses y de los hombres divinos y bienaventurados: se aparta de las cosas de este mundo, se siente a disgusto con ellas y huye a solas hacia el Solo

⁷⁹ *En. VI*, 9 (9), 10, 7-9.

⁸⁰ *Cf. En. VI*, 9 (9), 11, 15-19.

⁸¹ *Cf. En. III*, 8 (30), 9, 19-23.

⁸² *Cf. En. V*, 3 (49), 17, 38 y *En. VI*, 7 (38), 35, 33-34.

⁸³ *Cf. En. I*, 6 (1), 7, 9; *En. VI*, 9 (9), 11, 51; *En. VI*, 7 (38), 34, 7-8.

⁸⁴ *Cf. En. VI*, 9 (9), 10, 16-18.

(φυγή μόνου πρὸς μόνον)⁸⁵.

La raíz μόνος en griego es μὲν la misma que el “manere” latino, permanecer; y denota, según García Bacca⁸⁶, permanencia, seguridad, consistencia, frente a los cambios, al fluir de todas las cosas, al πάντα ρεῖ de Heráclito. Pero μόνος también significa “solo”, “solitario”; pues la permanencia que viene expresada por “monos” no es la permanencia de algo concreto, de un tipo de cosa frente a otras que se van, sino que se trata de la Permanencia misma frente al fluir de todas las cosas concretas. De este modo, esta Permanencia frente a todo lo cambiante se identifica con la Soledad.

Podemos comparar esta vivencia mística de Plotino con una estrofa del *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz:

“En soledad vivía,
y en soledad ha puesto ya su nido,
y en soledad la guía
a solas su querido,
también en soledad de amor herido”⁸⁷.

La experiencia mística en Plotino consiste en una momentánea identificación del nivel supraintelectivo del alma con el Uno-Bien. Dodds la define como “la actualización momentánea de una identidad potencial entre lo Absoluto en el hombre y lo Absoluto fuera del hombre”⁸⁸.

Puesto que persiste la dualidad en potencia, no se trata de una identificación absoluta, sino potencial. Lo mismo sucede en la coincidencia de dos centros indivisos: mientras coinciden, son uno solo; pero, aun entonces, siguen siendo dos en potencia. La identificación, pues, es momentánea.

El propio Porfirio nos cuenta que se unió con el primer principio una vez, y durante su estancia en la escuela de Plotino, su maestro alcanzó la unión mística cuatro veces: “Yo, Porfirio, que estoy en el año sexagesimoctavo de mi vida, declaro haberme allegado a ese Dios y haberme aunado con él una sola vez. Pues bien, Plotino ‘vio asomar la meta ya cercana’, porque para él el fin y la meta consistían en aunarse con el Dios

⁸⁵ *En. VI*, 9 (9), 11, 48-51. Emile Bréhier compara esta expresión con la de Numenio de Apamea: Ὀμιλήσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον, en su traducción, *o.c.*, p. 188, nota 1.

⁸⁶ Cf. García Bacca, Juan, *o.c.*, p. 47.

⁸⁷ San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, estrofa 35, en: *Poesía completa y comentarios en prosa*, edición, introducción y notas de Raquel Asún, Barcelona: Planeta, 1989, p. 15.

⁸⁸ Dodds, Eric, “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One”, en: *Classical Quarterly*, 22 (1928), p. 141, citado en Igal, Jesús, “Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino”, en: *Pensamiento*, 35 (1979), p. 342.

autotranscendente y en allegarse a él. Cuatro veces, mientras estuve yo con él, alcanzó esta meta merced a una actividad *inefable* (ἐνεργεία ἀρρήτω)⁸⁹.

Sin embargo, Plotino ya alude a su propia experiencia personal en dos tratados anteriores a la llegada de Porfirio: “Si alguno lo ha visto (al Uno-Bien), sabe lo que digo, sabe cuán bello es”⁹⁰. Se trata de una experiencia *inefable*, superior a la ciencia, y en la que se accede directamente al Uno-Bien⁹¹. Si se afirma que Plotino es un místico, observa Trouillard, se reconoce que, para él, ni la Inteligencia ni el pensamiento son el Bien supremo, sino que proceden de un principio superior y anterior al orden noético. Esta tesis plotiniana constituye, según este estudioso del neoplatonismo, “el centro generador del sistema”⁹².

Podemos concluir asociando la imagen del centro y el círculo, con la que comenzamos, a la del rey y la corte: la Inteligencia viene simbolizada por un trono majestuoso, el Uno-Bien por un rey que tiene un puesto supremo en el cortejo. La descripción nos recuerda las escenas que aparecen representadas en los mosaicos bizantinos: “El Dios supremo se asienta sobre ella como sobre un bello trono, que depende de él. Y, cuando avanza, no lo hace sobre un ser inanimado, y ni siquiera inmediatamente sobre el alma, sino que, delante de él ha de encontrar un ser extraordinariamente bello, al modo como, delante del gran rey (πρὸ μεγάλου βασιλέως) y a manera de escolta, se sitúan los personajes inferiores, luego los hombres de más alta dignidad y, ya por último, los que están más próximos al rey los que, después de él, reciben los máximos honores (...). Aquí, realmente, uno es el rey, y los otros muy distintos los que marchan delante de él (...). Con razón podrá llamársele rey de reyes y padre de los dioses (βασιλεὺς βασιλέων καὶ πατὴρ δικαιότερον ἅν κληθεῖς θεῶν)”⁹³.

⁸⁹ Porfirio, *Vida de Plotino*, 23, 12-17.

⁹⁰ *En. I*, 6 (1), 7, 2-3; cf. *En. VI*, 9 (9), 9, 46-47.

⁹¹ Cf. *En. VI*, 9 (9), 4, 3. Sobre la mística en Plotino, véase Borrego, Enrique, “Mística y filosofía en Plotino”, en: *Pensamiento*, 49 (1993), pp. 353-369; Cilento, Vicenzo, “Unità e distinzione di mística e dialettica nel pensiero religioso di Plotino”, en: *Rassegna di Scienze Filosofiche*, 19 (1966), pp. 157-182.

⁹² Trouillard, Jean, “Valeur critique de la mystique plotinienne”, en: *Revue philosophique de Louvain*, 53 (1955), p. 431.

⁹³ *En. V*, 5 (32), 3, 4-21. Cf. Dörrie, Heinrich, “Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neun Sinn erfüllt”, en: *Revue Internationale de Philosophie*, 24 (1970), pp. 217-235.