



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Historia de la Filosofía y Pensamiento Contemporáneo

Trabajo Fin de Máster

La luz y el espacio en Plotino:

Resplandor intelectual y mirada abierta en el contenedor del  
devenir.

Autora: Nuria Juárez Valero

Tutora: Teresa Oñate y Zubía

**ÍNDICE**

<b>1-INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>4</b>
<b>2- ANTECEDENTES ESTÉTICOS PLOTINIANOS. HACIA EL RESPLANDOR QUE SE TRASLUCE DE LA BELLEZA.....</b>	<b>8</b>
<b>3- LUZ Y TINIEBLAS NO DUALES: PROCESIÓN ESPACIAL ENTRE LO ENTE Y LO NO ENTE.....</b>	<b>16</b>
<b>4- LA PROCEDENCIA DE LA LUZ RECUPERADA POR PLOTINO. ASCENDENCIAS GRIEGAS, NEOPLATÓNICAS Y MISTÉRICAS.....</b>	<b>24</b>
<b>5- EL ESPACIO QUE ALBERGA LO PROCESUAL, MÁS ALLÁ DEL VACÍO DE LA FORMA INTERNA.....</b>	<b>31</b>
<b>6- LA INTELIGENCIA ILUMINADA POR LA LUZ POÉTICA: UN ACERCAMIENTO A LO DIVINO A TRAVÉS DEL TODO.....</b>	<b>38</b>
<b>7- EL ESPACIO DE LO MÚLTIPLE COMO RESULTADO DEL RESPLANDOR DE LO UNO. LA PROCESIÓN GEOMÉTRICA DE LA ENERGÍA PRODUCTIVA.....</b>	<b>48</b>
<b>8- PLOTINO Y LOS MUNDOS POSTERIORES: LA RECEPCIÓN DE LA LUZ Y EL ESPACIO PLOTINIANOS EN EL MUNDO MATERIAL.....</b>	<b>59</b>
<b>9- CONCLUSIONES.....</b>	<b>62</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>65</b>

## 1. INTRODUCCIÓN

El texto que se desarrolla y sustenta en los siguientes capítulos, no responde en exclusiva a su función principal -a su culminación como Trabajo Fin de Máster-, sino que supone retomar de nuevo esa búsqueda filosófica incesante orientada hacia el corazón de las cosas, de sus esencias, en un acto que aspira a aproximarse a ellas animado por la inercia de un motor que no llega a detenerse, que se activa a cada instante impulsado por una noética, como la noética de la luz plotiniana y del espacio en el que se concreta, una luz intelectual que ingresa en su percepción, la percepción de las esencias de las cosas del in-mundo sensible, abrumadoramente físico y experimental, de los preeminentes avances tecnológicos y científicos, en el que subsistimos. Mi investigación se inscribe en el ámbito y perspectiva de la ontología del espacio y el tiempo, abierto por la profesora Oñate.

Esta grata tarea autoimpuesta pretende realizar un recorrido que se inicia en una relación directa con el arte, con la belleza como la ve Plotino, como la recibe en su experiencia mística de trato próximo con lo divino que le confiere una expresión de novedosos rasgos, de profundas influencias que se extienden arraigando en el Medievo y su producción filosófica y artística relacionada. El objetivo de este acercamiento a la concepción de belleza plotiniana es el de comprender la relación entre la luz y lo bello que nuestro filósofo encuentra, el de identificar los espacios libres de sombras y de fugas deformantes por el ojo imperfecto humano, en los que se ubican las realidades verdaderas previas a las percepciones de nuestros sentidos, el de considerar las esencias que su pensamiento atribuye a esa relación exquisita. El acercamiento a este tándem plotiniano luz-belleza precisa de un conocimiento breve a modo de introducción a sus teorías estéticas, que nos mostrará la importancia que para Plotino tiene el arte como fuente de conocimiento, la verdad que para él se obtiene de su lectura despierta e interpretación correcta, ajena a prejuicios de una mente alejada de lo divino, próxima -por el contrario-, a una mente de escucha que se aleja del yo perceptivo sumido en lo material y contingente, abierta al acercamiento a la divinidad, a lo bueno, lo bello, lo verdadero, lo otro. Se trata de un pensamiento que disfruta de una inspiración rechazada por Platón -quien solo atiende a la razón como acceso a la belleza-, la que contempla utilizar los sentidos de forma provechosa, aquella capaz de percibir en la belleza del

entorno -del arte, de la naturaleza- el reflejo de la belleza suprasensible; Plotino aún razón y percepción, la luz intelectual con el resplandor que se trasluce espacialmente de la belleza. El artista, por su lado, lleva a cabo la labor de identificación de la idea que subyace a la belleza resultante, saca a la luz la forma contenida en la obra, su espíritu. Todo ello se aspira a concretar lo mejor posible en el capítulo que emprenderemos tras esta introducción.

Nos adentramos seguidamente, como parte de la búsqueda de los principios que rigen el descubrimiento por parte de Plotino de la que venimos en denominar noética de la luz y del espacio plotinianos, en una reconstrucción de la estructura que sustenta el pretendido sistema metafísico, espiritual y místico de nuestro filósofo, en lo que resulta ser un equilibrado entramado que responde a una procesión de bidireccionales tendencias, con un origen espontáneo, no dual, ajeno a tensiones y carencias, en el que se devanan los devenires del ser, las gradaciones descendentes hacia lo que ni nada es, hacia lo oscuro, con la forma, la idea originaria, recubriéndose de materia, sin llegar a perder de vista la luz intelectual, su esencia, que se va atenuando en un alejamiento ligado a la expansión espacial del cosmos, de la materia, y hacia la que se produce el retorno mediante el intermedio de la razón, del conocimiento, de la contemplación de la naturaleza y su belleza inherente. Todo responde al tránsito entre lo ente supremo y lo no ente, los límites espaciales de esta suerte de paradigma de luminoso descuelgue, de ínfima base abisal, inaccesibles a todo pensar, una estructura que se afina en las categorías que responden a las fuerzas de lo inteligible y lo sensible, de las formas del ser objetivo, del pensar.

En el capítulo cuarto, nos afanaremos por recoger algunas de las influencias filosóficas inspiradoras del pensamiento plotiniano, aquellas que inciden en la temática concreta de este trabajo, especialmente las correspondientes a Platón, observando su contribución en la visión metafísica del mundo intelectual expresada por Plotino, de la noética alumbrada por la Inteligencia en procesión desde el Ente Supremo y en el Alma emanada de ella, anticipo de su aspiración mística sucesora del conocimiento. Lo Uno y lo Múltiple, la Unidad del Todo plotiniana y su esplendor, ilumina los caminos que establecen lazos con pensamientos que le preceden, pero también con otros posteriores y alejados. No vamos a detenernos aquí en esas fuentes abundantes, estudiadas por

diversos autores, de las que Plotino bebe a modo de intérprete, aunque sí podemos anticipar su origen en textos platónicos como el *Parménides*, el *Timeo* o el *Filebo*; esperamos poder acercarnos a ellas someramente en el capítulo citado.

Seguidamente, tras esta breve interrupción informativa que nos acerca a los antecedentes plotinianos, y gracias a los nuevos datos recopilados, podemos ubicarnos con mayor plenitud en los aspectos espaciales que define Plotino en su obra. Como veremos no se trata sólo de una geometría -tan próxima a la perfección- ordenadora, no son solo vectores bidireccionales que establecen equilibrios de fuerzas en la estructura espacial sostenida a partir del Uno-Bien. Atiende a la cuestión formal, a las virtudes del límite frente a lo ilimitado, pero llega un momento en el que repara en la contemplación, en observar los objetos hasta traspasarlos ingresando en lo que ya no es cosa o sujeto, desgajando por fin las esencias de lo aparente. Plotino asocia el espacio a la naturaleza que contempla en silencio, lugar cercano a lo no-ente en el que se reproducen bellamente las formas inteligibles, compuesta de la dispersión de lo múltiple y lo diverso finitos, de un equilibrio espacial entre lo afín y lo divergente.

Retornamos de nuevo a la luz, y esta vez nos detendremos en una luz poética iluminadora de la inteligencia -examinada por Borrego Pimentel-, una luz que trata de proyectarla rebasando lo material, con objeto de que no sucumba exclusivamente en lo perceptivo, capacitándola para enfrentarse a los objetos concretos. Una actitud plotiniana que se desarrolla en lo que se ha denominado «filosofía mística», pero que también responde a una labor crítica y metodológica que en ningún momento pierde de vista.

Posteriormente, ingresaremos en una visión nueva de la luminosidad plotiniana –de la mano de Zamora Calvo-, aquella que es consecuencia de la energía productiva que facilita el tránsito de lo Uno a lo Múltiple, favoreciendo el esparcimiento espacial de los entes, en una suerte de procesión geométrica. El principio productivo es el *logos* y en su generación cada estrato productivo, al volverse hacia el ser que lo genera, da lugar al siguiente ser, que resulta ser siempre inferior a su predecesor, hasta llegar a la dispersión máxima de la materia informe e incognoscible como el fondo de un espejo. Tendencias centrífugas y centrípetas asociadas a círculos concéntricos lumínicos, y

otros términos y conceptos, refuerzan la ya de por sí fuerte expresividad de la obra plotiniana puesta al servicio del desvelamiento de la verdad del mundo inteligible.

Y finalmente nos despediremos, por el momento, de nuestras indagaciones espaciales y lumínicas de la noética plotiniana, con un reconocimiento, en un breve esbozo, de la proyección y repercusión de sus teorías en los mundos posteriores, que abarca varios siglos posteriores a él, y que se manifiestan en las teorías de importantes filósofos y, a través de la influencia de éstos, en aspectos de la estética que se traducen en manifestaciones de la belleza a través de producciones en el mundo material, como son las de las artes.

## **2. ANTECEDENTES ESTÉTICOS PLOTINIANOS. HACIA EL RESPLANDOR QUE SE TRASLUCE DE LA BELLEZA.**

Resulta difícil comprender el pensamiento plotiniano sin realizar un acercamiento a los flujos y reflujos de la filosofía griega y neoplatónica que le anteceden y que en él convergen. No nos vamos a adentrar en las múltiples facetas que conforman el inmenso universo del pensar griego, que abarca seis siglos previos a Plotino -lo que sería inabarcable-, sino sólo en aquellas que atienden a influencias, a derivaciones que maduran en su obra en lo que respecta al objetivo de este trabajo, la luz y el espacio según los trata Plotino. A este respecto, sí nos detendremos en cuestiones estéticas que puedan iluminar la asociación plotiniana entre luz y belleza, que expliquen lo que resulta ser en su época un inusual interés filosófico por el arte y lo bello, pero especialmente atenderemos a aquellas que se refieren al punto de vista de la noética de la luz plotiniana, una luz intelectual que percibe las esencias, y al espacio que conforma y define.

La dedicación por parte de Plotino a tratar de mostrar su concepción de la belleza, su interés por la estética, no es una actitud extendida entre sus predecesores y contemporáneos; la importancia del arte y la belleza parecen quedar al margen de los grandes cambios políticos, económicos y sociales que se producen entre el siglo III a. C. y el siglo III d. C. En estas circunstancias, lo que sí madura es el olvido del estatus del arte y la belleza como patrimonio de todos los ciudadanos, un devenir inevitable que camina parejo a la transformación de Grecia en una pequeña provincia marginal. A pesar del mantenimiento del influjo cultural de Atenas en la época helenística y en el Imperio Romano, las cuestiones estéticas no acompañaron a la *koiné* de los emigrantes griegos. En Roma, la mayoría de los ciudadanos, los siervos y los esclavos, nunca conocieron tal privilegio; disfrutar y cultivar el arte quedaba para las altas esferas sociales, frente a los objetivos de la mayoría demasiado centrados en resolver lo cotidiano; Tatarkiewicz nos recuerda las recomendaciones aristotélicas sobre la necesidad de liberarse de estas preocupaciones para poder cultivar la virtud. Hubo quienes, como Pseudo-Longino, achacaron la carencia de talento original en el Imperio Romano -limitada a la repetición o al estudio de las innovaciones griegas-, a la limitada

libertad externa, causada por el nepotismo de sus gobernantes, y también interna, debido a unos objetivos personales orientados hacia la codicia y el afán de enriquecimiento<sup>1</sup>.

Las distintas escuelas helenísticas y romanas tratan la estética de forma secundaria, con la excepción de nuestro autor, Plotino –encontrado en el neoplatonismo- y de Cicerón –eclectico-.

Atenas, pese a la decadencia política y económica, mantiene su influjo y a ella acuden filósofos de lugares diversos atraídos por sus escuelas. Fuera su filosofía acumula seguidores, pero éstos carecen de creatividad. Las ideas estéticas se forjan en Atenas, pero la información se encuentra fragmentada y en Roma se lleva a cabo una importante labor de recopilación que ha posibilitado su conocimiento. En el periodo helenístico-romano se produce poca variación en lo que respecta a los principios estéticos, desarrollados a partir del siglo III a. C., solo renovados ligeramente en el siglo I a. C. Hacia el siglo II se produce una corriente mística y trascendental que se manifiesta tardíamente en Plotino en el siglo III<sup>2</sup>. Los textos no se conservaron, y las ideas llegan hasta nosotros gracias a la transcripción llevada a cabo por los filósofos romanos.

Tatarkiewicz nos habla de dos tipos de estética, una general o teoría de la belleza y del arte, cultivada por los filósofos, y otra particular, que conciben los artistas y eruditos. En la época clásica prevalece la primera, mientras que en la helenística romana lo hace la segunda, debido a que las tres nuevas escuelas del helenismo -epicureísmo, estoicismo y escepticismo- se muestran hostiles a la belleza y el arte por no servir a sus fines. No obstante, van a ser precisamente estas tres escuelas las que más contribuyan a representar las teorías estéticas del momento, en contraste con la aristotélica, más preocupada por lo particular y lo técnico, y la platónica, en decadencia. En el primer lugar del interés por lo artístico se sitúa la música y después las artes plásticas. La poética mantenía un importante lugar desde Aristóteles y la retórica desde la antigüedad.

Pero tras esta breve reseña previa, centrémonos en nuestro autor. Plotino bebe de estas fuentes, pero, como recordamos anteriormente, distanciado seis siglos en el

---

<sup>1</sup> Ver W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética (I). La estética Antigua*. Tres Cantos, Madrid: Akal, 2000, p. 180.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 182.



tiempo. Con su filosofía neoplatónica se generan las *Enéadas*, sistema idealista, espiritualista y trascendente en el que la estética ocupa un lugar relevante y de la que se cuestionan los presupuestos anteriores. En las *Enéadas* se contienen los textos, referidos a la cuestión estética, *Sobre la belleza* (I, 6) y *Sobre la belleza intelectual* (V, 8) y si nos ocupamos de ellos es -como iremos desgranando en las siguientes páginas- por la importancia que en ellos se otorga a la luz, la luminosidad, el resplandor que emana de la observación de los objetos bellos y la relación directa de su percepción con lo intelectual.

Al igual que Platón, Plotino concibe dos mundos -el de los sentidos, imperfecto, en el que habitamos, y el mundo perfecto suprasensible y espiritual-, a los que denomina de forma abreviada “este” y “aquel”. En lo que se refiere a su concepción de la belleza presenta diferencias con Platón, quien solo concibe la existencia de una belleza suprasensible, accesible mediante la razón, mientras que Plotino sostiene que se da también una belleza sensorial reflejo de aquella, que percibimos a través de los sentidos.

Plotino, sostiene Tatarkiewicz<sup>3</sup>, retoma la idea de belleza griega, aceptada en el helenismo, en la que era concebida como “*symmetria*” y que se caracteriza por las relaciones matemáticas de proporción y de medida, de relación equilibrada entre elementos, de conformidad. Esta concepción de la belleza, procedente del pitagorismo, y aceptada por Platón y Aristóteles -llegando incluso hasta Cicerón y Luciano-, es rechazada por Plotino, quien expone variados ejemplos que tratan de probar sus argumentos, como la evidencia de la belleza existente no solo en los objetos complejos, sino también en un color o en un sonido, en la luz o en el relámpago, en los que no es posible distinguir elementos conformados según la *symmetria*; como la belleza simple hallada en la naturaleza: «Y cuando se apodera la idea de algo uno y homogéneo, da lo mismo al todo, como si unas veces el arte diera la belleza a una casa entera junto con sus partes y otras una naturaleza particular a una piedra» (Plotino I 6, 2).

Plotino destaca que esta idea de la belleza, asociada al equilibrio matemático, es aplicable a los objetos materiales, pero no a los espirituales, entre los que se encuentran la virtud, el conocimiento o incluso un perfecto sistema social. La belleza no puede ser resultado de una relación, por lo que Plotino concluye que ha de ser una cualidad. Según

---

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 328.

Tatarkiewicz, esta es la primera tesis fundamental de la estética plotiniana, que deriva muy especialmente de su inclinación metafísica, a pesar de estar basada en la observación de los fenómenos estéticos y no ser en sí misma metafísica. Plotino admite la importancia de la proporción en la belleza, pero considera que se trata simplemente de su manifestación externa, en la que no se halla su esencia; la belleza no es la *symmetria* sino el resplandor que «trasluce» de ella<sup>4</sup>:

Por lo cual debe decirse aquí que la belleza es más el resplandor que se trasluce de la proporción que la proporción misma, y que ese resplandor es lo amable... De las estatuas, son más bellas las más llenas de vida, aunque haya otras que estén más proporcionadas, y ¿no es un hombre feo, pero vivo, más bello que la estatua de un hombre bello? Sí, porque es más deseable, y lo es porque tiene alma, y porque se parece al bien. (Plotino VI 7, 22)

La belleza, para Plotino, no se encuentra en la materia, carente de unidad, sino que proviene del espíritu, donde reside. La materia no es bella, el color, la forma o el tamaño no son la belleza, sino el alma. Para Tatarkiewicz, Plotino, tras analizar la belleza sensorial, descubre los elementos intelectuales contenidos en ella a los que confiere la mayor importancia<sup>5</sup>. En la antigüedad griega se consideraban tanto la belleza percibida a través de los sentidos, como la procedente del intelecto. Platón, se decanta por la intelectual en exclusiva, y los estetas helenísticos por la sensorial. En Plotino encontramos una actitud diversa con respecto a la belleza, ya que considera que se experimenta a través de los sentidos pero su procedencia está más allá, en el mundo intelectual que se manifiesta en el sensorial, los objetos son bellos debido al espíritu, a la idea, al modelo; la forma interior hace bella la exterior, accediendo así a una dimensión espacial del concepto de belleza, lo contenido e inmaterial posibilita la belleza de aquello que contemplamos, lo que se trasluce al observarlo. Parecemos estar ante una suerte de asociación entre una idea o forma que da luz a un espacio contenido por la forma resultante externa, a través de la que emana la luz propia de la belleza. En este sentido se cuestiona y responde a sí mismo con ejemplos ilustrativos como el siguiente: « ¿Y cómo el arquitecto, tras ajustar la casa por fuera a la forma de la casa

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 329.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 329.

por dentro, dice que es bella? Porque lo de fuera, si haces abstracción de las piedras es la forma interior» (Plotino I 6, 3). Luego en Plotino se aúnan los conceptos de belleza asociados a las formas externa e interna distinguidos por la estética neoplatónica; en su pensamiento se consolida una unidad de concepto inédita.

Tatarkiewicz destaca cierta ambigüedad consciente en los conceptos plotinianos, en los que se hace alusión a una imagen psíquica, «la forma interna», pero también a otra ideal «el modelo»<sup>6</sup>, y sin embargo su concepción de la belleza es muy clara, la belleza como «revelación del espíritu en la materia». Su concepto de belleza espiritualista, pero no antropocéntrica, identifica la belleza con quien es capaz de percibirla: solo las almas bellas, los ojos habituados a la belleza, son capaces de percibirla y reconocerla, es preciso hacerse bello para poder ver lo bello. Y no sólo el hombre resuelve acerca de la belleza, en la naturaleza existen otras fuerzas capacitadas para ello y la belleza resultante es equiparable a la generada por el arte, aunque superior por estar viva. En esto Plotino hereda e incorpora a la estética la preferencia de la antigua Grecia por la naturaleza frente al arte, aunque su intención, como se ha expuesto, sea otra.

Plotino -según describe Tatarkiewicz<sup>7</sup>- rebasa con su filosofía espiritualista el carácter mimético de las artes e incorpora a su función representativa las razones mediante las que el artista completa lo imitado, lo visible, dotándolo de otras propiedades iluminadas por las ideas, por el modelo o por la forma interior. La idea en el arte ya había sido considerada por Platón y por los estetas helenísticos-romanos, aunque con diferencias con respecto a Plotino. Platón la consideraba invariable y eterna, y Cicerón se centraba en el fenómeno psicológico. Plotino coincide con Platón en su procedencia del mundo elevado, pero la entiende como «una idea viva del artista», atendiendo, a diferencia de Cicerón, al fenómeno trascendental, a su reflejo en la idea. Así el artista lleva a cabo una doble función que es por una parte creativa, al no limitarse a reproducir la naturaleza percibida por sus sentidos, sino que saca a la luz la forma interna que atesora en su mente; pero ocurre que esa forma no es producida por él, ya que se trata del reflejo proveniente del modelo eterno. Plotino considera el trabajo individual del artista, su aportación al arte que hace su obra diferente, y también su recurrencia a la razón solo cuando ha de resolver dificultades; su labor se reparte entre

---

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 330.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p.331.

los dos mundos, entre este mundo, el de las formas externas, el de la *symmetria*, y el otro mundo, al que accede a través de su mente, el mundo de la luz intelectual.

El artista también saca partido a la belleza del color, que para Plotino es “simple respecto de su forma”, y es tal porque “vence a la oscuridad de la materia por la presencia de la luz, que es incorpórea y de la naturaleza de la razón y la forma.” (Plotino, I, 6, 4).

Pero Plotino se afana en descubrirnos que es lo que observan los amantes de la belleza, no se trata solamente de una forma equilibrada o de un color luminoso. Los que se abren a la belleza siendo ya -en ese *clinamen*- ellos mismos bellos, descubren bellas ocupaciones, maneras bellas, actitudes virtuosas y belleza en las almas, “la luz de las otras virtudes [...] y, coronando todo ello, el esplendor divino del intelecto.” (Plotino, I, 6, 5).

Para Tatarkiewicz, Plotino concibe el arte como conocimiento<sup>8</sup>, observación que enlaza con planteamientos contemporáneos referentes a estas cuestiones, como son los expuestos por Gadamer. Mediante el arte, el espíritu se manifiesta en imágenes que posibilitan una visión intelectual y más verdadera del mundo y la existencia, no se trata de un conocimiento científico ni resultante de la experimentación, sino del razonamiento y la contemplación.

Plotino encuentra una clara relación entre arte y belleza, según sostiene Tatarkiewicz, defiende que la belleza es el primer objetivo del arte, una concepción que puede resultar evidente actualmente y sin embargo entonces no resultaba fácil de sostener. Su estética procede directamente de la metafísica y no de la experiencia del arte, se basa, al igual que todo su sistema, en lo absoluto irradiando como una luz la emanación de las formas diversas de la existencia, resultando ser la belleza el reflejo más evidente de esa procesión desde la idea. A través de la belleza, encuentra la existencia humana uno de los caminos más directos de la vuelta anhelada al mundo de lo absoluto. Es por ello que la belleza y el arte se constituyen como dos elementos fundamentales de la filosofía plotiniana, el centro de su sistema. Tatarkiewicz recoge las importantes ideas definidas por el sistema plotiniano, que, a pesar de su unidad, procede a separar en dos partes:

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p.332.

Por un lado su concepción metafísica, vertiginosa, abstracta, trascendente y emanente, en la cual fueron incluidas la belleza y el arte. Por otro lado, las ideas formuladas desde las posiciones de su metafísica que perduran independientemente de ella. La concepción de la belleza en tanto que calidad esencial y no simple relación de las partes, el elemento intelectual en la belleza sensorial, la belleza como objeto del arte y su carácter imaginativo, así como la doctrina de los efectos del arte en los sentimientos, son ideas de máxima importancia para la estética<sup>9</sup>.

La luz a la que Plotino dirige su pensamiento mediante conceptos metafísicos, su propuesta de alejamiento de ciertos elementos oscuros que la belleza de este mundo encierra, no ha sido comprendida en ocasiones por algunos de sus detractores, que han calificado su concepción de la belleza como una huida hacia la ficción. Tatarkiewicz defiende, al margen de todo lo destacado tanto por los detractores como por los defensores del pensamiento plotiniano, la evidente importancia de la labor llevada a cabo por Plotino en lo referente a la definición de la belleza y de los elementos intelectuales implícitos en ella, así como su relación con el arte<sup>10</sup>.

Plotino llega a realizar un innovador programa para el arte, en el que expone las correcciones que es preciso llevar a cabo para lograr su perfeccionamiento. Por ejemplo, en el caso de la pintura -que considera el arte más propicio para ser mejorado- propone eliminar todos los defectos que resultan de las imperfecciones visuales que acontecen en la percepción de los objetos motivadas por la lejanía, los cambios de luz o las deformaciones propias de la perspectiva, y representar las cosas bajo su misma luz, tal y como son realmente vistas de cerca:

Conforme a la teoría de Plotino, la materia es una masa oscura, mientras que el espíritu es la luz. Por tanto, la pintura debería prescindir de las profundidades y las sombras y presentar únicamente la superficie luminosa de las cosas, para salir de este modo de la materia y alcanzar el espíritu. Así dijo a este respecto: «Es necesario, pues, que el objeto mismo esté presente y cerca, para que se conozca cuán grande es». La

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 332.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 333.

profundidad es materia, y por eso es oscura. La luz que la ilumina es en cambio forma, y así la mente puede percibirla<sup>11</sup>.

Según Tatarkiewicz, estas recomendaciones se llegaron a plasmar en pinturas que trataban de acercarse a la contemplación sugerida por Plotino: «La contemplación interior y la comunión no con la estatua ni con la imagen, sino con la divinidad misma... y esto quizá no sea una contemplación, sino otra manera de ver, un éxtasis» (Plotino, VI 9, 11). Su programa no logró interesar a sus discípulos, que prefirieron inclinarse por lo clásico, en una clara inclinación pagana. Sin embargo si fue seguido por los primeros cristianos, que introducen su estética extendiéndola hasta el Medievo. Pero esta prolongación en el espacio y en el tiempo excede nuestro ámbito de trabajo, y no por ello queda en el olvido, sino solo brevemente postergada, latente, a la espera de posteriores investigaciones.

Ahora nuestro empeño se adentra en un conocimiento más profundo de la estructura del pensar plotiniana y su interpretación, siempre sujeta al objetivo de este trabajo, su demarcación, sus límites bocetados en la introducción, anticipados en el título del mismo, contando para ello con diversos estudios críticos sobre la obra de Plotino; a ello nos dirigimos en los capítulos que a continuación se desarrollan.

---

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 333.

### 3. LUZ Y TINIEBLAS NO DUALES: PROCESIÓN ESPACIAL ENTRE LO ENTE Y LO NO ENTE.

Tras el leve acercamiento precedente al innovador interés de los textos de Plotino por las cuestiones estéticas -que se encuentran profundamente imbricadas con el resto de su pensar metafísico-, procedemos a desvelar lo que podría entenderse como el “sistema plotiniano” que subsiste en toda su obra y, a través del mismo, realizar nuestro primer ingreso en la noética de la luz plotiniana. Karl Jaspers es uno de los muchos filósofos que se esfuerza en la reconstrucción del orden plotiniano y lo hace considerándolo uno de los grandes filósofos metafísicos que pensaron desde el origen<sup>12</sup>. Es consciente de que nuestro filósofo nunca tuvo una intención sistémica, sin embargo es posible deducir, a la vista de sus teorías, una estructura en la que se sustenta su entramado de ideas, un entramado equilibrado sobre el que se desarrolla un proceso bidireccional -descendente y ascendente- extendido a una gran amplitud espacial, partiendo de un origen espontáneo e inevitable, y no como oposición entre dos extremos, de ahí su carácter no dual.

En el origen o culmen de tal supuesto sistema se sitúa *lo ente supremo*, lo Uno, aquello que escapa a todo pensar, que no es lo Uno frente a lo otro, ni alude a cantidad, ni a parte de la multiplicidad, por lo que al intentar pensarlo surge lo opuesto y lo múltiple.

Tampoco admite ser pensado *lo no ente* -la materia- y en este sentido, comparte cualidades comunes con lo Uno, carece de forma y determinación, no tiene cantidad, ni cualidad, ni categoría alguna. Sin embargo –nos recuerda Jaspers- a diferencia de aquel, su *no ser* es ilimitado y desmedido, siempre necesita de algo en su absoluta precariedad, se sitúa en la hondura de la existencia individual que es total oscuridad.

El mundo es *lo ente* y su existencia se sostiene en un ser intermedio situado entre lo ente supremo y lo no ente que abarca tres grados intermedios: espíritu, alma y naturaleza. *Lo ente* logra ser a partir de lo Uno y a través de la materia. La corriente del ser parte de lo Uno mostrando las formas de la existencia que se estructuran mediante una gradación que se aleja del origen inspirador progresivamente hacia la oscuridad de

---

<sup>12</sup> K. Jaspers, *Los grandes filósofos (3). Los metafísicos que pensaron desde el origen: Anaximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-Tse, Nagarjuna*. Madrid: Tecnos, 1998, p. 59.

la materia. La materia, sostiene Jaspers, “aun cuando no sea tampoco es nada”<sup>13</sup>, su calificación como “ser del no ser” supone una mentira presente en todo ente.

Plotino describe tres gradaciones que se estructuran entre lo Uno y la materia. En el centro mismo del edificio del ser se alberga el alma. De ésta parte la bidireccionalidad, la doble intención o tendencia que se orienta hacia arriba, hacia *lo ente supremo*, y hacia abajo, en dirección a la materia. La vuelta hacia lo Uno precisa del nivel intermedio que constituye el mundo inteligible de las formas puras, el *Nus*, hacia el que se dirige mediante la razón; la tendencia al descenso, hacia *lo no ente*, también precisa de una intermediación que posibilita el estrato intermedio inferior, labor que desempeña la naturaleza, el mundo corpóreo.

Jaspers recoge la descripción del conocimiento racional mediante el que las almas se elevan en dirección a lo Uno. Este se realiza gracias a la multiplicidad integrada en un todo del que resulta el “cosmos del espíritu”<sup>14</sup>, constituido por el mundo atemporal de las formas, que se denominan ideas y encierran los “arquetipos de todo ente”, lo que “verdaderamente es”, mientras que los entes que de ellas son copia tienen tan solo un ser aparente. El mundo intelectual es permanente y eterno. En el *Nus* se da el pensamiento, en él se identifican el pensar y lo pensado rompiendo toda oposición entre pensar y ser; piensa la idea como a sí mismo, es la autoconciencia, la que posibilita esa división pensar-pensado, equivalente a lo Uno y lo Otro, constituyendo “una unidad en la pluralidad”. El espíritu se concibe como lo “verdaderamente ente”, separado del tiempo, depósito de vida de las formas puras, los arquetipos o ideas.

En cuanto a la mirada que descende, en su acción el alma -que lo es del mundo- da lugar al mundo temporal, a la naturaleza, proceso en el que también da vida a los entes individuales de las múltiples existencias. El alma individual, alejada del cosmos de las ideas, se torna temporal, mortal y finita. La naturaleza se expande así espacial y temporalmente, diferenciándose de la materia gracias a la forma, con la que se suma al mundo de lo ente, distante de la incorporeidad de la materia imposible de percibir ni de pensar. Según Jaspers, en este despliegue existencial el alma se va revistiendo de

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 60.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 60.



sucesivos envoltorios hasta llegar a ocultarse a sí misma en el nivel más ínfimo del ser, donde aún permanece su esencia indestructible<sup>15</sup>.

Hasta aquí hemos entrado en contacto con las gradaciones de lo ente, y ahora podemos ir más allá en la estructura que tratamos de dilucidar, para detenernos, como sugiere Jaspers, en las categorías que tienen que ver con las “formas del ser objetivo”, con lo pensable, y sucede que estas se reducen a tan solo dos, correspondientes a los mundos inteligible y sensible. El alma no se corresponde con categoría alguna, ya que se ubica en un mundo intermedio que depende de las intermediaciones superior e inferior descritas, tampoco lo hacen el Uno y la materia, inaccesibles a todo pensar:

El alma conoce el reino del espíritu con las categorías inteligibles del ser, la identidad y la alteridad, el movimiento y el reposo (tomadas del diálogo platónico del sofista); pero también alcanza al reino de la naturaleza, y lo hace mediante las categorías sensibles del espacio, el tiempo, la cualidad, la cantidad, etc. (las categorías de Aristóteles)<sup>16</sup>.

El neoplatonismo posterior prosiguió con la gradación iniciada por el orden plotiniano, expresada en términos geográficos en una suerte de reinos, potestades y esferas, sin embargo, admite Jaspers, Plotino tendió a la simplificación reduciéndola a solo tres: lo Uno, el espíritu y el alma, dejando de lado la naturaleza -y sus apariencias reales específicas- y la materia.

Plotino no atiende a las posturas dualistas que describen potencias enfrentadas u opuestas, no se da una lucha entre dos orígenes. Plotino piensa un solo origen, Lo Uno, desde el que se produce la emanación eterna que da vida a lo ente, no se da una reciprocidad con lo no ente, sino que la materia es ajena a lo Uno, se trata, sostiene Jaspers, “de una proyección invertida del Logos del espíritu, no del Uno del ser supremo”.

En el núcleo de la estructura que ordena el deducido sistema plotiniano, se equilibran las tres gradaciones de lo ente, las, según Jaspers, “regiones de lo ente” -espíritu, alma y naturaleza-, entre la luz emanada de lo Uno y el espacio en el que se expansiona el mundo natural.

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, pp. 60-61.

<sup>16</sup> Cita y entrecomillados siguientes, *ibíd.*, p. 61.

Ya venimos observando que para Plotino la belleza es una cualidad del espíritu, el *Nus* es lo más bello que es y lo es habitando en una luz pura, en este sentido nos recuerda Jaspers:

Envuelve a todo ente, y hasta el mundo bello de la naturaleza no es sino una sombra de él. Habita en su radiante majestad, pues nada hay en él que sea oscuro o carezca de medida. El espíritu lleva una vida bienaventurada<sup>17</sup>.

En el alma eterna y absoluta se refleja el *Nus*, al mirar hacia él la naturaleza se materializa, cobran vida cada una de las múltiples manifestaciones individuales del cosmos tras prodigarse en su favor las almas correspondientes, y lo logra -siendo como es el alma del mundo ella misma indivisible e inmaterial- a través del espíritu, lugar de la autoconciencia, donde habita la unidad en la pluralidad, lo Uno y lo Otro, el pensar y lo pensado. El alma del mundo permanece eterna conectando mediante círculos principio y fin fuera del tiempo, el movimiento entre el devenir y el perecer lo gobierna el alma, pero las almas individuales devienen en parte mortales tras su caída en pos de lo material, de lo finito, alejadas del Uno, del ser supremo, sumidas en las sucesivas envolturas que las alejan de sí, conservando aun en su núcleo la otra parte inmortal, su esencia que las mantiene ligadas a lo Uno a través del *Nus*.

Según Jaspers, el alma plotiniana pensando el *Nus* al percibir la naturaleza, ingresa en una trascendencia dialéctica, en un éxtasis que le revela lo Uno, y, por otro lado, en esa ambivalencia característica, en el punto medio espacial de la construcción plotiniana en la que se ubica el alma, en el no pensar y no ver se hace presente la materia, “del mismo modo como en las tinieblas de la noche vemos sin ver”<sup>18</sup>.

Forma y espacio definen a la naturaleza, formas “entrelazadas por el Logos del alma”. El mundo sensible extendido en el espacio y en el tiempo lo constituye la naturaleza, corpórea, tocable, perceptible por todos los sentidos; ella no es la impensable materia, imperceptible e incorpórea, sino materia dotada de forma perteneciente al mundo de lo ente. Según Jaspers, la naturaleza “nace con la contemplación del alma, así también es la naturaleza misma un contemplar”; ella

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 61.

<sup>18</sup> Esta cita y resto de entrecomillados, *ibíd.*, p. 62.

contempla en silencio, es un alma que duerme, no acude a conceptos, crea sin pensar, como el artista, partiendo de ideas pero sin una referencia a imágenes. También la equipara al geómetra, ambas maneras de crear generan trazando las figuras, pero en la naturaleza el trazado no es preciso llevarlo hasta el final ya que los cuerpos definen sus contornos surgiendo por sí mismos.

La tendencia bidireccional, el descenso y el ascenso, el alejamiento y el acercamiento respecto de lo Uno, producen el pensar y el contemplar que generan lo ente, a partir del ente supremo, y sus diversos grados. El por qué al misterio del proceso desde lo Uno no fue revelado por Plotino, quien, sostiene Jaspers, se limitó a expresar su “intuición del enigma”. Para Plotino lo Uno se basta a sí mismo, lo que de él procede surge sin ser querido, si ninguna intencionalidad o movimiento por su parte. El mundo descrito por Plotino no ha sido creado por el Demiurgo platónico, ni por el Dios bíblico, tampoco por el motor inmóvil de Aristóteles. Según Jaspers, Plotino no concibió un concepto claro para definir lo que después se ha denominado emanación, y que en algunos casos también se define como procesión, generación o sucesión. Para Jaspers, en Plotino “a lo Uno le sucede lo Otro como un destello que irradia desde él, rodeándolo, al igual que la luz en torno al sol [...]. Cuanto más alejado esté de su fuente originaria, tanto más débil se tornará la irradiación, hasta perderse del todo en las tinieblas, en el vacío, en la nada”<sup>19</sup>. La generación no crea desde la nada ni lo hace a través de un sustrato previo, sino que la vida se desborda desde lo Uno dando lugar a un ser autónomo y diferente del originario. La generación se asocia al contemplar en reposo, así es como acontece el *Nus* desde lo Uno. El contemplar es en realidad simultáneo y bidireccional, por el deviene la generación hacia abajo y el retornar hacia arriba. Aparece también asociado el contemplar al amar, contemplando se aspira a las ideas al pensar aproximándose al artífice.

Lo Uno se desborda en su perfección, en su autosuficiencia y de ahí su sobreabundancia que da lugar al mundo. Al ser principio no precisa de lo que le sucede, no lo quiere ni lo crea voluntariamente, lo que resulta permanece ligado al ente supremo. La generación desde lo Uno no le supone ninguna pérdida, y esto se hace extensible a los sucesivos grados. Jaspers destaca la simplicidad superior de lo que

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*, pp. 62-63.

genera frente a lo generado, así como la mayor imperfección de lo generado respecto de su origen, “la luz emitida es menos que la fuente de emisión”.

Para Jaspers, el espíritu, el *Nus*, procede de la automirada del Uno. El *Nus*, el pensar, procede del propio espíritu, no del Uno, de él deviene la pluralidad unificada del mundo intelectual que alberga, así “despliega su sí mismo”, pues “todo lo quiere poseer”<sup>20</sup>.

Hemos visto como el alma mira hacia el *Nus* y contemplando las ideas crea el mundo, sin haberlo previsto ni producido, y para Plotino esto resulta ser un proceso necesario, ya que la perfección del Uno no puede limitarse a sí mismo, no debe detenerse en la automirada a todo lo bueno que encierra. Esta necesidad no piensa por encima del ser supremo, y surge, según Jaspers, de la imposibilidad de que “el cosmos permaneciera en reposo en el ámbito de lo inteligible” una vez que la gradación se inicia desde el Uno. “Tan solo la materia, en la que la ausencia de toda fuerza es máxima, no presenta grado alguno tras ella”<sup>21</sup>.

Desde cada gradación del descenso se acude al ascenso en ese elevar la mirada a los grados superiores, no se produce -aclara Jaspers- por parte del ascenso un recorrido opuesto a la generación desde el Uno que siga sus pasos a la inversa, corrigiendo el progresivo alejamiento de la luz, del mundo intelectual, hacia el mundo sensitivo y más imperfecto. En el mundo se dan a la vez la luz y la oscuridad, lo bello y lo caótico, como resultado de la existencia de lo ente generado por las ideas y dotado de forma, y de lo no ente informe y eterno alejado del Uno, que es la materia desordenada, sin cualidad ni medida, más allá del límite del ser al que da vida el pensar.

Por tanto en la procesión desde lo uno que da forma a los entes en sus múltiples existencias, la manifestación de las ideas, de los arquetipos del mundo inteligible, de la verdad y el bien, se da la convivencia con la materia que engrosa las almas revistiéndolas de lo imperfecto, del no ser, de la maldad y la falsedad. El mundo de las almas individuales contemplando vuelve su mirada hacia lo pleno del ser -anhelando reintegrarse en lo inteligible-, del *Nus* que se genera a sí mismo tras el desbordamiento de la perfección del Uno.

Luz y tiniebla son para Plotino imágenes explicativas de la generación de la materia, y en ello se detiene Zamora Calvo al analizar su tratado referido a los *Problemas acerca*

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 64.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 64.

*del Alma (Eneada IV, 3-5)*. Para que el Alma pueda «proceder hacia adelante», sostiene, es preciso que posea un cuerpo y un lugar propio:

Plotino compara el alma con un centro luminoso «que irradia esplendor»; la zona celeste que es vecina del Alma (el sol, la luz y la luna), con los límites extremos del fuego; y la materia, con la tiniebla en la que se va desvaneciendo el fuego<sup>22</sup>.

Son muchas las ocasiones en las que Plotino se refiere a la luz como instrumento con el que alumbrar sus teorías:

La comparación de la *procesión* con la propagación de la luz a partir de una fuente luminosa como el sol constituye una imagen muy frecuente en la obra de Plotino. Así, la Inteligencia procede del primer principio como un destello que dimana de aquel. Y esta misma metáfora la aplica para explicar la *procesión* del Alma a partir de la Inteligencia, como una irradiación circular cuyo centro luminoso se asemeja al sol.

Esa luz que procede de una fuente luminosa, el primer principio, cuando llega a sus últimos confines, se convierte en tiniebla. [...] La luz que parte de un foco luminoso, el Uno-Bien, se propaga hasta llegar a los últimos confines, que constituyen la tiniebla, imagen de la materia. [...]

Como la materia carece de forma y es completamente oscura, el Alma ha de intervenir para dotarla de forma y sobreiluminarla<sup>23</sup>.

Para Zamora Calvo, esta intervención del Alma se produce en dos fases, una primera en la que el Alma procede a generar la materia a modo de sustrato oscuro o tiniebla, y una segunda en la que el Alma impone un logos que confiere una estructura a la materia, dotándola de una especie de forma que la configura dando lugar al cuerpo, sin el que no podría «proceder hacia adelante» al no encontrar un lugar en el que ubicarse adecuado a su naturaleza, sin él no sería posible el descenso o procesión del Alma, lo que hace precisa la estructuración previa de la materia generada. Esto avala, por otro lado, la preeminencia de la bondad frente a la maldad, el Alma no puede ser mala por ser previa a la materia. El alma individual al volverse hacia el Alma universal se

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, pp. 239-240.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, pp. 240-241.

ilumina, pues se encuentra con el ser. Más si se vuelve hacia sí misma separada de su predecesora, se dirige hacia su postrera, hacia el no-ser, entonces surge el alma inferior productora de la indeterminación que es la materia. Y es en el ámbito intermedio, entre los límites del mundo inteligible y del sensible, en donde se halla su medio<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 243.

#### 4. LA PROCEDENCIA DE LA LUZ RECUPERADA POR PLOTINO. ASCENDENCIAS GRIEGAS, NEOPLATÓNICAS Y MISTÉRICAS.

Tras una primera indagación en el edificio que resulta de la estructura sustentante del pensamiento plotiniano, procedemos a recoger las múltiples influencias filosóficas que contribuyen a la culminación de su visión metafísica del mundo intelectual, de la noética que se imbrica en la Inteligencia engendrada por la luz del Uno-Bien y en el alma sucesora de ella, conceptos todos que subyacen a su aspiración mística posterior a todos los conocimientos, a todo entendimiento.

Autores como Borrego Pimentel, reconocen que no existe unanimidad en lo referente a las fuentes de inspiración plotinianas, y los estudios realizados en su mayoría se han decantado por los aspectos filológicos e históricos. Considera insuficiente centrar el estudio de las *Enéadas* desde la perspectiva hermenéutica filosófica, atendiendo solamente a una clasificación de axiomas en referencia a los modelos anteriores o a la influencia posterior y las formas de evolución. Es preciso tener presente el «carácter experiencial» de los escritos de Plotino que atienden a objetivos existenciales, místicos o psicológicos, y enfrentar la profunda orientación espiritual y noética de sus vivencias, además de atender a los factores influyentes procedentes de su formación y de su inculturación en las religiones místicas y en la filosofía neoplatónica. Ejemplos de esta última son las influencias previas detectadas en sus textos procedentes de Platón o de Aristóteles, pero también de Numenio de Apamea, así como de la literatura del medioplatonismo.

Borrego Pimentel, al reflexionar acerca de la visión del ser cósmico plotiniano, de su multiplicidad y, al mismo tiempo, de su soledad trascendental en la búsqueda metafísica de lo Uno, incide en «la gran intuición plotiniana», que se refiere a que el ser no puede ser concebido desde la individualidad. Lo separado e individual no se comprende sin el todo, para Plotino, y este es un principio que se encuentra también en el pensamiento hindú —en los Vedas— con el que se ha emparentado a Plotino, pero también es considerado por pensadores posteriores como Spinoza o Hegel, «el esplendor de la Unidad del Todo»<sup>25</sup> es un elemento común en la mística de oriente y occidente.

---

<sup>25</sup> E. M<sup>a</sup> Borrego Pimentel, *Cuestiones Plotinianas*. Granada: Universidad de Granada, 1994, p. 63.

Son muchas, como decimos, las coincidencias encontradas, resultado de muy diversos objetivos de análisis, de hermenéutica de sus textos. La referencia a los textos platónicos es inevitable, Zamora Calvo alude a las siguientes:

La primacía del Uno sobre el ser se apoya en una lectura de los diálogos platónicos. La transformación de las tres primeras hipótesis del *Parménides* en tres realidades jerárquicamente estructuradas, las tres hipóstasis, en interacción con el demiurgo y el «receptáculo del devenir» del *Timeo*, y las nociones de límite e ilimitado del *Filebo*.

A este esquema añadimos un apartado dedicado a la función de los mitos en Plotino y al análisis de la genealogía hesiódica (Urano-Crono-Zeus) en correspondencia con las tres hipóstasis (Uno-Bien, Inteligencia y Alma)<sup>26</sup>.

El Uno-Bien permanece inmóvil, inmutable como el Demiurgo platónico en el *Timeo*, cuando, después de crear el mundo, «se quedó en su habitual estado», ese Uno que -como destaca Zamora Calvo- atrae el interés de los neoplatónicos más que el ser:

Antes de que Aristóteles fundara la «ciencia del ser en cuanto ser», el *Parménides* de Platón ya llevó a cabo la primera tematización de la metafísica que conocemos en función de una reflexión sobre el Uno. Precisamente la evolución del neoplatonismo pagano desde Plotino hasta Damascio va a venir determinada por esta reflexión sobre el Uno. En la primera hipótesis del *Parménides*, tal y como la interpretan los neoplatónicos, el Uno ocupa una posición predominante frente al ser. De ahí que podamos afirmar con Couloubaritsis que en la primera construcción de la metafísica occidental la ontología no se identifica con la metafísica. [...] De este modo los principios de la ontología clásica griega –ser, pensamiento, vida- se dan simultáneamente en la segunda hipóstasis, la Inteligencia<sup>27</sup>.

Para Zamora Calvo, la reflexión sobre las nociones del *uno* y lo *múltiple* y su interrelación inevitable, es fundamental para la historia de la metafísica y se acerca a su máxima concreción con Plotino:

<sup>26</sup> J.M. Zamora Calvo, *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*. Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000, p. 22.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, pp. 42-43.



La problemática del *uno* y lo *múltiple* la hallamos ya planteada en Heráclito, Parménides y Platón, pero presenta en el pensamiento de Plotino y los neoplatónicos una posición tan destacada, que podemos calificar su metafísica de *henología*<sup>28</sup>.

Como veremos con más detalle más adelante, Plotino parafrasea al *Fedro* platónico cuando narra su acceso a los dioses a través de la contemplación de la luz que de ellos emana, y también la visión luminosa compartida que los dioses tienen del mundo, y de la que también pueden disfrutar algunas almas. Se acerca a los textos platónicos, especialmente a los diálogos, como un “fiel exégeta” que indaga en ellos como en el resto de la sabiduría de la antigüedad. El neoplatonismo en sus lecturas fija su atención especialmente en el *Parménides* y en el *Timeo*. En el *Parménides* Platón indaga en la visión de la realidad a través del Uno, mientras que en el *Timeo* el objeto de estudio es la naturaleza. Plotino, además, recurre a las nociones de límite e ilimitado que Platón trata de concretar en el *Filebo*.

Las nueve hipótesis finales del *Parménides*, donde Platón muestra nueve modos diferentes e independientes de pensar el Uno, son estudiadas a fondo por Plotino. Para algunos autores<sup>29</sup>, en la lectura de la primera hipótesis es donde encuentra Plotino su más profunda inspiración en lo referente al Uno. Zamora Calvo -en el estudio profundo que realiza de la estructura del *Parménides* y de la hermenéutica plotiniana al respecto- entiende que en las tres primeras hipótesis de la segunda parte del *Parménides* es donde halla Plotino la base henológica que explica la relación entre lo Uno y lo múltiple, realizando una transformación del platonismo en «neoplatonismo». Plotino toma de aquello en lo que coincide con Platón y pasa por alto los conceptos que no le convencen, como ocurre con el de «la instantaneidad» de la tercera hipótesis del *Parménides*, ya que su concepción del tiempo difiere de la de Platón. También recurre al *Timeo* y realiza entre ambos lo que Zamora Calvo denomina «trasvase hermenéutico», así:

«Plotino extrae del *Parménides* la unidad y la multiplicidad del Alma y la pone en correspondencia con la divisibilidad e indivisibilidad del *Timeo*. Para el fundador del

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 49.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 51.

neoplatonismo las nociones de unidad y multiplicidad son equivalentes a las de indivisibilidad y divisibilidad. Así pues, el *Parménides* se proyecta en el *Timeo* y éste, a su vez, ejerce su influjo interpretativo sobre aquél<sup>30</sup>.

Para Zamora Calvo, Plotino entiende la construcción del mundo a través del *Timeo*, sirviéndose del «puente hermenéutico» establecido con el *Parménides*. De las tres primeras hipótesis del *Parménides*, extrae, transformándolas, las tres primeras hipóstasis –el Uno-Bien, la Inteligencia y el Alma, y del *Timeo*, en cuanto a los cuatro elementos que posibilitan la formación del mundo –el demiurgo, el mundo de las formas inteligibles, el receptáculo o medio espacial y el alma del mundo-, obtiene su cosmología matizando sus funciones y características, en un afán, propio de la época, por explicarse el origen del mundo para poder comprender el destino humano. Así forma Plotino la base de su sistema, en una amalgama entre la henología o metafísica del Uno y la cosmología, con la construcción del mundo por el demiurgo –tomando como modelo el mundo inteligible- entendida como una síntesis entre las posturas del platonismo medio –recuperadora de esta figura- y la Antigua Academia –que lo considera innecesario-, haciéndolo devenir a una función intermedia situada entre el ser supremo y el mundo sensible. En cuanto a la interpretación del *Filebo* llevada a cabo por Plotino, Zamora Calvo enfatiza la importancia que para Plotino adquiere, a la hora de afrontar los conceptos de limitado e ilimitado por parte de este diálogo platónico, la relación de la materia con lo ilimitado y la multiplicidad. Este diálogo parece completar la teoría del *Timeo*, dado que lo ilimitado del *Filebo* parece corresponderse con el espacio del *Timeo*. Plotino sostiene que lo ilimitado es la materia; lo ilimitado sometido al límite adquiere perfección y la facultad de generar el ser, practicando «el axioma de la productividad de lo perfecto»<sup>31</sup>. A ello volveremos en un capítulo posterior, pero anticiparemos que Zamora Calvo expresa que este sometimiento se hace posible en los movimientos simultáneos de despliegue o *proódico* –ilimitado, indefinido- y de repliegue o *epistrófico* –de regreso al progenitor, al límite-, en el tránsito entre la segunda y la tercera hipóstasis.

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 63.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 84.

También el Uno es ilimitado, «unimúltiple», en la segunda hipótesis del *Parménides*, sin embargo para Plotino lo que es múltiple es inferior a lo que es uno, y cuanto más se amplía la multiplicidad hacia lo ilimitado más se aleja de la perfección. La Inteligencia, aun siendo en un primer momento ilimitada, por ser una unidad múltiple, ha de lograr después un límite que le aproxime a la perfección, que establezca y delimite las esencias en su aproximación a las formas. La multiplicidad que se da en los seres tiene en sí misma algo de unidad que le impide la multiplicidad absoluta, que le aproxima a lo Uno; la ilimitación de la materia constituye su esencia, posibilita su informidad, su inmedida.

Plotino también analiza la percepción de lo sensible a través de la sensación de la visión, para lo que utiliza la noción de *simpatía*, tomada de los estoicos, con objeto de adaptarla a su sistema, aunque con diferencias, ya que éstos no la relacionaban con la visión, sino que la utilizaban como principio cósmico comparando los fenómenos físicos y del cosmos con el funcionamiento de un organismo vivo. El planteamiento plotiniano además difiere del estoico en que, aunque el concepto de *simpatía* lo aplica como ellos a la estructura de los organismos vivos, considera el alma incorpórea, refiriéndose a ella como la luz, que, «aunque pertenezca a un cuerpo, ha de concebirse como totalmente incorpórea»<sup>32</sup>. Zamora Calvo muestra como Plotino expone las teorías previas, referentes a la visión, en las que se inspira antes de referir las propias:

Así, para Platón la visión consiste en la conexión de la luz que fluye del ojo con la luz diurna circundante, entonces lo semejante cae sobre lo semejante, y en línea recta a los ojos surge un cuerpo afín.

Para Aristóteles la visión, como las demás sensaciones, se realiza a través de un medio, lo transparente o diáfano. La luz es el acto de transparencia, y el color actúa sobre lo transparente «en acto» que, a su vez, actúa sobre el órgano correspondiente. [...]

Algunos académicos explican la visión como un «derrame» de un rayo de luz que se dirige desde el ojo hasta el objeto y después regresa del objeto hasta el ojo. Según Bréhier, para esta exposición Plotino se basa en un capítulo de los doxógrafos en que se enumeran las distintas teorías de la visión. Desde el punto de vista plotiniano, para ellos no es necesaria la existencia de un medio, excepto si temen que el rayo de luz se caiga.

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 377.

Para los estoicos, la luz se extiende en forma de cono desde el ojo hasta el objeto, y el alma se sirve de este cono como de un bastón, Según esto, la resistencia del objeto a la luz necesita de algún medio<sup>33</sup>.

Observamos la introducción en ellas de elementos geométricos y espaciales que pretenden formalizar y justificar la necesidad de un medio. Aun habrá quienes, como los epicúreos, se refieran a aspectos espaciales entendiendo el posible medio como un obstáculo, teorías que, para Plotino, resultan más acertadas:

Los epicúreos suponen que las imágenes atraviesan por el vacío, por lo que, para que no se vean envueltas en un atasco, precisan de un espacio libre. Ahora bien, si no se necesita un medio, el obstáculo será aún menor. Plotino se muestra de acuerdo con esta hipótesis, y explica la visión por la *simpatía*; pero se ve menos cuando hay un medio que se interpone, porque «obstaculizará, impedirá y desvirtuará la simpatía».

Todas estas cuestiones planteadas por filósofos y escuelas precedentes, son tenidas en cuenta por Plotino, quien, según Zamora Calvo, llega a conclusiones como las siguientes:

Si la visión se explica por la coincidencia de la luz procedente del ojo con la luz solar circundante extendiéndose hasta el objeto sensible, no haría falta afección alguna, pero sería necesario un medio. Ahora bien, como la luz no es un cuerpo, no sería necesario un medio corporal. Para ver simplemente no hace falta otra luz intermedia, que solo se requiere para ver de lejos<sup>34</sup>.

Este esfuerzo de análisis llevado a cabo por Plotino, no tiene otro objetivo que lograr explicar cómo funciona la percepción de lo sensible y la intervención en ella del alma singular, al realizar una especie de proyección de los *logoi* mediante un rayo de luz que los reproduce mediante imágenes que aparecen proyectadas en las formas corporales de la materia sensible. El alma, totalmente incorpórea para Plotino, se muestra a través de

---

<sup>33</sup> *Ibíd.*, pp. 377-378.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 379.

una luz que en esta ocasión se manifiesta, en las hipótesis filosóficas precedentes consideradas y retomadas, como un suceso físico.

En lo que se refiere a la interpretación por parte de Plotino de la noción platónica del medio espacial o receptáculo del devenir, será considerada en un capítulo posterior más específico.

Es también digna de referir la paráfrasis del *Fedro* de Platón llevada a cabo por Plotino, en la que describe la visión luminosa compartida que los dioses tienen del mundo, aspecto que abordaremos en un posterior capítulo.

Tras este sucinto acercamiento a las influencias de la tradición filosófica anteriores a Plotino, interpretadas por nuestro filósofo, en lo que se refiere a las cuestiones que centran la atención de este trabajo, la luz y el espacio tal y como los entiende Plotino, procedemos a abordar con mayor profundidad el segundo de estos aspectos, el espacio contenedor de lo procesual, en el capítulo que de inmediato comienza.

## 5. EL ESPACIO QUE ALBERGA LO PROCESUAL, MÁS ALLÁ DEL VACÍO DE LA FORMA INTERNA.

En el capítulo anterior hemos podido acercarnos a la estructura que articula y soporta el pensamiento plotiniano y que subyace en sus escritos recogidos por Porfirio. De este modo podemos comprender mejor y abordar con más detalle la amplitud de su ambición filosófica, del profundo contenido de su importante e influyente trabajo especulativo, centrándonos de nuevo sin perder el rumbo, en lo concerniente al objetivo que nos ocupa y que en las líneas que se suceden a continuación fijará su atención en la cuestión espacial, que tanto formalmente como conceptualmente equilibra y ordena su pensar.

Esta actitud plotiniana ante el espacio no ha de extrañarnos si tenemos en cuenta el interés que en el suscita la geometría y la importancia que le confiere en comparación con otras disciplinas o *artes*; aduce al respecto que la geometría está relacionada con el *otro mundo*, ya que se relaciona con cuestiones intelectuales, mientras que, por ejemplo, la arquitectura lo está con *este mundo*, al ser productora de objetos físicos<sup>35</sup>. La cuestión tridimensional y espacial no permanece al margen de su mente, antes bien se evidencia al acercarse a la estructuración de su pensamiento, totalmente sostenido por una suerte de organigrama estructural en perfecta organización, resultado del equilibrio de fuerzas entre sus elementos, de las tendencias que se contrarrestan desde su correcta e inevitable posición. Ingresar en la filosofía plotiniana supone adaptar la mente y el pensar en todo momento al lugar, a la ubicación, a las inclinaciones, a las direcciones y sentidos, a las expansiones. El culmen del organigrama, su generador, permanece en reposo en lo más alto, más se desborda en su perfección sin quererlo ni necesitarlo -aunque necesariamente para la existencia del mundo de lo ente-, y este rebosar es absorbido por la estructura que mantiene las fuerzas resultantes en equilibrio, que cayendo sucesivamente no dejan de tensionarse hacia la perfección. Los vectores que actúan lo hacen desde el mundo intelectual, desde el perfecto pensar que surge de la osmosis precipitada por la plenitud de la verdad y del bien del ente supremo. El cosmos del espíritu constituye una subestructura dentro de la estructura, contraída en sí misma como un todo equilibrado del que resulta una pluralidad articulada integrada en el

---

<sup>35</sup> Ver W. Tatarkiewicz, *Historia de la estética (I). La estética Antigua*. Tres Cantos, Madrid: Akal, 2000, p. 332.

espacio global, situada en su lugar contiguo al Uno y a la vez equilibrada con los mundos inferiores a través de las ideas que dan forma contrarrestando las tendencias del mundo de lo ente en su progresivo descenso hacia lo no-ente, sin perder el vector que lo liga al *Nus*, al conocimiento supremo iniciado en lo Uno. Y en el centro espacial Plotino ubica las almas, una primera alma del mundo muy cercana al mundo intelectual, al *Nus* eterno, aun no finita, tan cercana al pensar y conocer que reproduce las formas que en el contempla plasmándolas en las almas finitas que devienen tras ella, naciendo y muriendo sin que la estructura del mundo se desequilibre en su diferencia y separación, que se sustentan, no sostenidas por una suerte de gravedad que les pudiera aproximar a lo ínfimo, a la materia, sino suspendidas del espíritu del que no pretenden olvidarse a pesar de su alejamiento progresivo, de un peso que se incrementa y engrosa cuanto más alejadas de lo alto, y así, de forma inesperada, contemplando el mundo de la corporalidad resultante, en su añoranza de las ideas, de la razón que deviene del más elevado conocimiento que no logra conocer a quien lo genera, descubre la belleza de la naturaleza, el resplandor que aun emana como recuerdo de la luz del origen intelectual y que se desprende de su inmovilidad creativa y silenciosa. La naturaleza formal, próxima ya al límite de la existencia, a lo más alejado de lo Uno, se expande espacialmente reproduciendo los arquetipos a través de las almas que no dejan de tender hacia el conocimiento del mundo superior intelectual, es lo Otro que en su devenir finito siempre se refiere a lo Uno permanente.

Pero la cuestión espacial no sólo alude a su aspecto formal de organigrama estructural, también atiende a la expansión del mundo de lo inteligible, de lo conceptual y al desarrollo del conocimiento del mundo objetivo. Plotino -sostiene Jaspers- se plantea el conocimiento desde la actualidad, lo concibe como un “demorarse allí donde lo Uno se hace presente”, y ello se hace posible con un orar a solas, un contemplar con el que se sale al encuentro de lo Uno solo.

El inicio de ese camino del pensar no es una presuposición efectuada en alguna frase, de la cual pudieran extraerse consecuencias, sino un contemplar que permanece siendo el origen y el fin de lo pensado<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> K. Jaspers, *Los grandes filósofos (3). Los metafísicos que pensaron desde el origen: Anaximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-Tse, Nagarjuna*. Madrid: Tecnos, 1998, p. 66.

Para Jaspers, se trata de un observar los objetos presentes sobrepasándolos, yendo más allá de la propia cosa y del sujeto pensante, atravesando las representaciones hasta acceder a aquello que ya no es objeto, revelando así su carácter aparente. La experiencia plotiniana rodea los objetos sin llegar a realizar un conocimiento fenomenológico de los mismos, igual que tampoco alude a cuestiones psicológicas basadas en estados o en vivencias; se trata de dilucidar en uno mismo como se genera el ser de lo ente desde lo Uno:

Del mismo modo como Plotino no llega a conocer lo Uno mismo, sino a sus propias afecciones en lo Uno, así también rechaza Lutero la *theologia gloria* (el conocimiento objetivo de Dios) a favor de la *theologia crucis* (la revelación de Dios, que nos señala el camino hacia él), y así también Kant penetra la nulidad de todo conocimiento metafísico, para penetrar en el conocimiento de lo inteligible en la acción libre. Se trata de una analogía de posiciones que, por lo demás, difieren esencialmente<sup>37</sup>.

El ser humano forma parte de la naturaleza, que está asociada al espacio en Plotino. La materia se hace ente a través de la forma, así se configura lo ente, la pluralidad de formas animadas. Más la materia conserva en parte su no-ser, lo que da lugar a la violencia, a la separación y a la división en el espacio y en el tiempo, que, sin embargo, es lo que constituye el mundo de los entes, como reconoce Jaspers, ya que “en virtud de la separación espacial existente, la diversidad provoca la enemistad y hace posible la amistad”<sup>38</sup>. Así ocurre que en el mundo se da la división y también la oposición, los elementos contrapuestos que también encierra la razón, abriéndose así a la pluralidad y a la totalidad. En este ámbito espacial, el ser a través de la contemplación inmóvil trata de acercarse a la luz de lo Uno y busca asemejarse a él. El ente supremo no realiza acción alguna y sin embargo es inmenso su influjo, su fuerza generadora, a través de ella el mundo sensible logra ser la más bella copia del mundo inteligible, así lo destaca Plotino al describir a la naturaleza contemplando en silencio, diversa y en continuo cambio, en permanente nacimiento y deceso, alejada de lo uno y próxima al no-ente de

---

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 67.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 115.



la materia inerte, y sin embargo desprendiendo la luz de lo Uno a través de su armonía compuesta de lo múltiple y diverso disperso en el espacio, un equilibrio que se compone de proporción y desencuentro, de similitudes y divergencias en las formas de lo ente, de variedad de fenómenos que caracterizan el alma del mundo y las almas individuales efímeras que envuelven la idea, el arquetipo que les aproxima al pensamiento, al conocimiento, al espíritu.

Plotino concibe de este modo la naturaleza y prefiere atender a todo lo referente al mundo suprasensible. Aun así, para Jaspers, Plotino, en lo que atañe al mundo material y sensible, ha de defender su filosofía frente a dos posiciones:

Negar la trascendencia, como sucede en el materialismo, u objetivar esa trascendencia hasta convertirla en un objeto corporeizado, de lo que resultará la desvalorización del mundo realmente efectivo, como sucede en la gnosis<sup>39</sup>.

Plotino observa, según Jaspers, que en algunas ocasiones se considera en exclusiva lo material como lo que es verdaderamente, dando crédito solamente a la apariencia visual que otorga a los cuerpos la única posibilidad del ser. El temor ante los cambios inherentes a las formas corporales, les lleva a considerar como ser la permanencia de la materia. Plotino alerta contra la tendencia a considerar lo permanente como lo que es, sin prestar atención a cuáles son las propiedades de lo ente, lo que puede conducir a tener a una sombra en igual consideración que el objeto que la proyecta, o a pensar que “el espacio tiene más ser que los cuerpos, pues no llega a ser aniquilado”<sup>40</sup>.

Recoge Jaspers, la extrañeza que manifiesta Plotino ante aquella actitud que sólo encuentra ser y realidad en lo perceptible a través de los sentidos y sin embargo manifiesta que la materia no puede ser aprehendida sensorialmente, o aquellos casos en los que se trata de llegar a conocer la materia a través de esa razón que le otorga la categoría de ente que tendría que reconocerse a sí misma. Estas, para Plotino, insustanciales observaciones, al fijar su atención sobre lo invisible de la materia, le adjudican propiedades que son cualidades propias de la materia perceptible:

---

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 111.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 112.

También se piensa, por lo demás, que la materia imperceptible consta de átomos o elementos (que ya son materia informada). Sin embargo, mediante la combinación de los átomos no se puede comprender la génesis de las cualidades inherentes a las cosas. Lo que es inconmensurable con los átomos no puede ser derivado de ellos, ya sea la vida, el alma o el espíritu. Lo que en sí mismo es una unidad y, por tanto, un todo no puede ser concebido como un agregado de elementos, como sucede, por ejemplo, con la unidad sensitiva del alma. Lo que carece absolutamente de cuerpo no puede nacer de lo corporal, como en los casos del pensamiento y la memoria<sup>41</sup>.

Plotino incide en la tendencia humana a ver todo con los carnales ojos, tratando de hallar en la materia la verdad del ser, dando así el mayor crédito al mundo sensible que es en realidad el que menos ser posee, alejándose de la realidad accesible a través del pensamiento intelectual, del espíritu.

La otra tendencia a la que nos hemos referido, característica de la gnosis y tratada por Plotino, consiste en considerar lo suprasensible como si fuera corpóreo, no reconociendo ya lo realmente material, cuando “es tan solo el espíritu el que, al imaginar lo suprasensible, puede ver en la luminosidad de lo sensible el reflejo de la luz suprasensible”<sup>42</sup>. Se trata según Plotino, no de considerar que el mundo es el ser, ni de rechazarlo por sus oposiciones y diferencias al verlo con una visión oscurecida y tan alejada de lo Uno que no es capaz de reconocer los arquetipos que le han dado forma. El pensar plotiniano recurre a menudo a la necesidad de no perder la visión consciente del mundo organizado, coherente en la diferencia y la oposición gracias a su referencia permanente, no finita, a las ideas que le dan forma como un todo en su multiplicidad de entes -de forma similar a como en la armonía se dan notas contrapuestas- respondiendo a un orden y equilibrio que se mantiene en el tiempo y en el espacio, tratando para ello de aportar diferentes imágenes o metáforas con las que comprender y no olvidar, con las que acceder al conocimiento despierto:

Para ver un ente de modo adecuado, es preciso dirigir previamente la mirada al todo. Allá en lo alto, en el cosmos del Espíritu, «todas las cosas lo son todo, pero aquí abajo eso no sucede». Aquí, en el mundo, no tienen por qué ser iguales todas las cosas. Si así fuera, sería

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 112.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 113.

imposible la manera de ser del mundo, la articulación y la ordenación de sus partes, cada una de las cuales puede considerarse externa a las demás. Por ello, el todo que configura el mundo es comparable a un organismo vivo, y también por ello no debemos preguntar si algo es inferior a otro, sino si ese algo, tal y como es, ocupa la posición que le corresponde. [...] La razón no quiere que todo sea bueno, al igual que el artista, al plasmar la figura de un animal, no hace que todo en él sean ojos. De igual modo, la razón tampoco lo convierte todo en dioses, sino, en parte, en dioses, en parte, en dáimones y, siguiendo la serie, en hombres y en animales; y ello todo lo hace, no por envidia, sino con razón, pues la razón encierra en sí una diversidad intelectual<sup>43</sup>.

En el equilibrio que gobierna la naturaleza, también tiene cabida la decadencia, que no afecta al mundo como un todo sino al ente individual. Los animales se devoran entre sí, anticipando una muerte inevitable propia de su finitud, al igual que fenómenos naturales desastrosos o guerras anticipan lo que finalmente ha de llegar. Así enfrenta Plotino un tránsito inevitable que se asemeja al *drama* en el teatro:

La muerte es un cambio de apariencia de la vida. En ella sucede como en el escenario, donde el actor asesinado cambia de traje y vuelve a presentarse con otra máscara, pero en realidad no ha muerto. «Las armas de los hombres mortales, apuntándose los unos a los otros, nos sugieren que toda vida humana es un juego, y nos muestran que la muerte no entraña nada malo, que mediante la muerte en la guerra y en la lucha se anticipa un poco lo que sucederá en la vejez, a saber, que tan pronto como nos retiremos de la vida volveremos a entrar en ella. Y, al igual que en los escenarios de teatro, también se debe tratar el asesinato y las distintas modalidades de la muerte, así como los robos y los saqueos en las ciudades, como un simple cambio y transformación de las escenas, como meras representaciones de lamentos y suspiros. Pues tampoco es aquí el alma interior, sino la sombra externa del hombre la que se lamenta»<sup>44</sup>.

Los entes individuales aspiran al bien, cada uno según su capacidad y es la materia la que contiene el no-ser, la violencia que divide y separa espacial y temporalmente. La razón es consciente de esa tendencia en el mundo que provoca lo sin medida, lo que no

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 114.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 115.

encuentra su sitio separado de todo, y trata de volverlo a su ser, de, mirando a lo más perfecto, tratar de restaurar el equilibrio de lo Otro que se asemeje a lo Uno, de traer lo no-ente de lo ente de la oscuridad a la luz que da forma al mundo sensible y material, a la naturaleza que, incluyendo en ella lo feo, es capaz de reflejar la belleza en todo su conjunto, en sus bosques, en animales y plantas, en sus mares y en el cielo.

Plotino en ocasiones recurre a la clarificación de diferentes conceptos mediante figuras ordenadas geométrica y espacialmente, en el orden resultante de una relación estructural concreta se sustentan visiones del mundo inteligible. Borrego Pimentel centra su atención en el caso de la analogía de los círculos y de la relación entre sus centros, que utiliza para expresar la diferencia entre la separación o cercanía de los seres materiales e incorpóreos entre ellos, de la dificultad que el espíritu manifiesta en su radicalidad existencial de hacerse uno con lo divino, en su aspiración al bien:

Se explica que los cuerpos físicos estén separados por su propia corporeidad y no puedan comunicarse entre ellos. Pero los seres incorpóreos no lo están, lógicamente, y, en consecuencia, lo que les aleja a unos de otros no es el lugar, sino la «alteridad» y la «diferencia». Plotino concluye por analogía que nuestro espíritu no se hace presente al Bien sino cuando no hay alteridad en nosotros respecto a él. Por ello es preciso que estemos siempre en torno suyo como los círculos máximos de una esfera o como un coro en torno a un director. Si en medio de una actuación se vuelven los cantores a mirar al público, se deshace la conjunción coral. La razón de esta necesidad queda expuesta dramáticamente sin analogías en los siguientes términos: «En el momento en que dejemos de existir en torno al centro universal, que es el bien, será para nosotros la destrucción total y ya no seremos más»<sup>45</sup>.

De estos variados modos, que responden en todo momento a su organigrama procesual desde lo Uno, enfrenta Plotino la cuestión del espacio, a la que aun habremos de retornar más adelante, tras detenernos de nuevo en la luz, al hilo de la alerta plotiniana ante los peligros de la materia destapada por Jaspers, una luz poética que ilumina la inteligencia y a la que nos referimos en el próximo capítulo.

---

<sup>45</sup> E. M<sup>a</sup> Borrego Pimentel, *Cuestiones Plotinianas*. Granada: Universidad de Granada, 1994, pp. 188-189.

## 6. LA INTELIGENCIA ILUMINADA POR LA LUZ POÉTICA: UN ACERCAMIENTO A LO DIVINO A TRAVÉS DEL TODO.

Según Enrique Borrego Pimentel, las categorías establecidas por Plotino dan lugar a un esquema organizado que configura un «sistema de conceptos del entendimiento» mediante el cual cualquier objeto puede ser identificado mediante la conciencia. Entiende el pensamiento plotiniano como un Todo que no debe ser desvirtuado mediante destrucciones lógicas a las que conducen análisis parciales centrados en su metafísica, su teoría mística o sus doctrinas morales. Y es que en Plotino se da, afirma, «el análisis de una experiencia de la Totalidad», incluida la «posibilidad de captación de lo divino», rechazada tanto por filósofos empiristas como por aquellos que la acusan de panteísmo<sup>46</sup>. Encuentra que las teorías plotinianas configuran una suerte de «filosofía mística» basada en su experiencia existencial y apoyada en lo común con ella que cree entrever en Platón a partir de las interpretaciones de Ammonio y Numenio, entre otros.

Pero también destaca en Plotino una actitud crítica o metodológica que le conduce a analizar y definir las capacidades del conocimiento en las que encuentra líneas comunes con el pensamiento kantiano, en lo referente a como llevar a cabo el uso teórico de la Razón para evitar errores en el estudio del objeto metafísico<sup>47</sup>. El conocimiento objetivo para Plotino pasa por adquirir una conciencia previa de las capacidades para enfrentarse a los objetos concretos, por ser capaz de evaluar la propia capacidad de conocer; esta se adquiere mediante la interiorización, se trata de un proceso espiritual que acerca a la persona a su relación con lo divino. Para Borrego Pimentel las conclusiones a las que llegó Plotino podrían haber servido como respuesta implícita a los racionalistas presupuestos kantianos:

Limitar el conocimiento a la esfera de lo sensible e interpretar las potencialidades de la razón únicamente en este ámbito, indica una ignorancia de la propia naturaleza y un extraño sometimiento al universo «de lo que nace y lo que perece»<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 13.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, pp. 22-23.

Analizando los juicios obtenidos por la experiencia y su organización categorial, Plotino trata de esclarecer esquemáticamente los objetos que ingresan en la conciencia. Distingue entre las meras sensaciones y las reflexiones al respecto por parte de la conciencia y las conclusiones de la razón discursiva a partir de ellas. Después va más allá y atiende a los juicios de valor que se plantea la razón con posterioridad al proceso previo descrito, y Borrego Pimentel pone como ejemplo el concepto de bondad analizado por Plotino en referencia a la persona percibida y reconocida previamente como Sócrates. ¿Cómo deducir la bondad de Sócrates?, se pregunta, «pero la respuesta de la razón viene de ella misma, porque tiene en sí la regla del bien»<sup>49</sup>. La razón compara lo percibido en la conducta socrática y lo compara con la idea de lo bueno que existe en sí misma, concluyendo al respecto. Esto es lo que Borrego Pimentel define como la «aprioridad en el conocimiento de los inteligibles» en Plotino, y, estableciendo de nuevo un paralelismo con las categorías kantianas, sostiene que, en el pensamiento plotiniano, la sensibilidad aporta la *materia* al juicio de valor, mientras que la razón hace lo propio con la *forma*. Este es un hecho relevante, según expone, ya que no se trata de una construcción de la estructura del pensamiento, ni de un experimentar empíricamente los inteligibles platónicos como ideas adquiridas que se depuran y universalizan. Plotino se pregunta sobre cómo le viene a la razón el concepto del bien y de lo bueno y -según describe Borrego Pimentel- cuando cabría esperar un análisis crítico coherente con este discurso, más o menos aristotélico, Plotino de forma sorprendente se remite a una tesis propia de la mística platónica: «Es que la razón tiene la forma del bien (ἀγαθοειδής) y ha sido capacitada por la *iluminación* de la Inteligencia (νοῦς) para la percepción del bien»<sup>50</sup>. Ante dicha tesis se producen diversas interpretaciones con respecto al «νοῦς», teológicas o místicas, sin embargo parece que la lectura literal de la tesis de Plotino, como hemos descrito en capítulos anteriores, y como entiende Borrego Pimentel, es la más coherente, y no es otra que la concepción del *Nus* como una gradación o potencia superior al alma, que queda como potencia intermedia entre la Inteligencia y el mundo de los inteligibles: «la inteligencia no es una parte del alma; es nuestra, sin duda, pero es totalmente distinta de la razón discursiva y

---

<sup>49</sup> Ibíd., p. 23. *Enéada* V, 3, 3, 2-9.

<sup>50</sup> Ibíd., p. 24. *Enéada* V, 3, 3, 9-11.

se sobrepone a ella»<sup>51</sup>. Las interpretaciones hermenéuticas llevadas a cabo por Borrego Pimentel con respecto a esta relación e identificación, y a la vez diferenciación, Inteligencia-alma, teniendo en cuenta así mismo los múltiples significados que se le adjudican definidos por diferentes términos, no logran decantarse por una única opción, pudiendo alternarse «desde una idea sacralizada de participación hasta una forma mítica de exponer un tema lógico»<sup>52</sup>.

Distingue en el pensamiento plotiniano dos modos de devenir o ser. Uno de ellos atiende a la razón discursiva del alma, que reconoce en sí leyes preexistentes recibidas del *voûç*, lo que equivaldría actualmente a la posesión por parte del intelecto de una estructura lógica previa, una tendencia subjetiva -sostiene- asimilable a otras modernas no metafísicas, como sería la que cree en una «*forma de ser* de la mente que se da en la experiencia del propio pensar»<sup>53</sup>. Ante esta tendencia, también existente entre los contemporáneos de Plotino, éste insistía en la necesidad de llegar a un conocimiento de sí mismo, el «conocer la potencia que conoce», y, en consecuencia, una consciencia de dichas leyes previas.

Otra de los modos de devenir plotinianos, es el que Borrego Pimentel describe como la transformación del alma a través del *voûç*, a través de unos caracteres que se graban en ella de tal forma que es capaz de verlo o sentir su presencia. Esto –sostiene- podría tratarse de un entender el conocimiento de forma mística, o como el concebir una estructura lógica que contempla la realidad divina que interviene en el devenir del hombre. En cualquier caso –afirma- estamos ante una especie de «*”a priori”* plotiniano», similar a lo que entendíamos como estructura previa en anteriores capítulos.

Para acceder a ese conocerse a sí mismo y con ello al conocimiento de todo lo real, Plotino recomienda la interiorización a través de la contemplación o meditación filosófica, acorde con su doctrina metafísica y espiritual, pero también es preciso el proceso inverso consistente en identificar el Espíritu, con objeto de conocer la parte divina del alma, lo que define como «devenir *noûs*», que supone la máxima transformación del alma y que asocia a la trascendencia mediante la que el hombre deja

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 24. *Enéada* V, 3, 3, 26-28.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 25.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 26.

de conocerse como hombre y el alma se eleva hacia el pensamiento puro. En este aspecto Borrego Pimentel interpreta en Plotino dos acepciones para el término *voûç*:

El primero designa la segunda hipóstasis divina; el segundo, el ideal de la razón universal o plenitud que está contenida en esta hipóstasis. Por ello se dice que este devenir del alma es posible a causa de nuestra participación del Espíritu divino *que está en nosotros y en quien nosotros estamos*. Y es entonces cuando se ve uno a sí mismo como espíritu, como el espíritu se ve a sí mismo<sup>54</sup>.

En su identificación con el pensamiento pleno, el alma adquiere un conocimiento nuevo de sí misma y del Espíritu, una visión de la totalidad resultante de la semejanza con la Inteligencia y del total abandono de todo lo demás, una transformación que la faculta para describir su nuevo estado tras la purificación de la razón, tras el acceso al «universo inteligible del *voûç*». También se refiere Plotino al proceso místico como devenir, de tal modo que el proceso por el que se accede a la Inteligencia, a las esencias o pensamientos coincide con un estado espiritual, lo que Borrego Pimentel define con el término «intelectualización», contrastándolo con el de «espiritualización» que atiende al devenir de la conciencia hacia el *voûç* entendido como espíritu. La búsqueda del conocimiento responde a una necesidad lógica:

«La necesidad está en la inteligencia y la persuasión en el alma». Reprocha claramente la posición intelectual de la mayoría de los que se dedican a la filosofía: «Da la impresión de que buscamos convencernos más que contemplar la verdad por medio de la pura inteligencia». [...] Plotino intenta establecer la supremacía de un conocimiento que se da en un estado especial en el que se intuye «la reducción de todo a lo uno». Entonces la conciencia queda como poseída y transformada en algo superior: «Era el espíritu el que entendía según su naturaleza y razonaba sobre sí mismo. El alma en reposo cedía su actividad a la del espíritu»<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 29.



También nos llama la atención Borrego Pimentel, sobre las reflexiones de Plotino referidas a los equívocos del pensamiento objetivo que se producen en el retorno al conocimiento cotidiano tras haber entrado en contacto con la razón intelectual superior, realizando críticas al mal uso de la razón que llevan a cabo algunos filósofos esforzándose en probar con sus simples conceptos verdades solo accesibles a través de la meditación filosófica. Alude especialmente, a lo que parecen ser réplicas anacrónicas de Plotino a las tesis kantianas:

[...] Plotino postula la necesidad de que la razón discursiva «conozca que conoce verdaderamente lo que ve [en la intuición intelectual] y lo que enuncia».

[...] Así pues, la crítica plotiniana al uso de la razón nos recuerda, a causa de su calidad de correctivo, aunque no de su planteamiento, la que hace Kant del uso de las categorías de la razón teórica. Solo que detrás de la crítica kantiana está la creencia en la imposibilidad de otro conocimiento superior, mientras que la crítica de Plotino se sustenta de la *experiencia* de un conocimiento «que viene de arriba», de la región del espíritu, en donde todo tiene una significación distinta, una peculiar vivencia, intuición o estado de conciencia en el que se da una «comprensión intelectual» más allá de los conceptos y las palabras y, por supuesto, más allá del conocimiento sensible.<sup>56</sup>

Según Borrego Pimentel, para Kant una experiencia semejante de lo inteligible, *ideal* de la razón pura, supone desvirtuar el uso de la razón natural a través de la experiencia, cuyo resultado es su ingreso en una suerte de vértigo -resultado de su intento de descifrar lo «incomprensible e inescrutable»- que no encuentra parangón en el reposo del alma descrito por Plotino<sup>57</sup>.

Borrego Pimentel sostiene que el carácter místico de la teoría plotiniana del conocimiento se manifiesta especialmente en su alusión e identificación de lo más elevado de la Inteligencia con la luz, con la iluminación, además de su fundamentación teocéntrica.

En su estudio acerca de Plotino, no puede evitar la reflexión acerca del c. 17 de la *Enéada* V, III, en lo que califica como «poema de la luz»<sup>58</sup>. Destaca la evidencia de la

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 30

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 31.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 191.

claridad que aporta la luz en el conocimiento de las cosas sensibles, y también la preferencia de los místicos por este fenómeno a la hora de encontrar la forma de definir la recepción de lo sublime, así como su utilización como analogía de lo cognoscible, lo bello o lo verdadero. La oscuridad es por el contrario la negación de lo presente y la que contribuye a una ocultación que no implica su inexistencia. En la *Enéada* citada, Plotino parafrasea el *Fedro* platónico, a su acceso a los dioses a través de la contemplación de la luz que de ellos emana. Esta luminosidad acaba envolviendo al que les dirige la mirada de su espíritu, contagiándolos de su belleza y tonalidad. La luz simboliza lo más elevado para Plotino, simboliza a Dios, es la manifestación de la mayor belleza que desde su culmen se expande penetrando hasta lo más profundo de la no-materia, es una belleza intelectual que no es visible con los ojos del cuerpo sino del espíritu.

Pero acceder a la contemplación de esa luz es una tarea ardua que requiere reconocer las tinieblas, ser consciente de la existencia de la oscuridad, conocimiento al que se accede tras recibir la iluminación plena contemplativa del logos del espíritu, del *Nus*, del pensar, una vez que se desvía la mirada del reconocimiento de la belleza sublime pareja a todo pensar la verdad, la virtud, la bondad, la perfección. Es, según Borrego Pimentel, como un salto a una nueva conciencia tras haber ido más allá del «mundo nouménico», tras tocar el límite y trascenderlo el pensamiento discursivo se transforma en oscuridad, en gravidez:

[...] como si el intelecto del hombre que se encuentra en ese momento contemplativo se hubiese arriesgado a desprenderse de la seguridad de sus principios, de su lógica, y hubiese saltado al abismo de la nueva conciencia, válida solo en tanto es conciencia iluminada, en un estado peculiar del espíritu más que un discurso ordenado. Este «estar sin luz» sólo se da, pues, cuando ya «todo es distinto» después de haber contemplado. [...].

«Mi alma está grávida de pensamientos,  
llena de dolores de parto.  
Es preciso que dé a luz saltando hacia el Uno».

El pensamiento discursivo es como una tiniebla, un estar sin luz, para el que lo ha trascendido una vez a través de la contemplación transformante<sup>59</sup>.

Para Plotino, una vez trascendido el pensamiento discursivo -sostiene Borrego Pimentel- la palabra convencional resulta insuficiente para describir los nuevos conocimientos, y es preciso esforzarse en obtener nuevos conceptos tranquilizadores para el nuevo estado intelectual de espera a través de la razón, mediante una metafísica explicativa. La razón discursiva se torna insuficiente y se hace necesario el «contacto intelectual» que para Plotino llega con la iluminación. Para Borrego Pimentel, los discursos metafísicos producen un alivio temporal describiendo las diferentes verdades una y otra vez para regresar finalmente a la pregunta acerca del «ser del “sí-mismo”» a cuyo conocimiento solo se accede mediante la relación luminosa descrita a posteriori en el «poema de la luz»:

«Es preciso creer que se ve  
cuando el alma percibe de repente la luz.  
Esta luz viene de él;  
Esta luz es el mismo.  
Es preciso pensar que él está presente ante nosotros  
cuando, como otro dios,  
ilumina la mirada de quien le llama.  
Si él no hubiese venido, no hubiese irradiado su luz.  
Y el alma está sin luz  
cuando no le contempla.  
En cuanto es iluminada  
tiene lo que buscaba.  
Tal es el verdadero fin del alma,  
el contacto con esa luz.  
La visión que ella tiene de esa luz no es por medio de otra luz,  
sino gracias a esta misma luz que le da la visión.  
Pues es esta luz por la que el alma es iluminada  
la que debe contemplar.

---

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 192. Entrecorrida cita de *Enéada V*, 3, 17, 15-17.

Tampoco el sol es visto por otra luz distinta a la suya.

Pero ¿cómo llegar a ella?

Suprime todas las cosas»<sup>60</sup>.

Plotino, en lo que Borrego Pimentel describe como una «mística metafísica», no solo acaba con la dualidad objeto-sujeto, sino que llega a considerar la conciencia como una «irradiación del Bien» que se hace posible mediante la luz que «engendra la inteligibilidad de lo real»:

«Llevado por la ola ascendente del Espíritu,  
elevado hasta lo alto por la ola que se hincha,  
se ve de repente,

y no se sabe cómo. Y la visión,

llenando los ojos de luz

no mira nada fuera de ella.

La cosa que se ve es la luz misma.

Ya no hay cosa vista y luz que hace ver

como tampoco hay pensamiento y objeto pensado

sino una luz pura que engendra espíritu y cosa

y les permite quedarse junto a ella»<sup>61</sup>

Continuando con su paráfrasis del *Fedro* de Platón, Plotino describe la visión luminosa compartida que los dioses -en una especie de «visión beatífica»- tienen del mundo, y de la que también pueden disfrutar algunas almas que han accedido a la contemplación y son capaces de mirar sin deslumbrarse. Borrego Pimentel describe como dicha capacidad les permite observar lo que resulta ser la «Belleza primera» o totalidad de «lo Bello», lo que equivale al ser pleno, ya que se produce una relación de equivalencia biunívoca entre el ser y lo bello. El ser se compone de la multiplicidad de las cosas que son, pero también es preciso ser capaz de observarlo sin la limitación producida por las formas individuales que se materializan en las cosas:

---

<sup>60</sup> *Ibíd.* pp. 193-194. *Enéada* V, 3, 17, 28-38.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 184. *Enéada* VI, 7, 36, 17-26.

«Τό καλόν», el esplendor del ser, aparece místicamente, como en un lugar invisible: «se levanta en las alturas y extiende su luz sobre éstos. Lo llena todo con su claridad. Deslumbra a los seres de abajo, los cuales se vuelven porque les es tan imposible mirarlo como mirar al sol. Sin embargo, algunos, gracias a él, vuelven a levantar los ojos y lo contemplan»...«Los demás están turbados, tanto más cuanto más alejados están de él. Al verle los que pueden contemplarlo, miran lo que hay en él pero cada uno ve algo distinto en él: uno al fijar los ojos en él, ve la fuente y la naturaleza de la justicia, otro se ve totalmente penetrado por la visión de la sabiduría»<sup>62</sup>.

Borrego Pimentel encuentra en las diversas visiones metafísicas de la luz dos tendencias por parte de Plotino, una de ellas más mística -negadora de la dialéctica sujeto-objeto-, la otra más intelectual, como la que recoge la anterior cita, en la que hay un sujeto contemplante y un objeto contemplado pero no accesible si no es mediante la intermediación de lo divino. Aquí nos descubre paralelismos con el *Fedro* y con el mito de la *Caverna* de Platón. Así se observan contenidos intelectuales que se refieren a la justicia o la sabiduría, y también el concepto de *turbación* en Plotino que se asemeja a la *ofuscación* padecida por los habitantes de la *Caverna*. Aunque en este mito el ambiente escénico es «más social» que el de las divinidades plotinianas -diferente al análisis de la experiencia espiritual que se da en Plotino- el prisionero liberado se ve forzado a ascender por una escarpada montaña en dirección a la luz del sol, lo que trata de parodiar críticamente la resistencia humana a ascender hacia la luz debido a su dependencia de las sombras, de su esclavitud y sometimiento a las bajas pasiones.

La luz deslumbra al prisionero liberado platónico como al alma que contempla plotiniana, sin embargo, en el caso del primero, mediante unos métodos adecuados que perfeccionen el conocimiento filosófico, sus ojos lograrán ir habituándose a la luz, mientras que en Plotino se trata de una transformación, de una forma de ver mística, fruto de la meditación, que ya no se identifica con la actividad comprensiva común del pensamiento, en lo que Borrego Pimentel encuentra relación con el pensamiento de Spinoza:

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, pp. 195-196.

La luz a la que el hombre tiene acceso gracias a una capacitación especial que proviene de ella misma, parece ser una forma de acceso del saber del hombre, en ese momento unitivo, a la sabiduría divina en cuanto «realizada» u objetivada en la maravillosa eclosión del universo. Es, de algún modo, el ideal spinoziano que pretende la identificación con la voluntad divina gracias a la comprensión de «lo que tiene que ser». Solo que Spinoza quiere conseguir ese ideal por el esclarecimiento racional del estudio metafísico sin llegar, por ello, a ese conocimiento «distinto», que se alcanza como espectáculo de belleza y que trasciende, al parecer, el ámbito del discurso lógico. [...] En el pasaje de *la caverna*, el hombre que ha tenido acceso a la luz adquiere también una sabiduría nueva que le hace comprender que su teoría anterior sobre las cosas era una ilusión; ya se trate de un conocimiento intelectual o místico, Platón piensa también que verá finalmente el sol mismo, no una imagen reflejada, y que lo podrá contemplar «tal cual es» (οἷον ἔστιν)<sup>63</sup>.

La luz es también, según Borrego Pimentel, el objetivo de la visión que se despierta existencialmente para Plotino en la «pasión» del pensamiento por el bien, en su aspiración a la comunión con él. Por ello el ojo busca la luz ya que por sí mismo solo puede ver tinieblas, es la «razón teleológica» de todo ser que posee ojos. Mediante esta analogía trata de expresar el modo en que el ser podrá concebirse en su singularidad al tiempo que comprende su unidad con lo universal como superación<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> *Ibíd.*, pp. 197-198.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, pp. 189-190.

## 7. EL ESPACIO DE LO MÚLTIPLE COMO RESULTADO DEL RESPLANDOR DE LO UNO. LA PROCESIÓN GEOMÉTRICA DE LA ENERGÍA PRODUCTIVA.

El proceso que da lugar a la multiplicidad a partir de lo Uno es uno de los mayores misterios ilustrados por la sapiencia de Plotino, para lo que se sirve de analogías que relacionan conceptos conocidos con los que estamos familiarizados, por pertenecer al campo inteligible, en correspondencia con categorías que tienen que ver con nuestra forma de pensar y de comunicarnos, con aquellos situados más allá del mundo sensible o conceptual. Así lo recoge José M<sup>a</sup> Zamora Calvo en una cita de Armstrong: «ningún filósofo ha empleado nunca imágenes del mundo sensible para expresar la realidad inteligible con más originalidad y fuerza»<sup>65</sup>. Esta procesión de lo Uno a lo múltiple es expresada en ocasiones, según hemos podido observar en capítulos anteriores, como «una luz pura que engendra espíritu y cosa», erigiéndose la luz, el resplandor, en una suerte de energía generadora, en el motor que produce la totalidad de los entes que se esparcen en el espacio alejándose de su fuente.

Hay autores como Zamora Calvo, que prefieren identificar la generación, la luz o resplandor plotiniano con una *energía*, de lo que resulta una suerte de aproximación al concepto físico contemporáneo que describe las propiedades de la luz, concretamente la irradiada por el sol en gran cantidad hacia la tierra y aprovechada por los organismos preparados para tal empeño; esa luz del astro rey que, como radiación electromagnética que es, genera la energía a partir de las ondas emitidas. Pero retomando, tras este breve inciso, la descripción procesional llevada a cabo por Zamora Calvo, nos encontramos con tres tipos de energía: «el Uno-Bien es energía metanoética; la Inteligencia es energía noética; el Alma es energía dianoética»<sup>66</sup>. Por tanto, la «energía» procedente del Uno se encuentra en diferentes grados en las tres hipóstasis plotinianas, mientras que el nivel del mundo sensible cuenta con una «energía dispersada» que solo recupera su referencia al Uno en las ideas o «*logoi*» recibidos de la Inteligencia o mundo del Espíritu a través del Alma. En el estrato inferior y más alejado del Uno en el espacio y

---

<sup>65</sup> J.M. Zamora Calvo, *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*. Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000, p. 22.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 21.

en el tiempo, correspondiente a la materia pura sin alma, la energía llegada a su máxima dispersión ya no es, incognoscible e informe como el fondo de un espejo.

La Energía productiva funda la realidad, se va dispersando en los entes hasta agotar su fuerza al llegar a la materia. Del Uno-Bien surge la Inteligencia y de esta el Alma. Cuando cada ser se vuelve hacia su generador se perfecciona y produce un ser inferior, y Zamora Calvo recoge la noción de principio productivo para Plotino o el *logos*, la primacía del Uno sobre el ser.

La productividad es utilizada por Plotino, como nos recuerda Zamora Calvo, para describir como desde el Uno se produce una *procesión*, similar a una *emanación* pero diferente puesto que nada pierde, el Uno *permanece* perfecto e inmóvil en su desbordamiento resultado de una abundancia que nada precisa, nada busca, de nada esta falta; a partir del Uno-Bien se genera un movimiento mientras él permanece inmóvil. La permanencia es extensible al resto de hipóstasis.

La procesión desde el Uno se efectúa mediante una «degradación progresiva»: el progenitor, a diferencia del hecho biológico, engendra siempre una existencia inferior aunque ligada a él, produciéndose la transición del ser-supremo al ser-ínfimo, del «supra-ser» al «infra-ser»:

Así, en el tratado, *Que los inteligibles no están fuera de la Inteligencia y sobre el Bien*, Plotino nos dice: «ni lo Bello ni los seres proviene del mal, ni tampoco de algo indiferente al bien y al mal; ya que el productor es mejor que el producto, pues es más perfecto».

[...] El producto ha de ser siempre inferior a su productor. Éste es el principio que Igal califica de «degradación progresiva». 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 desvanece<sup>67</sup>.

Como vemos, de nuevo observamos una alusión a la preferencia Plotiniana por la geometría ligada a la perfección del Uno, concretamente a la expansión o dispersión visualizada mediante círculos luminosos como procesión concéntrica desde su generación suprema.

---

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 25.



Encontramos también alusiones a estas cuestiones en Borrego Pimentel, quien llama la atención sobre el pre-sentimiento plotiniano que se vuelve hacia su interior en busca de respuestas, en lugar de dejarse llevar por una concepción vectorial de la existencia humana en el mundo de la conciencia empírica:

El «pre-sentimiento» le impulsa hacia su propia interioridad, no hacia el mundo de la conciencia empírica, de donde viene una multiplicidad distorsionante cuya dialéctica le obliga a afirmarse efímeramente frente al objeto. El espíritu del hombre no es un vector que marcha en línea recta desde un punto dado en la encrucijada existencial distinto del punto de llegada. Recuérdese la imagen del movimiento existencial del espíritu, un círculo «en torno a alguna cosa interior, a un centro».

Es una experiencia originaria de «ser en torno a», pero también de «ser en». [...] De todas formas, dice Plotino, este estar en el cuerpo se me presenta «como si tuviese los pies en el agua y el resto del cuerpo por encima». En esta imagen, el resto del cuerpo significa la conciencia primaria, el espíritu como sujeto o «parte superior del alma». Por ello, en un juego de esferas concéntricas, mi centro propio se identifica con el «πάντων κέντρον» o centro universal. Cuando nos elevamos a él «enlazamos mediante nuestro propio centro, con el centro común de todos los seres, lo mismo que los centros de los grandes círculos coinciden con el de la esfera que los comprende» y encontramos en él nuestro reposo.<sup>68</sup>

Ya hemos citado anteriormente algún aspecto de las analogías de los círculos, utilizadas por Plotino en diversas ocasiones en las *Enéadas* I, V y VI, que Borrego Pimentel analiza, y para quien «la imagen de los círculos expresa la dinámica existencial del espíritu cuya radicalidad consiste en su devenir a partir del entorno mundano como conciencia»<sup>69</sup>. Plotino las utiliza, sostiene Borrego Pimentel, como un soporte analógico que sustenta esta radicalidad espiritual, y con ello trata de analizar las estructuras psíquicas de la persona. Parte de la premisa de la aspiración al bien innata en la mente humana, su tendencia a la comunión con su origen que le inclina a una reintegración con su centro mediante un movimiento «apasionado», un deseo que engendra también la visión, en una especie de existencialismo plotiniano. También lo

---

<sup>68</sup> E. M<sup>a</sup> Borrego Pimentel, *Cuestiones Plotinianas*. Granada: Universidad de Granada, 1994, pp. 66-67.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 188.

califica como la fenomenología espiritual de Plotino que indaga en lo más profundo de la conciencia buscando su propio esclarecimiento superando «la multiplicidad de los objetos en la totalidad como objeto», una totalidad que se transforma de objeto en fundamento del «yo» y «motor de su devenir», de este modo reconoce su singularidad y la búsqueda en la que se ve inmersa determinando su esencia, la radicalidad de ese devenir propio, y su identificación con la totalidad, tras la superación de su singularidad exclusiva y negativa, en su unidad con lo universal:

Plotino explica en un lenguaje más sencillo esta radicalidad: si un ojo fuese por sí mismo la luz, no tendría necesidad de ver la luz. Y el ser que tiene necesidad de servirse de sus ojos busca la luz porque él no tiene por sí mismo más que tinieblas. Pero el ser «que posee unos ojos para ver» tiene que mirar allí donde la luz irradie. Esta función constituye su propia radicalidad, que, en este caso, es su razón teleológica. La dinámica del ojo es, pues, a la necesidad de visión, y el círculo es a su centro, lo que el espíritu es al Bien-Uno. Esta es la raíz de lo que podríamos llamar el *existencialismo plotiniano* que es a la vez metafísico y fenomenológico<sup>70</sup>.

Nos centramos ahora en la comprensión de la movilidad que tiene lugar en el espacio plotiniano, que se materializa en relación a la circularidad que venimos analizando, y que Zamora Calvo asocia a las tendencias centrífuga y centrípeta, como a continuación conoceremos. Los protagonistas de la *procesión* plotiniana se mueven espacialmente en dos sentidos: descendente y ascendente, a los que Zamora Calvo denomina momentos *proódico* y *epistrófico*, respectivamente, de una especie de procesión dependiente:

García Baca compara estos dos momentos con un río cuya corriente corre contra una contracorriente. De este modo, cada nivel de ser esta «procediendo de» y «volviendo a», porque procede dependientemente y depende porque procede. El rayo de luz no sólo procede del sol, sino que también está revirtiendo a él<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 190.

<sup>71</sup> J.M. Zamora Calvo, *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*. Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000, p. 27.

Entiende el momento *proódico*, derivado del sustantivo *πρόοδος*, como el del despliegue, el del movimiento centrífugo que “procede adelante”, un momento inicial, aun informe e indeterminado, que relaciona con el movimiento de diástole.

El momento *epistrófico*, derivado del sustantivo *ἐπιστροφή*, constituye ya el movimiento centrípeto, el de la «conversión» o «retorno», que compara con el movimiento de sístole.

Zamora Calvo sitúa el Uno-Bien «más allá del ser y del pensar», y a partir de él define el proceso, en sus niveles sucesivos del ser, por una detención y una *conversión* o retorno hacia el primer principio:

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* y actividad 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»<sup>72</sup>.

El Uno-Bien es simple, sostiene Zamora Calvo, alejado de todo dualismo de la mente, como ya hemos destacado en capítulos anteriores; desde él se desencadena la dialéctica descendente mediante la que se fragmenta esa unidad primitiva. Se trata de una fragmentación-dispersión-multiplicidad sucesiva a partir del Uno-Bien en dirección a la materia; cada nivel es símbolo del anterior. Y todo ello tiene lugar dentro de un orden jerárquico que se ubica entre el *supra-ser* y el *infra-ser*, en niveles diversos de ser, a los que corresponde un nivel de vida que se identifica con un nivel de intelección y contemplación. Este orden jerárquico espacial es dinámico y cada nivel o grado es el *momento* de un «movimiento *henológico* incesante» -no cronológico-. En Plotino prevalece el interés por el Uno frente al ser, de ahí, aclara Zamora Calvo, que haya que inclinarse por una perspectiva *henológica*, que desplaza a la *ontológica* a un segundo plano. El movimiento desde el Uno y su retorno, no es sucesivo, sino simultáneo, y acontece «en un *ahora* eterno: el centro solar del que parten y en el que convergen todos los rayos de luz»<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 28.

Los momentos proódico y epistrófico<sup>74</sup> son, por tanto, simultáneos, no sucesivos, el primero no puede darse si no lo hace al tiempo el segundo. Esto lo justifica Plotino mediante la generación que se produce cuando el ser es ya perfecto, en cada nivel concreto, y cuando obtiene esa perfección –mediante la contemplación– se vuelve hacia su progenitor mientras produce, lo que Zamora Calvo denomina «el axioma de la *procesión*». La perfección da lugar a la producción de un ser diferente e inferior al previo; es la producción tras el repliegue, simultánea a la perfección.

Ambos momentos de la *procesión*, admite Zamora Calvo, sólo pueden darse en los niveles correspondientes a la Inteligencia y al Alma, ya que el Uno-Bien no es creado y no precisa volverse hacia su progenitor, y la materia, en su total indeterminación, nada genera tras de sí.

El ámbito en el que se dan los distintos elementos, hipóstasis, gradaciones, es un receptáculo concreto, no se trata de un no-lugar. La visión espacial que posee Plotino se deja entrever a lo largo de sus textos tanto como sus preferencias geométricas ligadas a la perfección, su estructura del mundo parece estar trazada a golpe de palabras, el carácter del *logos* que define no solo aspira a abarcar y ordenar las ideas, la multiplicidad de la Unidad en lo verbal o escrito, sino que se trasluce el ámbito espacial tridimensional donde trata de dilucidar cómo se genera el mundo. Mediante esa aspiración, Plotino ubica la cosmología que encaja con la metafísica del Uno, tomando del mito del artesano-demiurgo, recogido en el *Timeo*, la explicación sobre el origen del mundo, decantándose así por una explicación técnica para el origen de lo corpóreo y sensible:

Del mismo modo que el hombre artesano produce un objeto tomando un material adecuado, la arcilla, por ejemplo, al que da forma según un modelo, el artesano divino utiliza un modelo (las formas inteligibles) por medio de las cuales produce en un medio espacial (el receptáculo del devenir) una imagen, el mundo sensible. [...] El demiurgo es el encargado de organizar un modelo espacial informe, para lo que contempla las formas inteligibles y produce así las imágenes, las cosas sensibles. Esta metáfora artesanal implica una visión

---

<sup>74</sup> *Ibíd.*, pp. 28-29.

ontológica en la que se relacionan el demiurgo, las formas inteligibles (modelo), los objetos sensibles (imagen) y el medio espacial (receptáculo)<sup>75</sup>.

Mediante esta alegoría, Platón describe la creación de la parte corporal del mundo, no del Alma, ya que esta es increada. De este modo, según expresa Zamora Calvo, trae lo ilimitado y eterno a un ámbito limitado y simultáneo, temporaliza lo eterno, expresa humanamente la relación visible-invisible, tiempo-eternidad.

Como vemos Platón contempla un medio espacial, que resulta ser inicialmente caótico, el receptáculo del devenir que es preciso organizar mediante los modelos inteligibles, mediante la adecuación formas inteligibles-cosas sensibles, el *demiourgós* ejerce las labores pertinentes con sus múltiples funciones, es el productor técnico, no biológico. La figura del demiurgo desaparece en la Antigua Academia y reaparece en el platonismo medio. Aristóteles descarta el productor artesanal platónico, que ha de esforzarse, calcular, reflexionar, e interpreta el *Timeo* optando por la producción espontánea y sin esfuerzo de la naturaleza, lo que llega a Plotino a través de los comentarios de Alejandro de Afrodisia<sup>76</sup>.

Según Zamora Calvo, para Platón el «espacio» (χώρα) es un «tercer género eterno» que, situado entre las formas inteligibles y los objetos sensibles, posibilita su diferenciación y resulta difícil de precisar y de captar si no es mediante un «razonamiento bastardo» al margen de la percepción sensible. Citando el *Timeo* aclara lo siguiente:

Cuando miramos este tercer género, que no admite destrucción, «soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar y ocupa un cierto espacio, y que lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe»<sup>77</sup>.

El «receptáculo del devenir» es, prosigue, una realidad vaga, confusa y oscura que no se puede percibir por los sentidos ni por la inteligencia, pero es necesario comprenderlo para poder entender la génesis del mundo, y la forma de hacerlo solo puede ser

---

<sup>75</sup> *Ibíd.*, pp. 67-68.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, pp. 70-71.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 75.

mediante palabras, se halla por tanto al margen de lo sensible y, especialmente, de lo inteligible.

Este receptáculo caótico del devenir que el demiurgo organiza, sostiene Zamora Calvo, es identificado con una especie de *eidos* invisible, con objeto de poder conocerlo relacionándolo de algún modo con las formas inteligibles, dado que su conocimiento es necesario, aunque sea ajeno a toda sensación o inteligibilidad. Con esta ambigüedad trata Platón de justificar la necesidad de recurrir a un método «apenas creíble», un «razonamiento bastardo» situado en un intermedio entre el conocimiento sensible y el inteligible, una mezcla de credibilidad sensible y certeza inteligible que no llega a serlo en ninguno de los dos casos, ya que no puede ser confirmado por ninguno de los dos posibles conocimientos. El término razonamiento alude a su pretendido carácter inteligible, mientras que el adjetivo bastardo alude a su falta de padre legítimo, de forma inteligible, que no obstante su ilegitimidad el «medio espacial» ha de existir necesariamente como «receptáculo del devenir». Se trata del lugar en el que comparecen las realidades, como en el habitáculo del escenario o en el espejo, donde las huellas se conservan.

El receptáculo ni es una forma inteligible, ni participa de ninguna de ellas en particular; pero tampoco es un objeto sensible, que pueda captarse por la sensación. Situado en un terreno intermedio, se nos impone como necesario para poder explicar los objetos sensibles; ya que si un objeto sensible es la imagen de una forma inteligible, es necesario postular que haya «aquello en lo que» aparecen reflejadas<sup>78</sup>.

Esta última analogía del espacio material con el espejo será la que retome Plotino, a la que alude utilizando el mito de Dionisio y su distracción con el *espejo*:

Mas las almas de los hombres, al ver sus respectivas imágenes cual en el espejo de Dionisio [...], se adentraron en ellas lanzándose desde lo alto, pero sin que aun en ellas se desconectasen de su propio principio, esto es, de la Inteligencia<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 78.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p. 317.

Pero Plotino, en su lectura hermenéutica de Platón, desvía la atención del receptáculo del devenir, del espacio, y se centra en el equivalente del espejo, adaptándolo a la henología y al carácter procesional de sus hipóstasis, estableciendo una comparación entre el espejo y la materia, como nos recuerda Zamora Calvo. El alma, al igual que Dionisio despreciando el resto de juguetes ofrecidos por los Titanes, se ve atraída por el espejo, por aquel receptáculo que refleja las imágenes sensibles del mundo inteligible. Así, acerca la materia al simbolismo negativo encerrado por el espejo desde la antigüedad, como recoge también el mito de Narciso, quien se lanza al agua tratando de alcanzar su imagen reflejada en la superficie lisa, brillante, profunda. En el espejo se refleja el mundo al completo y sus continuos cambios, sus singularidades que aparecen y desaparecen una tras otra; también se le ha identificado con el pensamiento por reflejar todo lo existente, el universo pleno, sin olvidar la otra cara de su simbolismo ambivalente consistente en su carácter engañoso que muestra solo una realidad aparente.

Plotino se decanta, por tanto, por el simbolismo negativo del espacio que encierra la analogía del espejo platónica, con objeto de identificarlo con la materia «más impasible aun que los espejos»<sup>80</sup>, inclinándose de este modo hacia la desemejanza, frente a la semejanza de lo reflejado -en ese afán no dualista de Plotino- coincidiendo en ello, según relata Zamora Calvo, con el Maestro Eckhart, con quien también comparte el basarse en un esquema henológico<sup>81</sup>.

La materia es más engañosa aun que el espejo, para Plotino, porque el espejo es el mismo una forma, y esta permanece y es observable, aunque no se vean reflejadas imágenes en un momento concreto, por no situarse frente a él los objetos que puedan producirlas, sin embargo la materia no se puede ver en ningún momento, haya o no contenido, porque no es visible, y ello lleva a creer erróneamente que los objetos sensibles que muestra son verdaderos:

Por eso, pues, no nos fiamos, o nos fiamos menos, de que las imágenes reflejadas en los espejos sean reales, porque se ve en el espejo en que están y él mismo es permanente

---

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 321, cita *Enéada* III, 6 [26] 9, 19.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 320.

mientras que aquellas desaparecen. En la materia, en cambio, a ella misma no se la ve ni conteniendo imágenes ni sin ellas<sup>82</sup>.

La materia actúa como un espejo que refleja irrealmente las formas inteligibles, así las cosas sensibles no existirían sin materia, como sucede con las imágenes que no podríamos percibir sin el espejo.

La materia para Plotino no es, como para los estoicos, «pasible» y «versátil», sino impasible, las imágenes no le afectan, como ocurre con los espejos, es además incorpórea, la corporalidad la sucede y ambas constituyen el cuerpo. Esta interpretación plotiniana del espacio platónico como materia, utilizando la analogía del espejo, merece sin duda el calificativo de original que algunos le atribuyen. A continuación reproducimos un fragmento de la descripción que realiza Zamora Calvo:

La materia «rehúye» constantemente las formas en virtud de su propia naturaleza del todo impasible. Como la materia no se sale de sí misma, ha de ser «totalmente otra», y haber huido de la esencia de los seres, por lo que no es receptiva ni de los seres, ni participa de su imagen, ni tampoco se apropia de ella, ya que, si se apropiara de alguna forma, dejaría de al instante de ser «otra», y el «receptáculo» de todas las cosas. Así, cuando las cosas entran y salen de ella, se mantiene totalmente impasible, y lo que entra, lo hace sin dejar rastro, como un «fantasma», como una imagen en otra imagen, «como algo verdadero en algo no verdadero»<sup>83</sup>.

Plotino emplea profusamente la imagen del espejo asociada siempre a la materia, sustituyendo, en ocasiones, el espejo por la superficie de las aguas, lo que, para Zamora Calvo, facilita la conexión hermenéutica entre el mito de Dionisio y el de Narciso, el primero, siendo un niño, muere asesinado por los Titanes, observando absorto su imagen reflejada en el espejo; el segundo, adolescente, cae al agua y se ahoga intentando atrapar su propio reflejo en la superficie de las aguas. Empleando esta equivalencia espejo-materia, Plotino realiza una interpretación antropológica y metafísica -según sostiene Zamora Calvo, en concordancia con Jean Pépin<sup>84</sup>-. Así trata

---

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 321, cita *Enéada* III, 6 [26] 13, 44-46.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, p. 323.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 325.



de explicar el descenso de las almas individuales y del Alma universal, entendiendo el desmembramiento de Dionisio como la materia sensible y el alma atrapada en su propia imagen, en lo que se corresponde con el mito de Narciso, considerando -en equivalencia con este mito- capaz a la materia de atrapar alguna forma.

Comentando una parte del *Timeo*, también alude Plotino al espejo, teniendo de nuevo en mente el desmembramiento de Dionisio, al afirmar la emisión de imágenes de sí misma por parte del alma «como un rostro que se refleja en muchos espejos», refiriéndose en esta ocasión al Alma del mundo y su composición de «la sustancia indivisible y la sustancia divisible»<sup>85</sup>.

Encontramos, por tanto, en esta adopción de la idea del espacio tomada de Platón por Plotino, mediante la imagen del espejo, y asociada a la materia, una diferente forma de explicar la caída de las almas muy alejadas ya de lo Uno y en pos de Otro, mediante imágenes engañosas de las formas recubiertas de materia, alejadas del mundo inteligible, del *Nus*.

Y después de esta incipiente aproximación al pensar plotiniano, en lo que se refiere a su noética de la luz y del espacio, de este recorrido iluminado por la importante labor crítica de los autores que hemos convertido en nuestros compañeros en este empeño, no queremos abandonar temporalmente a nuestro filósofo sin reparar brevemente en las recepciones de su obra, a lo que nos referiremos como colofón en el capítulo siguiente.

---

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 325.

## 8. PLOTINO Y LOS MUNDOS POSTERIORES: LA RECEPCIÓN DE LA LUZ Y EL ESPACIO PLOTINIANOS EN EL MUNDO MATERIAL.

La problemática del Uno y lo Múltiple saca la mayor luz al pensamiento plotiniano, de tal modo que su luminosidad logra verse muy de lejos, desplazándose hasta mundos distantes a Plotino en el espacio y en el tiempo. Así lo reconocen diversos autores, y Zamora Calvo lo expresa del modo siguiente:

La influencia que la henología neoplatónica ha ejercido en la historia de la filosofía ha sido enorme: tanto en la teología cristiana (la Trinidad es una-múltiple) como en gran número de filósofos medievales y modernos como Juan Escoto Eriúgena, la escuela de Chartes, el Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Giordano Bruno, Hegel y Schelling<sup>86</sup>.

Si nos referimos a la influencia neoplatónica, centrándonos en nuestros objetivos investigadores, el concepto de la luz asociada al Uno-Bien, llega a través de Plotino a filósofos de gran influencia en la filosofía medieval, como es el caso de San Agustín, quien asocia la percepción de la verdad inmutable con la iluminación de las cosas mediante una luz divina proveniente de Dios, similar al sol que Plotino identifica con el Uno o Dios y su luz trascendente. Se trata, para Agustín, de una luz incorpórea que ilumina la mente facilitando el conocimiento de las verdades eternas y necesarias, del mismo modo que la luz del sol ilumina los objetos posibilitando su percepción por el ojo corpóreo. Con tal iluminación suple Agustín la mutabilidad y temporalidad de la mente humana, dado que lo inmutable y eterno le trasciende y escapa a su capacidad, siendo capaz de verlo solo en ocasiones, lo que hace precisa la iluminación divina. El Alma racional e intelectual puede participar de la luz divina, así el ojo del alma es capaz de percibir la verdad. Por tanto, su forma de concebir la iluminación no consiste en identificarla con el intelecto o su actividad, sino que se trata de una comunicación divina dotada de una función consistente en suplir las deficiencias del intelecto humano. La iluminación contribuye a la distinción entre lo inteligible y lo sensible, a diferencia

---

<sup>86</sup> J.M. Zamora Calvo, *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*. Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000, p. 50.

de la influencia neoplatónica, se inclina hacia la certeza más que al contenido de conceptos e ideas.

También es retomada por algunos neoplatónicos su interpretación del receptáculo del porvenir o espacio platónico explicado mediante la analogía del espejo, e identificada por Plotino con la materia a través del mito de Dionisio, con objeto de explicar cosmológicamente el paso de lo uno a lo múltiple:

Desde este momento, los neoplatónicos seguidores de Plotino comentarán este pasaje del *Timeo* con la ayuda del relato del desmembramiento. El mito del pequeño Dionisio es el símbolo de la procesión del nivel inferior del Alma que llega a su último eslabón, la materia. Dionisio, dirá más tarde Proclo, «tras contemplar su imagen, sale de sí mismo y se difunde en toda la creación divisible».<sup>87</sup>

En lo que se refiere a su estética, a la que nos hemos referido en el segundo capítulo, los primeros cristianos la asumieron extendiéndola hasta el Medievo, especialmente a través del Pseudo-Dionisio, sin llegar a apreciar de igual modo a su persona. Los Padres de la Iglesia ya consideran sus teorías estéticas, y sus propuestas se confirman en la corriente neoplatónica escolástica, que se concreta profusamente en el arte extendiéndose a lo largo de varios siglos.

En esta estética se observan los principios definidos por Plotino, en los que el concepto de la luz aparece íntimamente unido al de la belleza, de la que emana como recuerdo de la perfección inspiradora, reproductora de las ideas, de las formas inteligibles. Por otro lado el espacio es considerado como el lugar en el que se ubican los objetos reproducidos por el arte, en su categoría de receptáculo contenedor de la materia, y como tal, potenciador de engañosas sombras y perspectivas deformantes que contribuyen a desvirtuar las esencias de la verdad reproducida por el artista. Estas características estéticas plotinianas, traen como consecuencia una preocupación creciente por la introducción de la luz en las obras artísticas, especialmente evidente en la arquitectura y en la pintura. La primera, en su producción medieval receptora de estos principios estéticos, pugna contra los límites estructurales que engrosan la materia sustentante perimetral, en pos de lograr su mayor rotura, posibilitando, de este modo,

---

<sup>87</sup> *Ibíd.*, pp. 325-326.

que la luz penetre perforando hasta lograr eliminar la oscuridad interior que oculta la belleza contenida, así como la del propio contenedor y la del espacio como vacío de la forma interna. En ello se afana la técnica como su principal objetivo, la luz, y los logros sucesivos que van llenando la piel externa arquitectónica de huecos profusos, llevan aparejados, como en una aserción de los principios plotinianos, la belleza, la esbeltez, pero también la pericia, la perfección constructiva y estructural de las obras monumentales del final del Medievo. En cuanto a las obras pictóricas de este largo periodo, las imágenes reproducidas traídas a un primer plano, carentes de sombras deformantes, de profundidades desvirtuadas por perspectivas engañosas, dan como resultado originales obras de arte que, de pronto, a la luz de estos axiomas, son comprendidas en su supuesta ingenuidad, desprendidas de heredados prejuicios oscurantistas, descubiertas, de pronto, con una nueva mirada capaz de observar su audacia separada de la mimesis, de la competición con la naturaleza, de la emulación de las deformidades de la visión, como si de una tendencia contemporánea se tratara.

La luz y el espacio entrevistados por Plotino se insertan en la formulación de una noética que deviene en la clausura del mundo clásico, expandiéndose hacia una nueva época. Con su trabajo de interpretación, de recopilación, sintetiza la tradición filosófica que le antecede y la muestra renovada a sus sucesores. Su mayor inclinación hacia el mundo de las Ideas platónico es evidente, sin embargo, haciendo un guiño aristotélico, esboza una apertura hacia el mundo de los sentidos, a los que atribuye la posibilidad de percibir la luminosidad subyacente en la belleza, aquella que procede de la forma originaria inspiradora. Los sentidos, pues, no siempre resultan engañosos, es más bien la materia, las tinieblas alejadas del *nous*, del mundo intelectual, las que ocultan lo verdadero, la perfección. El arte ya no es sólo proporción ni mimesis, desempeña un importante papel revelador, purgante de las indefiniciones matéricas, similar al de la *catarsis* aristotélica. La procesión desde el Uno se expresa como una energía productiva luminosa generadora de los entes que se manifiestan en la corporalidad finita habitada por el alma individual, una energía activa inspiradora retomada por los filósofos del cristianismo incipiente, cuya potencia se extiende a través de los siglos venideros,

llegando a ser reconocida incluso en Tomás de Aquino, de quien el deán Inge asegura que «está más cerca de Plotino que del verdadero Aristóteles»<sup>88</sup>.

La luz del pensamiento de Plotino resplandece largamente en el Medievo, y logra traer hasta el presente su herencia griega, lo que supone que para algunos filósofos, como es el caso de Bertrand Russell, sus méritos intelectuales sean dignos de gran consideración:

En muchos aspectos ha esclarecido las enseñanzas de Platón; ha desarrollado, con tanta consecuencia como es posible, el tipo de teoría defendida por él en común con muchos otros. Sus argumentos contra el materialismo son buenos, y su concepto total de la relación de alma y cuerpo es más clara que la de Platón o Aristóteles.

Como Spinoza, tuvo cierta clase de pureza y elevación moral que impresiona mucho. Es siempre sincero, nunca destemplado o crítico, invariablemente encaminado a decir al lector, con toda la sencillez posible, lo que cree importante. Piénsese lo que se quiera de él como filósofo teórico, pero es imposible no amarlo como hombre<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> B. Russell, *Historia de la filosofía occidental, I*. Madrid: Espasa Libros, 2010, p. 380.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p. 382.

## 9. CONCLUSIONES

Lo más alejado de la luz del pensar de lo Uno, de la corriente de lo ente, es el más débil pensamiento, el alma que se va ocultando tras las capas sucesivas de materia, de no pensar, que le aproximan a lo no ente, que le distancian del cosmos del espíritu. Sin embargo, siempre subsiste una esencia indestructible en lo más profundo del alma que se ha ido revistiendo de materia, de no pensar, siempre un recuerdo en lo Otro de lo Uno, una llamada desde el espíritu. Es en el fondo un fuerte pensamiento el de Plotino, que confía en el *Nus*, en el pensar y en lo pensado, como en un todo que engloba lo Uno y lo Otro.

El mundo, para Plotino, surge como algo necesario, al margen de la indiferencia del Uno que aglutina en sí todo lo bueno, hay una intención en el alma que observa el *Nus*, es el alma el que inicia la corriente del ser, de lo ente, a través del pensar, y a través de él surge la naturaleza que da vida sin esfuerzo, que crea la belleza sin responder a procesos racionales, en silencio.

Los entes multiformes, más o menos alejados del bien, de la perfección, y dotados de sus almas individuales y, como ellos, efímeras, han de convivir con la materia, alejada del mundo inteligible, de las ideas, en un mundo de luces y sombras, empeñados en su tendencia hacia lo bello y lo bueno a pesar de ser lastrados por el peso material que los engrosa, lo que les hace oscilar entre la belleza y la fealdad, según sean capaces de volver su vista hacia la luz del intelecto o le den la espalda sucumbiendo a las sombras de lo no ente.

Es la luz para Plotino una imagen a veces metafórica propuesta como ejemplo, que trata de hacer ver la similitud en la forma de producirse una procesión silenciosa pero activa, imposible de mantenerse en reposo tras haberse abierto el mundo intelectual rebosante del Uno, y otras se intuye como un resplandor que emana imperceptible pero real de lo bello, del hombre vivo pero feo, más que de la proporcionada estatua inerte, puesto que tiene alma.

Lo separado e individual no se comprende sin el todo, y Plotino lo intuye: el ser no se concibe desde la individualidad. La *henología* plotiniana da luz a una relación entre lo *uno* y lo *múltiple* tratada desde antiguo, como en un retorno heraclítico, anteponiendo el Uno al ser.

Plotino hace hermenéutica, interpreta la tradición que le precede muy atrás y obtiene el sustrato de su no pretendido sistema, obteniendo así su metafísica del Uno, su *henología*, y su cosmología, en una amalgama fruto de su intenso estudio y de su profunda intuición, así como una reconocida inclinación contemplativa, descubridora de la luz emanada de la belleza y el arte, de consecuencias espirituales y místicas que perdurarán a la postre.

Con Plotino se destaca la bondad del límite, lo ilimitado se asocia en su noética a las tinieblas alejadas del mundo del intelecto, a la materia, aquello que sometido al límite adquiere perfección y capacidad de generar el ser. Lo múltiple e ilimitado se aleja de la perfección, cuanto más se amplía la multiplicidad hacia lo ilimitado más imperfecta se hace. Por eso la Inteligencia ha de establecer un límite, estabilizar, delimitar las esencias acercándolas a las formas, escapando de las ilimitadas tinieblas que son la informe esencia de la materia, carente de medida, incomprensible.

Plotino se afana en definir el alma del mundo y el alma de las cosas, una y múltiple, como la luz que emana de un objeto corpóreo incandescente, que le pertenece siendo ella totalmente incorpórea. La luz es el símbolo de lo más elevado en Plotino, la manifestación de la mayor belleza que se expande desde el culmen llegando a ser percibida tenuemente desde las tinieblas, desde la materia. Es la belleza intelectual visible con los ojos del Espíritu. La luz que se desprende de lo bello solo es visible para aquellos que, capaces de observarla, se tornan así mismo bellos. Es la luz del conocimiento que se manifiesta en el arte, que no es sólo mimesis, no sólo proporción, una luz que se aproxima, en este aspecto, al pensamiento gadameriano. Acceder a esa luz requiere conocer previamente las tinieblas, conocimiento al que se llega a través del *logos* del Espíritu, tras desviar la mirada del reconocimiento de la belleza pareja a todo pensar la verdad y la bondad, lo que supone un salto hacia una nueva conciencia iluminada, que sin embargo es como un permanecer sin luz tras tocar el límite tras trascender los principios de toda lógica. Plotino accede a la luz a través de la contemplación, se sume en ella suprimiendo todas las cosas, las dualidades objeto-sujeto, entendiendo la conciencia como irradiación del bien.

Establece una interrelación entre el ser y lo bello, el ser como multiplicidad de las cosas que son, que es preciso ser capaces de observar más allá de las formas

individuales materializadas en las cosas, reconociendo entonces, tras amoldar la visión a su destello, la naturaleza de la sabiduría, de la justicia.

La luz transformadora plotiniana modifica la actividad común comprensiva del pensamiento dotándola de una capacidad nueva, en una especie de acceso a la sabiduría divina a través de su manifestación en el universo. Mediante la analogía lumínica, Plotino trata de describir la tendencia humana hacia el bien, a su unión con él que lo aparte de lo abyecto, que integre su singularidad en lo universal, en su tendencia inevitable hacia la superación.

En Plotino, la procesión de lo uno a lo múltiple se sirve del resplandor, de la luminosidad, como una suerte de energía generadora que faculta a los entes es su esparcimiento espacial, y la intuye contemplando su degradación en una progresión que discurre hacia su desvanecimiento en las tinieblas matéricas. Su procedencia a partir del Bien queda evidenciada por la imperfección manifiesta del producto respecto de su productor. La dispersión es asumida por Plotino mediante una asociación geométrica, espacial, que observa círculos concéntricos lumínicos en procesión hacia su desintegración en el límite del ser, en su ingreso en el no-ser. Así se aparta el pensamiento de Plotino de una progresión lineal y ascendente, vectorial, de una conciencia empírica en busca de respuestas, y lo hace volviéndose hacia sí.

En el espacio cosmológico descrito por Plotino, tienen cabida movimientos y tendencias que se solapan en su diversidad, devenires contra contra-devenires que aspiran a la perfección del Uno, alejados de todo dualismo, esa tendencia a la que se auto-somete a la mente. Del Uno procede la fragmentación-dispersión-multiplicidad simultánea hacia la materia, en estratos que simbolizan su precedente, que responden a un nivel equivalente a su intelección y contemplación, en un movimiento permanente *henológico* no ligado al tiempo, que se antepone al ser. Un movimiento y un retorno simultáneos e independientes, desarrollados en una actualidad eterna, que surgen tras la perfección del ser y su repliegue hacia su origen.

Es la materia en Plotino ese gran misterio impensable, parejo en ello al Uno-Bien, pero, a diferencia de éste, engañosa, similar al espacio platónico, al receptáculo del devenir que simboliza el espejo, que nos atrae, como a Dionisio, mostrándonos imágenes de las formas que rehúye desde su impasibilidad informe, opuesta a las esencias de los seres, totalmente otra.



**BIBLIOGRAFÍA**

BORREGO PIMENTEL, E. M<sup>a</sup>, *Cuestiones Plotinianas*. Granada: Universidad de Granada, 1998.

HUYGHE, R., *El arte y el hombre, I*. Barcelona: Planeta, 1972.

JASPERS, K., *Los grandes filósofos (3). Los metafísicos que pensaron desde el origen: Anaximandro, Heráclito, Parménides, Plotino, Anselmo, Spinoza, Lao-Tse, Nagarjuna*. Madrid: Tecnos, 1998.

OÑATE Y ZUBÍA, T., *Materiales de ontología estética y hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I*. Madrid: Dykinson, 2009.

PLOTINO, *Sobre la belleza*, Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, Editor, 2007.

RUSSELL, B., *Historia de la filosofía occidental, I*. Madrid: Espasa Libros, 2010.

TATARKIEWICZ, W., *Historia de la estética (I). La estética antigua*. Tres Cantos, Madrid: Akal, 2000.

ZAMORA CALVO, J.M., *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*. Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000.