

La experiencia mística en Plotino

Autor:
Martino, Gabriel

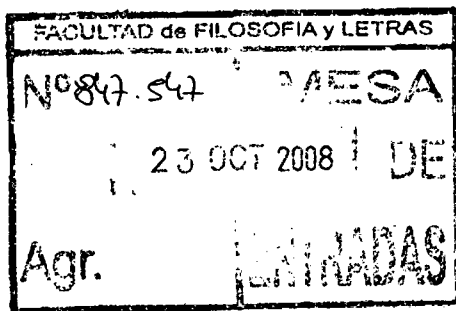
Tutor:
Santa Cruz, María Isabel || Di Camillo, Silvana G

2008

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado

Tesis
3-3-32



Tesis de Licenciatura

La experiencia mística en Plotino

Gabriel Martino

L.U.: 28.692.257

Directora: Dra. María Isabel Santa Cruz , 1941.

Codirectora: Prof. Silvana Gabriela Di Camillo , 1962.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Octubre de 2008

INTRODUCCIÓN

SECCIÓN I

- A. Plotino y su producción
- B. La realidad en la filosofía de Plotino
 - (1) Lo Uno
 - (2) La Inteligencia
 - (3) El Alma
 - (4) La materia
 - (5) El hombre y la dialéctica

SECCIÓN II

- A. Mística: Consideraciones generales Pg. 24
- B. Mística: La experiencia en Plotino Pg. 32
 - (1) Inauguración del discurso místico en Plotino: I 6 Pg. 34
 - (2) Multiplicidad de experiencias: IV 8
 - (3) La experiencia de unión: VI 9 Pg. 42
 - (4) La noción de Uno-*reflejo* en el hombre: VI 5
 - (5) De la dualidad a la unidad: V 8. Pg. 58
 - (a) Sobre el estado de unidad y de dualidad
 - (b) Sobre la imagen de lo Uno y lo Uno mismo
 - (6) Sobre diversas interpretaciones de la experiencia mística última: VI 7

SECCIÓN III Pg. 83

- A. La presencia de lo Uno en el hombre Pg. 83
- B. El yo y la experiencia mística Pg. 93

SECCIÓN IV

Conclusiones Pg. 107

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, los estudios plotinianos han tenido un auge considerable. Evidencia de tal tendencia son los numerosos estudios y comentarios de reciente aparición sobre los diferentes aspectos de la filosofía de Plotino.¹ Este creciente interés en el pensamiento del filósofo no ha implicado, sin embargo, acuerdo en la interpretación de sus diferentes tesis. Por el contrario, han proliferado interpretaciones variadas que, a menudo, dejan al lector perplejo y desorientado. No obstante, esta posibilidad de múltiples interpretaciones invita a la reflexión y es reflejo de la riqueza del pensamiento del filósofo y de la complejidad de los temas que trata.

Plotino, por su parte, afirma que las doctrinas que expone no son nuevas sino que ya habían sido presentadas por Platón y otros pensadores anteriores. Asimismo, considera que estas no habían sido expuestas de forma evidente² lo cual permitió que se le atribuyera a Platón conceptos que no eran suyos.³ Frente a esto, Plotino asume la labor de un exégeta de la obra platónica para intentar explicitar y explicar las tesis que esta presenta y diferenciarlas de los variados modos en que se las presentó en su tiempo. No previó, seguramente, aun intentando expresarse con claridad y exactitud,⁴ que su obra correría, en este sentido, una suerte similar a la de su maestro.

El objeto del presente trabajo es el estudio de la experiencia mística en Plotino y de cómo ha sido interpretada. Para ello se llevará a cabo, por un lado, un análisis de los pasajes en los que el filósofo expone los caracteres de esta clase particular de experiencia y, por otro, un relevamiento de la bibliografía más reciente sobre este tema. La hipótesis de la que partimos es que, si bien las experiencias trascendentes que Plotino describe son variadas, creemos encontrar en sus escritos la descripción de una vivencia trascendente última y una interpretación de la misma que escapa o, mejor dicho, supera la relación alma – Dios entendida y vivenciada como una relación entre dos entidades separadas y diferentes en la cual perduraría, en el momento último, esa separación y diferencia. Nuestra hipótesis nos llevará, asimismo, a revisar la noción de alma como sujeto de esta experiencia y de Dios como entidad objeto de la vivencia ya que, a nuestro entender, Plotino formula una interpretación del alma y de Dios que los entiende más bien como niveles de conciencia o, en términos plotinianos, “niveles

¹ Para una detallada bibliografía sobre Plotino hasta el año 2000 véase Dufour (2002).

² V 1, 8, 10-15

³ Pagotto Marsola, M. (2008: 3).

⁴ Pagotto Marsola, M. (2008: 6) considera que estas nociones son los criterios que guían la investigación exegética de Plotino.

contemplativos” de manera tal que el alma no es una mera entidad estable y Dios se encuentra más allá de toda entidad. Esta interpretación, que creemos encontrar en Plotino y nos proponemos poner de manifiesto, impide entender la experiencia última como una relación entre un sujeto y un objeto (u otro *Sujeto*). Se trata más bien del progresivo repliegue de las actividades noéticas que constituyen la realidad unitaria misma.

Si consideramos, aun bajo riesgo de una simplificación excesiva, que la tradición interpretativa puede dividirse en tres corrientes: los que encuentran en Plotino una mística monista, los que la entienden como teísta y aquellos para los cuales no es posible clasificarla como ninguna de las anteriores debido a la inconsistencia de las descripciones plotinianas,⁵ nuestra interpretación podría juzgarse como cercana a la monista. En efecto, esta tradición entiende que Plotino concibe un sujeto en general que encuentra su yo último en lo Uno. Diferente es la lectura de quienes consideran que el yo último se encuentra en el nivel del intelecto y sólo accede finalmente a una relación que conserva algún grado de dualidad con lo Uno; esta opinión presenta a Plotino como un pariente cercano y precursor de la mística cristiana posterior⁶ y es la calificada de “teísta”. En tercer lugar, se encuentra la opinión de que Plotino presenta descripciones contradictorias entre los dos extremos antes mencionados.⁷ Estas tres corrientes interpretativas serán tratadas con mayor detalle en la siguiente sección luego de exponer, al menos de un modo breve, los lineamientos principales del pensamiento plotiniano y las características mínimas del contexto en el que Plotino vivió y produjo su obra.

Para lograr una exposición ordenada hemos dividido nuestro trabajo en cuatro grandes secciones. Con el fin de contextualizar la producción en general de Plotino y el tema en particular al que nos abocamos, comenzaremos ofreciendo, en la primera sección, una breve referencia a la obra y al momento histórico en el cual es producida, seguida de una caracterización que no pretende ser exhaustiva sino sólo introductoria de cómo concibe Plotino al universo, por un lado, y al hombre y a la dialéctica, por otro. La segunda sección ha sido dividida en dos partes. Analizamos, en la primera parte, el concepto de “mística” y en qué medida esta noción puede ser aplicada a Plotino y haremos referencia, a su vez, al estado en que los estudios de esta temática se encuentran actualmente. En la segunda parte analizaremos detalladamente los textos en

⁵ Seguimos en esta clasificación a Perczel (1997: 223-224).

⁶ Perczel (1997: 224).

⁷ *Ibid.*

los que Plotino expresa sus propias experiencias místicas y su interpretación de las mismas, confrontando las distintas lecturas que los estudiosos han hecho de ellas y brindando las propias interpretaciones cuando difieren de aquellas. En la sección III trataremos el tema puntual de la relación entre el yo y la experiencia mística adentrándonos, en primer lugar, en la condición necesaria para la unificación y, en segundo lugar, en las consecuencias que este género de experiencias tiene sobre la identidad. Finalmente, en la última sección, brindaremos unas breves conclusiones en las que intentamos poner de manifiesto los resultados a los que nos condujo nuestra investigación.

Cabe hacer algunas aclaraciones importantes. Para evitar confusiones, hemos utilizado las mayúsculas para indicar que los términos Alma o Inteligencia se refieren a las hipóstasis, mientras que reservamos las minúsculas para hacer referencia a las potencias o estructuras constitutivas del hombre. Para las citas en castellano de las *Enéadas* seguiremos, a lo largo del trabajo, la traducción de Igal, J. (Tomo I, 1982; Tomo II, 1985 y Tomo III, 1998), salvo donde señalemos lo contrario. Hemos contrastado en cada caso las traducciones con la edición del texto griego de Henry – Schwyzer (Tomo I, 1964; Tomo II, 1977 y Tomo III, 1982) cotejada, asimismo, con las otras ediciones modernas incluidas en la bibliografía.

Para que la investigación de la experiencia mística plotiniana fuese completa desde el punto de vista textual, ha resultado indispensable recurrir al *Thesaurus Linguae Graecae* y al *Lexicon Plotinianum* editado por Radice.

SECCIÓN I

A. Plotino y su producción

Todo lo que sabemos sobre Plotino se lo debemos, en gran medida, a Porfirio, uno de sus discípulos más cercanos, quien casi treinta años después de la muerte del maestro editó sus obras agregándole una extensa y detallada *Vida de Plotino*. Porfirio calcula que debemos situar su nacimiento alrededor de 205⁸ d. C. y refiere que Plotino se negaba a hablar de su familia y de su linaje, así como de sucesos relativos a los primeros años de su vida, de los cuales sabemos muy poco. Otras fuentes nos informan que nació en Lico o Licópolis, ciudad del alto Egipto. Es muy probable que su familia no haya sido egipcia aunque, si lo fue, estaría altamente helenizada. Plotino, de hecho, no evidencia gran conocimiento de la cultura egipcia.⁹ A los veintiocho años se sintió impulsado hacia la filosofía, acudiendo a estudiar con los maestros más prestigiosos de Alejandría, sin encontrar en estos lo que buscaba. Luego, gracias a la recomendación de un amigo, dio con el que sería su maestro durante once años: Amonio Sacas. Junto a Amonio adquirió una formación filosófica muy desarrollada, que despertó en él el deseo de experimentar la filosofía que se practicaba entre los persas y los indios. Debido a esto se unió a la comitiva del Emperador Gordiano que estaba a punto de marchar contra los persas. Sin embargo, al ser asesinado el emperador, su viaje se vio frustrado, tuvo que huir y finalmente llegó a Roma a la edad de cuarenta años.

Una vez instalado en Roma comenzó a reunirse con algunos impartiendo en sus clases los conocimientos adquiridos con Amonio, pero sin atreverse a escribir nada debido a un pacto hecho con sus condiscípulos de no revelar las doctrinas del maestro. Diez años más tarde, habiendo todos transgredido el pacto, Plotino comenzó a poner sus clases por escrito. Al llegar Porfirio junto a Plotino, este ya tenía escritos veintiún tratados. En los próximos seis años, durante los cuales Porfirio permaneció junto a él, escribe otros veinticuatro tratados con disquisiciones refinadas y escritos en pleno apogeo de sus facultades. Luego, tras el retiro de Porfirio a Sicilia, escribe otros cinco tratados y luego otros cuatro ya enfermo y próximo a la muerte. Plotino exhaló su espíritu a la edad de sesenta y seis años.

⁸ Igal (1982: 8) calcula que el nacimiento de Plotino debe ubicarse a fines de 203 o principios de 204.

⁹ En V 8, 6, por ejemplo, encontramos una referencia que indica que desconocía el uso adecuado de los jeroglíficos egipcios.

Al editar la obra de su maestro, Porfirio no mantuvo el orden cronológico en el que fueron escritos los tratados, sino que, siguiendo la usanza de la época, los agrupó por tema obteniendo seis conjuntos de nueve libros cada uno, razón por la cual los llamó *Enéadas*. Afortunadamente, en su *Vida de Plotino* nos transmitió el orden cronológico de los tratados junto con su respectivo encabezamiento.

Plotino se consideraba a sí mismo eminentemente platónico. Efectivamente, toma de Platón las piezas fundamentales de su metafísica. Por un lado, el dualismo ontológico¹⁰ de los diálogos medios y tardíos; por otro, la presencia del Bien más allá de la esencia y de la inteligencia¹¹, causa del ser y de lo inteligible. Asimismo, la existencia de un alma cósmica, de un cosmos sensible y de un receptáculo del devenir son ideas de raíz platónica. Sin embargo, Plotino no se limita a repetir las doctrinas platónicas sino que asume su rol de intérprete, siendo su exposición una exégesis¹² de estas doctrinas.

Seis siglos pasaron entre el tiempo en que Platón escribió sus diálogos y el momento en que Plotino escribe sus *Enéadas*, seis siglos con gran densidad histórica y filosófica que no pueden ser ignorados a la hora de abordar la filosofía plotiniana. Encontramos en la obra de Plotino una gran deuda con la tradición peripatética y el estoicismo y en menor medida con el epicureísmo y el neopitagorismo. Asimismo, no podemos dejar de considerar la influencia a la que estuvo expuesto nuestro filósofo, por ser Alejandría un centro de intercambio comercial, cultural y espiritual donde, a partir del siglo I a. C., hubo un creciente interés en cuestiones religiosas y donde convivieron el judaísmo, el cristianismo, el neopitagorismo y ciertas herejías cristianas, algunas religiones místicas autóctonas como el orfismo y otras procedentes del extranjero como el culto de Isis y Osiris, de Mitra, la astrología Caldea, la gnosis¹³ y el hermetismo.

Por otra parte, Plotino no puede ser aislado de la historia del platonismo como escuela de pensamiento, entendiendo por escuela un conjunto de doctrinas y la reflexión de diversos pensadores en torno de estas doctrinas. Por esto, es necesario diferenciar tanto a Platón y sus sucesores cuanto a Plotino y sus sucesores de otro grupo de

¹⁰ Igal, J. (1982: 24-25). Por dualismo ontológico entendemos la teoría platónica de la existencia de dos mundos diferentes. Por un lado el sensible, mundo del devenir y de las pluralidades cambiantes y crepusculares y, por otro, el inteligible, mundo de la esencia, de las formas inmutables, eternas, luminosas y autosubsistentes. El primero, a su vez, es copia e imagen del segundo.

¹¹ En este caso debemos resaltar que Plotino hace de una afirmación única y aislada en la *República* el principio fundamental de su filosofía. "A las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia." *República*, 509 b 7-10.

¹² V I, 8, 10-14

¹³ Para un estudio detallado sobre la relación entre Plotino y la gnosis véase F. García Bazán (1981).

pensadores platónicos que se sitúan entre el siglo I a.C. y el III d. C. Este grupo fue llamado por los estudiosos “platonismo medio” y, si bien estos pensadores no llegan a constituir un pensamiento unitario, sino más bien contradictorio en algunos puntos, se encuentran a mitad de camino entre Platón por un lado y Plotino y sus sucesores por otro,¹⁴ quienes pretendían restaurar el platonismo original y propio de Platón. Es por esto que en el siglo XIX los estudiosos alemanes acuñan el término neoplatonismo para diferenciar el platonismo de Plotino y sus sucesores del que surge de los diálogos del fundador de la Academia pero indicando, a su vez, que representa una vuelta a la fuente original del platonismo.

No sólo en las influencias filosóficas debemos reparar al abordar a Plotino, sino también en aquellas condiciones de la sociedad romana propias del tiempo en que nuestro filósofo piensa, vive y escribe, ya que estas brindan el marco a los problemas que en ese momento las diversas filosofías intentan resolver y junto a las cuales la filosofía plotiniana es una respuesta más.

Se ha sostenido que la filosofía de Plotino no posee ni la más remota alusión a los asuntos de su tiempo¹⁵ y que en las *Enéadas* se respira una atmósfera de serena allendidad¹⁶ que contrasta con la época de angustia a la que pertenece nuestro autor. Sin embargo, otros estudiosos muestran convincentemente que los problemas filosóficos a los que se dirigió se relacionan con preocupaciones que le son actuales, propuestas que le son contemporáneas y características propias de su situación personal y social.¹⁷

M. Miles sostiene que la filosofía de Plotino debe entenderse en relación con el problema de la identidad que urgía a la sociedad romana en esa época y con las respuestas que otras escuelas filosóficas y religiosas daban a esta cuestión. La autora señala que, en el momento en que escribe nuestro filósofo, la sociedad romana vivía centrada en el cuerpo como base de la identidad del hombre. Indica, asimismo, que esto se evidencia en dos de las actividades más populares de la época: los baños romanos y los juegos del Coliseo. Mientras que ambos eran sitios de esparcimiento y se centraban en el cuerpo, los primeros tomaban al cuerpo como centro de placer, ya sea el propio cuerpo sintiendo el placer o el cuerpo ajeno como fuente de placer para la vista, y los segundos, en cambio, tomaban al cuerpo como centro del espectáculo deportivo.

¹⁴ Santa Cruz, (1997: 339-361).

¹⁵ Armstrong (1936: 23) afirma que “no hay prácticamente nada a lo largo de todos los escritos de Plotino que pueda ser considerado como la más remota alusión a asuntos actuales”.

¹⁶ Igal (1982: 7).

¹⁷ Miles (1999: 9-10, 83-110).

El Imperio Romano organizaba regularmente eventos en los que reunía al pueblo para disfrutar de las crueldades de las batallas creando espectáculos de violencia, aun con enormes costos económicos. Estos llevaban a la población a habituarse a la agresión militar romana fomentando una identificación con la pericia y fuerza del victorioso. En 248 d. C, época en que Plotino enseñaba en Roma, tuvo lugar uno de los mayores espectáculos de gladiadores con el motivo del festejo aniversario por los mil años de la fundación de Roma. Asimismo, otro aspecto de la vida romana explícitamente enfocada en el cuerpo eran los baños públicos. A diferencia de los juegos que tenían lugar en fechas o durante períodos determinados, los baños eran una parte integral de la vida cotidiana. En ellos, el status evidenciado por las vestimentas con los que la gente llegaba se tornaba difícil de detectar a medida que los atuendos se dejaban de lado. En ese momento el status social era reemplazado por el status físico; la belleza visible reemplazaba a la riqueza visible.

El cuerpo era sujeto del entretenimiento popular romano y, asimismo, de la atención filosófica y religiosa. Plotino, por su parte, expone una consideración del cuerpo y de la identidad que se articula entre dos extremos opuestos,¹⁸ los cuales, sin embargo, toman al cuerpo como centro privilegiado para la construcción de la identidad: por un lado, la exageración del valor del cuerpo propia del entretenimiento y por otro, la infravaloración del cuerpo propia de otras escuelas que son contemporáneas a Plotino como, por ejemplo, el gnosticismo.

Si bien Plotino aceptó el proyecto filosófico de la construcción del yo, criticó los métodos que eran usados en su tiempo, objetando que el cuerpo fuese una base adecuada y apropiada para esta construcción. Al considerar este aspecto de la época en que Plotino escribe, su filosofía puede entenderse como una respuesta a las propuestas que tanto la sociedad como otras escuelas daban en relación a la identidad del hombre y a las prácticas que las acompañaban. En efecto, en lugar de trabajar sobre el propio cuerpo para edificar un yo, Plotino propuso al alma para la construcción de la identidad, ya que consideraba que esta es la base adecuada y confiable. Sin embargo, coexisten en Plotino dos concepciones sobre el alma. Por una parte, el alma es una entidad propia de un determinado nivel de la realidad pero, por otra, el alma es la potencia capaz de recorrer de un extremo a otro la cadena de realidades y de asimilarse a cada una de ellas mediante una serie de transformaciones.¹⁹ Esta segunda concepción de alma es la que permite a Plotino afirmar que el hombre puede elevarse desde la realidad sensible hacia

¹⁸ Miles (1999: 23).

¹⁹ Bréhier (1926: 74).

las superiores transformando sus estados de conciencia y, consecuentemente, su identidad. En virtud de que el alma, entendida de este modo, puede ser cultivada directamente, Plotino desarrolla un método para la práctica contemplativa, como alternativa al ascetismo practicado por otras corrientes filosóficas. La contemplación es concebida por Plotino como una actividad natural llevada a cabo por todos los seres vivos y de carácter absolutamente práctico que produce efectos reales en la conciencia y en la conducta. Debido a esto, construyó una cosmología, una visión del mundo y una psicología que se articulan y sostienen en la contemplación.

B. La realidad en la filosofía de Plotino

En el presente capítulo expondremos brevemente, en primer lugar, la concepción plotiniana de la realidad y, en segundo lugar, el puesto que ocupa el hombre dentro de esta realidad y los medios de los que dispone para elevarse dentro de ella.

La realidad es, para Plotino, un continuo sin cortes en la cual hay una progresión de la unidad a la multiplicidad. Es un incesante despliegue dinámico de naturaleza espiritual que se desenvuelve conservando la continuidad consigo mismo, a pesar de que cada uno de sus puntos se diferencia del otro. Este despliegue sucede fuera del espacio y del tiempo²⁰ y se verifica como una procesión en la cual hay una producción descendente, cuya fuerza se va debilitando progresivamente hasta desembocar en la inercia de la materia.²¹

“Toda la realidad es, pues, como una gran vida que se explaya; cada una de sus partes sucesivas es diferente de las otras pero el todo es, sin embargo, algo que posee continuidad”.²²

Coexisten, asimismo, dos representaciones de la realidad en Plotino. Por una parte, el Universo es concebido como distribuido en residencias puras o impuras que el alma atraviesa en su marcha; por otra, como una serie de formas en mutua dependencia jerárquica capaz de ser objeto del pensamiento racional.²³ Sin embargo, Plotino intenta demostrar la identidad de ambas representaciones, debido a que el conocimiento intelectual presupone la vida espiritual; es decir, las realidades no son objetos inertes de

²⁰ Santa Cruz – Crespo (2007: XXVI).

²¹ *Ibid.*

²² V 2, 2, 26-27. Trad. de Santa Cruz – Crespo (2007: 22).

²³ Bréhier (1926: 61).

conocimiento sino actitudes espirituales subjetivas.²⁴ Debido a esto, para que el hombre pueda conocer verdaderamente los diferentes grados de la realidad debe volverse idéntico a aquellas. Asimismo, cada nivel de la realidad es asociado con un nivel de contemplación determinado. Así como en el despliegue de la realidad hay una producción descendente también hay una contemplación ascendente, es decir, de lo superior por parte de lo inferior. Esta contemplación es progresivamente más nítida y clara partiendo de la materia con una incapacidad absoluta de contemplar hasta llegar a la Inteligencia que posee la contemplación más perfecta²⁵ en la que el objeto contemplado es lo Uno, último nivel de la realidad en un orden ascendente y primero en uno descendente.²⁶

(1) Lo Uno²⁷

Lo Uno es la simplicidad y unicidad absolutas, no encierra en sí mismo ninguna dualidad. Es, asimismo, el fundamento de la realidad y el punto de partida del cual surge la multiplicidad de lo real. Esta simplicidad absoluta de lo Uno escapa a toda aprehensión racional, por lo que no es posible conocerlo racionalmente ni expresarlo tal como es mediante el lenguaje. Por esto, Plotino afirma que lo Uno es inefable²⁸ e indescriptible.²⁹ Debido a esta dificultad, Plotino utiliza un lenguaje particular para referirse a lo Uno. Estos diferentes modos de referirse a lo Uno pueden ser clasificados en tres categorías. La primera es la vía *negativa* de referirse a lo Uno: lo Uno no es ninguna de todas las cosas. En segundo lugar, el modo *trascendente*: lo Uno está más allá de todas las cosas. En tercer lugar una manera *analógica*: de algún modo, lo Uno es todas las cosas. Asimismo, podemos decir que Plotino a veces recurre a una vía simbólica, ya que en algunas ocasiones se sirve de la mitología para referirse a lo Uno.

Cuando utiliza la *vía negativa* Plotino afirma que lo Uno no es ninguna de todas las cosas, que no tiene quiddidad ni cualidad ni cantidad ni es inteligencia ni alma. No

²⁴ Bréhier (1926:188).

²⁵ En III 8, 8, 1-5, por ejemplo, leemos: "La contemplación va elevándose de la naturaleza al alma y de esta a la inteligencia, y... las contemplaciones van haciéndose cada vez más íntimas y unificadas con los sujetos contemplantes".

²⁶ III 8, 1, 2-8. "Todos los seres aspiran a la contemplación y este es el fin al que miran no solo los animales racionales, sino aun los irracionales y la Naturaleza que reside en las plantas y la tierra que las cría y que todos los seres la alcanzan en la medida en que les es posible mientras se hallan en su estado natural, pero que unos contemplan y alcanzan la contemplación de una manera y otros de otra, unos de verdad y otros percibiendo una copia e imagen de ella."

²⁷ Para un detallado estudio de los antecedentes históricos del concepto de lo Uno véase Meijer (1992: 3-19). Véase también Dodds (1928:129-142).

²⁸ Por ej. V 5, 6, 25

²⁹ Por ej. VI 9, 4, 11

está en movimiento ni en reposo, tampoco está en lugar alguno ni en el tiempo, es sin forma y al ser informe no es esencia³⁰ y ningún predicado le corresponde. Ni siquiera el predicado de causa le es apropiado debido a que este es un lenguaje relativo a los seres y no a aquel, estando aquel en sí mismo.³¹ Es preciso no relacionar a lo Uno con nada en absoluto, ya que si de él se niega aun el *es* luego también debe negarse cualquier tipo de relación con los seres.³²

Entre las caracterizaciones positivas de lo Uno se encuentran las fórmulas de Primero o principio de todas las cosas, progenitor de todas las cosas,³³ causa del ser y de todas las cosas,³⁴ potencia primera³⁵ y potencia de todas las cosas,³⁶ pero potencia entendida como fuerza creadora y no en el sentido en que se dice de la materia que está en potencia. Este es el lenguaje de la trascendencia al que Plotino recurre para hablar sobre lo Uno basándose en que, si bien no es ninguno de todos los seres, les es trascendente y estos guardan con él una relación como de efecto a la causa y de progenie al progenitor. Por ello, es lícito llamarlo con los nombres que corresponden a la posición de los seres en relación con él. En algunos pasajes llega a identificarlo con la Belleza en sí y primaria,³⁷ pero luego remarca que esta es una identificación transitoria y propia de quien no distingue bien los inteligibles y se expresa imprecisamente. En efecto, lo Uno es lo que está más allá, es fuente y principio de la Belleza.³⁸

Por otra parte, Plotino va a instaurar una manera de referirse a lo Uno mediante analogías o añadiendo a las caracterizaciones del mismo un “cuasi” o “como si” (ὡς) como señal de la necesidad de ser indulgentes con el lenguaje que sólo puede brindarnos imágenes de la verdadera realidad de aquel.³⁹ Como no es posible hablar con propiedad de lo Uno, Plotino propone que se hable acerca de él, en torno de él, como dando un rodeo y como señalando el camino a quien desea un punto de contemplación.⁴⁰ Con este fin, también se sirve de metáforas, tales como el sol que emana su luz, una fuente

³⁰ Por ej. V 5, 6, 1-8

³¹ Por ej. VI 9, 3, 50

³² Por ej. VI 8, 8, 13-16

³³ Por ej. VI 9, 3, 40

³⁴ Por ej. V 5, 13, 35

³⁵ Por ej. V 4, 1, 25

³⁶ Por ej. V 3, 15, 33

³⁷ Por ej. I 6, 6, 23; 7, 29-30

³⁸ Por ej. I 6, 9, 42-45

³⁹ VI 8, 13, 48-52

⁴⁰ Por ej. VI 9, 4, 11-13

que se da a los ríos, el centro de un círculo y algunas otras, todas intentos de poner al alcance de la mente una realidad inapresable.⁴¹

Ahora bien, al describir cada hipóstasis Plotino no solo se refiere a sus características sino también a su actividad y podemos decir que la actividad de las hipóstasis es doble aunque haya identidad entre ambas: contemplación y producción. Sin embargo, ¿qué intelección puede ser atribuida al que no tiene principio superior ni puede admitir la dualidad sujeto-objeto propia de todo pensamiento?⁴² Plotino, en primera instancia, va a negar toda actividad noética a lo Uno.⁴³ En efecto, afirma que lo Uno no piensa,⁴⁴ no posee comprensión,⁴⁵ no se percibe a sí mismo ni tiene conciencia de sí mismo.⁴⁶ Si se le atribuyera pensamiento se lo pluralizaría y tendría necesidad del pensamiento, lo cual no le corresponde por ser autosuficiente en grado máximo. Sin embargo, Plotino no admite que lo Uno sea ignorante ya que la ignorancia se da cuando, existiendo otro, se lo ignora; pero el que existe solo ni conoce ni tiene nada que desconocer. Por otra parte, Plotino le atribuye a lo Uno infinito un tipo de súper intelección (ὑπερνόησις)⁴⁷ diferente de la intelección de lo que es finito.⁴⁸ También le atribuye una simple intuición de sí mismo⁴⁹ en la cual permanece estable y, recurriendo al lenguaje del *como si* (ὡς ἰφ), dice que lo Uno es *como si* fuera una Inteligencia y *como si* se mirara a sí mismo y *como si* fuera consciente poseyendo un pensamiento diferente al de la Inteligencia.⁵⁰ Pero lo Uno, al ser superior a la Inteligencia, más que pensarse se pertenece y se posee a sí mismo y está todo lo de él en él y con él, en una posesión que es previa a la apropiación de la intelección, y es un poseerse por contacto.⁵¹

Asimismo, lo Uno produce a la Inteligencia simplemente gracias a su capacidad o potencia creadora inagotable. En esta generación lo Uno permanece en sí mismo, inmóvil, sin estar sujeto a movimiento ni inclinación alguna y sin que comporte deseo alguno por parte de lo Uno. Este se basta a sí mismo, es autosuficiente y produce siendo verdaderamente libre y realmente él mismo.⁵²

⁴¹ Igal (1982: 42).

⁴² Para un análisis pormenorizado del modo de contemplación propio de lo Uno véase Gatti (1982:13-28).

⁴³ Por ej. III 9, 9

⁴⁴ Por ej. V 6, 2, 16.

⁴⁵ Por. ej. VI 9, 6, 52

⁴⁶ Por. ej. V 3, 13, 7

⁴⁷ VI 8, 16, 32

⁴⁸ VI 8, 16, 33

⁴⁹ Por. ej. VI 7, 39, 2

⁵⁰ Por. ej. V 4, 2, 16-20

⁵¹ Por. ej. VI 7, 39, 19

⁵² VI 8, 21, 31-33

(2) La Inteligencia

La generación de la Inteligencia por parte de lo Uno es un tópico no falto de complejidad en la filosofía de Plotino. En la presente sección solo intentamos presentar brevemente la cuestión al lector y exponer los lineamientos de la misma.⁵³ La mayor parte de los estudiosos encuentran tres momentos en esta producción. Un primer momento *proódico* que es la procesión de una Inteligencia incoada o materia inteligible indeterminada a partir de lo Uno, análoga a como la luz es emanada del sol. Un segundo momento *epistrófico* de conversión contemplativa de la inteligencia hacia su principio. El tercer momento es de plenificación, auto-determinativo y auto-constitutivo de la materia inteligible indeterminada en Ser, Inteligencia y la totalidad de las Ideas.

El producto del primer momento generativo es caracterizado por Plotino como materia inteligible,⁵⁴ como alteridad o movimiento, como algo indeterminado y necesitado de definición. También lo llama Díada indefinida que es “algo así como un sustrato”⁵⁵ previo al Número, en lo que deviene una vez definida; por esto, repite Plotino, “de la Díada indefinida y del Uno provienen las Formas y los Números”.⁵⁶ Asimismo, al ser la Inteligencia el cognoscente primero, antes del momento de su auto constitución es caracterizada como una vista pero indefinida o como visión pero aún sin impronta.⁵⁷ Sin embargo, no es indeterminación absoluta ya que posee como un anhelo de su progenitor o una especie de conciencia de que es capaz de determinarse y de generar.⁵⁸

El segundo momento lógico es la conversión contemplativa de la Inteligencia hacia lo Uno. Este punto es problemático ya que en algunos pasajes Plotino indica que sobre lo que la Inteligencia se vuelve y mira efectivamente es lo Uno, mientras que en otros pasajes indica que se vuelve sobre ella misma. Así por ejemplo en V 1, 6 afirma: “la Inteligencia ve a aquel” y más adelante “la Inteligencia necesita, asimismo, mirar siempre a aquel para ser Inteligencia” refiriéndose a lo Uno. Mientras que en V 3, 7 leemos “pensándose a sí misma, de ese modo mantiene su actividad aplicada a sí misma y dirigida a sí misma”. Una posible solución de este dilema lo proporciona el texto

⁵³ Para un estudio detallado de la cuestión véase Igal (1971:129-157), Santa Cruz (1979: 287-315) y Schroeder (1986: 186-195).

⁵⁴ II 4, 5, 25. Para un estudio sobre la materia inteligible y la Díada indeterminada véase Rist (1962: 99-107).

⁵⁵ V 1, 5, 14

⁵⁶ V 4, 2, 6-7

⁵⁷ V 3, 11, 12-13

⁵⁸ V 1, 7, 12-14. Schroeder (1986: 193) sostiene que lo que distingue la inteligencia incoada de lo Uno es, justamente, la conciencia que aquella posee del poder de lo Uno de producir la esencia.

mismo de las *Enéadas* ya que en varios pasajes Plotino dice que la Inteligencia, si bien intenta volverse y mirar a su principio, no ve otra cosa que lo Uno pero transpuesto o espejado en ella misma. En consecuencia, el retorno contemplativo al principio no es sino un retorno sobre su propia captación del principio⁵⁹ por lo que la unión contemplativa de la Inteligencia con lo Uno se ve frustrada. Por esta razón, Plotino caracteriza a la Inteligencia como “menesterosa”, aun en su estado de perfección. Leemos en relación a esto:

“En efecto, <la Inteligencia> aun cuando contempla al Uno no lo contempla como uno”⁶⁰

“<la inteligencia> bien es verdad que piensa al que es uno en sí mismo; pero queriendo intuirlo como simple sale llevándose siempre consigo otra cosa que se pluraliza... Así que una cosa es lo que ella ambiciona representándose vagamente y otra lo que, al salir, se lleva consigo tras de haberlo pluralizado”.⁶¹

Finalmente, tras este momento de retorno se da entonces la plenificación que trae aparejada la pluralización de la Inteligencia, momento que la perfecciona y le actualiza su capacidad de procrear.

La Inteligencia es llamada con diversos nombres por Plotino; por ejemplo, *Dios segundo*⁶² o *antesala del Bien*.⁶³ Su actividad es el pensamiento, pero no un pensamiento discursivo sino un pensamiento noético-intuitivo. Al provenir inmediatamente después de lo Uno, la inteligencia es, por lo tanto, el primer pensamiento. Ahora bien, lo inteligible es el ser y en el pensamiento el ser está presente de suyo y primariamente; la Inteligencia es, por lo tanto, ser primero. En tercer lugar, la Inteligencia permanece a solas y goza de una vida pura,⁶⁴ es, entonces, vida primera. Ser, vida y pensamiento son tres aspectos indisolublemente unidos que caracterizan la naturaleza de la segunda hipóstasis.⁶⁵

Ahora bien, si el pensamiento, la *nóesis*, es la actividad propia de la Inteligencia, es necesario que piense algo. La Inteligencia se piensa a sí misma, es pensamiento del pensamiento, *nóesis noéseos* tal como Aristóteles afirma del primer motor inmóvil. Pero

⁵⁹ Santa Cruz (2007: XLVII).

⁶⁰ Por. ej. III 8, 8, 32-33

⁶¹ Por. ej. V 3, 11, 3-6

⁶² Por. ej. V 5, 3, 4

⁶³ Por. ej. V 9, 2, 25

⁶⁴ Por. ej. IV 7, 9, 15-25

⁶⁵ Santa Cruz – Crespo (2007: XLIX).

al encerrar una dualidad entre pensante y pensado, sujeto y objeto del pensamiento, Plotino considera que un principio de tal naturaleza debe ser segundo y no primero como sostiene Aristóteles. Aquello que proviene de lo Uno, sostiene Plotino, debe no ser idéntico sino deficiente con respecto a aquel, pero al mismo tiempo deseoso de lo Uno. Esta deficiencia se traduce en el grado de multiplicidad que posee la Inteligencia. En efecto, la multiplicidad está presente en la Inteligencia, tanto por la dualidad sujeto-objeto del pensamiento como por la pluralidad de Formas que constituyen su contenido. Sin embargo, la Inteligencia tampoco pierde su unidad, ya que hay identidad esencial entre sujeto y objeto del pensamiento. Por esto, Plotino caracteriza a la Inteligencia como unimúltiple,⁶⁶ ya que posee una preponderancia de la unidad aunque pluralizada. Tiene unidad y al mismo tiempo carece de unidad. Cada uno de los Seres presente en ella es a la vez cada uno y todos. Tienen visos de parte, pero se dejan ver como el todo para el de vista penetrante.⁶⁷ La Inteligencia es todos los Seres juntamente pero a la vez no juntamente puesto que cada uno es una potencia individual.⁶⁸ Allí, cada uno destaca un rasgo distinto pero exhibe todos los rasgos y cada uno de los seres posee a todos dentro de sí y ve en otro a todos porque cada uno es todos y allí todo es diáfano y transparente.⁶⁹ Con estas palabras Plotino caracteriza la unimultiplicidad de la Inteligencia.

La Inteligencia, tal como afirmamos, se piensa a sí misma y en este pensarse, que es su actividad y movimiento, consiste su esencia y su ser.⁷⁰ Su conocimiento, por lo tanto, es auto-conocimiento, y esto la constituye en el pensamiento primario ya que rehuye mejor a la dualidad en comparación con quien piensa a otro. Al pensarse a sí misma, vuelve sobre su propio contenido que son las Formas. Gracias a este volverse sobre sí misma, la Inteligencia es ella misma las cosas que entiende, ella misma es los Seres reales, los contiene a todos como quien se contiene a sí misma y es una sola cosa con ellos.⁷¹ En efecto, el ser de las realidades inmateriales consiste en el pensamiento que la Inteligencia tiene de ellas.⁷² Esta identidad, que es esencial y no una apropiación o una intimidad, es la que le permite a Plotino afirmar que “*ser y pensar son la misma cosa*”,⁷³ reinterpretando también a Parménides.

⁶⁶ Por. ej. V 3, 15, 5-12

⁶⁷ Por. ej. V 8, 4, 22-24

⁶⁸ Por. ej. V 9, 6, 8-9

⁶⁹ Por. ej. V 8, 4, 1-12

⁷⁰ Por. ej. VI 2, 8, 12-13

⁷¹ Por. ej. V 9, 5-6

⁷² Por. ej. VI 2, 8, 4

⁷³ III 8, 8, 8 y V 1, 8, 16

Análoga a la producción de la Inteligencia por parte de lo Uno es la del Alma por la Inteligencia. El acto mismo de la contemplación de la Inteligencia coincide con la producción del Alma,⁷⁴ que también se da en momentos distinguibles. El primer momento o momento *proódico* sucede por la perfección de la Inteligencia gracias a la cual surge el Alma como materia indeterminada, incoada y el segundo momento o *epistrófico* sucede gracias a la capacidad contemplativa del Alma que se vuelve sobre su progenitor para perfeccionarse, transformándose en materia psíquica estructurada y pasando de ser visión en potencia a ser visión en acto.⁷⁵

(3) El Alma

El Alma no es sino una imagen o huella de la Inteligencia, su progenitor.⁷⁶ Representa el último escalón de lo inteligible, mediante el cual se opera el pasaje hacia lo sensible. Es, por lo tanto, intermediaria⁷⁷ ya que funciona como puente entre la realidad inteligible y la realidad sensible. Puede llevar a cabo esta intermediación gracias a que permanece inmóvil contemplando a la Inteligencia perennemente iluminándose y plenificándose y transmite, asimismo, su capacidad productiva en la dirección opuesta.

El Alma, dice Plotino, es razón y por lo tanto lo que esta acoge dentro de sí deben ser razones.⁷⁸ El Alma posee internamente las razones, imágenes de los Seres reales presentes en la Inteligencia, y las contempla aunándose con ellas e intentando comprenderlas. Este aunarse del Alma con su objeto no es perfecto, sino que al pensarlo se hace distinto de él y no lo posee de modo primario. El Alma es una especie de Inteligencia, afirma Plotino, pero una Inteligencia hetero-percipiente que se diferencia en alguna medida con el objeto de su contemplación, que aun así le es interno y con el que busca identificarse. El modo de intelección del Alma es una intelección dianoética y es llamada por Plotino “la potencia dianoética” que se mueve en torno a la Inteligencia⁷⁹ y que aprehende una serie sucesiva de objetos diversos, realizando un recorrido por la

⁷⁴ Santa Cruz – Crespo (2007: VIII).

⁷⁵ Por. ej. III 9, 5, 1-5

⁷⁶ Por. ej. V 1, 7, 39-40

⁷⁷ Por. ej. IV 6, 3, 10; 3, 12, 30-33; 4, 3, 10-12; 7, 13, 17-18

⁷⁸ Por. ej. III 8, 6, 9-11. En el presente trabajo no entraremos en el complicado problema del significado de *logos* en Plotino. Para un examen detallado de esta cuestión véase, por ejemplo, Fattal (2000).

⁷⁹ Por. ej. V 1, 7, 43-44

multiplicidad de su contenido.⁸⁰ Esta intelección es de carácter racional, propia de un Alma racional.

Plotino, asimismo, caracteriza al Alma como *una y múltiple*,⁸¹ ya que posee en sí misma la unidad aunque de un modo multiplicado dispensando vida a la multiplicidad de los seres, y posee también la multiplicidad aunque de un modo unificado, guiando y manteniendo unidos a esos seres sabiamente. Sin embargo, prevalece la multiplicidad en el Alma en comparación con la Inteligencia. Asimismo, el Alma es *una y múltiple* porque de ella provienen una multitud de almas que están divididas y no divididas, deseando dividirse pero sin lograrlo plenamente porque preservan tanto su identidad como su alteridad, ya que cada una sigue siendo una por sí misma pero, a la vez, todas juntas son una sola.⁸²

El Alma es caracterizada como poseyendo dos “partes” o funciones: una superior y otra inferior. La superior es la que permanece inmóvil orientada hacia la Inteligencia, mientras que la inferior participa de la primera, es su imagen y la imita con el fin de producir los seres vivos. Esta segunda parte del Alma se aparta de la superior y se identifica con lo que Plotino llama naturaleza. Es vecina a los cuerpos a los que da una huella de sí misma.

Si bien Plotino afirma que el Alma superior e inferior constituyen una misma hipóstasis, entre ellas se da el mismo proceso gestacional que se da en los niveles superiores. El Alma inferior surge como producto del Alma superior cuando esta actualiza su potencia generativa al perfeccionarse dirigiéndose a las realidades que le son superiores. Una vez que se ha surtido de estas realidades rebosa y emana una imagen de sí misma que constituye el último nivel productivo en orden descendente.⁸³ En efecto, el Alma inferior genera la materia como una imagen indeterminada de sí misma.⁸⁴

El Alma inferior o naturaleza es la imagen de otra contemplación,⁸⁵ de la propia del Alma superior y es contemplación entendida como objeto de contemplación ya que ella se contempla a sí misma y en esa reflexión sobre sus propios contenidos van surgiendo los objetos sensibles del mundo gracias a la proyección de estos contenidos fuera del alma, sobre la materia. El alma inferior, a diferencia de la superior, no vuelve

⁸⁰ Por. ej. V 3, 17, 20-25

⁸¹ Por. ej. IV 2, 2

⁸² Por. ej. IV 3, 5, 10-15. Para un pormenorizado estudio sobre la relación entre el Alma, el alma del mundo y las almas individuales véase Blumenthal (1971: 55-66).

⁸³ Por. ej. II 3, 18, 8-18

⁸⁴ Por. ej. III 9, 3, 11-12

⁸⁵ Por. ej. III 8, 4, 28-29

sobre su principio, sino que permanece en sí misma y procede siempre adelante.⁸⁶ La razón que opera en la materia, afirma Plotino,⁸⁷ no es ni intelección ni visión, es una potencia que “no sabe” y que produce manipulando y como dando órdenes. De atribuirle cierta comprensión al alma inferior o Naturaleza, Plotino comenta que debe entenderse como la que se tiene en sueños comparada con la de quien está despierto.⁸⁸

(4) La materia

La caracterización plotiniana de la materia es oscura por diversas razones. En primer lugar sostiene que es “indeterminación absoluta”⁸⁹ y, por ello, no puede ser caracterizada por sus determinaciones. Para poder obtener alguna clase de comprensión sobre esta, es necesario abstraer toda forma sensible de los objetos y aquello restante, en lo que ya no están las formas, es la materia.⁹⁰ Al ser indeterminación absoluta no posee cualidad, ni cantidad, ni magnitud. Asimismo, carece de *quiddidad* porque no es algo determinado aunque puede, en apariencia, convertirse en lo contrario, es decir, en algo determinado pero sin llegar a ser efectivamente aquello contrario.⁹¹ Tampoco es cuerpo. Al no estar determinada ni poseer límite es ilimitada; en efecto, la materia es lo ilimitado por su contraposición a la razón. Asimismo, la materia se identifica con la privación.⁹² Ahora bien, si la materia no es ni Inteligencia, ni Alma, ni vida, ni forma, ni razón, ni límite, se cuestiona Plotino,⁹³ ¿qué es? En algunos pasajes se ha caracterizado a la materia como que es todos los seres en potencia,⁹⁴ sin embargo, nunca podría llegar a ser alguno de los seres en acto, sino que su ser en potencia consiste en ser en potencia, no alguna, sino todas las cosas siempre y nunca nada en acto. Por lo tanto, la materia será verdaderamente no ser,⁹⁵ y eso es lo único que es en acto, aunque no por esto es no-ser en modo absoluto, en el sentido parmenídeo. Del mismo modo no es ninguno de los Seres ya que se evadió toda ella de la esencia de los Seres siendo totalmente otra, por esto es también alteridad. No solo no es receptiva de los Seres sino que además, si existiera alguna copia de esos Seres, como de hecho sucede, tampoco participaría de esta con el objeto de apropiársela y transformarse con ella en otra cosa.

⁸⁶ Por. ej. III 8, 5, 15

⁸⁷ Por. ej. II 3, 17, 3-5

⁸⁸ Por. ej. III 8, 4, 25

⁸⁹ Por. ej. III 4, 1, 5-17

⁹⁰ Por. ej. I 8, 9, 15-16

⁹¹ Por. ej. III 6, 17, 37-39

⁹² Por. ej. II 4, 15-16

⁹³ Por. ej. III 6, 7, 8-10

⁹⁴ Por. ej. II 5, 4, 4.

⁹⁵ Por. ej. II 5, 5; III 6, 7

La materia es alteridad y, por lo tanto, es impasible a las formas que entran y salen, permaneciendo ella incólume, manteniéndose siempre la misma. Lo que entra, lo hace como un fantasma, como algo no verdadero en algo no verdadero.⁹⁶ La materia es una falsedad, y es pura potencia, nunca actualizable.⁹⁷ Finalmente, la materia es penuria absoluta y el razonamiento la descubre como el mal primario y en sí. Como el bien para la materia sería la forma, al estar carente de toda forma está carente de todo bien y es, en consecuencia, totalmente mala y la fealdad absoluta.⁹⁸

(5) El hombre y la dialéctica

La indagación antropológica recibe un extenso tratamiento en las *Enéadas*. Plotino evidencia un gran interés y hace una constante exhortación a que sus discípulos y lectores comprendan la estructura constitutiva del hombre para que esta correcta comprensión dé lugar a que el hombre ejerza la vida que le es adecuada. Este correcto conocimiento es de suma importancia para nuestro filósofo ya que considera que la auto-comprensión es fundamental para la constitución del “yo” o “sí mismo”, así como para el ulterior contacto con el principio último de la realidad.⁹⁹

Es posible adentrarnos a la antropología en Plotino desde dos perspectivas diferentes. Por un lado, a través de la constitución del hombre, es decir, de las estructuras sensibles, psíquicas e inteligibles que lo componen y de las relaciones que se establecen entre ellas.¹⁰⁰ Por otro, a través de la perspectiva que considera al hombre no como una entidad estable o conjunto de estructuras sino como un foco de conciencia capaz de elevarse desde estados múltiples de conciencia hacia estados progresivamente simplificados para acceder, finalmente, al estado de unificación absoluta¹⁰¹ o, utilizando la expresión de Beierwaltes, a la “experiencia de la unidad”.¹⁰² En el presente capítulo y a lo largo de todo el escrito haremos hincapié en esta segunda concepción.

Ahora bien, para que el hombre pueda llevar a cabo la indagación sobre su propia identidad y elevar el foco de su conciencia, es necesario, a su vez, que tenga una

⁹⁶ Por. ej. III 6, 13, 22-33

⁹⁷ Por. ej. V 1, 4

⁹⁸ Por. ej. I 6, 2, 15-17

⁹⁹ Beierwaltes (1995: 31) afirma que “el autoconocimiento es la condición y el presupuesto en base al que el sujeto del filosofar puede obtener la experiencia del fundamento y del origen del propio ‘yo’, fundamento que coincide con la absoluta unidad, con lo Uno en sí”.

¹⁰⁰ Para un estudio minucioso sobre el hombre entendido como compuesto de cuerpo y alma y de sus potencias véase Blumenthal (1971).

¹⁰¹ O’Daly (1974) desarrolla, a lo largo de su libro, el concepto de yo (*self*) en Plotino y su relación con las diferentes hipóstasis, el Alma, la Inteligencia y lo Uno.

¹⁰² Beierwaltes (1995: 247).

correcta comprensión de la estructura de la realidad ya que, para Plotino, el hombre surge en el seno de la realidad y posee tanto una estructura ontológica como actividades noéticas correspondientes con las de aquella.¹⁰³ En efecto, el estudio de la realidad y del hombre son estudios que no pueden ser escindidos, encontrándose forzada el alma a conocer la realidad. De este modo, Plotino propone un método para conocerla que es, a su vez, un medio de elevación de la conciencia del hombre, de purificación y de trabajo sobre su propia identidad: la dialéctica.

“¿Qué arte, qué método, qué práctica nos sube a donde debemos encaminarnos?”¹⁰⁴

Si la meta es la cima de lo inteligible, tal como sostiene Plotino, este método debe ayudar al hombre a elevarse. Primero, es necesario que el hombre pueda pensar desligando su pensamiento de lo sensible, es decir, apreciar la armonía y belleza inteligibles que advienen sobre los sonidos, ritmos y figuras sensibles, que pueda apreciar la belleza separada de los cuerpos y que hace que estos sean bellos y que note que hay otras cosas en las que la belleza se da en un grado mayor, tales como las ocupaciones bellas y las leyes bellas, por ejemplo. Es necesario realizar un proceso de separación llevado a cabo mediante razonamientos para poder llegar a intuir las realidades incorpóreas y tener fe en su existencia ya que, por falta de reminiscencia, el hombre no tiene conciencia de que efectivamente las posee. Luego de este primer momento preparatorio, es posible instruir a los hombres en los razonamientos propios de la dialéctica.

Para Plotino, filosofía y dialéctica se encuentran estrechamente ligadas. Son concebidas como el más alto grado de conocimiento, como un modo de vida elevado, valioso y deseable por sí mismo y, también, como la vía y el medio que permiten al alma humana disolver los lazos que la atan al mundo sensible.¹⁰⁵ Debido a que la estructura de la realidad y la del ser humano coinciden, el conocimiento de los niveles superiores de la realidad es, a su vez, una conversión del alma hacia su origen. Por esto, el esfuerzo para llegar a lo inteligible es tanto un esfuerzo intelectual como moral, teórico y práctico, siendo el ejercicio de la razón y la práctica de la virtud inescindibles.¹⁰⁶ Por otra parte, la dialéctica es principalmente una disposición, una

¹⁰³ Trouillard (1954: 38) afirma que “los tres planos de realidad que discierne Plotino son tres niveles de nuestra vida. Son al mismo tiempo los horizontes y los estados noéticos”.

¹⁰⁴ I 3, 1, 1-2

¹⁰⁵ Santa Cruz – Crespo (2007: LXX).

¹⁰⁶ *Ibid.*

héxis, y el hábito más valioso de cuantos hay en nosotros; por lo tanto, requiere de una práctica moral determinada que permita al hombre acceder a esa disposición.

La concepción plotiniana de la filosofía, cuya parte más valiosa es la dialéctica,¹⁰⁷ posee notas característicamente prácticas ya que aspira a juntar la sencillez de carácter con la pureza de pensamiento, aspira a la dignidad y no a la presunción, combinando la intrepidez y el razonamiento con gran cautela y circunspección.¹⁰⁸ A su vez, la filosofía es el medio para hacer al alma impasible,¹⁰⁹ separando y apartándola del cuerpo y sacudiéndole las adherencias que se le han añadido.

La condición necesaria, dice Plotino, para que una persona pueda ser instruida es que tenga una tendencia, aunque sea no consciente, hacia lo alto. Esta tendencia se hace evidente en la capacidad de conmoverse frente a ejemplos particulares de belleza. En el músico, primer carácter mencionado por nuestro filósofo en su tratado sobre la dialéctica, se da esta capacidad ya que reacciona frente a los sonidos apreciando la armonía en ellos presente y huyendo de todo aquello carente de armonía y unidad en los cantos y en los ritmos. El segundo carácter señalado es el amante, quien recuerda de algún modo la belleza pero se encuentra colmado de las bellezas que se ofrecen a sus ojos y, transportado por ellas, no puede comprender la belleza en sí. Ambos caracteres descritos no pueden, en su estado actual, conmoverse por sí solos sino que requieren de cosas externas. Por ello, el primer paso en la guía de estos es mostrarles que la belleza está presente en diferente medida en las diversas cosas: por ejemplo, en cierta medida en los sonidos y en mayor medida en las leyes, las ocupaciones o las virtudes y, por otra parte, enseñarles que la belleza presente en todas estas cosas proviene de otra parte, dirigiendo su amor hacia lo incorpóreo, la Inteligencia y el ser. El último de los caracteres aptos para la dialéctica es el filósofo, el más apto de todos, aquel que está provisto de alas ya que se mueve por sí mismo hacia lo alto, no siendo necesaria la separación de lo corpóreo en su caso. Sin embargo, al ser su marcha incierta, también necesita de un guía para señalarle el camino y liberarlo.

Una vez que las almas han sido habituadas a la noción de lo incorpóreo y desligadas de lo sensible pueden ser instruidas en la dialéctica. Esta disciplina es una disposición intelectual, un modo riguroso de saber que procede de manera científica y nunca por opinión, que se aleja siempre de lo sensible y no trabaja más que con los

¹⁰⁷ Para un estudio pormenorizado de la relación entre filosofía y dialéctica en Plotino véase Santa Cruz (1993: 5-21).

¹⁰⁸ Por. ej. II 9, 14, 38-43

¹⁰⁹ Por. ej. III 6, 5, 1

inteligibles tras instalarse en la “llanura de la verdad” y separarse del dominio de lo falso.¹¹⁰ Plotino sigue a Platón en su caracterización de la dialéctica y recurre, asimismo, a la noción platónica de *diaíresis*; es decir, la dialéctica emplea la división para discernir las Ideas, arribar al “qué es” de cada Idea y luego abordar los géneros supremos. Este último paso en el método plotiniano enlaza la caracterización platónica de la dialéctica que se encuentra en *República* con la concepción del *Sofista*. La dialéctica es, por lo tanto, el único modo de saber que permite discernir la compleja estructura de lo inteligible y establecer la dependencia jerárquica entre las Ideas. En efecto, en el tratado VI 2, Plotino establece que los cinco géneros mayores (μέγιστα γένη) propuestos por Platón en el *Sofista* son los géneros primeros (πρῶτα γένη) que son, a su vez, principios entre los cuales no hay uno superior a otro sino que juntos conforman la primera pluralidad procedente de una única fuente que es exterior a los mismos: lo Uno. Este proceso de discernimiento de lo inteligible, de su estructura y sus relaciones internas, es el paso previo ineludible para poder elevar al alma hacia el principio último de la realidad.

Ahora bien, tal como afirma Plotino, “La instrucción termina allí donde termina el camino y la marcha”.¹¹¹ Es decir, la marcha del razonamiento debe cesar para dar lugar a la contemplación noética de las formas y luego a la unión con lo Uno. En este punto, la dialéctica entendida como práctica y como instrucción para esta práctica, debe hacerse a un lado.¹¹² Los discursos y razonamientos tienen el propósito de señalar el camino, pero allí donde ya no hay pasos sucesivos para dar no son necesarias las señales. Una vez que la dialéctica ha dado lugar a la contemplación noética, el hombre accede a estados de conciencia que trascienden la razón y la conciencia cotidiana. La contemplación noética o νόησις representa, en Plotino, el fin de la filosofía y, asimismo, el comienzo de la mística.¹¹³ Estos estados de conciencia y actividades noéticas son los que estudiaremos detalladamente a lo largo de las siguientes secciones.

¹¹⁰ Santa Cruz (1993: 10).

¹¹¹ VI 9, 4, 15

¹¹² Meijer (1992: 149) señala que la dialéctica debe devenir *monolética*.

¹¹³ Santa Cruz-Crespo (2007: LXXVI-LXXVII) y Santa Cruz (1992: 14).

SECCIÓN II

A. Mística: Consideraciones generales

Siendo el objeto de este estudio la experiencia mística en Plotino es preciso, en primer lugar, intentar adentrarnos en el sentido del término *mística*. Esta noción ha sido ampliamente estudiada por numerosos autores, y en el presente trabajo va a ser analizada desde dos perspectivas diferentes aunque complementarias. En una primera instancia se analizará en su sentido amplio, tal como actualmente se entiende y se suele utilizar el término. En segundo lugar se analizará en relación con la filosofía de Plotino y con las experiencias que él describe.

En un sentido general, puede caracterizarse a la *mística*¹¹⁴ como la creencia en la posibilidad de una unión íntima y directa del espíritu humano con el principio fundamental del ser, una unión que constituye simultáneamente un modo de existir y un modo de conocer distintos y superiores a la existencia y al conocimiento normales.¹¹⁵ Dodds, por su parte, introduce una distinción adicional a esta definición. Distingue, por un lado, a los *místicos teóricos*, quienes creen en la posibilidad de semejante unión, y por otro, a los *místicos practicantes*, quienes creen haber tenido tales experiencias. En el primer grupo están incluidos los segundos, ya que los místicos practicantes creen en la posibilidad de semejante unión además de haberla experimentado, mientras que los teóricos, no por aceptar su posibilidad creen haberla experimentado.¹¹⁶

Asimismo, la unión aquí mencionada puede ser interpretada de diferentes modos que es necesario distinguir. Siguiendo a Zaehner,¹¹⁷ es posible decir que las experiencias *místicas* pueden ser clasificadas en cuatro clases distintas. En primer lugar, la clase *panteísta* o natural, que también puede entenderse como *panenhénica*, debido a que el concepto de Dios no parecería ser necesario en este tipo de experiencias para las cuales el fin es fundirse con el mundo natural.¹¹⁸ La segunda clase de misticismo es el completo

¹¹⁴ Encontramos otra definición en Merlan (1963: 1) "Por definición consideramos que significa una doctrina que enseña que los momentos más elevados de la existencia del hombre son aquellos en los cuales se absorbe en lo que él cree que es lo divino ... es una experiencia *sui generis*, que difiere de la experiencia humana común".

¹¹⁵ Dodds (1968: 100).

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Zaehner (1957), citado en Rist (1967: 213-214). El autor, cuya clasificación consideramos, parecería no diferenciar entre experiencia mística y misticismo o la interpretación que de ellas hacen los mismos místicos. Esta distinción sí es trazada por Dodds (1968: 119) quien afirma que "el rasgo propiamente plotiniano que presenta la mística de Plotino no es la experiencia en sí, sino la actitud adoptada ante ella y su interpretación". En el presente trabajo nos limitamos a intentar entender las descripciones y la interpretación que Plotino nos transmite de sus experiencias.

¹¹⁸ Rist (1967:214).

aislamiento del alma respecto de la naturaleza por medio del ascetismo. En tercer lugar, se llama misticismo *monista* a aquel que declara al alma completamente idéntica al poder espiritual rector del universo. Y, por último, se llama *teísmo* al misticismo que busca unir al alma con el Dios trascendente pero sin que el alma sea, ni antes ni durante la unión, idéntica a Dios.¹¹⁹ De estas modalidades, podemos decir que unas son experiencias místicas extravertidas mientras que otras son introvertidas. Mientras las primeras miran hacia fuera a través de los sentidos, las segundas lo hacen hacia adentro, a la intimidad del espíritu, aun cuando ambas modalidades culminan en la percepción de una unidad suprema con la que quien percibe se siente unido o incluso identificado. El místico panenhénico, quien intenta adecuar el yo a la naturaleza en todos sus aspectos, puede ser clasificado como extravertido, mientras que los otros tres como místicos introvertidos, ya que buscan hundirse en las profundidades de su personalidad, cerrando las puertas de sus sentidos, para encontrar la imagen de Dios o a Dios mismo.

Si bien varios autores han intentado aplicar estas categorías al pensamiento de Plotino, su aplicabilidad es discutible y son varios los inconvenientes que presenta. Hadot,¹²⁰ por ejemplo, advierte sobre el riesgo de anacronismo, ya que estaríamos aplicando a Plotino esquemas que surgen del estudio de descripciones de experiencias místicas post-helénicas, juicio que comparte O'Meara.¹²¹ Meijer,¹²² por su parte, señala que estaríamos forzando las tesis plotinianas al aplicarle categorías de las que él no tenía noción alguna. Sin embargo, este problema parecería ser ineludible desde el momento en que consideramos, junto con numerosos estudiosos, a las experiencias descritas en las *Enéadas* como místicas, aplicándole un término que para nosotros tiene un significado pero que no era utilizado por Plotino de este modo. En la Antigüedad, en efecto, el término evocaba sobre todo los misterios de Eleusis¹²³ y designaba los secretos que no eran accesibles sino a los iniciados.¹²⁴ En las *Enéadas*, por otra parte, encontramos una sola vez el adverbio *μυστικῶς*, en el siguiente pasaje:

“De ahí viene, creo yo, el que los sabios de antaño describan misteriosa (*μυστικῶς*) y simbólicamente en sus ritos al viejo Hermes con el órgano de la

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Hadot (1980).

¹²¹ O'Meara (1993).

¹²² Meijer (1992).

¹²³ “...hay quien dice que una cosa se le escapó en la conversación, o que no sabía que era un secreto, como Esquilo los misterios (τὰ μυστικά)”; Aristóteles, *Ética Nicomaquea* III 1, 1111a.8-10.

¹²⁴ Hadot (1982).

generación siempre a punto para la acción, mostrando así que quien engendra las cosas sensibles es la Razón inteligible.”¹²⁵

Por otra parte, también encontramos el mismo término en la *Vida de Plotino*, de Porfirio, quien comenta:

“En una fiesta de Platón leí yo un poema: Las sagradas nupcias, y, como alguien comentara: «Porfirio está loco», porque había muchas cosas escritas veladamente y con lenguaje místico (μυστικῶς) y en tono exaltado, Plotino dijo de forma que lo oyeran todos: «Te has revelado a un tiempo poeta, filósofo y hierofante».¹²⁶

Tal como comenta Brisson,¹²⁷ el significado etimológico del término μυστικῶς es “lo concerniente a los misterios” y es utilizado, tanto por Plotino como por Porfirio, para designar un tipo de interpretación alegórica de mitos y de ritos que tienen como modelo la práctica de los misterios, interpretación cuya finalidad es mostrar cómo los poetas que parecen hablar de la realidad sensible evocan, de hecho, la realidad inteligible que es objeto de la filosofía. Esta acepción de ningún modo refiere a las experiencias no conceptuales que encontramos en Plotino y que nosotros caracterizamos de místicas.¹²⁸ Esto evidencia que nuestra caracterización de la unión con lo Uno en Plotino como *mística* implica, desde el comienzo, aplicar al autor una noción que no le es propia, transfiriéndole inevitablemente connotaciones características de autores posteriores. En efecto, algunos comentaristas consideran que no es legítimo ni necesario aplicar este término a ningún aspecto de la obra de nuestro filósofo. Gerson, por ejemplo dice que no ha encontrado “ninguna necesidad de introducir el concepto de experiencia mística y conceptos relacionados para explicar nada en Plotino” y prefiere caracterizar aquellos eventos que nosotros llamamos místicos simplemente como “vislumbre (*glimpse*) de lo trascendente”.¹²⁹

Sin embargo, son numerosos los historiadores que han intentado acercarse a la obra de Plotino haciendo uso del concepto de mística, hasta el punto de llamarlo el

¹²⁵ III 6, 19, 26-29

¹²⁶ 15, 1-5. Para la *Vida de Plotino*, seguimos la traducción de Igal (1982) y la hemos contrastado con el texto griego de la *editio minor* de P. Henry y H.-R. Schwytzer.

¹²⁷ Brisson (2007: 453-459). En su artículo el autor afirma que “el término mística... no puede ser utilizado para calificar la unión del alma con el primer Principio, designado como lo Uno o como el Bien”.

¹²⁸ Hadot (1980: 459-465).

¹²⁹ Gerson (1994: 218-219).

“padre de la mística occidental”,¹³⁰ con la finalidad de entender la experiencia última presentada por el filósofo, aunque sea comparándola con otras experiencias de caracteres similares provenientes de diferentes tradiciones. Algunos autores han creído encontrar en Plotino una caracterización panteísta de la experiencia mística, otros la caracterizan de teísta y un tercer grupo de monista. Frecuentemente esta cuestión está asociada al problema de la pérdida de identidad del alma o, en mayor grado, de aniquilación del alma en su unión con lo Uno. Rist,¹³¹ por ejemplo, luego de un detallado estudio, concluye que el misticismo de Plotino “puede verse claramente como del tipo teísta, en el sentido de teísmo presentado por Zaehner”. Mamo,¹³² por su parte, se remite a las mismas categorías pero para “defender una interpretación monista de Plotino”.

Con anterioridad a la presentación de este esquema conceptual, Armstrong¹³³ ya había propuesto un esquema ternario para analizar lo que llama teología negativa en Plotino. Según este autor, la teología negativa es la afirmación de que la trascendencia del Principio Supremo no puede ser expresada conceptualmente, y el autor sostiene, asimismo, que es posible encontrar en el filósofo tres clases de teología negativa. Una, la teología matemática que, aclara, tiene poca relación con el sentimiento religioso; otra, la concepción negativa, monista, que expresa la negación de toda limitación del *yo*, cuya expansión es “llevada hasta tan lejos como lo Uno... y el hombre encuentra su suprema auto-realización en la identidad con el principio supremo” y, por último, la concepción positiva, teísta, que presenta a lo Uno como el Dios de la religión, trascendente y “completamente otro, que debe ser amado y alabado”. Este tipo de caracterización contradictoria, dice Armstrong, se debe a la inconsistencia del pensamiento de Plotino, que permitió, a su vez, una influencia tan variada en el pensamiento posterior. Aun así, a pesar de considerarlo inconsistente, el autor dice preferir la concepción positiva de lo Uno, que ve como central y preponderante en la filosofía de Plotino.

Es larga la lista de autores que han interpretado la mística de Plotino como no monista, es decir manteniendo una dualidad entre el místico y lo Uno en el momento supremo de la experiencia. Junto a los mencionados anteriormente, han sostenido esta opinión Arnou,¹³⁴ Hadot,¹³⁵ Sorabji,¹³⁶ Santa Cruz¹³⁷, Gerson¹³⁸, entre otros.¹³⁹ Algunos

¹³⁰ Rist (1967: 213).

¹³¹ Rist (1967: 228).

¹³² Mamo (1969: 199).

¹³³ Armstrong (1940: 29-35).

¹³⁴ Arnou (1967).

¹³⁵ Hadot (1980: 245; 1982-3: 463).

no han dejado de reconocer los elementos monistas de su pensamiento, como por ejemplo O'Daly,¹⁴⁰ quien ha llamado la atención sobre este doble aspecto teísmo-monismo en la mística de Plotino, y encuentra elementos para interpretar la unión como absoluta *identidad* del yo con lo Uno; sin embargo, en escritos posteriores, parece arrepentirse de su postura ya que argumenta a favor de una interpretación que sostiene la no identidad absoluta entre aquellos.¹⁴¹

Algunos autores que, en consonancia con Mamo, han sostenido una interpretación monista de la mística de Plotino son Dodds,¹⁴² Meijer,¹⁴³ Beierwaltes,¹⁴⁴ Carone¹⁴⁵ y Ousager,¹⁴⁶ por ejemplo, aunque con algunas diferencias en lo que concierne a las consecuencias de esta unificación total.

Por último, también hay autores que prefieren describir y analizar los textos y no adoptar una posición definitiva o excluyente frente a las categorías propuestas, tal como los autores mencionados anteriormente, según entiendo, han hecho. Este es el caso de Corrigan, por ejemplo, quien afirma que “porque no está del todo claro cómo debemos entender algo que está necesariamente más allá del entendimiento, es que en el mejor de los casos solo puede ser señalado o, si no, dejado a la experiencia.”¹⁴⁷ De todos modos Corrigan presenta una clasificación de las posibles interpretaciones de la mística plotiniana en cinco clases diferentes, que vale la pena mencionar para completar el panorama sobre cómo se ha entendido este aspecto del pensamiento del filósofo.

¹³⁶ Sorabji (2006: 120).

¹³⁷ Santa Cruz (1997: 357 y 2007: LXXX).

¹³⁸ Gerson (1994: 207).

¹³⁹ Por ejemplo Brisson (2007: 464) y también Ullman (2002: cap. X).

¹⁴⁰ O'Daly (1973: 87-94).

¹⁴¹ O'Daly (1974: 9-16).

¹⁴² Dodds (1928:141-142 y1960: 5-7). Este autor, tal vez, deba considerarse como un antecedente en la lectura monista de Mamo sobre la mística plotiniana.

¹⁴³ Meijer (1992: 308) afirma que “Plotino una y otra vez enfatiza la completitud de la unión del místico y la Entidad Suprema, en efecto no se encuentra ni la más mínima evidencia de que desea disminuir el vigor del pensamiento sobre la unificación”.

¹⁴⁴ Beierwaltes (1995: 146-147) afirma que “la liberación es privarse de las imágenes... la pobreza equivale a la más alta riqueza porque hace posible la unión con Dios mismo... El nacimiento de Dios en el hombre hace posible la identificación o, dicho en términos plotinianos, eliminar todas las formas de relaciones y de diferencias para unirse con lo Uno”.

¹⁴⁵ Carone (1997: 182) sostiene que “la dualidad o multiplicidad inherente a la naturaleza del Intelecto demanda que sea sobrepasada por una experiencia de unidad absoluta, es decir, unión con lo Uno. En este nuevo nivel el yo parecería ser idéntico a lo Uno”. La autora, asimismo, sostiene que Plotino no resuelve la aporía que surge de, por un lado, la unión total del yo con lo Uno y, por otro, que la unión no implique pérdida de identidad por parte del alma ya que, luego de unirse, el alma individual puede reconocer la experiencia como propia.

¹⁴⁶ Ousager (2004: 42) considera que “la unificación es posible con el Intelecto así como con lo Uno, no solo epistemológica o noéticamente sino, además, ontológica o henológica”.

¹⁴⁷ Corrigan (2004: 33-34).

La clasificación que propone el autor es: (1) La interpretación de algunos autores de comienzos del siglo XX y otros anteriores que tendieron a ver en las expresiones místicas de Plotino el fracaso de la razón y la renuncia al verdadero espíritu de la filosofía clásica. (2) La interpretación que sostiene que Plotino es un panteísta y antirracionalista que creía que el objetivo de la vida espiritual era la renuncia a las distinciones y a las bellezas de este mundo, en vistas de nuestra extinción en la nada (*nothingness*) del Espíritu puro. (3) La opinión de que la unión con lo Uno es la realización de una preexistente identidad entre lo Uno y nosotros. (4) La interpretación que ve a la unión como la extinción del alma y del *yo* individual en el Absoluto. (5) Aquella que sostiene que la unión es de carácter amoroso, en la que hay una transformación del *yo* pero sin aniquilamiento.

Hecha esta referencia, que no pretende ser sino un panorama general del estado de la cuestión de cómo se ha interpretado en el último siglo la experiencia mística en Plotino,¹⁴⁸ es necesario referirnos, a su vez, a otros problemas interpretativos. Así como encontramos opiniones divididas en lo que se refiere al grado de unificación entre el místico y lo Uno también encontramos disidencias con respecto, en primer lugar, a la descripción de aquello en lo que consiste la experiencia, en segundo lugar, en la determinación de cuál es la facultad involucrada en ella y, en tercer lugar, en las consecuencias que esta experiencia tiene sobre la identidad del místico. En muchos casos la solución a estas cuestiones define una postura como monista o teísta, pero la complejidad de la cuestión hace que nos encontremos con algunas variantes interpretativas dentro de lo que se considera una postura teísta así como de la monista. Sin embargo, estas diferencias serán objeto de nuestro estudio en la sección III, luego de haber estudiado en la sección II los pasajes en los que Plotino se refiere a la experiencia mística y las diferentes metáforas a las que recurre para describirla.

Antes de concluir esta sección es pertinente mencionar las diferentes opiniones que los comentaristas han sostenido sobre el valor y el lugar que ocupa en la filosofía de Plotino lo que llamamos su *mística*, es decir, la experiencia de lo Uno.

Podemos dividir estas opiniones en dos grupos sin pretender ser exhaustivos, por supuesto, sino simplemente para dar un panorama general de cómo se ha interpretado esta cuestión. Por un lado se encuentran quienes consideran que la mística en Plotino es la culminación de su pensamiento filosófico. Se ha considerado que la unión con lo Uno

¹⁴⁸ Para una referencia bibliográfica más extensa sobre la cuestión vease Ousager (2004). El autor menciona a los estudiosos que encuentran en Plotino una mística *teísta* en la nota 99 y a los que encuentran una mística *monista* en la nota 101. Vease también Meijer (1992: 294-298).

es el objetivo (*goal*) de todos los esfuerzos filosóficos de Plotino¹⁴⁹ y la meta del esfuerzo intelectual,¹⁵⁰ que la unión mística es la fuente de vitalidad de su pensamiento y el núcleo (*core*) de su filosofía.¹⁵¹ También se ha sostenido que es el coronamiento de todo su trabajoso esfuerzo como escritor y filósofo y constituye la garantía de su actividad filosófica entera¹⁵² y que constituye el tema plotiniano por excelencia,¹⁵³ entre otras opiniones similares. En un sentido diferente, este tema de las *Enéadas* ha sido interpretado como lógicamente desconectado de la entera filosofía de Plotino y también se sostuvo que las experiencias que Plotino tuvo de lo Uno no son un sustituto de la prueba de la existencia de lo Uno. Por lo tanto, sostiene un autor, podrían ignorarse estas experiencias y, sin embargo, los argumentos relacionados con el Intelecto, lo Uno y el *yo* verdadero e ideal permanecen intactos.¹⁵⁴ En el mismo sentido, otro autor sostiene que de ningún modo puede considerarse que estas experiencias representen la cima de la búsqueda filosófica.¹⁵⁵

Generalmente la cuestión del valor de la experiencia que llamamos *mística* está asociada y depende en cierto modo de cómo se interpreta en relación con la racionalidad y con la tradición filosófica griega en general. Sobre esta cuestión también encontramos opiniones diversas ya que hay autores que sostienen que la experiencia mística no es algo contrapuesto a la actividad racional sino su continuación y remate, el más pleno desarrollo de la inteligencia y no su anulación¹⁵⁶ y no constituye, por lo tanto, un punto de ruptura con la tradición griega anterior ya que es una mística racionalista, fin y fundamento de la filosofía plotiniana.¹⁵⁷ También se ha sostenido que la filosofía plotiniana constituye una superación de la ontología griega clásica que si bien toma la ontología de Platón y Aristóteles, la relega a un segundo plano y elabora una henología.¹⁵⁸ Otros autores consideran que el éxtasis es un estado convulsivo y la negación de la razón y de la sanidad,¹⁵⁹ por lo cual considerar que es un aspecto importante del sistema plotiniano es una exageración y algo erróneo. Esta última postura ha encontrado importantes oponentes que sostienen, por ejemplo, que “nadie

¹⁴⁹ Armstrong (1967: 258).

¹⁵⁰ Dodds (1968: 120).

¹⁵¹ Armstrong (1940: 44).

¹⁵² Meijer (1992: 294).

¹⁵³ Bréhier (1926).

¹⁵⁴ Gerson (1994: 220).

¹⁵⁵ Inge (1923: 224).

¹⁵⁶ Santa Cruz (2007: LXXXIII).

¹⁵⁷ Santa Cruz (1993: 19-20).

¹⁵⁸ Aubenque (1971: 101-109).

¹⁵⁹ Inge (1929, II:132-63) El autor cita aquí la postura de Pfeleiderer.

que realmente estudie las *Enéadas* sin prejuicios o preconceptos puede negar que <la experiencia mística> era auténtica y, además, sana y valiosa, y no un estado patológico o una aberración psicológica”.¹⁶⁰

También se ha intentado explicar la presencia del elemento místico en Plotino mediante la referencia a caracteres de orden histórico. Así, Bréhier,¹⁶¹ por ejemplo, considera que la coexistencia de los aspectos místico e intelectualista en la teoría del Bien plotiniana no es una novedad sino que las doctrinas de su época comparten ambos caracteres, y que estos elementos son el fondo común del pensamiento que le es contemporáneo. Bréhier disiente, por otra parte, con aquellos autores que consideran que la relación entre la construcción racional y la experiencia subjetiva e individual del éxtasis es un lazo demasiado débil y frágil como para sostener que Plotino basaba sobre esta experiencia su sistema. Agudamente, argumenta que para nuestro filósofo jamás hubo conocimiento intelectual sin vida espiritual. Asimismo señala el hecho de que el alma conoce la Inteligencia sólo al unirse con ella¹⁶² y sostiene, además, que para Plotino las verdaderas realidades no son objetos inertes del conocimiento sino, por el contrario, actitudes espirituales subjetivas.¹⁶³

Por otra parte, el mismo Bréhier sostiene que ciertos elementos de la filosofía plotiniana y la naturaleza de los problemas que plantea lo ubican fuera de la tradición helénica.¹⁶⁴ Su concepción de la relación del individuo con el ser universal, que no busca ya la unidad racional sino la unificación mística en la que se esfuma la conciencia individual, así como las nociones de conciencia y de yo que intentan resolver la cuestión de cómo una individualidad pudo derivarse del ser universal y cómo podrá reabsorberse nos obliga, dice Bréhier, a ver en Plotino una forma de pensamiento completamente distinta de la helénica. Su obra se torna ininteligible, afirma, si queremos reducirla a la tradición griega, por lo cual intenta encontrar la fuente de su filosofía más allá de Oriente próximo, es decir, en la especulación religiosa de la India.¹⁶⁵ Esta opinión es

¹⁶⁰ Armstrong (1957: 293). Para un análisis de la base empírica de la experiencia mística descrita por Plotino véase R. T. Wallis (1976: 121-153).

¹⁶¹ Bréhier (1926: 185-190).

¹⁶² Bréhier anticipa lo que más tarde se reconoció como el misticismo involucrado en el nivel del Intelecto y no solo con lo Uno.

¹⁶³ About (1973: 45) “Desde una perspectiva plotiniana la vida espiritual y la metafísica son perfectamente recíprocas... será posible entender por hipóstasis tanto el nivel del ser como del conocimiento (nivel onto-noético)”.

¹⁶⁴ Bréhier (1926: 142-145).

¹⁶⁵ Para un desarrollo de esta cuestión ver Bréhier (1926: Cap. VII). Para una breve crítica de esta postura véase Rist (1967: 228-229). Para una mención bibliográfica sobre Plotino y Oriente véase Cilento (1949: 600-4). Para una breve reseña y crítica de la discusión en torno a la cuestión orientalista en Plotino véase Asti Vera (1978: 71-74).

compartida por Dodds, quien considera que en su interpretación de la experiencia mística Plotino se acerca a ciertos místicos hindúes.¹⁶⁶

Hecha esta referencia de cómo se ha interpretado la temática que nos ocupa, pasemos ahora al análisis de los textos.

B. Mística: la experiencia en Plotino

En esta sección nos centraremos en aquellos pasajes¹⁶⁷ en los que Plotino describe una serie de experiencias que trascienden el estado de conciencia cotidiano. Los pasajes se analizarán en orden cronológico, no porque sostengamos una interpretación evolucionista del pensamiento de Plotino sino porque, tal como los textos pondrán en evidencia, no todos los conceptos relacionados con la experiencia mística se enuncian desde un principio y de modo completo, sino que el cuadro que la ilustra se va desarrollando a través de los textos. Por momentos se vuelve una y otra vez sobre los conceptos introducidos en un primer momento, pero los pasajes que estudiaremos revelan aspectos diversos de las experiencias místicas y de cómo Plotino despliega su interpretación de estas progresivamente.

Examinaremos, entonces, aquellos pasajes en los que se describe una serie de experiencias que trascienden el estado de conciencia cotidiano. Sin embargo, el territorio comprendido entre la conciencia cotidiana y la “unión mística” última está poblado no por una sola experiencia sino por una familia entera de experiencias, entre las cuales a menudo no hay más que parecidos de familia.¹⁶⁸ Resulta necesario, por lo tanto, estudiarlas para diferenciarlas y lograr entender qué consecuencias tienen para el místico en los planos ontológico, epistémico y psicológico. Para poder adentrarnos en estos textos es necesario, a su vez, hacer una breve aclaración sobre el concepto de conciencia en Plotino, que no pretende ser exhaustiva ni detallada sino sólo servir de introducción al tema que es objeto de este trabajo.

En un estudio sobre los niveles de la conciencia, Hadot señala que en las *Enéadas* “estamos en presencia de dos tipos o de dos niveles de conciencia : por una parte, la conciencia que puede ser llamada «central», porque ella está situada en la parte media del alma, y «doble», porque ella objetiva el contenido de conciencia mediante la

¹⁶⁶ Dodds (1968: 121)

¹⁶⁷ Los pasajes estudiados serán principalmente I 6, 7-9; IV 8, 1; V 5, 6-13; V 8, 10-12; VI 7, 34-37; VI 9 ya que consideramos que en estos se describen los caracteres fundamentales de la experiencia mística plotiniana. Asimismo, se tendrán en consideración V 3, 17 ; V 6, 1-6; VI 5, 10-12, pasajes también valiosos para una comprensión detallada de la cuestión.

¹⁶⁸ R. T. Wallis (1976: 126).

ayuda de figuras e imágenes.”¹⁶⁹ Podemos decir que este nivel descrito por Hadot corresponde al estado de conciencia cotidiano del hombre, intermedio entre la actividad del *νοῦς* y los sentidos. Este nivel de conciencia surge gracias a la imaginación que actúa como un espejo en el cual se refleja alguna actividad de las llevadas a cabo por el hombre.¹⁷⁰ Por otra parte, debido a que la imaginación es una función propia del alma sensitiva, el hombre se percató de tal actividad y toma conciencia de ella.¹⁷¹ Ahora bien, el hombre puede desarrollar muchas actividades gracias a la multiplicidad de potencias que posee;¹⁷² sin embargo, Plotino considera que hay ciertas actividades que constituyen el *yo* propio del hombre a diferencia de otras que no son definitorias para él.

“Somos nosotros mismos los que razonamos, nosotros mismos los que pensamos los pensamientos que hay dentro de la mente discursiva, ya que esto es lo que somos nosotros ... somos esto que es lo propio del alma, un intermedio entre dos potencias, una peor y otra mejor”¹⁷³

Para caracterizar el estado de conciencia propiamente humano, entonces, debemos tener en cuenta dos aspectos. Por un lado, la naturaleza de la conciencia, espejo que se contenta con reflejar, que depende del estado del cuerpo y está ligada a la parte sensitiva e irracional del alma y asimismo es propensa a desvirtuar las actividades de las que es consciente.¹⁷⁴ Por otro lado, la actividad propiamente humana que al tornarse consciente constituye el *yo*. Tal como dice Plotino esta actividad es la racional y discursiva. Es el *yo* que Hadot caracteriza como « *yo central* ».

Tras haber revisado brevemente el concepto de conciencia¹⁷⁵ y el estado que le corresponde al hombre, podemos volver a la caracterización de mística que ofrecimos en la sección anterior. Allí dijimos que constituía “un modo de existir y un modo de conocer distintos y superiores a la existencia y al conocimiento normales”. Por lo tanto, debido a que entendemos el estado descrito recientemente, es decir, la conciencia de la propia actividad racional, como un estado y un modo de conocimiento normales, en la

¹⁶⁹ Hadot (1980: 255).

¹⁷⁰ Véase, por ejemplo, I 4, 10, 5-17. IV 3, 23, 1-35 / 30, 9-11. IV 4, 29, 19-31. IV 8, 8, 3-13.

¹⁷¹ V, 1, 12, 6-14 – para un tratamiento extenso de esta cuestión véase Blumenthal (1971: 80-99).

¹⁷² Sobre la multiplicidad de potencias en el alma del hombre, véase Blumenthal (1971: 20-44). Aquí el autor sostiene que Plotino considera que el alma es múltiple en el sentido aristotélico, es decir, porque posee una multiplicidad de potencias, y no por estar compuesta de partes, como sostiene Platón en *República* 442 b 11 y 442 c 5, por ejemplo.

¹⁷³ V 3, 3, 35-40. Véase también I 1, 7, 10-17 y 23-25. Para un tratamiento más extenso de la cuestión del *yo* véase O'Daly (1973), Gerson (1994: 127-151) y Sorabji (2006: 118-126).

¹⁷⁴ I 4, 10, 28-30

¹⁷⁵ Para un estudio detallado de la conciencia “normal” o cotidiana en Plotino véase el ya citado texto de Blumenthal (1971, cap. 7), y también Verbeke (1976), y Gatti (1982, sección cuarta). Para los diferentes niveles de conciencia en Plotino remitimos nuevamente a Hadot (1980).

presente sección vamos a estudiar aquellos pasajes que aluden a estados y modos de conocimiento que se diferencian y superan ese estado normal. Los estados a los que nos referiremos implican una experiencia que conlleva elevación y simplificación en el individuo; llamamos a estas experiencias, de modo genérico, “místicas”.

1. Inauguración del discurso místico en Plotino: I 6

Ya en el primer tratado¹⁷⁶ escrito por Plotino hay una extensa digresión dedicada a un cierto tipo de experiencia del Bien. En este escrito se hace referencia a la primera hipóstasis con diferentes nombres llamándosele Bien, Belleza en sí autosubsistente, Aquel, Belleza imponente, Padre, Dios y solo. Asimismo se describe enfáticamente la experiencia tanto en términos de visión (εἶδω)¹⁷⁷ y sus derivados, como de contemplación (θέα)¹⁷⁸ y sus derivados. Si analizamos el uso de estos términos encontramos pequeñas diferencias. Por ejemplo, la visión está aplicada a “el solo” (αὐτὸ μόνον),¹⁷⁹ “a aquel” (ἐκεῖνο),¹⁸⁰ y al Bien, aunque este no es mencionado directamente sino a través de un αὐτό que suele implicarlo.¹⁸¹ Por otra parte, la contemplación es aplicada a la Belleza (τὸ καλόν, ὁ κάλλος)¹⁸². Los pasajes en los que se recurre a la *visión* parecen hacer hincapié en el término final de un recorrido previo, en la actualización de la facultad visiva, en el objetivo del ascenso, mientras que se recurre, aparentemente, a la *contemplación* para expresar un estado interior, subjetivo, propio del que contempla una vez actualizada la potencia visiva. Más allá de estas sutiles diferencias, no creo que deba sostenerse que ambos términos refieren a actividades diferentes en el contexto del presente tratado, sino más bien a aspectos de una misma experiencia. Esta conclusión es sustentada por pasajes como “el vidente (τὸ ὁρῶν) debe aplicarse a la contemplación (τῇ θέα).”¹⁸³

Es necesario que analicemos ahora cuáles son los estados relacionados con la visión y la contemplación y las nociones que Plotino enlaza con estas actividades. En primer lugar, Plotino señala que es propio de quien no lo ha visto desearlo como Bien, mientras que es propio de quien lo ha visto maravillarse por su belleza, llenarse de un asombro placentero, sentir una sacudida y amarlo con amor verdadero y con punzantes

¹⁷⁶ I 6. Véase sobre todo cap 7 a 9.

¹⁷⁷ I 6, 7, 2 / 12 / 14 / 15 / 27 / 41 entre otros.

¹⁷⁸ I 6, 7, 27 / 32 / 33; 8, 1 entre otros.

¹⁷⁹ I 6, 7, 9

¹⁸⁰ I 6, 7, 25

¹⁸¹ Por ejemplo: I 6, 7, 1-2: Ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν,... εἰ τις οὖν εἶδεν αὐτό.

¹⁸² I 6, 7, 22 y 8, 2 respectivamente.

¹⁸³ I 6, 9, 29

anhelos. El resultado de la visión es descrito en términos de un estado que no conlleva características epistémicas sino relacionadas con lo amoroso.

“Si, pues, uno lograra verlo, ¡qué amores sentiría!”¹⁸⁴

Como veremos más adelante cuando analicemos otros textos, el vocabulario erótico en Plotino es de gran importancia. Sin embargo, antes de poder comprender el papel del amor en la experiencia trascendente es necesario conocer cómo entiende Plotino al amor. En primer lugar, hay que tener en cuenta que el clima psicológico de la escuela de Plotino es muy diferente al de la Academia platónica, por lo cual cuando Plotino utiliza el lenguaje erótico de *Fedro o Banquete* no lo entiende del mismo modo que Platón.¹⁸⁵ En segundo lugar, el amor divino es utilizado para expresar en un lenguaje con imágenes una experiencia mística con una marcada tonalidad femenina. En Plotino, por lo tanto, el alma busca al amado, pero también espera; el alma asciende activamente, pero también se eleva simplificando sus actividades y cesando ya toda actividad. El estado más elevado es, entonces, de una quietud total¹⁸⁶ y si le fuera posible, el místico permanecería en ese estado ininterrumpidamente.

Por otra parte también se describe al acto de contemplación en términos de fruición:

“...si perseverara en la contemplación de semejante espectáculo y gustara de él (ἀπολαύων αὐτοῦ) asemejándose a él”¹⁸⁷

Hay otro género de descripciones expresadas en términos de una huída a la casa del Padre.¹⁸⁸ Podemos decir que estas se corresponden con una interpretación alegórica, por parte de Plotino, de los mitos o de los textos de los poetas. Esta huída, que también es un viaje o una marcha, tiene como puerto final un vista interior (ἐνδον βλέπει) y para obtenerla es necesario adoptar una disposición adecuada.

“Cerrando los ojos, debes trocar esta vista por otra y despertar la que todos tienen pero pocos usan.”¹⁸⁹

¹⁸⁴ I 6, 7, 12-13

¹⁸⁵ Para una comparación y distinción del significado del vocabulario erótico en Platón y Plotino véase Hadot (1963: 84-93), quien establece claramente las diferencias entre el amor humano y divino en ambos filósofos.

¹⁸⁶ Hadot (1962: 92) aunque Hadot dice “pasividad”, no “quietud”.

¹⁸⁷ I 6, 7, 27-28

¹⁸⁸ I 6, 8, 17-27

¹⁸⁹ I 6, 8, 26-27

El único ojo que mira a la gran Belleza¹⁹⁰ se despierta mediante un proceso de unificación interior que se describe en los siguientes términos:

“si te juntaste limpio contigo mismo sin tener nada que te estorbe para ser uno de este modo y sin tener cosa ajena dentro de ti mezclada contigo, sino siendo tú mismo todo entero solamente luz verdadera ... si te vieras a ti mismo transformado en esto, entonces, hecho ya visión ... mira de hito en hito y ve.”

Para poder acceder a esta experiencia es necesario *tornarse visión*, es decir, mantener activa solamente la potencia visiva interior e identificarse con esta en grado sumo. Asimismo, en este proceso uno se vuelve “*luz verdadera*”; se introduce así otro género de metáforas relacionadas con la luz a las que se va a recurrir asiduamente en otros tratados posteriores.¹⁹¹ Asimismo la condición para que la visión sea posible es un aislamiento del yo de sus aditamentos, de los elementos extraños que lo enajenan, una reconcentración sobre sí mismo. Nótese que Plotino no involucra un elemento externo como condición de la experiencia, tal como es la “gracia” para los cristianos, sino, por el contrario, concibe que el místico debe ser él mismo en grado sumo.

Por otra parte, Plotino introduce la noción de saber como fruto de la experiencia:

“Si alguno lo ha visto (εἶδεν αὐτό), sabe lo que digo; sabe cuán bello (καλόν) es”¹⁹²

En este pasaje se distinguen tres registros. En primer lugar la visión, en segundo lugar el saber y en tercer lugar el discurso. El saber parece ser fruto de la visión y este saber permite que algunos lectores comprendan las descripciones que hace Plotino, porque poseen la experiencia por sí mismos. Sin embargo, parecería que el saber fruto de la experiencia no es un saber discursivo sino empírico, aunque en un sentido no sensible sino inteligible; se percibe intelectivamente de modo superior a los sentidos y también a la aprehensión racional discursiva. Aun así, es posible referirse a esta experiencia por medio del discurso y de las metáforas como deícticas de la experiencia interior individual, con lo cual este saber y esta certeza pueden ser compartidas intersubjetivamente al menos como una complicidad, ya que no es un contenido

¹⁹⁰ I 6, 9, 25

¹⁹¹ En el presente trabajo no vamos a adentrarnos en el lenguaje relacionado con la “luz” en Plotino por una cuestión de espacio, por considerar que poco puede agregarse en este sentido y porque nuestras conclusiones no dependen en grado alguno de este vocabulario plotiniano. Para un comentario sobre esta cuestión véase Meijer (1992: 315-6)

¹⁹² 7, 2-3. εἰ τις οὖν εἶδεν αὐτό, οἶδεν ὃ λέγω, ὅπως καλόν.

conceptual sobre el que se acuerda porque el lenguaje parecería no poder expresarlo más que metafóricamente.

Otro elemento de valor que nos permite comprender mejor lo expuesto es una aclaración que hace Plotino hacia el final del tratado. Dice:

“en su subida, llegará primero a la inteligencia y allá sabrá que todas las Formas son bellas y dirá que la Belleza es esto: las Ideas... Mas a lo que está más allá de esta, lo llamamos la naturaleza del Bien, que tiene antepuesta la Belleza por delante de ella. Así que, si se expresa imprecisamente, dirá que es la Belleza primaria (τὸ πρῶτον καλόν); pero si distingue bien los inteligibles, dirá que la Belleza inteligible es la región de las Formas, pero que el Bien es lo que está más allá, fuente y principio de la Belleza.”¹⁹³

Hecha esta aclaración, Plotino rectifica sus anteriores identificaciones del Bien con la Belleza, pero nos señala a su vez la doble capacidad de contemplar¹⁹⁴ por un lado al Bien y, por otro, a la Belleza, siendo el Bien el término de la subida y la Belleza, podemos decir, la estación previa, la Inteligencia. Esta doble posibilidad es de gran importancia porque en escritos posteriores será necesario distinguir a cuál de los dos tipos de contemplación se refiere. Gracias a esta distinción, podríamos considerar que lo que el vidente ve y entonces sabe que es bello no es el Bien sino la Inteligencia, ya que estrictamente esta es bella y no el Bien; por otra parte es de la visión de la Inteligencia de la que podemos obtener un saber y no de la visión de lo Uno. Parecería, sin embargo, que Plotino se refiere a lo Uno -nótese el uso del neutro en τὸ πρῶτον καλόν- pero él mismo aclara que esta es una manera imprecisa de referirse a aquel.

Finalmente, Plotino enlaza la visión a un deseo de fusión o unión íntima del místico con el objeto de su visión:

“Si uno lograra verlo (ἴδου), qué clases de amores tendría, qué anhelos deseando fundirse con él (βουλόμενος αὐτῷ συγκερασθῆναι).”¹⁹⁵

Es necesario, por lo tanto, identificar cuál es el objeto de la visión que causa el amor y el deseo de unión. Por una parte, si bien Plotino se refiere en estos primeros párrafos al Bien con el nombre de Belleza, antes de distinguirlos, no alude

¹⁹³ I 6, 9, 34-42

¹⁹⁴ I 6, 9, 33

¹⁹⁵ I 6, 7, 12-13

confusamente al Bien sino a la Belleza ya que, en un principio, se la identifica con el Bien pero luego se la diferencia. Por otra parte, en el último pasaje citado Plotino viene describiendo la relación entre el alma del místico y el Bien también llamado “dios” (θεός) y “el solo” (αὐτὸ μόνον)¹⁹⁶ y luego de la afirmación continúa refiriéndose a lo Uno en términos de “Bien”. Es evidente, por lo tanto, que Plotino se refiere a lo Uno como el objeto de la visión del místico y que esta visión es la causa de los deseos de unión con el Bien.¹⁹⁷ Plotino reafirma esto en tratados posteriores, como veremos más adelante. El amor, entonces, parecería implicar un apartamiento entre el místico y el Bien, apartamiento que permite la visión pero despierta a su vez deseos, punzantes anhelos, de mayor acercamiento. Si es posible este mayor acercamiento o fundición y en qué consiste no lo aclara en el presente tratado.

Es evidente que el propósito de Plotino en este tratado no es dar cuenta detalladamente de la experiencia mística, sino introducir los lineamientos generales sobre los cuales desarrollará posteriormente sus exposiciones más precisas. En primer lugar, recurre al vocabulario de la visión. La experiencia trascendente parece involucrar un proceso de visión intelectual que es diferente de la visión sensible y no todos son capaces de ejercerla efectivamente. La condición de posibilidad de la visión parece ser un trabajo de aislar al yo de los aditamentos que le estorban ya que el yo puro es el órgano visivo. En segundo lugar recurre al vocabulario amoroso, comparando la experiencia con el amor humano y sus deleites. Plotino establece una relación entre estos dos aspectos, visión y amor, de modo que la visión es la condición de posibilidad del amor y este es la causa del deseo de unión del místico con su amado trascendente. Se menciona asimismo la necesidad de que el místico se asemeje él mismo (ὁμοιούμενος) al objeto de su amor. Finalmente se indica que acceder a la experiencia implica una subida o elevación del místico hacia las realidades superiores que son la Belleza y el Bien. En este escrito Plotino inaugura su discurso sobre la experiencia

¹⁹⁶ I 6, 7, 9.

¹⁹⁷ Hadot (1963: 78ss) interpreta de un modo diferente la causa del amor. Dice, por ejemplo, “el espectáculo de la Vida divina que se mueve en el mundo de las formas nos enciende de amor”. En este comentario claramente se refiere a la *contemplación de las Formas* como causa del amor. Sin embargo él agrega que lo que hace a las Formas deseables es un añadido, algo que reciben de otro lugar, ya que por sí mismas serían incapaces de encender nuestro amor. Luego parece contradecirse cuando afirma que “<el Bien> abre en el Ser y en los seres la posibilidad de un deseo y un amor infinitos. Todas estas fórmulas son incapaces de traducir lo que el alma siente cuando experimenta la unión amorosa con el Bien.” Aquí Hadot habla de la posibilidad de amor que abre el Bien y que surge en la *unión con el Bien*, no ya de la contemplación de las Formas. Nótese, de todos modos, que ninguna de estas maneras de entender el amor divino logra dar cuenta de la afirmación de Plotino según la cual el amor surge de la contemplación del Bien y que este amor causa a su vez deseos de unión.

mística, introduciendo distinciones y exhortaciones, pero con las limitaciones propias de las primeras palabras y caracterizaciones. Sabiendo ya en qué términos se refiere a la experiencia mística, podemos decir que en escritos posteriores Plotino seguirá los lineamientos introducidos en este tratado para caracterizarla con mayor detalle.

2. Multiplicidad de experiencias: IV 8

Al comienzo de la sección mencionamos que la experiencia mística consiste más bien en una familia de experiencias, por lo cual se vuelve necesario distinguirlas. El tratado que discutiremos a continuación nos permite hacerlo ya que en él se encuentra mencionada una actividad que supera lo que describimos como *yo central* del hombre. Debemos, sin embargo, identificar a qué clase de actividad se refiere Plotino. Al comienzo de este tratado dice:

“A menudo me despierto a mí mismo, evadiéndome del cuerpo, dejando atrás toda otra cosa, al penetrar en mi propia intimidad, veo una maravillosa e inmensa belleza. Adquiero entonces la plena convicción de mi pertenencia a un destino mejor; vivo una vida excelsa unificado con lo divino (τῷ θεῷ εἰς ταῦτόν γεγενημένος) y en él instalado. He alcanzado (ἐλθὼν) una actividad superior y me he ubicado por encima de toda otra realidad inteligible (πάν τὸ ἄλλο νοητόν). Pero, después de este reposo en lo divino, desciendo nuevamente de la inteligencia al pensamiento reflexivo y me pregunto...cómo mi alma pudo ingresar en el cuerpo, si ella, a pesar de hallarse en un cuerpo, es en sí misma tal como se ha manifestado.”¹⁹⁸

En primer lugar es necesario señalar que la actividad superior descrita en este pasaje es caracterizada por Plotino como un despertar al ἐμαυτός, es decir, al *yo mismo*, pero este es diferente del que anteriormente caracterizamos como *yo central*. Esto introduce la teoría plotiniana del *yo múltiple* y el problema de cuál es el *yo* propio del hombre,¹⁹⁹ cuestiones que no vamos a analizar pormenorizadamente en este trabajo salvo en la medida que sea necesario para desarrollar nuestro tema. El *yo* aludido en este pasaje se ubica por encima del raciocinio y del pensamiento reflexivo, de toda otra

¹⁹⁸ IV 8, 1, 1-11

¹⁹⁹ Encontramos referencias a esta teoría en los pasajes: I 1, 7, 15-17 / 20-24 / 10, 6-7 / 15, 1-2. I, 2, 6, 7; I 4, 9, 24-30; I 5, 10; II 1, 5, 18-24; II 3, 9, 15-18 / 30; V 1, 12, 9-10; V 3, 3, 31-45; V 8, 7, 30. VI 7, 3, 45. VI 7, 4, entre otros. En VI 7, 6 Plotino llega a hablar de *tres* hombres (véase también VI 3, 15, 31-38). Sorabji (2006: 118-119) resume con claridad esta cuestión. Para un tratamiento más detallado véase Hadot (1963, cap. II). Véase también Rist (1967, cap. 12), O'Daly (1973), Gerson (1994, cap VII), Ousager (2007, parte I).

realidad inteligible que no sea la inteligencia, y en este estado el alma se manifiesta tal como es en sí misma.

Por otra parte, el significado de este pasaje ha sido muy discutido por los estudiosos, sobre todo al tratar de establecer si se refiere a una identificación con la Inteligencia o con lo Uno, cuestiones que a su vez acarrearán el controvertido problema de cómo obtiene el hombre, efectivamente, la identificación con el Intelecto.²⁰⁰ En cuanto al primer problema, si bien algunos autores han sostenido que se trata de una identificación con lo Uno,²⁰¹ considero que se refiere a una identificación con el Intelecto por varios motivos. En primer lugar, porque Plotino afirma claramente que luego de esta identificación “desciendo fuera de la inteligencia hacia el raciocinio” (εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς), y en segundo lugar, porque dice que ejercita una actividad, actualiza una forma de vida excelsa y ve una maravillosa belleza. Los términos de actividad y vida son propios de la Inteligencia y no de lo Uno y, como ya hemos señalado, Plotino identifica la Belleza con la Inteligencia. Algunos estudiosos consideran que, para Plotino, el mundo noético ya era objeto de alguna clase de experiencia mística,²⁰² Meijer atina a llamarlo *noetic mysticism*.²⁰³ Por otra parte, parecería llamativo que encontrándose contemplando e identificado con la Inteligencia,

²⁰⁰ Sobre cómo es posible al hombre unirse con la Inteligencia ha habido diferentes opiniones. Hadot (1980:245-247) tomando IV 8, 8 y VI 4, 14, sostiene que, de las varias partes del alma, la superior es la que ejerce la actividad de la inteligencia, el pensamiento puro, ya que es una de las formas interiores al νοῦς y se piensa a sí misma. Basta que el alma ejerza la actividad propia de esta parte para aunarse con la Inteligencia. O'Daly (1973, cap 3). por su parte, tomando VI 7 y V 2, 2, sostiene la identidad de sustancia entre el alma y la inteligencia. Argumenta que un fundamento para esto es el axioma plotiniano según el cual si bien un efecto (el alma) es engendrado por su causa (la inteligencia) y en este sentido se diferencian, el alma se identifica con la inteligencia siempre y cuando la siga, es decir, se vuelva contemplativamente sobre el νοῦς. Con Armstrong (1940: 42) y Merlan (1963: 4-84), Mamo (1976: 199-215) considera que en IV 3, 8, 15-16 y IV 4, 3 Plotino sigue la doctrina aristotélica de que la mente se convierte en el objeto de su cognición. Por lo tanto, cuando el alma accede al estado de *noesis* pura ya no es más un alma. La naturaleza del sujeto –sostiene– es precisamente determinada por el estado noético. Brandão (2007: 481-491), en cuarto lugar, critica tanto a O'Daly como a Hadot diciendo que ni el alma tiene un intelecto entre sus partes, ni hay una identidad de sustancia entre el alma y el intelecto. Fundándose en IV 4, 2, sostiene que el alma puede volverse hacia el intelecto y *armonizarse* con él siendo a la vez dos en uno. Para poder lograrlo es necesario que el alma deponga toda alteridad que la separa del intelecto, alteridad que se sustenta en las potencias que la ligan al mundo sensible y a la vida del compuesto, por lo cual debe dejarlas inactivas. En una línea diferente, Ousager (2007: 32-38) sostiene que para que el alma pueda acceder al intelecto es una precondition lógica que haya una forma particular en el νοῦς que le corresponda al individuo. Argumenta, siguiendo VI 2, 22, 23-29, que existe una forma universal de hombre con formas subordinadas de particulares, como especies de un mismo género. Afirma, asimismo, que esto sería exclusivo del hombre ya que no todo tiene una vía de acceso al intelecto.

²⁰¹ Para una interpretación de este pasaje en términos de unión, aunque no absoluta, con lo Uno véase Rist (1967: 56 y nota 4, también 195-6) y O'Daly (1974: cap IV). Meijer (1992: 294-295 y nota 837 en la cual también critica la postura de Hadot) también interpreta este pasaje como una unión con lo Uno, aunque él la entiende como una unión total.

²⁰² Hadot (1963, 1980), Dodds (1968), R. T. Wallis (1976: 126), Igal (1982: 97-98).

²⁰³ Meijer (1992: 295)

se encuentre a la vez por encima de todo otro inteligible, siendo la Inteligencia la realidad propiamente inteligible. Sin embargo, considero que con νοητόν Plotino se refiere aquí al Alma, que no es estrictamente la realidad inteligible primaria, sino la secundaria y, por lo tanto, “lo otro” inteligible. A su vez se justifica el uso del género neutro para referirse al Alma, ya que no se la está considerando aquí como hipóstasis, es decir como grado de ser, sino en su aspecto cognitivo, justamente como lo otro *inteligible* (τὸ ἄλλο νοητόν).

Varios son los estudiosos que han interpretado este pasaje como una identificación con la Inteligencia en general;²⁰⁴ sin embargo, esta identificación admite a su vez diferencias. Al comienzo de la sección vimos que Plotino distingue entre la Belleza y el Bien, siendo la primera captada en la contemplación de las Formas; vimos, a su vez, que Plotino señala que lo Uno también puede ser, en alguna medida, contemplado. Estas dos clases de contemplación permiten que el pasaje sea interpretado de dos modos diferentes por quienes lo entienden como una unión o identificación con la Inteligencia, a saber, como una identificación con la potencia de la inteligencia que contempla las Formas²⁰⁵ o como una identificación con la que contempla lo Uno.²⁰⁶ Estas dos clases de contemplación son posibles debido a que la Inteligencia posee dos potencias, como veremos más adelante. Consideramos que, a pesar de la semejanza entre el vocabulario utilizado por Plotino en este pasaje y el que emplea Porfirio al describir la unión con “el Dios omnitrascendente”,²⁰⁷ debe tratarse de una identificación con la contemplación de la Inteligencia por la Inteligencia misma, es decir, de su contenido que son las Formas o incluso de la contemplación que la inteligencia del hombre tiene de sí misma.²⁰⁸ Esta actividad permite a Plotino afirmar que despierta a

²⁰⁴ Por ejemplo, Igal (2006: 527, notas 2 y 3) Hadot (1994: 62) y Sorabji (2006: 51).

²⁰⁵ De este modo lo entiende, por ejemplo, Hadot (1963: 32-34), Ousager (2007: 23). También así lo comprende Igal (1985: 527) en su traducción, quien, además, en una nota aclara que no se trata de la visión del Uno-Bien sino de la visión de la Belleza del mundo inteligible, a nivel de la segunda Hipóstasis.

²⁰⁶ Santa Cruz-Crespo (2007:16 notas 48-49). En la primera nota se afirma que el alma se une a la vida de la Inteligencia gracias a la cual capta la belleza de lo inteligible (las Formas), posición con la cual coincidimos. Pero en la segunda nota se interpreta que la “actividad superior” a la que se refiere Plotino es la unión última, aquella que Porfirio menciona en la *Vida* como obtenida cuatro veces por Plotino durante los cinco años que estuvo junto a él. Sin embargo, también se sostiene que en Plotino esta unión con lo divino remite al plano de la Inteligencia y no a lo Uno como en Porfirio. Deberá entenderse entonces, que esta unión con la Inteligencia, al tratarse a su vez de la experiencia última, es interpretada como una contemplación de lo Uno (no de las Formas) por parte de la Inteligencia. Ahora bien, surge el problema de qué clase de imagen hay de lo Uno en la inteligencia. Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

²⁰⁷ *VP*, 23, 15-16

²⁰⁸ Hablar de inteligencia propia del hombre podría entenderse como suponer la existencia de una Forma del individuo que en la contemplación se contempla a sí mismo. Sin querer entrar en la

su propio *yo*, al hombre verdadero e interior, que no se corresponde ya con la conciencia “central”, discursiva, sino con un hacer consciente la actividad noética, la actividad del ser inteligible que se contempla a sí mismo. Considerar que la “actividad superior” que se menciona en el pasaje hace referencia a la contemplación de lo Uno implica un cambio de estado o actividad del místico que, creemos, no se desprende del presente pasaje. En otros textos, sin embargo, sí encontramos que Plotino afirma una identificación con la actividad superior de la Inteligencia e inclusive con lo Uno.²⁰⁹

Si bien consideramos que la experiencia aquí se limita al nivel de la Inteligencia, creemos que es apropiado, aun así, caracterizarla como mística debido a que no constituye un estado de conciencia cotidiano sino uno exaltado, pero esta exaltación no es sino un despertar transitorio al yo verdadero del hombre. Podemos decir que esta instancia no es la superior ya que no involucra a lo Uno mismo; por ello, creemos que es correcto integrarla en lo que Meijer caracteriza como misticismo noético.

3. La experiencia de unión: VI 9

Tras haber inaugurado su discurso sobre la experiencia mística y luego de describir las primeras fases de esta experiencia, Plotino y sus oyentes se encontraban, sin duda, en condiciones de adentrarse en una caracterización extensa y detallada de la experiencia mística. Esta es expuesta en el tratado VI 9, titulado por Porfirio “*Sobre el Bien o lo Uno*”, que efectivamente constituye la descripción más extensa y rica en precisiones sobre la mística plotiniana. Tal vez sea esta la razón por la cual Porfirio ubicó este escrito al final de su edición de las *Enéadas*, a pesar de que corresponde a la producción temprana del filósofo.

El estudio de este tratado resulta fundamental para nuestro trabajo, por lo que examinaremos en detalle los pasajes que consideramos más relevantes. El texto ha sido extensamente examinado por diferentes especialistas,²¹⁰ por lo que pasaremos revista a

extensa discusión de si Plotino creía efectivamente en la existencia o no de Ideas de individuos, cabe señalar que el presente tratado IV 8 es anterior a V 7, en el cual afirma la existencia de estas y donde dice “si yo y cada individuo es susceptible de reducción a lo inteligible entonces también el principio de cada individuo está allá.”(1, 1-2). Para un tratamiento detallado del tema de la existencia de Ideas de individuos véase, por ejemplo, Blumenthal (1971, cap 9) y también Kalligas (1997: 206-223).

²⁰⁹ Véase por ejemplo VI 5, 7, 1-3. “En efecto, nuestro ser y nuestro yo se remonta al Ente; ascendemos hasta el Ente y hasta lo primero que deriva del Ente. Pensamos los inteligibles sin valernos de sus imágenes y sus improntas. Pero si no nos valemos de estas, es que *somos los inteligibles.*”

²¹⁰ Por ejemplo Hadot (1994) y Meijer (1992) han dedicado, cada uno, un libro entero al análisis detallado de este tratado.

sus interpretaciones con la finalidad de llevar a cabo el análisis y la discusión del tratado.

En el pasaje analizado en el capítulo anterior, IV 8, 1, 1-11, se afirmó la posibilidad de que el alma se una a la Inteligencia. Esta posibilidad es reafirmada en VI 9. Plotino dice:

“Es menester, por lo tanto, hacerse inteligencia y confiar y someter la propia alma a la inteligencia para que aquella, estando despierta, reciba lo que esta ve”.

“Vivir allá es vivir de veras, porque la vida presente, la vida sin Dios, es un rastro de vida mientras que la vida de allá es actividad, pero actividad de la inteligencia.”²¹¹

El alma debe hacerse Inteligencia para ver lo que ella ve, y logra vivir, de este modo, la vida propia de la Inteligencia. Esto se hace manifiesto porque el alma realiza la actividad de la Inteligencia. Ahora bien, en este tratado Plotino hace referencia, en dos oportunidades diferentes,²¹² a una doble actividad de la Inteligencia, primero refiriéndose a la Inteligencia hipóstasis y luego a la inteligencia del individuo. En el segundo pasaje aludido dice:

“Hay que aceptar de parte de la inteligencia el anuncio de lo que ella es capaz; pero de lo que la inteligencia es capaz es de ver o los propios inteligibles o los anteriores a ella. Ahora bien, ya los inteligibles inmanentes en ella son puros, pero más puros y simples son los anteriores a ella, mejor dicho, el anterior a ella”²¹³

En este pasaje se nos dice claramente que la inteligencia del que se está aprestado a la contemplación posee dos potencias. Por un lado la que puede ver (ὀράν) las Formas, inmanentes en la Inteligencia y, por otro, la que dirige su mirada hacia lo Uno, que es anterior a la Inteligencia. Lo Uno es contemplado sin añadir sensación alguna y sin admitir nada venido de esta, pues es necesario contemplar con la inteligencia pura y con el ápice de la inteligencia (τοῦ νοῦ τῷ πρώτῳ).²¹⁴

²¹¹ VI 9, 9, 16-22. Véase también 3, 23-27.

²¹² VI 9, 2, 34-45 y 3, 32-37

²¹³ Este pasaje presenta algunas problemas para su traducción. Para una exposición al respecto véase Meijer (1992: 127-128) y Hadot (1994: 80 n. 49).

²¹⁴ 3, 27-28

Hadot,²¹⁵ por su parte, distingue dos niveles de experiencia mística que se corresponden con las direcciones del movimiento de la Inteligencia. El primer nivel es identificado con la visión de su contenido, la intuición de las Formas y es, por lo tanto, una plenitud de sabiduría; el segundo es identificado con el contacto con lo que está más allá, una suerte de intuición y recepción en la que se pierde, en este caso, toda sabiduría. Parecería, por lo tanto, que en la unión con la Inteligencia es posible identificarse con las dos actividades propias de esta; no obstante, sería mediante la identificación con la actividad superior, la que capta lo Uno y trasciende la intuición noética del contenido de la propia Inteligencia, en la que reside la experiencia trascendente del místico. Es necesario considerar, asimismo, que Plotino no sólo menciona el movimiento doble de la Inteligencia hipóstasis²¹⁶ sino, además, las dos potencias de la inteligencia del hombre, que corresponden a los dos movimientos de la segunda hipóstasis. Debido a esto, la contemplación de las Formas o de lo que está más allá de las Formas no sólo implica una unión con la Inteligencia sino, también, una actualización de las potencias de la inteligencia del hombre.

En segundo lugar, como también señalamos en el comentario a I 6, aquí nuevamente se va a analogar la experiencia del místico a una relación amorosa:

“El que no tenga experiencia de ello, colija de acá y de los amores de acá, cuál será el encuentro (τυχεῖν) con el Amor de sus amores... los amados de acá son mortales y nocivos... porque no eran el verdadero Amado.”²¹⁷

Ahora bien, debemos recordar que el amor es fruto de la visión²¹⁸ y el amor despierta el anhelo de unión²¹⁹. Teniendo esto en cuenta, entonces, cabe preguntarse si la visión de lo Uno, ya sea mediante la identificación con el movimiento trascendente de la Inteligencia o mediante la actualización de la potencia superior de la inteligencia del hombre, es el momento místico máximo, dejando al místico con el anhelo de unión insatisfecho o si, por el contrario, la visión y su consecuente anhelo pueden ser felizmente trascendidos por un estado superior y el amado alcanzado (τυχεῖν).²²⁰

²¹⁵ Hadot (1980: 256-265).

²¹⁶ En VI 9, 2, 34-45, por ejemplo.

²¹⁷ 9, 40-43.

²¹⁸ Esta expresión es confirmada por pasajes como “experiencia amorosa, resultante de la visión” 4, 19-20. Recuérdese también I 6, 7, 12-13: “Si, pues, uno lograra verlo, ¡qué amores sentiría!”. Véase también VI 7, 22., 8-9: “una vez que el alma ha recibido en sí el efluvio emanado del Bien se siente atraída, extática y aguijoneada, y nace el amor”.

²¹⁹ “El alma, pues, que sea fiel a su naturaleza ama a Dios, deseando aunarse con él” VI 9, 9, 32-33.

²²⁰ Remitimos al pasaje VI 7, 23 1-4 donde Plotino afirma: “Allá está pues lo que el alma persigue...aquello cuya huella grabada nos atrae.” En este pasaje Plotino distingue claramente entre

En el presente tratado Plotino introduce otros términos y metáforas para describir la relación entre el místico y lo Uno dando a entender una menor distancia entre ellos que la implicada en el acto contemplativo. En primer lugar podemos señalar que la metáfora de la visión es reconsiderada.

“Bien puede ser que ni siquiera habría que decir «verá» (ὄψεται). Y el objeto visto (si es que hay que hablar de «vidente» (ὀρώων) y «visto» (ὀρώμενον) como de dos cosas, y no ¡audacia es decirlo! de ambos como de una sola cosa); pues bien, en aquel momento, el objeto visto no lo ve el vidente ni lo discierne, ni se representa dos cosas”²²¹

Plotino parece estar plenamente consciente de las limitaciones de la “visión” y la “mirada” espiritual y está dispuesto a analizarlas en detalle.²²² Esta reconsideración no es una simple precisión de vocabulario, sino que permitirá una progresión en la descripción del estado de conciencia del místico.²²³ La dualidad propia de todo acto de visión, aunque sea intuitivo, parece ser trascendida. La experiencia ya no es de visión sino de identificación,²²⁴ el místico ni se encuentra viendo propiamente, ni distinguiendo, ni se representa a lo Uno como un otro sino como una sola cosa consigo mismo.²²⁵

Plotino va a recurrir a otro vocabulario para describir una relación más estrecha con lo Uno, un mayor acercamiento, una relación de contacto.

“No está presente sino a quienes son capaces de recibirlo (δέχεσθαι δυναμένοις), y están preparados como para acoplarse (ἐναρμόσαι) con él y asirlo (ἐφάψασθαι), por así decirlo, y tocarlo (θιγείν).”²²⁶

“el alma entonces está en posesión de una vida distinta, desde el momento en que se acerca (προσελθοῦσα) a él y se allega (προσιούσα) a él ... a fin de que

lo Uno, lo que el alma persigue, y la huella de lo Uno en la Inteligencia, que es aquello por lo cual el alma se siente atraída y movida, aquello que le hace surgir el amor. Ahora bien, ¿es posible que el alma quede satisfecha una vez llegada a la Inteligencia? En el mismo tratado, unas líneas antes afirma: “mientras hay algo más excelso que lo presente, <el alma> sigue subiendo espontáneamente, alzada en alto por aquello que la enamora; y así, se remonta por encima de la Inteligencia, empero no puede subir por encima del Bien, toda vez que nada hay por encima del Bien. Pero si se queda en la Inteligencia, presencia un espectáculo bello y sublime, es verdad; sin embargo aún no tiene del todo lo que busca”. (VI 7, 22, 17-22)

²²¹ VI 9, 10, 12-16

²²² Meijer (1992: 271).

²²³ Hadot (1994: 200).

²²⁴ *Ibid*, p 201.

²²⁵ VI 9, 10, 22-23

²²⁶ VI 9, 4, 25-28

logremos abrazarlo (περιπτυσώμεθα) con la totalidad de nuestro ser sin tener parte alguna con la que no estemos en contacto (εφαπτόμεθα) con Dios”.²²⁷

Si bien Plotino no tiene en alta estima al amor terrenal por estar basado en lo sensible, apela llamativamente a los sentimientos humanos relacionados con este. Es necesario practicar la *via eminentiae in amore* y percatarse de que los amores de acá no son los realmente buscados sino meras imágenes o sombras sujetas al cambio, nada comparadas con aquel verdadero amado. Con aquellas, nunca se podría obtener una real unión por más que los amantes se abrazaran y acoplaran, ya que sus propios cuerpos los mantendrían alejados. Con lo Uno, en cambio, el amante puede enredar su ser, la totalidad de su ser, sin tener parte alguna de sí mismo que no esté en contacto con Dios.²²⁸ Nuevamente este coincidir (ἐναρμόσαι) y tocar corresponden a una suerte de identificación que es posible por la naturaleza puramente espiritual del alma que se ha purificado de toda asociación con el cuerpo.²²⁹

En otros tratados²³⁰ encontramos elementos que nos permiten asumir que el vocabulario del contacto es utilizado por Plotino para referirse a actividades que conservan cierta dualidad. Sin embargo también se ha afirmado que Plotino utiliza el vocabulario del contacto para referirse a la aprehensión que lo Uno posee de sí mismo,²³¹ lo que nos permitiría suponer que el contacto del alma con lo Uno es análogo al contacto que lo Uno tiene consigo mismo. De este modo, se descartaría ya toda dualidad en esta clase de acercamiento. Aun así, el vocabulario del contacto, tal como lo evidencian los dos pasajes recién citados, se encuentra asociado a la experiencia amorosa, en la cual la dualidad es una condición. Debido a esto, Plotino recurre al vocabulario de la presencia (παρουσία) para afirmar una relación más íntima entre el místico y lo Uno.

“La comprensión de aquel se logra... por una presencia superior a la ciencia.”²³²

²²⁷ VI 9, 9, 47-55

²²⁸ Meijer (1992: 261-2).

²²⁹ Hadot (1994: 196).

²³⁰ En I 1, 9, 12-16, por ejemplo, Plotino recurre al vocabulario del contacto y dice que la inteligencia *toca o no toca* y en eso consiste su conocer, pero se refiere al inteligible que hay en el hombre, no al Uno.

²³¹ Deck (1967: 18). El autor cita el pasaje V 3, 10, 40-43, e interpreta que lo Uno posee un contacto (Plotino utiliza los términos θίξις y ἐπαφή, línea 42) pre-cognoscitivo (προνοούσα) consigo mismo.

²³² VI 9, 4, 1-3

“Aquel no está ausente (ἀπρεστιν) de nadie y está ausente de todos, de modo que estando presente (παρών), no está presente (μὴ παρῆναι) sino a quienes son capaces de recibirlo.”²³³

“«No está —dice Platón— fuera de nadie», antes está con todos sin saberlo ellos. Desaparecida, pues la alteridad, esos seres *«los inteligibles»* que ya no son distintos, están presentes unos a otros. Así que aquel, no teniendo alteridad, está siempre presente (μὴ ἔχον ἑτερότητα ἀεὶ πάρεστιν), y nosotros lo estamos a él cuando no tenemos alteridad.”²³⁴

El vocabulario de la presencia es de gran importancia ya que implica una inmanencia de lo Uno en el hombre y en todas las cosas pero, aun así, no se contradice con la trascendencia de lo Uno que, a su vez, no es ninguna de todas las cosas.²³⁵ La inmanencia de lo Uno en el alma del hombre se condice con el movimiento hacia lo interior que el filósofo debe realizar para obtener, primero, el autoconocimiento y finalmente la experiencia mística última que no sucede sino en su propia interioridad.²³⁶

Hadot señala que Plotino introduce con este vocabulario una novedad ya que entiende la presencia en dos sentidos diferentes. El primer sentido puede caracterizarse como *presencia-ausencia*, ya que si bien lo Uno está presente en los seres, es tomado como ausente por la inconsciencia que tienen de esta presencia. El segundo sentido señalado es el de *presencia-experiencia* según la cual, gracias a la conversión amorosa y al esfuerzo por suprimir la alteridad, se experimenta un sentimiento de la presencia de un modo no intelectual. El primer sentido está relacionado con el modo en que los seres están alrededor de lo Uno, en-torno a él inconscientes, mientras que el segundo se relaciona con el re-torno de los seres hacia lo Uno, retorno en el que surge una conciencia de Su presencia. Lo Uno está siempre presente porque carece de alteridad, pero el hombre no percibe esta presencia o, mejor dicho, no está presente a lo Uno sino cuando pierde toda alteridad en sí mismo.²³⁷

²³³ VI 9, 4, 23-26

²³⁴ VI 9, 8, 32-34

²³⁵ “El Dios de Plotino, con el cual él busca unirse es tanto inmanente como trascendente” Armstrong (1936: 28). Sobre la inmanencia–trascendencia de lo Uno véase Bréhier (1927, cap. VIII). Véase asimismo O’Daly (1974, cap IV) quien sigue a su vez a Arnou (1967). En relación con esta paradójica unidad de lo Uno como “en” y “sobre” las cosas Beierwaltes (1995: 242) afirma que “la absoluta diferencia del Principio mismo conserva, no obstante, su inmanencia”.

²³⁶ En un tratado posterior, V 6, 6, 33-36, Plotino afirma que ni siquiera debe conocerse a lo Uno merced a su presencia, sino más bien trocarse en identidad, en lo posible, con él.

²³⁷ Meijer (1992: 238).

Es necesario que nos dirijamos ahora a otro grupo de metáforas presente en el tratado VI 9 y que representa la culminación de la progresión del místico en su acercamiento a lo Uno. Plotino ya no aplaza la unión deseada y recurre a este vocabulario para referirse al proceso que de la visión lo llevó al enamoramiento, de este a un contacto en un mayor acercamiento y que finalmente termina en una unión y un éxtasis.

“Allá en cambio, está el verdadero Amado, con el que podemos incluso unirnos (συνείναι).”²³⁸

Como se había dicho anteriormente, la visión era causa del enamoramiento y este de los anhelos de unirse que, dice Plotino, pueden ser realizados. El vidente, pues, dio lugar al amante y este al místico que ya no solo siente la presencia de lo Uno en sí mismo sino que se siente siendo uno y logra ensamblarse con lo Uno.

“Puesto que no eran dos cosas, sino que el vidente mismo era una sola cosa con lo visto –diríase no visto, sino aunado (ἡνωμένον).”²³⁹

El místico finalmente logra aUnarse, volverse Uno. El tema de la unidad es analizado en detalle por varios autores. Rist, por ejemplo, reúne los diferentes pasajes en los que se hace uso de este lenguaje.²⁴⁰ Una de las conclusiones a las que arriba es que ninguno de los pasajes eneádicos en los que se habla de unión logra asemejarse a las afirmaciones propias de la filosofía Vedanta, doctrina que sostiene que el alma (*atman*) es el Absoluto (*Brahman*). Rist considera que esta rama del pensamiento indio es el prototipo de *monismo*, por lo que cree lícito aplicarlo como vara de medida con la cual apreciar el posible *monismo* de Plotino.

Si bien creemos que esta comparación no es de gran utilidad ya que ni el libro de Rist ni el presente trabajo tienen como finalidad la comparación de ambos sistemas, es necesario al menos tenerlo en consideración ya que el libro de Rist y los problemas en él planteados han sido la fuente de inspiración de muchos estudiosos posteriores. Por una parte, es cierto que si se intenta aplicar un mismo concepto a los dos sistemas

²³⁸ VI 9, 9, 43-44.

²³⁹ VI 9, 11, 6-7. Santa Cruz-Crespo (2007: 272-273) traducen “como ya no eran dos, sino que quien veía era él mismo una unidad con el objeto de su visión”. Cabe preguntarse si Plotino se refiere a que en este estado se es uno con la imagen que se ve o si es uno con el “objeto” al que se había tendido la mirada. Tal vez la aclaración que sigue define la cuestión: “sería mejor hablar no de objeto de visión sino más bien de objeto de unión”. De todos modos volveremos sobre este punto al final de la presente sección.

²⁴⁰ *cfr.* Rist (1967: 226). Del presente tratado señala 11, 6-7; 11, 9; 3, 12; 10, 26; 10,22; 4, 4-5 y 4, 24.

mencionados, estos deben tener características en común que justifiquen su aplicación. Sin embargo, antes de intentar aplicar un concepto o todo un sistema de conceptos extraño a la filosofía de Plotino para comprenderla, consideramos más valioso intentar comprender en detalle el sentido de la experiencia que describe y luego ponerla en perspectiva con otras expresiones de misticismo. Por esta razón aplazaremos la cuestión del monismo en Plotino para concentrarnos en la caracterización de la unión.

“Y entonces es cuando es posible ver a aquel y verse a sí mismo según es lícito ver: a sí mismo esplendoroso y lleno de luz inteligible; mejor dicho, hecho luz misma, pura, ingrávida y leve; hecho dios, mejor dicho, siendo dios (θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα).”²⁴¹

Son numerosos los pasajes en los que se describe la unión del místico con lo Uno. Aun así, al comienzo del presente pasaje encontramos una caracterización de la experiencia mística en términos de visión pero acompañada de la restricción “según es lícito ver”. Al comienzo del presente capítulo expusimos la revisión que Plotino lleva a cabo del lenguaje de la visión y analizamos a modo de ejemplo el pasaje VI 9, 9, 47-45, que es inmediatamente anterior al pasaje ahora citado. Esto nos permite afirmar que la restricción aquí introducida puede entenderse como *en la medida en que puede hablarse en este caso de visión*, visión de sí mismo y de lo Uno pero en un sentido impropio, ya que verse a sí mismo, en este caso, es verse siendo lo Uno.²⁴²

Este pasaje muestra una creciente emoción en el discurso que se evidencia en continuas correcciones que Plotino se hace a sí mismo. De encontrarse lleno de luz inteligible, afirmación de la cual se puede distinguir entre el yo y la luz que lo llena, se corrige manifestando que el yo *es* la luz misma, con sus cualidades de pureza e incorporeidad. Pero esto no parece suficiente y se describe como vuelto dios e inmediatamente se corrige otra vez y afirma que en ese estado *es* dios. Meijer señala diferentes posibilidades de interpretación de este pasaje. Podría dudarse –dice– que este sea el estadio final, ya que el griego es ambiguo y podría entenderse tanto “siendo un dios”, como “siendo el dios” (lo Uno). Hadot,²⁴³ por ejemplo traduce “devenu Dieu lui-même ou plutôt étant Dieu lui-même”. A pesar de esta ambigüedad del lenguaje, el tono

²⁴¹ VI 9, 9, 57-59

²⁴² Santa Cruz-Crespo (2007:268 nota 957). Seguramente lo que induce a Plotino a insistir con el lenguaje de la visión es el concepto platónico de $\Theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$, aunque para Plotino, a diferencia de Platón, haya mayores posibilidades que la contemplación de las Ideas.

²⁴³ Hadot (1994: 108). Del mismo modo traduce Radice (2002: 1967) “*uno che si è trasformato in Dio, o addirittura è Dio.*”

mismo del pasaje puede desambiguar este sentido. En un primer momento Plotino habla de estar lleno de luz inteligible, con lo cual puede hacer referencia a un momento anterior a la identificación, pero cuando dice “hecho luz misma” parece referirse a la identificación. Asimismo se reafirma la identificación cuando dice que se ha vuelto dios. Aun así, dice Meijer, es posible que se refiera a un Dios noético, pero esto no estaría en armonía, aclara, con el hecho de que se comienza mencionando a lo Uno como visto en la medida en que es correcto verlo y que se continúa en el siguiente capítulo discutiendo el rol de la visión en la experiencia mística de unión. Por estas razones Meijer también elige traducir “*having become God, or rather being God*”.

Luego de haberse corregido en cuanto a la descripción de la unión en términos de visión Plotino la caracteriza de un modo diferente.

“Aquello otro tal vez no era espectáculo (οὐ θέαμα), sino un modo distinto de visión (ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν): un éxtasis (ἔκστασις), simplificación (ἀπλωσις), donación de sí mismo (ἐπίδοσις αὐτοῦ).”²⁴⁴

La experiencia ya no es considerada en términos de contemplación, en la cual permanece la distinción entre el sujeto y el objeto contemplado,²⁴⁵ sino que ahora es caracterizada como un éxtasis (ἔκστασις) y una donación de sí mismo (ἐπίδοσις αὐτοῦ). En primer lugar, es necesario señalar que estamos ante un suceso filosófico, ya que Plotino es el primero en aplicar el término *éxtasis* a la experiencia mística en sentido estricto.²⁴⁶ Otros pensadores utilizaron el término anteriormente para designar, vagamente, cualquier desviación del estado normal y en un sentido determinado este cambio podía deberse al temor o estupefacción, histeria o insania, o también a la posesión de origen divino o diabólico. Sin embargo Plotino es el precursor del uso de este término que se difundirá ampliamente en la Edad Media, por medio de Gregorio de Nissa, para hacer referencia a una experiencia de Dios, digamos. En segundo lugar, es notable que muchas traducciones prefieren no transliterar el término vertiendo “*salida de sí*”, “*a going out yourself*” “*sortie de soi*”.²⁴⁷ Además de querer evitar una asociación con la impronta de la mística cristiana en el uso del término, se busca, con esta traducción, prevenir que los lectores confundan el sentido del término

²⁴⁴ 11, 23-24

²⁴⁵ Hadot (1994: 112) “Posiblemente esto no era un objeto de visión que contempló”.

²⁴⁶ Para una referencia histórica del concepto de *éxtasis* véase Dodds (1968: 100-110). Es preciso señalar, sin embargo, que Plotino no utiliza este término frecuentemente, por lo cual no es lícito considerar que tiene, en su filosofía, un sentido técnico.

²⁴⁷ Santa Cruz (2007: 275), Meijer (1992: 279), Hadot (1994: 112) respectivamente.

aplicándole connotaciones relacionadas con el encantamiento del alma o con un estado en el cual el alma se encuentre embargada por la alegría o admiración. Esta atribución sería un error -argumentan los traductores- ya que los estados aludidos no tienen nada que ver con la situación descrita en VI 9, 11, 23-24, sino que se alude, por el contrario, a la unificación con lo Uno,²⁴⁸ momento en el cual este otro modo de ver es un transformarse²⁴⁹ y el místico parece abandonar su propio yo.

Por otra parte, la nueva manera de ver también es asociada a los términos ἀπλωσις y ἐπίδοσις αὐτοῦ. En cuanto al primer término, es notable que, en Plotino, no lo encontramos más que en este pasaje, aunque sí utiliza términos de la misma familia. En las traducciones, a su vez, encontramos diferentes sentidos en los que se entiende el término. Hadot, por ejemplo traduce *épanouissement*, opción que ya encontramos en Ficino, quien traduce *diffusio*. Esta opción se basa en el significado del verbo ἀπλῶ que significa expandir, desdoblar, difundir. M. I. Santa Cruz, Igal y Meijer, por otra parte, prefieren *simplificación (simplification)*.²⁵⁰ En todos los casos, sin embargo, podemos afirmar que se trata de un estado o actividad que implica una superación del yo ideal en pos de lo Uno, ya sea porque hay una expansión o despliegue y una salida fuera de los límites de la propia individualidad, o bien porque el yo, haciéndose simple, deja de lado toda cualidad y potencia que lo diferencian de lo Uno. En cuanto al segundo término, ἐπίδοσις αὐτοῦ, encontramos que también fue traducido de diferentes maneras: *surrendering of oneself, intensification de soi, potenziamento di se, abandono de sí mismo*.²⁵¹ Tal como Hadot evidencia en su traducción, ἐπίδοσις puede entenderse como una intensificación, un incremento que está en consonancia con su traducción de ἀπλωσις. Ambos términos transmiten la imagen de un trascender o superar los límites del propio yo. La otra línea de traductores, en cambio, lo entiende como una entrega y por lo tanto un dar y dejar de lado el propio yo para identificarse con lo Uno. Meijer,²⁵² por su parte, justifica su traducción de ἐπίδοσις (*surrendering of one self*) argumentando que si bien el término puede significar *incremento*, encontrándose inmediatamente a continuación de ἀπλωσις (al que traduce como *simplification*) difícilmente podría tener ese significado.²⁵³

²⁴⁸ Meijer (1992: 281, nota 798).

²⁴⁹ Santa Cruz (2007: 275, nota 983).

²⁵⁰ Opción también preferida por Radice (2002: 1969) "*semplificazione*".

²⁵¹ Meijer (1992), Hadot (1994), Radice (2002) y Santa Cruz-Crespo (2007) respectivamente.

²⁵² Meijer (1992: 281, nota 800).

²⁵³ Aún así, Radice, por ejemplo, sigue a Meijer en la traducción del primer término pero traduce el segundo como *potenziamento di se*.

En todo caso cabe preguntarse si el místico renuncia a su *yo* en el momento de la unión absoluta o, por el contrario, se posee a sí mismo en grado sumo. Rist, en relación con este tema, argumenta que si uno rinde, entrega (*surrenders* por ἐπίδοσις) su *yo*, lo rinde a algún otro, por lo cual persistiría la dualidad en la experiencia mística. Si bien la traducción de Hadot evita este problema, debemos notar que (aun entendiendo ἐπίδοσις como abandono o “*surrendering*”) luego de renunciar a nuestro *yo* en pos de lo Uno tampoco persiste la dualidad entre el *yo* y lo Uno ya que, justamente, se ha renunciado al propio *yo* (y no a una mera cualidad del *yo*) para poder identificarse con lo Uno. Consideramos que en la experiencia mística debe entenderse del segundo modo, es decir, durante esta experiencia el alma (entendida en sentido amplio) se posee a sí misma en sentido sumo, ha encontrado su verdadero *yo*²⁵⁴ pero el *yo* al que finalmente arriba, el *yo* que actualiza en ese momento, no es un *yo* dual, fruto de una conciencia, sino un *yo* difuso, ilimitado y desplegado, carente de toda imagen de sí mismo.²⁵⁵ Tal como afirma O’Daly,²⁵⁶ en el momento supremo el *yo* del místico es lo Uno.

“Como transformado en otro (οἷον ἄλλος γινόμενος) y no siendo él mismo de sí mismo, es anexionado (συντελεῖ) a aquel, y hecho pertenencia de aquel, es una sola cosa con él (κάκεινου γινόμενος ἓν ἔστιν).”²⁵⁷

“Se llega a ser (γίνεται) sí mismo (αὐτός τις), no ser (οὐσία) sino más allá del ser (ἐπέκεινα οὐσίας).”²⁵⁸

En el momento supremo de la experiencia se produce una identificación tal que el místico se transforma en algo más allá del ser, siendo una sola cosa con lo Uno. Ha trascendido el plano del ser (οὐσία) que es la Inteligencia y se encuentra más allá, se encuentra en sí mismo, solo, y ya no posee ninguna imagen ni de sí mismo ni de lo Uno porque se ha transformado en lo Uno, trascendiendo toda dualidad sujeto-objeto, toda contemplación y, por lo tanto, toda distinción entre ella y el modelo o arquetipo de lo que en su previa contemplación le proveía de una imagen.

“Si progresa desde sí mismo, como desde una imagen, a su modelo, llega por fin al término de su viaje.”²⁵⁹

²⁵⁴ Tal es la tesis, por ejemplo, de Mamo (1976: 199-215).

²⁵⁵ Esta cuestión es desarrollada en la siguiente sección.

²⁵⁶ O’Daly (1976: 91). También nos remitiremos a esta cuestión en la próxima sección.

²⁵⁷ VI 9, 10, 16-18

²⁵⁸ VI 9, 11, 41-42. Preferimos en este pasaje la traducción de Santa Cruz-Crespo (2007: 276).

²⁵⁹ VI 9, 11, 45

En la contemplación de lo Uno el místico posee la imagen de este en su interior, al menos tal como le es posible captarla, y en la medida en que se asemeja a esta imagen se identifica con ella. Pero luego es necesario que progrese de sí mismo como imagen de lo Uno hacia el arquetipo de esta imagen y no solo se vuelva uno con la imagen sino con lo Uno mismo. En el fin de su marcha, el místico ha logrado la unión absoluta y la completa absorción en lo Uno.²⁶⁰

Tal es la caracterización que Plotino hace de la experiencia mística en el tratado VI 9. Pero si esta caracterización nos ha respondido al *qué* de la experiencia, queda pendiente una respuesta al *cómo*. Es necesario que volvamos sobre el texto para buscar cómo justifica Plotino la posibilidad del hombre -el místico, decimos aquí- de semejante unión.

Como antes señalamos, la inteligencia posee una doble capacidad: la de contemplar su propio contenido, por una parte, y la de contemplar al anterior a ella con la inteligencia eximia, el ápice de la inteligencia. En relación con esto podemos agregar que el místico podrá contemplar a lo Uno recién “cuando se halle en el mismo estado en que estaba cuando salió de aquel; entonces puede ya verlo del modo como aquel es capaz por naturaleza de ser contemplado.”²⁶¹

El estado aludido es uno de pura indeterminación; el alma se encuentra desposeída de toda cualidad y forma que puedan obstaculizar su recepción de la plenitud e iluminación de la naturaleza primera. De este modo el alma puede acceder e identificarse con su inteligencia, estrictamente con la potencia superior de su inteligencia, su ápice o parte eximia, que es la que contempla a lo Uno y lo recibe de un modo análogo a como la materia desposeída de toda cualidad recibe la impronta de todas las cosas.²⁶²

Sin embargo, también se aludió al hecho de que tanto el vocabulario como los estados descritos señalan que la experiencia de contemplación de lo Uno es trascendida. Este hecho nos lleva a preguntarnos si es la misma potencia que contempla a lo Uno la que posteriormente logra aunarse, unirse y transformarse en lo Uno.

“No está presente sino a quienes... están preparados para acoplarse con él y asirlo, por así decirlo, y tocarlo merced a su semejanza (ὁμοιότητι) con él”²⁶³

²⁶⁰ Meijer (1992: 287-290)

²⁶¹ VI 9, 4, 27-30

²⁶² VI 9, 7, 11-16. En el presente tratado no se desarrolla el tema de la inteligencia incoada pero se lo sugiere mediante la metáfora citada. Se hará alusión a este tema más adelante. Para un tratamiento detallado de esta cuestión véase Santa Cruz (1979: 287-315) y Bussanich (1988).

²⁶³ VI 9, 4, 27-28

“El consorcio es también de semejante con semejante”²⁶⁴

El vocabulario de la semejanza²⁶⁵ es relevante para esta cuestión ya que cabe preguntarse en qué modo es el alma o el *yo* semejante a lo Uno. Plotino considera que si podemos realizar la unión con lo Uno es porque hay algo en nosotros que es similar a aquel en un modo tal que le permite transformarse en idéntico.²⁶⁶ Por otra parte, hemos visto que lo Uno está presente en el hombre de modo que el camino del místico es un camino hacia el interior. Pero también podría preguntarse si lo Uno le es inmanente en tanto que hay una semejanza entre el hombre y lo Uno, como si hubiera una imagen de aquel en el hombre o si esta inmanencia es de lo Uno por sí mismo, es decir, es lo Uno mismo lo que se encuentra presente en el alma y no sólo su imagen. Para responder estas preguntas es necesario que nos refiramos a otra clase de metáforas utilizadas por Plotino.

“-y este cuasi centro (οἶον κέντρον) del alma ¿es, pues, aquel a quien buscamos?
-¿Pues qué otra cosa hay que pensar de aquel en quien coinciden todos los centros (ὁ πάντα οἶον κέντρα συμπύπτει)?²⁶⁷

La centrología, tal como la llama Meijer,²⁶⁸ en Plotino es un tema suficientemente amplio como para pretender abarcarlo exhaustivamente en este trabajo. Sin embargo, es necesario que nos refiramos a los ejemplos de este lenguaje que el tratado VI 9 presenta, en la medida en que nos permita brindar una solución a las cuestiones planteadas.

En un primer momento surge la duda de si Plotino está recurriendo simplemente a una metáfora para caracterizar la experiencia mística o si está efectivamente describiendo mediante esta analogía una estructura o, mejor dicho, una potencia presente en el alma que es condición para que la unión pueda ocurrir. Sin intentar definir esta cuestión por ahora, podemos decir que Plotino sostiene que el centro del alma coincide²⁶⁹ con el centro de todas las cosas. Ahora bien, esta afirmación ha sido variadamente interpretada por los comentaristas. O’Daly,²⁷⁰ por ejemplo, afirma que en tanto que el alma es idéntica con lo Uno cuando se encuentra “en sí misma”, la metáfora de los centros convergentes es utilizada para expresar justamente esta identidad. Por ello asiente en que el Absoluto

²⁶⁴ VI 9, 11, 32. συγγίνεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον

²⁶⁵ Plotino recurre a la fórmula platónica ὁμοίωσις θεῶν en el *climax* de su descripción, aunque en Platón (Tht. 176 b 1), como es sabido, significa imitar a los dioses en su temperancia y rectitud y no una unión con Dios o ser el Dios. Meijer (1992: 288).

²⁶⁶ Ousager (2004: 72).

²⁶⁷ 8, 10-13

²⁶⁸ (1992: 242-245), donde brinda un tratamiento relativamente extenso de la cuestión.

²⁶⁹ 8, 20. συνάπτομεν. “connect” Meijer (op. cit: 236). “coincidons” Hadot (1994: 101)

²⁷⁰ O’Daly (1974: 4).

no es sólo el centro del alma sino aun más, el centro de todas las cosas. Una interpretación diferente ofrece Hadot²⁷¹ quien afirma que el término “centro del alma” es ambiguo, ya que puede significar tanto el centro trascendente en torno del cual el alma gira, como el centro propio del alma al cual ella debe retornar. Dados estos sentidos afirma que Plotino entiende el centro del alma del segundo modo, aunque luego este pueda coincidir con el centro en torno del cual giran todas las cosas. La interpretación, sin embargo, se diferencia principalmente de la de O’Daly porque identifica el centro propio con la cima del alma, su parte superior, aquella que permanece en la inteligencia, lo cual no es lo mismo que decir que este centro es idéntico a lo Uno.

Por otra parte, uno de los que ven en la metáfora de los centros un intento no satisfactorio en cuanto a la unión es Rist.²⁷² Argumenta que si bien la metáfora de los centros es tal vez la más lograda a la hora de hablar de unión, no puede decirse que haya realmente identidad de los centros. Si uno dibuja —dice— dos puntos en una hoja, uno encima del otro, si bien parecerían ser uno, de algún modo seguirían siendo dos. Mamo criticó inicialmente esta postura de Rist y Meijer²⁷³ lo sigue, desarrollando su crítica. Sin duda, Plotino no habla de punto sino de centro como analogía con el círculo sensible e inclusive hace la aclaración de que no debemos pensar en círculos como figuras, sino en círculos psíquicos cuya coincidencia no es local sino, justamente, de identidad.²⁷⁴ Esta aclaración hace que sea aun más difícil encontrar un criterio de individuación y diferenciación de los centros. Por ello, a pesar de que Rist sostiene la distinción entre los dos puntos superpuestos, de esto no se sigue que los dos centros psíquicos coincidentes sean distintos. Sostener su diferencia es análogo a sostener que dos radios de un mismo círculo tienen, cada uno, un centro diferente. Rist, por otra parte, señala que tampoco se puede sostener la identidad del centro de todos los centros con el centro de las almas, puesto que aquel es el centro *de los centros*, y por lo tanto distinto de los simplemente *centros*.

En nuestra opinión, si contrastamos el texto recién citado, VI 9, 8, 10-13, con VI 9, 8, 4-9²⁷⁵ podemos afirmar que si las almas giran en torno de “aquel”, entonces “aquel” es el centro del movimiento circular de las almas, el centro de todos los centros. Por otra parte, Plotino nos dice que en “aquel” coinciden todos los centros, por lo cual podemos

²⁷¹ Hadot (1994: 185-6).

²⁷² Rist (1967: 223-227).

²⁷³ Mamo (1976: 199-215). Meijer (1992: 308).

²⁷⁴ VI 9, 8

²⁷⁵ “<que el alma sepa que> su movimiento natural es como el circular alrededor no de un punto exterior sino de un centro, y que el centro es el origen del círculo, se moverá a sí misma alrededor de aquel y dependerá de él concentrándose en el mismo en que debieran concentrarse todas las almas.”

sostener que el centro del alma sería el punto en el cual el alma carece de toda alteridad y, por lo tanto, está presente a lo Uno y a la vez lo Uno le está presente,²⁷⁶ ya que presencia y coincidencia de todos los centros (de las almas) entre sí y con aquel (en quien coinciden todos los centros) no es otra cosa que la supresión de toda alteridad.²⁷⁷ En ese estado, el centro del alma y el centro de todas las cosas, es decir, lo Uno, coinciden y son uno.²⁷⁸

Por lo tanto, para que el yo pueda coincidir con el centro del alma y, al coincidir este con lo Uno-centro de todas las cosas, pueda acceder, a su vez, a la unión mística e identificación inefable con el Primer Principio, es necesario que no guarde en sí mismo diversidad alguna ni con respecto a sí mismo ni con respecto a otras cosas.²⁷⁹ Asemjarse al Dios consistiría, por lo tanto, en llevar al yo a un estado de reposo absoluto, de imperturbabilidad y de soledad serena.

En el tratado VI 9 recién estudiado Plotino introdujo una serie de elementos nuevos a su caracterización de la experiencia mística que integran y, a su vez, superan la de los tratados anteriores. En primer lugar, reafirmó la necesidad de volverse inteligencia y luego indicó que esta tiene dos potencias, ambas potencias visivas. Sin embargo, a continuación somete la noción de visión a una reconsideración con la finalidad de destacar la dualidad implicada en todo proceso contemplativo y en las palabras utilizadas para describirlo. Recurre entonces a otro tipo de vocabulario para expresar lo que el vocabulario de la visión no le permitía. En primer lugar se vale del vocabulario del contacto asociado con la experiencia amorosa y luego del de la presencia para finalmente recurrir al vocabulario de la unión. Es necesario señalar que la visión noética es la facultad característica de la Inteligencia; por lo tanto, reconsiderar a la facultad de la visión en la experiencia mística última es reconsiderar a la inteligencia como sujeto involucrado en la unión. El vocabulario de contacto está asociado, asimismo, con las descripciones amorosas que implican una alteridad entre amante y amado. En tercer lugar, el vocabulario de la presencia hace referencia al aspecto inmanente de lo Uno, no sólo en la realidad toda sino, asimismo, en el hombre; pero esta inmanencia no implica la unión, en todo caso, es la condición necesaria para que la unión, tal como la entiende

²⁷⁶ VI 9, 8, 30-35

²⁷⁷ Hadot (1994: 188).

²⁷⁸ Dodds (1960, 6).

²⁷⁹ VI 9, 11, 8-16. Esta carencia de alteridad del yo con las "otras cosas" debe entenderse del mismo modo en que se entiende que lo Uno carece de alteridad con el resto de las cosas, por no tener ninguna determinación propia. Es decir, el yo en este estado (y lo Uno) no posee alteridad alguna en sí mismo, por lo tanto no se diferencia del resto de las cosas; por el contrario, son las cosas las que se diferencian del yo y de lo Uno por tener en ellas mismas la alteridad.

Plotino, pueda suceder. Luego va a desarrollar la noción de inmanencia mediante la imagen de “centro”. Esta instancia le permite además de indicar la dirección en la cual el alma se dirige para obtener la experiencia mística, retratar la experiencia no sólo en términos de unión sino, asimismo, en términos de coincidencia entre centro del alma y centro de todas las cosas que es lo Uno. Esta coincidencia es luego descrita como ausencia de alteridad y como volverse ambos uno solo. En efecto, la terminología relacionada con los “centros” ya no remite a la visión ni al contacto amoroso sino a la identidad y unidad. Asimismo, mediante este vocabulario Plotino logra conferir un carácter impersonal a la descripción, en la cual las instancias que se unen no son ya dos voluntades sino que, habiendo perdido toda determinación personal, se unen lo Uno y lo que hay en el místico de idéntico a lo Uno. De este modo, el místico se ha vuelto otro diferente: ya no es él mismo ni de él mismo; pertenece a aquella realidad, “a él <a lo Uno> se ha unificado y ha hecho coincidir, por expresarlo de este modo, centro con centro”.²⁸⁰

4. La noción de Uno-reflejo: VI 5

En el tratado VI 5 encontramos elementos que nos permiten esclarecer algunas de las cuestiones planteadas en VI 9. Una de las metáforas a las que se recurre en este tratado es la de la presencia. Plotino insiste sobre el concepto de que lo Uno, la Naturaleza primera, no está ausente de ninguna de las cosas, tampoco del hombre. En el ser humano la Naturaleza Primera se encuentra del modo siguiente:

“estando aquella presente toda ella, sí, pero no reflejándose toda ella en cada sujeto (οὐ παντὶ δὲ πάσης ἐνορωμένης) por incapacidad del mismo (ἀδυναμία τοῦ ὑποκειμένου).”²⁸¹

En este pasaje se distingue claramente entre presencia y reflejo. Si bien trataremos el tema de la presencia de lo Uno en el hombre en la sección III podemos decir, tal como expresa el pasaje citado, que el modo de la presencia de lo Uno en el hombre no es solamente la de un reflejo, producto de la contemplación, sino que se da, asimismo, la presencia real de toda la Naturaleza primera en el alma. Sin embargo, esta presencia se ve aminorada por dos circunstancias. En primer lugar, el hombre se ausenta de la presencia de lo Uno en su interior o, mejor dicho, se vuelve de espaldas cuando no logra desechar

²⁸⁰ VI 9, 10, 16-17. Trad de Santa Cruz – Crespo (2007: 269).

²⁸¹ VI 5, 11, 29-31

de su interior aquello que aminora su propia universalidad.²⁸² En segundo lugar, si el hombre se vuelve hacia lo Uno y lo contempla, aun así la contemplación no puede revelarnos esa presencia real puesto que sólo nos revela la presencia del reflejo en la inteligencia del hombre, que no es Aquel verdaderamente sino sólo una imagen y, debido a la incapacidad del sujeto contemplante, es decir, de la inteligencia, no puede captarlo como es en sí mismo. Este hecho ha sido discutido en el capítulo anterior en relación con la limitación que transmite el vocabulario de la visión asociado con la limitación del acto contemplativo mismo, limitaciones que hacen que Plotino busque un nuevo vocabulario para describir estados más profundos y consecuentemente menos expresables.

“El bien que yo toco no es distinto del que tú tocas (ἐφάπτη).”²⁸³

En el momento en que se trasciende la contemplación y se deja de lado la imagen de lo Uno que surge en el interior de cada vidente, el contacto ya no es sino de lo Uno mismo que es el mismo para todos los que logran acceder a él.

La distinción entre Uno-hipóstasis y Uno-reflejo es de gran importancia a la hora de establecer la modalidad de presencia de lo Uno en el hombre, y esta es determinante para establecer el alcance de la experiencia mística última. Esta distinción no es tenida en cuenta por todos los intérpretes y relegarla trae aparejado, para quienes sostienen que la presencia se limita a la imagen de lo Uno en el hombre, que la unión efectiva ya no sea posible.

5. De la dualidad a la unidad: V 8

(a) Sobre el estado de unidad y de dualidad

Luego de haber establecido los diferentes estados progresivos en la experiencia mística, Plotino desarrolla la distinción de los estados últimos, como guía aun más detallada tanto para el que quiere llegar a la meta como para el que quiere comprenderla. De este modo, en el tratado V 8 [31] Plotino realiza un detallado análisis de la visión de lo Uno y del modo en que esta se diferencia de la unión. A pesar de que el tratado versa principalmente sobre la Inteligencia y la unión con la Inteligencia, en un momento Plotino pasa a comparar esta unión con la unificación con lo Uno y desarrolla esta misma cuestión con algunas novedades.

²⁸² VI 5, 12, 21-28

²⁸³ VI 5, 10, 28-29

Si bien anteriormente mencionamos que en las descripciones el lenguaje y los estados de la visión eran superados, vemos que en el presente texto se recurre nuevamente a este vocabulario con la finalidad, a nuestro entender, de introducir y aclarar dos supuestos básicos que mantienen al contemplante en un estado de dualidad, así como para detallar el pasaje, balanceo o vaivén entre el estado de dualidad propio de la contemplación o unión con la Inteligencia y el estado de unidad propio de la experiencia mística última.

En primer lugar, podemos decir que Plotino introduce aclaraciones que recuerdan las limitaciones propias del acto de contemplación y la necesidad de que sea trascendido. Ya no se contempla al objeto como algo exterior sino como interior al vidente mismo.

“Alcanzaría la visión del dios dentro de sí mismo (ἐν αὐτῷ ἂν ποιόιτο τοῦ θεοῦ τὴν θέαν), si fuera capaz de mirar a dios dentro de sí mismo (ἐν αὐτῷ θεόν)”²⁸⁴

En las líneas anteriores a este pasaje Plotino afirma que al alma le cabe no ser mero espectador y aquí aclara que debe mirarse al dios dentro de sí mismo; es decir, lo Uno se encuentra dentro del alma y es necesario que lo contemple como interior a sí misma y no como algo extrínseco. La interioridad es, en nuestra opinión, la primera noción que Plotino considera fundamental para poder superar el estado de dualidad. La interioridad debe reemplazar al supuesto de exterioridad presente en el acto contemplativo; es decir, el místico debe percatarse de que lo que contempla se encuentra en su interior y no fuera de sí mismo. En la medida en que el objeto contemplado es visto por el vidente como externo se mantiene una dualidad entre el vidente y su objeto; con el fin de superar esta dualidad, Plotino sostiene que el objeto le es interno, lo que nos permite, asimismo, corroborar que el estado de dualidad es un estado subjetivo del vidente y no una mera condición de las entidades en relación. Pero el místico no ha accedido todavía al estado de unificación ya que debe superar el segundo y último fundamento de la dualidad.

“Es menester desplazar la mirada y mirarse a sí mismo, mirar el objeto como una sola cosa consigo mismo, como idéntico a uno mismo”²⁸⁵

En este pasaje, Plotino afirma la necesidad de mirarse a sí mismo, pero no se refiere simplemente al auto-conocimiento del alma. Se enuncia aquí la necesidad de

²⁸⁴ V 8, 10, 42-43

²⁸⁵ V 8, 10, 39-40: Ἀλλὰ χρὴ εἰς αὐτὸν ἤδη μεταφέρειν καὶ βλέπειν ὡς ἐν καὶ βλέπειν ὡς αὐτόν.

superar la alteridad en todo pensamiento sobre lo Uno, alteridad que debe ser reemplazada con la disposición intelectual de la identidad absoluta con el objeto, que no se da sino en la unidad, pero una vez actualizada esta unidad ya no hay objeto, sino solamente un sujeto o sí mismo que tampoco contempla sino, a lo sumo, vela. Mediante este movimiento, el místico se ve a sí mismo como idéntico a lo Uno o, mejor dicho, es ya lo Uno. De este modo, los dos últimos supuestos que mantienen al místico en el estado de dualidad, el pensamiento de la exterioridad del objeto y el pensamiento de la alteridad, quedan trascendidos. La disposición subjetiva del místico ha quedado unificada por completo, nada en él lo separa de la realidad última o, deberíamos decir, del estado de unidad último. Asimismo, toda autoconciencia es superada y se logra acceder, de este modo, a la experiencia de unión con lo Uno.

“Si prescindir de esa imagen, por bella que sea, aunándose consigo mismo y deja de escindirse por más tiempo, se hace una sola cosa a la vez que todas las cosas en compañía de aquel dios calladamente presente y está con él cuanto quiere y puede.”²⁸⁶

A modo de resumen, podemos decir que el vidente, mediante un último movimiento, desecha la causa que produce en él el estado de dualidad. Aunque el pensamiento de lo Uno sea el pensamiento más elevado, puede acceder a un estado superior descartando la imagen y el pensamiento necesarios para la contemplación de lo Uno. Esta imagen presupone exterioridad y alteridad en el sujeto contemplante y puede, por lo tanto, ser descartada mediante un movimiento de interioridad e identidad gracias al cual el místico se aúna y accede a la experiencia de la unidad. Ahora bien, un pensar sin exterioridad y ausente de alteridad, no es propiamente un pensar ni una contemplación sino que es ausencia de todo pensamiento y de toda contemplación o, por así decirlo, un estado que se encuentra más allá del pensamiento y de la contemplación, tal como Plotino lo caracteriza en tratados posteriores.

Sin embargo, esta experiencia no es ininterrumpida. El vidente puede permanecer en la unidad, tal como enuncia el último pasaje citado, mientras persiste en el estado de interioridad e identidad; de lo contrario, regresa al estado dual de autoconciencia.

²⁸⁶ V 8, 11, 3-6

“Si deseara verse a sí mismo como objeto distinto (ὡς ἕτερον ὄν), con ello se saca (πολεῖ) a sí mismo afuera (ἔξω).”²⁸⁷

El místico podría apartarse de este estado de unificación de la conciencia si deseara tener conciencia de sí mismo, es decir, si surgiera en él el deseo de verse como siendo diferente de lo Uno, como un individuo, como un ser. Basta este deseo para que el místico se *haga* a sí mismo extraño a lo Uno. Esta conciencia del yo individual ya se posee en el nivel de la Inteligencia, donde el hombre encuentra su yo ideal o noético, es decir, el que se identifica con la actividad de la Inteligencia. Este movimiento es, asimismo, el necesario para que el místico pueda experimentar una relación de sí mismo con lo Uno y, por lo tanto, como se afirmó en I 6, gustar de él y deleitarse en el sentimiento de amor hacia él.²⁸⁸ Estas experiencias, por el contrario, no son posibles durante la unión ya que en esta no hay distancia ni alteridad alguna en el estado interior.

Ahora bien, este tratado ha sido interpretado de un modo diferente por Hadot.²⁸⁹ Según este estudioso, el dios con el que se unifica el alma en su experiencia última es la Inteligencia o más precisamente el Pensamiento universal, como él lo llama. En su análisis afirma, sin embargo, que el Pensamiento puro o Universal tiene dos movimientos: uno es aquel gracias al cual mira lo que hay en él mismo y otro es el que mira lo que está más allá de sí mismo. Esto nos hace pensar que el alma se uniría con la Inteligencia identificándose con su movimiento trascendente y, sin embargo, no por esto deja de ser Inteligencia. Sobre esta unificación con el dios escribe Hadot:

“El alma experimenta su unidad con el Pensamiento puro y universal. La vida del alma se concentra entonces en la cima del alma que se reconoce, en una presencia inmediata, como idéntica al Pensamiento”²⁹⁰

Afirma, asimismo, que la oscilación entre la unidad y la dualidad debe entenderse en términos de estados del *yo*, pero encuentra que la unidad corresponde a un yo identificado con el Pensamiento Universal y la dualidad al nivel del yo propio de la conciencia central. Su interpretación, sin embargo, está sujeta a ciertas objeciones. En primer lugar, el término dualidad aplicado al nivel de conciencia “central”, en el cual la razón y la discursividad están conscientemente activas, no es del todo exacto ya que

²⁸⁷ V 8, 11, 12-13.

²⁸⁸ “...si perseverara en la contemplación de semejante espectáculo y gustara de él (ἀπολαύων αὐτοῦ) asemejándose a él” (I 6, 7, 27-28). “Si, pues, uno lograra verlo, ¡qué amores sentiría!” (I 6, 7, 12-13).

²⁸⁹ Hadot (1980).

²⁹⁰ Hadot (1980: 258).

aquella es más bien una multiplicidad. En segundo lugar, afirma que el estado de unidad corresponde a la unión del místico con la Inteligencia, lo cual tampoco es exacto ya que a la Inteligencia le es característica la dualidad o bien la uni-multiplicidad. Por último, Hadot parece entrar en contradicción con sus propias categorías. Por un lado afirma que “la experiencia mística consiste para el alma en desposarse con los movimientos del Pensamiento universal”, y caracteriza a estos dos movimientos como el tenderse de la Inteligencia hacia lo que está más allá de ella y el volverse de la Inteligencia sobre sí misma. Sin embargo, al caracterizar la oscilación entre la unidad y la dualidad *en los estados místicos* entiende como dualidad aquel estado propio de la conciencia central,²⁹¹ estado que cae fuera de su caracterización de la experiencia mística ya que no corresponde a uno de los movimientos del Pensamiento universal.

Por el contrario, otro autor que en la sección del tratado al que nos referimos ha encontrado una referencia a la unión con lo Uno es Ousager²⁹². Según este autor tanto el Intelecto como lo Uno son descriptos como dioses en el hombre y mediante una identificación con ellos puede transformarse en más que meros espectadores. Sin embargo, sólo mediante la unificación con lo Uno se trasciende toda visión ya que en la identificación con la Inteligencia esta puede aún ver su propio contenido, mientras que en la identificación con lo Uno ya no hay visión alguna. Asimismo, toda visión implica una dualidad que sólo es superada en la unificación última. Ousager sostiene, además, que la *contemplación* de lo Uno en el hombre también implica un grado de dualidad debido a que se trata de la contemplación de una imagen dentro del hombre y que esta no es sino una imagen perfeccionada del hombre mismo. Lo Uno *en sí mismo* –afirma el autor– no es contemplable y con sólo usar la potencia visiva el alma ya se aliena de lo Uno y sólo obtiene una imagen que le confiere al alma un estado de dualidad. Por ello, el estado de unidad carente de toda dualidad sólo es posible de obtener mediante la *unión* con lo Uno *en sí mismo*.

Por nuestra parte, a partir de los pasajes recién analizados, podemos afirmar que en el tratado V 8, si bien Plotino utiliza el vocabulario de la visión, lo hace introduciendo aclaraciones que evidencian no sólo una revisión del vocabulario en relación con la experiencia mística sino, además, una búsqueda de precisión en la descripción de los estados descritos interiores. En primer lugar, Plotino incorpora el concepto de interioridad en el proceso contemplativo con la finalidad de poder superar la dualidad

²⁹¹ Hadot (1980: 259) “La experiencia de unidad cesa, hay un retorno a la dualidad, y así una recaída al nivel de la conciencia «central»”. Hadot (1980: 259).

²⁹² Ousager (1994: 68-9).

propia de esta clase de estados; es decir, afirmar la interioridad del objeto de contemplación no es solamente un recurso retórico para transmitir una mayor unidad en el discurso sino que, además, tiene como finalidad guiar al contemplante a percatarse de que el estado contemplativo presupone una exterioridad del objeto que debe ser reemplazada por la interioridad del mismo. Por otra parte, postula el segundo paso hacia la unificación que consiste en descartar toda alteridad en el estado contemplativo e identificarse absolutamente con el objeto que se contemplaba. Tras haber alcanzado el estado de unidad interior ya no se ejerce visión alguna, no se posee auto-conciencia ni persiste movimiento alguno que mantenga al místico en un estado de dualidad. Consideramos que este estado de unidad interior descrito por Plotino debe identificarse con la experiencia mística superior, es decir, con la unión con lo Uno, y no con la Inteligencia, a diferencia de lo que entiende Hadot y en línea con la interpretación de Ousager.

(b) Sobre la imagen de lo Uno y lo Uno mismo

Es necesario recurrir nuevamente a la distinción ya introducida entre Uno reflejo y Uno-hipóstasis. Esta se revela necesaria para determinar el grado de unidad al que puede acceder el místico en su experiencia última y desarrollar la noción de estado de unidad a la que aludimos en el capítulo anterior. En el tratado V 8 y en un pasaje en particular de dicho tratado que ha sido interpretado de múltiples formas encontramos elementos para responder a esta cuestión en términos de la distinción mencionada. Analizaremos a continuación este pasaje, en el que Plotino afirma, por un lado, la presencia de lo Uno ya no en términos de “centro”, como afirma en VI 9, sino de “lo visto” (ὀρώμενον). No se refiere, sin embargo, a una imagen presente en el hombre sino a lo Uno mismo. Explica, por otro lado, las razones por las cuales el hombre ignora que posee a lo Uno en su interior y cómo este desconocimiento lo mantiene en los estados duales de conciencia.

“pues ya ni lo ~~uno~~ <está> fuera ni lo otro que contempla <está> a su vez fuera, sino que lo que ve agudamente tiene en sí mismo lo visto. Y el que tiene las cosas múltiples ignora que <lo> tiene y <lo> mira como estando fuera porque <lo> mira como objeto de visión y porque desea mirar.”²⁹³

²⁹³ V 8, 10, 36-38. Preferimos en este caso ofrecer una traducción propia. “οὐ γὰρ ἔτι τὸ μὲν ἔξω, τὸ δ’ αὐτὸ θεώμενον ἔξω, ἀλλ’ ἔχει τὸ ὁξέως ὀρών ἐν αὐτῷ τὸ ὀρώμενον, καὶ ἔχων τὰ πολλὰ ἀγνοεῖ ὅτι ἔχει καὶ ὡς ἔξω ὄν βλέπει, ὅτι ὡς ὀρώμενον βλέπει καὶ ὅτι θέλει βλέπειν.”

Aquí Plotino se refiere a la relación entre el místico y lo Uno. Es preciso ver qué clases de relaciones, según describe este pasaje, pueden establecerse con lo Uno. Se afirma que ni el que contempla está fuera de lo visto ni tampoco el otro, lo visto, se encuentra fuera del que contempla.²⁹⁴ Cabe preguntarse por qué Plotino afirma, no simplemente que el objeto visto no es externo al vidente sino que además, el que contempla tampoco está fuera de lo visto. Puede entenderse el primer caso afirmando que en el momento de la visión, el objeto visto se encuentra dentro del que contempla como un reflejo presente en la inteligencia. Sin embargo esto no responde satisfactoriamente a por qué el que contempla no está fuera de lo visto. Solo si el vidente coincidiera absolutamente con la imagen dentro de sí ya no serían ninguno externo al otro,²⁹⁵ pero por la misma razón no sería ninguno interno al otro. Sin embargo a continuación Plotino afirma que el vidente posee dentro de sí al objeto visto, del cual a la vez no es externo. Esta doble interioridad – exterioridad de lo Uno sólo puede ser satisfecha si se está refiriendo a lo Uno en sí, y no a lo Uno-reflejo en la inteligencia. Esto se debe a que lo Uno mismo, por un lado, se encuentra dentro del alma del hombre, teoría que Plotino afirma repetidas veces²⁹⁶ como estudiaremos en la siguiente sección y, por otro, a que la inteligencia se encuentra “dentro” de lo Uno, ya que él mantiene cabe sí a toda su progenie y, por lo tanto, aquella no está fuera de lo Uno; estas instancias de lo Uno tampoco podrían pensarse como siendo dos realidades diferentes.

Por otra parte, Plotino se refiere a la distinción *Uno-Hipóstasis en el alma* y *Uno-reflejo en el alma* cuando afirma que el místico, al ignorar esta presencia (de lo *Uno-Hipóstasis*), lo mira *como* (ὡς) objeto de visión (obteniendo a lo Uno-reflejo). La introducción del ὡς nos habla de la disposición subjetiva del vidente y no de que el único modo efectivo en que lo Uno está presente es como reflejo. Más aun, lo Uno sólo puede estar efectivamente presente como Uno-Hipóstasis, mientras que como Uno-reflejo sólo es un estado subjetivo de la inteligencia que no puede captarlo debido a su

²⁹⁴ Nótese el uso del género neutro, propio de las referencias a lo Uno, de τὸ θεώμενον, aunque también se utiliza el género neutro para referirse al vidente, τὸ ὁξέως ὁρῶν, tal vez para enfatizar la identificación entre ambos.

²⁹⁵ Esto también lo afirma Plotino en V 8, 10, 39-41, como citamos anteriormente (“Es menester desplazar la mirada y mirarse a sí mismo, mirar el objeto como una sola cosa consigo mismo, como idéntico a uno mismo”), pero no es sino un momento preliminar a la unificación, en el cual el místico reconoce que aquello que desea no está fuera de sí mismo, e intenta identificarse en grado sumo con el reflejo para acceder a lo Uno, transformarse en Uno.

²⁹⁶ Véase por ejemplo I 1, 8, 1-12 ; V 1, 10, 1-6 ; VI 8, 15, 14-21 y también V 1, 12, 1-5. La teoría de lo Uno-hipóstasis en el hombre ya fue discutida por O’ Daly (1974: 5-6) y Hadot (1990-1: 481-491) y defendida, por ejemplo, por von Ivanka (1964) y Ousager (2004: 71-91). Trataremos este tema con mayor profundidad en la siguiente sección.

insuficiencia.²⁹⁷ Esta disposición subjetiva consiste en creer equivocadamente que lo Uno es algo exterior y diferente del sujeto que contempla.²⁹⁸ Sin embargo, este es el único modo menesteroso en que el yo puede experimentarlo mientras guarda el deseo de experimentarlo mediante la visión; es decir, mientras guarde el deseo de experimentarlo identificado con la Inteligencia.²⁹⁹

Por otra parte, si la expresión τὰ πολλά se traduce como “las cosas múltiples”, es posible comprender mejor el pasaje. Algunos traductores entienden la expresión con sentido adverbial, como “la mayoría de las veces”. Así interpretan Henry-Schwyzler en la *editio minor* y los siguen, por ejemplo, Cilento (1949) “*per lo piú*”, Armstrong (1984) “*for the most part*” e Igal (1998), quien traduce “la mayoría de las veces”. Esta traducción, sin embargo, presenta algunos inconvenientes. Si se interpreta τὰ πολλά como adverbio temporal, parecería implicar que la mayor parte del tiempo el hombre ignora que posee dentro de sí a lo Uno y que sólo conoce que lo posee durante la experiencia mística. Sin embargo, esto no es correcto por dos razones. En primer lugar, porque luego de la experiencia mística, el hombre no ignora que posee a lo Uno en su interior; por más que la experiencia dure un breve instante, el conocimiento resultante perdura en el tiempo. En segundo lugar, porque la mencionada traducción parecería implicar que sólo durante la experiencia mística el hombre conoce que posee a lo Uno en su interior, lo cual tampoco es correcto debido a que durante la experiencia mística última el hombre no desarrolla ningún acto de conocimiento, ni es en ese momento humanamente consciente de lo que experimenta.

Creemos, por el contrario, que τὰ πολλά se refiere a la multiplicidad de las Formas, por lo cual traducimos “las cosas múltiples”. También traducen de este modo Bréhier (1956) “*des choses*”, Radice (2002) “*molte cose*” y Brisson-Pradeau (2006) “*une pluralité de choses*”. Estos autores, sin embargo, parecerían entender por “las cosas múltiples” al mundo sensible o a las imágenes del mundo sensible presentes en el alma, mientras que nosotros entendemos al mundo inteligible ya que en el pasaje se hace alusión al vidente, que es propiamente la inteligencia del hombre que se contempla a sí misma y posee las Formas en su interior. Entender por “las cosas múltiples” al mundo sensible también es problemático ya que haría referencia al alma y no a la inteligencia y,

²⁹⁷ VI 5, 11, 29-31

²⁹⁸ O mejor dicho, una imagen embellecida de sí mismo.

²⁹⁹ “En efecto, <la Inteligencia> aun cuando contempla al Uno no lo contempla como uno” III 8, 8, 32-33.

por otra parte, al hecho de que el alma posee en sí misma la multiplicidad sensible, lo cual no necesariamente es causa de que el hombre no pueda conocer que posee en su interior, asimismo, a lo Uno. Tal vez, si se entiende el “teniendo las cosas múltiples” (ἔχων τὰ πολλά) como “identificado con las cosas múltiples” podría sostenerse que se refiere al alma, aunque persiste el problema de que se refiere al alma en términos de “el vidente”, que no es tan adecuado. Consideramos que nuestra traducción e interpretación es la más adecuada y entendemos, en consecuencia, que la multiplicidad de las Formas es aquello que el vidente, la inteligencia del hombre, obtiene al contemplarse a sí misma o, a fin de cuentas, lo que efectivamente obtiene cuando intenta contemplar a lo Uno. Tal multiplicidad es, en efecto, el producto del volverse de la inteligencia hacia lo Uno y en esto consiste su plenificación y perfección. La multiplicidad de las Formas no es más que lo *Uno-reflejo* en la inteligencia del hombre, que surge cuando la inteligencia se percata de su contenido y cuando lo actualiza como contenido. Por ello, mientras la inteligencia tenga contenido, mientras contemple aunque sea intentando contemplar lo Uno o, mejor dicho, mientras el místico permanezca en el nivel de la inteligencia que contempla, permanecerá en un estado de pluralidad que lo aparta de la unificación final.³⁰⁰

Por otra parte, es importante el uso de las diferentes formas de los verbos ὁράω y βλέπω. βλέπω en este caso se refiere a la *actividad* de la inteligencia de tender la mirada hacia fuera para intentar captar lo Uno. Mientras que ὁράω no es utilizado como verbo sino como participio, ὁρῶν, para indicar al que contempla que es, a su vez, sujeto de acciones diferentes como *tener, ignorar, desear y mirar* (y luego tener nuevamente).³⁰¹ Este orden de las acciones es importante porque revela, a mi entender, el orden causal en que están conectadas. Pero es necesario, primero, aclarar quién es el sujeto aludido. El verbo ὁράω hace referencia a la acción de actualizar la mirada, de dar a la mirada un contenido. ὁρῶν, por lo tanto, refiere al sujeto, es decir, al vidente, aquel que lleva a cabo esta acción de actualizar la mirada, la cual desencadena una serie de acciones subsiguientes que es necesario aclarar. En primer lugar, el vidente *tiene* el objeto visto, es decir, lo *Uno-Hipóstasis*, pero esta no es una acción desencadenada sino algo que ya está dado. En segundo lugar, *ignora* que lo tiene. En tercer lugar, *desea* tender su mirada,³⁰²

³⁰⁰ Este pasaje admite otras interpretaciones. Así como nosotros suplimos los artículos neutros para referirnos a lo Uno como objeto de las acciones de tener y de mirar, otros autores suplen artículos femeninos para referirse a las “cosas” como objetos de tener y mirar. Bréhier (1956) y Brisson-Pradeau (2006) interpretan de este modo.

³⁰¹ También es utilizado en su forma pasiva para referirse primero a lo Uno-hipóstasis y luego al producto de tender la mirada hacia lo Uno, las Formas.

³⁰² La asociación de la ignorancia y el deseo es muy significativa en Plotino. El deseo es el primer impulso objetivante y la ignorancia no consiste en satisfacer el deseo sino en el desear. Debido a

porque para la inteligencia tener es mirar, o dicho en términos plotinianos, ser es pensar y queriendo *ser* lo Uno sólo atina a pensarlo. En cuarto lugar, *tiende su mirada* hacia lo que desea mirar y lo objetiva (como *Uno-reflejo*). En quinto lugar, lo *mira* como un objeto, como algo externo y finalmente *tiene* las cosas múltiples. En este movimiento la inteligencia, creyendo salir de sí misma hacia lo superior³⁰³ devino múltiple ya que engendró dentro de sí las Formas.³⁰⁴

Plotino afirma, en otro pasaje, que cuando se ve a lo Uno como otro, en realidad no se está viendo sino a una imagen de uno mismo, proyectada con la finalidad de poder ver,³⁰⁵ debido a que el vidente no se atreve a prescindir de esa imagen, ni a aunarse consigo mismo sin escindir-se por más tiempo, haciéndose a la vez una cosa y todas las cosas en compañía con el Dios calladamente presente.³⁰⁶ La separación entre lo Uno y el místico, tal como la presenta Plotino en los pasajes aludidos, tanto en V 8 [10] 10, 36-38 como en 11, 2-5, no pertenece al orden ontológico ni al de la realidad, sino que es un estado interno del propio místico, un estado de la conciencia, que puede ser trascendido o, mejor dicho, unificado, a partir del momento en que la Inteligencia cesa de objetivar lo que contempla, cesa de contemplar lo que desea y finalmente cesa de desear. Sin embargo, aunque en V 8, 11, 10-11 Plotino afirma que basta el deseo de individuación para perder el estado de unificación, dice asimismo unas líneas antes:

esto, la dualidad no surge de la satisfacción “menesterosa” del deseo (aquí ya tenemos una multiplicidad) sino en desear. Relaciónese el deseo con el texto de V 6, 5, 7-10. “Y en esto consiste el pensar: es un movimiento hacia el Bien por deseo del Bien. El deseo genera el pensamiento y lo hace consubstancial consigo, porque el deseo de ver es visión.” Véase también III 8, 8, 35 en el cual se refiere a la Inteligencia, “¡Cuánto más le valiera no haber deseado esto, pues así es como se hizo segunda!”.

³⁰³ Tal vez sea acertada la reflexión de que en Plotino el único movimiento posible es hacia el interior y desear ir hacia el exterior no es más que devenir múltiple en el interior. Tal vez, incluso, deba asociarse el pretendido movimiento hacia el exterior con el pretendido movimiento hacia lo superior, ya que todo movimiento contemplativo hacia “lo superior” es determinante y por lo tanto pluralizante en lo interior. Esto está en línea con nuestra interpretación del deseo como causa de la multiplicidad, ya que se desea (por ejemplo lo Uno que sería superior a la inteligencia del hombre) aquello que se considera diferente y exterior al que desea, por lo cual desear lo Uno es devenir otro y hacer surgir la alteridad en sí mismo. Por esto, el único camino de retorno hacia lo Uno es hacia el interior.

³⁰⁴ Téngase en cuenta que Plotino afirma (por ej. En V 1, 7, 1-7) que la Inteligencia es imagen (εἰκών) de aquel y que al volverse hacia aquel vio y la visión misma es la inteligencia (ἡ ὄρασις αὐτῆ νοῦς). Esto plantea el siguiente interrogante: si la inteligencia surge al volverse hacia aquel, ¿quién se volvió hacia aquel? Pero este interrogante sólo puede sostenerse si ambos momentos son tomados como eventos temporales y no, simplemente, como lógicos. Nosotros sostenemos que sólo pueden tomarse como distinguibles lógicamente. Desear ver y ver son una sola instancia y coinciden con la Inteligencia. La Inteligencia, por lo tanto, es imagen de aquel y cuando esta contempla la imagen de lo Uno presente en sí misma no se está contemplando sino a sí misma.

³⁰⁵ V 8, 11, 2-3

³⁰⁶ V 8, 11, 4-5

“Si luego se convierte a la dualidad, con tal de permanecer puro estará en contigüidad con aquel, de tal manera que pueda recobrar el estado anterior de copresencia si de nuevo se convierte (στρέφοι) a aquel.”³⁰⁷

El místico, en un estado de dualidad propio de quien ve y por lo tanto se ve como diferente a lo Uno, puede sin embargo permanecer “en las cercanías” de lo Uno, contemplándolo, si es que logra mantenerse puro y con su mirada fija en lo supremo sin volverse hacia lo inferior. A partir de este estado podrá recobrar la unificación en la cual lo Uno le está tan presente como lo Uno se está presente a sí mismo, ya que en la experiencia mística última ambos son idénticos. Seguramente, Hadot tenía en mente esta identidad cuando escribió³⁰⁸, comentando estos pasajes:

“Llegados a este nivel, entraremos quizás en un estado de unidad inefable en el que coincidiremos misteriosamente con la simplicidad absoluta de la que procede toda vida, todo pensamiento y toda conciencia”.

No es llamativo, sin embargo, que Hadot caracterice este estado de unidad como “misterioso” ya que en sus propios términos resulta sospechoso el hecho de que pudiera obtenerse una *unidad* entre el místico y lo Uno. ¿Cómo puede, pues, la inteligencia del místico, aun en su estado indeterminado, coincidir con la simplicidad absoluta de lo Uno? La cuestión de la coincidencia de la inteligencia con la absoluta simplicidad de lo Uno puede interpretarse de dos modos: a) o el místico coincide con la Inteligencia que se encuentra en su estado de indeterminación previo al dirigir su mirada hacia lo Uno o b) coincide, en su estado último, con la Inteligencia que mira a lo Uno.³⁰⁹ Pero ninguna de estas interpretaciones es, desde nuestro punto de vista, satisfactoria. En cuanto a a), en relación con la Inteligencia indeterminada, no es posible afirmar que coincida con la simplicidad de lo Uno porque posee la alteridad suficiente como para ser Inteligencia, ni

³⁰⁷ V 8, 11, 7-10

³⁰⁸ Hadot (1963: 47).

³⁰⁹ Podría pensarse una tercera opción, aunque esto implica transformar una distinción lógica en una distinción temporal. La tercera opción sería aquella que sostiene que la experiencia mística es producto de identificación con la Inteligencia que tiende su mirada hacia lo Uno, una mirada incoada que no actualiza su contenido y no se plenifica todavía, pero aun así es mirada o deseo de mirar. Sin embargo, Plotino no hace de esta distinción algo real, de hecho afirma “el deseo de ver es visión” (V 6, 5, 10). Hacer de esta distinción algo real supone que la Inteligencia puede salir de sí misma, contemplar algo fuera de sí misma y no llegar a alcanzarlo, pero esto no es correcto. La Inteligencia sólo puede contemplar su propio contenido y o lo tiene o no lo tiene. No lo tiene en la medida en que no desea tenerlo, pero si desea tenerlo ya lo tiene. Por lo tanto no es lícito afirmar que lo desea y no lo alcanza. De todos modos tampoco es lícito afirmar que la inteligencia pueda, efectivamente, no tener contenido por que no lo desea; debería afirmarse, por el contrario, que teniéndolo el yo no lo toma como si fuera lo Uno. Esto hace posible que el yo se abra hacia una simplicidad mayor que la de la Inteligencia, hacia una identificación con lo Uno.

tampoco tiene experiencia de lo Uno, en la medida en que le es posible, porque no se ha vuelto aún sobre él y permanece en un estado de indeterminación; por lo tanto, no puede ser una explicación satisfactoria de la experiencia mística. En cuanto a b), la Inteligencia que mira a lo Uno, posee en sí misma la dualidad propia de todo acto de contemplación,³¹⁰ aun habiendo una identificación entre el vidente y el objeto (reflejo) contemplado. Por otra parte, el objeto contemplado no sería sino un reflejo de lo Uno en la Inteligencia, y la identificación sería, por lo tanto, con esta imagen presente en ella y no con lo Uno mismo. En consecuencia, la Inteligencia menesterosa, queriendo llevarse a lo Uno en su contemplación, sale llevándose sólo su reflejo. Por lo tanto, esta última opción tampoco es satisfactoria y es necesario interpretar el estado de identificación con la simplicidad absoluta de lo Uno, estado que la mayor parte de los estudiosos reconocen encontrar en las *Enéadas*, en términos de unión del yo con lo Uno mismo, ya que entenderlo de otro modo conserva cierto grado de dualidad en el místico que lo aleja de la simplicidad absoluta y unificación total.

Los diferentes pasajes de V 8 analizados en este apartado nos permiten afirmar que la dualidad entre el místico y lo Uno sólo es superada en la medida en que el hombre se percata de que en su interior también se encuentra lo Uno-hipóstasis. Luego, el hombre debe, en primer lugar, dejar de buscarlo como algo extrínseco y, en segundo lugar, dejar de mirarlo como algo diferente de sí mismo. En tercer lugar, tras percatarse de la presencia efectiva de lo Uno en su interior y de su identidad con aquel mismo debe dejar de desearlo porque el deseo es la última instancia fundada en la alteridad que lo aleja de aquel. En conclusión, el místico debe dejar de buscarlo tal como lo busca la Inteligencia, debe dejar de identificarse con su inteligencia y con la actividad superior propia de esta para que pueda recuperar la integridad en su interior, es decir, identificarse con lo Uno en su interior y experimentar,³¹¹ de ese modo, la simplicidad absoluta. Podemos decir, por lo tanto, que toda distancia que separa al místico de lo Uno en el momento previo a la unificación final es el pensamiento de lo Uno.

³¹⁰ Sin mencionar que la Inteligencia no contempla a lo Uno sino como la multiplicidad de las Formas. Véase V 3, 11, 1-8.

³¹¹ Cabe la pregunta de cómo es posible *experimentar* la simplicidad absoluta sin incurrir en una instancia que introduzca dualidad en la simplicidad. Remitimos a la parte III, capítulo 2 del presente trabajo donde trataremos esta cuestión. Baste, por ahora, la afirmación de que Plotino introduce cierta conciencia de sí mismo a lo Uno, y por lo tanto de experiencia o meta-experiencia de sí mismo, sin por ello disminuir su simplicidad.

6. Sobre diversas interpretaciones de la experiencia mística última: VI 7

Otro texto que ha sido de suma importancia para la comprensión de la experiencia mística en Plotino es VI 7.³¹² Muchos comentaradores han encontrado en este tratado las claves para interpretar la experiencia de lo Uno de un modo más preciso y con más elementos que los que las insinuaciones de escritos anteriores proporcionan.

Aquí, como en otros tratados, Plotino menciona la necesidad de que el alma se convierta en inteligencia y se identifique con la actividad de esta³¹³ para poder acceder a la experiencia mística. Sin embargo, como también encontramos en tratados anteriores, la actividad de la inteligencia es caracterizada como doble.

“La inteligencia está dotada de una doble potencia: una con la que contempla los inteligibles que hay dentro de ella, y otra, con la que contempla al que está más allá de ella mediante una intuición receptiva (ἐπιβολῆ τιμι καὶ παραδοχῆ).”³¹⁴

“La primera es la contemplación propia de una inteligencia cuerda; la segunda es inteligencia enamorada (νοῦς ἐρώων), cuando se enajena (ἄφρων γένηται) embriagada de néctar; y entonces es cuando, desencogida y eufórica por la saturación se vuelve inteligencia enamorada.”³¹⁵

En este segundo pasaje se identifica a la segunda potencia de la inteligencia, aquella que es capaz de captar a lo Uno, con una inteligencia amante y embriagada. La interpretación de este texto ha sido bastante discutida entre los estudiosos. Hay quienes han entendido que Plotino realmente caracteriza de este modo a la potencia que es capaz de captar a lo Uno, que puede ser llamado intelecto *hipernoético*, mientras que hay otros

³¹² Sobre todo los capítulos 33 a 36.

³¹³ “*el alma se ha vuelto inteligencia y contempla como quien se ha vuelto inteligencia*” VI 7, 35, 5-6. Véase también VI 7, 36, 12.

³¹⁴ VI 7, 35, 20-22. Nótese que la traducción de Igal citada no sigue fielmente el texto griego ya que la segunda potencia es caracterizada como la que contempla τὰ ἐπέκεινα, es decir, las cosas que están más allá de ella, en plural, y no en singular como traduce Igal. Sin embargo, consideramos que la elección de Igal de traducir la frase como “al que está más allá”, en singular, es justificada por dos razones. En primer lugar, porque en las líneas siguientes (VI 7,35,30) Plotino mismo caracteriza a la segunda potencia como la que no piensa sino mira a aquel de otro modo (τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄλλως ἐκείνον βλέπειν), refiriéndose a lo Uno, en singular. En segundo lugar, porque también en VI 9 3, 33-36 Plotino dice “de lo que la inteligencia es capaz es de ver o los propios inteligibles o los anteriores a ella (τὰ πρὸ αὐτοῦ ἢ τὰ αὐτοῦ)...más simples y puros son los anteriores a ella, mejor dicho, el anterior a ella (τὰ πρὸ αὐτοῦ, μᾶλλον δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ)”, refiriéndose a lo Uno en plural pero luego corrigiéndose inmediatamente. Puede pensarse que Plotino utiliza el plural para mantener una simetría en el discurso, manteniendo ambos objetos en neutro plural, sin embargo, es evidente que el segundo objeto hace referencia a lo Uno, al menos tal como la inteligencia es capaz de captarlo.

³¹⁵ VI 7, 35, 24-27

que descartan esta caracterización alegando que Plotino mismo la rechaza ni bien la menciona. Entre los que aceptan esta caracterización se encuentran Bréhier,³¹⁶ Rist³¹⁷, Hadot,³¹⁸ Armstrong,³¹⁹ Igal,³²⁰ Santa Cruz,³²¹ Brisson,³²² entre otros. Quienes no aceptan esta caracterización o la interpretan de otro modo son O'Daly³²³, Meijer³²⁴ y Gerson³²⁵ entre otros.

Es de notar que quienes aceptan la caracterización de la experiencia mística como un estado de identificación con la inteligencia del hombre, aunque sea hipernoética y sea una inteligencia enamorada, no postularían aparentemente una completa identificación del místico con lo Uno ya que entre inteligencia y Uno siempre habrá algo que los diferencie.³²⁶ Estaríamos, en términos generales, frente a posturas que podrían ser caracterizadas de teístas, según la clasificación que mencionamos en la parte A de la presente sección. Asimismo, al ser una experiencia de amor, que requiere de un amante y un amado, siendo lo Uno – Dios el amado y el místico, digamos, el amante, se estaría sosteniendo la dualidad inclusive en este momento máximo de la experiencia trascendente.

Aquellos que no aceptan la caracterización citada ofrecen una mayor variedad de interpretaciones. O'Daly, por ejemplo, argumenta que dado que se caracteriza de irracional (ἄφρων) a la inteligencia amante, no puede aceptarse que se trate de una inteligencia y que el mismo Plotino encuentra esta noción insatisfactoria. Gerson, por otra parte, sostiene que identificar a la inteligencia amante con un intelecto superior es un error que se debe a una difundida lectura equivocada del texto citado. El error, afirma Gerson, radica en tomar la *ficción lógica* (*logical fiction*) de pensar que hay fases temporales en la vida del intelecto atribuyéndole a cada fase una potencia real o estado real diferente. Ambos autores van a recurrir a otra solución para explicar la experiencia mística. O'Daly considera que la visión de lo Uno es lograda por una potencia superior al intelecto, que ya no debe ser más intelecto. Encuentra que lo que obtiene la visión de lo

³¹⁶ Bréhier (1926:184).

³¹⁷ Rist (1967: 228).

³¹⁸ Hadot (1982-3: 462).

³¹⁹ Armstrong (1976: 96).

³²⁰ Igal (1982: 99).

³²¹ Santa Cruz (2007: LXXX-LXXXIII).

³²² Brisson (2007: 464).

³²³ O'Daly (1973: 88 y 1974: 2-3).

³²⁴ Meijer (1992: 317-318).

³²⁵ Gerson (1994: 223, 293 n. 50,51).

³²⁶ Aun así, autores como Armstrong (1940: 29-47) e Igal (1982: 99-100), quienes aceptan la caracterización de la unión mística como un estado de la inteligencia enamorada, sostienen que es posible encontrar, asimismo, otros pasajes que describen una unión que conlleva verdadera identificación.

Uno es aquella potencia que en un estadio posterior se convertirá en intelectual. Esta potencia es aquello todavía no determinado como inteligencia, la inteligencia *pre-determinada*, en potencia y preintelectiva. Este concepto es elaborado en comparación con la caracterización que Plotino hace de la generación de la Inteligencia – hipóstasis por parte de lo Uno. Esta generación, podemos decir brevemente,³²⁷ en su primera fase da como resultado a un otro o alteridad, caracterizado como Inteligencia indeterminada o incoada que se vuelve hacia lo Uno y luego, al captarlo, se determina y plenifica creando su propio contenido que son las Formas inteligibles. O'Daly considera que el momento en que la Inteligencia se vuelve hacia lo Uno y lo capta de modo pre-intelectivo, antes de generar las Formas, es descrito, en sus diferentes apariciones, con el mismo vocabulario que se utiliza para describir la visión mística. Sostiene, por lo tanto, que este uso paralelo del vocabulario permite analogar ambas descripciones explicando la segunda en los términos de la primera. Nótese, sin embargo, que O'Daly habla de una potencia pre-intelectiva que capta lo Uno, transformando un estadio puramente lógico y no cronológico de la generación de la Inteligencia en una potencia presente en el intelecto humano que se diferenciaría a su vez de la potencia que capta los inteligibles. Gerson, por otra parte, si bien análoga ambos procesos siguiendo a O'Daly, sostiene que la unión mística es apenas una *imagen* de la primera fase de la generación de la Inteligencia. Asimismo, reconoce que Plotino afirma que se conoce *cómo* es lo Uno cuando la inteligencia suelta las formas (*by letting the Forms go*), es decir tras renunciar a todo lo inteligible (V 5, 6, 19-21). Sin embargo, Gerson afirma que esto no puede interpretarse en sentido literal pues un Intelecto eterno, sin comienzo temporal alguno, es verdaderamente incapaz de renunciar a las Formas.³²⁸ En todo caso, la experiencia mística consiste simplemente en intuir que el Bien es Uno en contraste con la contemplación que nos lo presenta como múltiple, es decir, como las Formas.

Meijer, por su parte, interpreta de un modo diferente las afirmaciones plotinianas sobre la inteligencia amante y la inteligencia prenoética. En cuanto a la inteligencia amante reconoce el problema de que si la unión conlleva una absorción total del místico no hay lugar para ninguna forma de vida interior. Sin embargo, considera que la

³²⁷ Este es tal vez uno de los temas más complejos de la filosofía de Plotino. Tema por excelencia de la filosofía griega, ya planteada muchos siglos antes por los filósofos presocráticos. Se trata nada menos que del problema de la relación entre la unidad y la multiplicidad y de cómo es posible que de la unidad surja la multiplicidad. Para un detallado desarrollo del tema de la generación de la Inteligencia en Plotino véase Igal (1971: 129-157), Santa Cruz (1979: 287-315) y Schroeder (1986: 186-195).

³²⁸ Podríamos agregar nosotros que el Intelecto por definición sería incapaz de dejar ir las formas, pero esto no implica que el hombre sea, por definición, incapaz de dejar de ser intelecto y, por lo tanto, de dejar ir las formas.

caracterización de la inteligencia amante, descrita como enajenada, embriagada de néctar y eufórica representa la vida interior del místico durante la unión. Esta interpretación lo lleva a afirmar que la caracterización de Plotino sobre la experiencia mística es inconsistente ya que sostiene, por un lado, una unión absoluta y, por otro, le adscribe ciertos sentimientos al místico.³²⁹

En cuanto a la inteligencia prenoética, Meijer discrepa con O'Daly y Gerson respecto de la posibilidad de analogar la primera etapa de la generación de la Inteligencia a la experiencia mística. Afirma,³³⁰ en efecto, que si bien Plotino llama ἐπιστροφή tanto al volverse de la mente universal hacia lo Uno, movimiento que conlleva la generación de las Ideas, como a la vuelta del alma a su principio, no se debe creer que la primera tenga alguna participación o rol en el retorno del alma particular. Asimismo fundamenta esto diciendo que la contemplación productiva que ejercerá el Intelecto todavía incoado cuando se vuelve hacia lo Uno no tiene como finalidad la unión³³¹ sino que es un volverse contemplativo. Aun así, acepta³³² hasta cierto grado que el intelecto *hipernoético* (de la mente en ascenso) puede analogarse al Intelecto prenoético (del Intelecto incoado), tal como sostiene O'Daly.³³³ Sin embargo, Meijer considera que este estado del Intelecto no puede identificarse con la experiencia mística³³⁴ sino que debe tomarse como un estadio anterior que evidencia, a lo sumo, el grado en que la inteligencia debe unificarse antes de sumergirse en lo Uno y conseguir la completa identificación.

Por otra parte, encontramos que algunos autores sostienen que puede analogarse la figura de la inteligencia amante con las figuras del intelecto hipernoético y a su vez con el Intelecto prenoético. Hadot³³⁵ es uno de los que proponen esta integración de los conceptos.

³²⁹ Meijer (1992: 317-318).

³³⁰ Meijer (1992: 310, nota 878).

³³¹ Meijer (1992: 305 y n. 864).

³³² ¿Incoherentemente? Meijer (1992: 154-155).

³³³ A diferencia de Bussanich (1988) quien sostiene que tal identificación implica reconocer estadios temporales en el Intelecto y por lo tanto es errónea. Nosotros seguimos a Bussanich en este punto y consideramos que la Inteligencia incoada es una figura explicativa del proceso de generación de la Inteligencia y de ningún modo puede considerarse un paso en el ascenso de la inteligencia hacia lo Uno. Plotino mismo descarta esta opción, por ejemplo en III 8, 9, 5 ss.

³³⁴ Quien también piensa de este modo es Ousager (2004: 68) quien afirma que debemos ser muy cuidadosos de no confundir el acercamiento del alma del místico a lo Uno con el acercamiento 'cósmico' del Intelecto a lo Uno a partir de su génesis como proto-Intelecto, ya que necesariamente el Intelecto sólo puede permanecer como una imagen de lo Uno.

³³⁵ Hadot (1982: 462).

“La vida del Pensamiento divino consiste pues en dos movimientos eternos que se remiten ambos a su principio, lo Uno de donde emana. Por uno de estos movimientos piensa, es decir, aprehende, en las Ideas que nacen en ella... Por el otro de estos movimientos no piensa, sino que experimenta lo Uno, gracias a una actividad que trasciende el pensamiento y que Plotino describe como un amor, un goce, una embriaguez. Estos dos movimientos corresponden a dos estados del Pensamiento. Por una parte, el estado en el cual se constituye como Pensamiento acabado, por otra parte, el estado en el cual es Inteligencia naciente.”

En otro de sus escritos, Hadot³³⁶ es aún más explícito cuando afirma que el proceso cosmogónico a través del cual el espíritu se vuelve hacia el Bien y engendra las Formas y los seres se sitúa en nosotros mismos. Estos niveles de la realidad, sostiene, son al mismo tiempo, los niveles de nuestro yo, por lo cual la experiencia mística se realizará cuando el alma tenga la posibilidad de ir a vivir con el Espíritu el éxtasis amoroso que lo hace nacer, entrando en un gozoso contacto con el Bien. Del mismo modo interpreta Armstrong³³⁷ estos elementos de la filosofía plotiniana cuando dice que la unión del alma del místico es una perfecta asimilación a la unión eterna que el Intelecto hipóstasis disfruta con lo Uno en un estado de locura, amor y ebriedad, estado que co-existe fuera del tiempo con su estado pensante.

Por último, debemos considerar la interpretación de Perczel,³³⁸ quien acepta la caracterización de la experiencia mística última en términos de una inteligencia enamorada para lo cual, sin embargo, incorpora a la mística y a la ontología plotinianas otros conceptos diferentes de los mencionados hasta ahora en el trabajo.

El autor analiza la experiencia mística descrita en VI 7, 35, 20-27 en dos pasos. En primer lugar realiza un valioso estudio filológico y filosófico de este pasaje y otros y concluye que en la visión de lo Uno por parte de la potencia superior de la inteligencia hay involucrados dos momentos diferentes. Igal, por su parte, traduce el pasaje que caracteriza al contacto de la inteligencia amante “una intuición receptiva”;³³⁹ Perczel, por el contrario, en línea con la traducción de Hadot, opta por una interpretación diferente y vierte “una suerte de tocar y una recepción”³⁴⁰ separando, de esta manera, en dos instancias distintas lo que Igal une. Estos dos términos, sostiene el autor, caracterizan los dos momentos de la visión: la recepción (παραδοχή) y el tocar

³³⁶ Hadot (1963: 100-101).

³³⁷ Armstrong (1976: 196).

³³⁸ Perczel (1997: 223-264).

³³⁹ Igal (1998: 475).

³⁴⁰ Perczel (1997: 229). Radice (2002: 1843), por ejemplo, traduce de un modo similar: “una suerte de percepción y aprehensión directa”.

(ἐπιβολή). Estas nociones, según Perczel, presentan un contraste entre la pasividad receptiva de la primera y la actividad pura de la segunda y, asimismo, se encuentran asociadas en Plotino con diferentes actos: la primera con la percepción de los sentidos y la impresión (τύπος) que conlleva y la segunda con la intuición de lo inteligible. La experiencia mística, por lo tanto, involucraría dos momentos diferentes, lógicamente sucesivos, pero simultáneos en la eternidad. En una primera instancia, la potencia supra-intelectiva del intelecto se lanza hacia lo Uno y entra en contacto con aquel, contacto en el cual se suprime toda dualidad entre lo Uno y el místico y este logra conocerlo como algo idéntico a sí mismo. En la segunda instancia, el místico se aleja de aquel, deviene otro de aquel y recibe una impresión en sí mismo, análoga a la de la sensación, obteniendo el resultado de la παραδοχή que no son otra cosa que las Ideas;³⁴¹ en este momento el intelecto conoce a lo Uno como algo que es “otro” de él mismo.

El segundo paso del análisis de Perczel consiste en encontrar un fundamento ontológico definido para la doctrina espiritual de Plotino. Según su interpretación, hay, aparte de lo Uno, un segundo ‘uno’ llamado por Plotino “lo uno del ser” (ἐν τοῦ ὄντος) que, a la vez, se identifica con lo Uno y difiere de aquel. El status ontológico ambiguo e indeciso de esta instancia no permite ni una identificación ni una diferenciación completa ni con lo Uno ni con el sujeto consciente que es el intelecto. Asimismo, atribuye a esta “entidad misteriosa” una actividad o, más bien, algo que se puede considerar como una extrapolación de la actividad del intelecto o como una prolongación de su actividad más allá de los límites del sujeto consciente. Esta actividad es, justamente, la que Plotino indica mediante el término ἐπιβολή.³⁴² Finalmente, la potencia intelectual del intelecto sería la que obtiene una “visión cuerda” o sensata, mientras que la potencia supra-intelectiva, aquella que el autor identifica con lo “uno del ser” y cuya actividad es la ἐπιβολή sería el intelecto enamorado.

De esta manera, Perczel toma la caracterización de la experiencia mística en términos de un intelecto enamorado como legítima y como instancia última de identificación. Concluye, asimismo, que la doctrina mística de Plotino no es ni monista ni teísta ya que su sutilidad y complejidad no permiten tales simplificaciones.³⁴³ Tal vez por esta razón, parece no poder arribar a una afirmación concluyente sobre el grado de identificación que conlleva la experiencia mística ya que, por un lado, afirma que el

³⁴¹ Perczel (1997: 238-239).

³⁴² Perczel (1997: 226-227).

³⁴³ Perczel (1997: 256).

carácter ambiguo de “lo uno del ser” no permite una identificación total con lo Uno³⁴⁴ y, por otro, no sólo que su actividad no presupone una dualidad sujeto-objeto³⁴⁵ sino además que el contacto suprime toda dualidad entre lo Uno y el místico.³⁴⁶ Sostiene, por lo tanto, que sin que haya una completa identificación, toda dualidad ha sido superada. Por otra parte, es de notar que para justificar la experiencia mística, Perczel recurre a un análisis de la ontología e incorpora a la realidad una nueva instancia intermedia entre el Intelecto y lo Uno. Si bien es cierto que el autor afirma que “lo uno del ser” no es ni una realidad ni una hipóstasis aparte y que sólo puede ser separado del ser mediante el pensamiento,³⁴⁷ esto, a su vez, parece provocar dificultades al pretender aceptar que una distinción lógica pueda ejercer una actividad y provocar un estado místico en el sujeto. Por otra parte, el hecho de que recurra a un análisis de la ontología para justificar la experiencia mística trae aparejada una confusión en los planos de referencia, ya que por momentos recurre a los pasajes en que Plotino describe la relación entre la Inteligencia hipóstasis y lo Uno y, en otros, recurre a las descripciones de las experiencias místicas. Si bien esta confusión puede ser justificada si se entiende que la experiencia mística es un momento en el cual el hombre participa del movimiento propio de la Inteligencia hipóstasis y de su contacto con lo Uno, nosotros hemos preferido limitarnos al análisis de las experiencias místicas sin involucrarnos en aquellos pasajes en los que Plotino habla de la relación entre la Inteligencia y lo Uno. Esta cuestión tiene sus propias dificultades y no consideramos conveniente añadirlas a las propias de la cuestión mística. Debido a esto, nos hemos limitado a un análisis más bien psicológico, no sólo en el sentido funcional sino también incluyendo las estructuras constitutivas del hombre. A pesar de estas disidencias conservamos la distinción que Perczel traza entre *παραδοχή* y *ἐπιβολή* como dos momentos distintos que traen aparejados estados diferentes en el sujeto y seguimos al autor en su interpretación según la cual la experiencia mística última es caracterizada por Plotino en términos de una *ἐπιβολή*, cuestión que trataremos en detalle en la sección III.

Ahora bien, teniendo presente cómo se ha interpretado este pasaje, antes de adoptar una u otra interpretación creemos conveniente primero recordar algunos puntos

³⁴⁴ Perczel (1997: 226).

³⁴⁵ Perczel (1997: 232).

³⁴⁶ Perczel (1997: 238).

³⁴⁷ Perczel (1997: 254).

establecidos en nuestro análisis de los tratados anteriores y por otra parte citar otra serie de pasajes VI 7 que nos brindan más detalles sobre la experiencia última.

En primer lugar, en el capítulo anterior, mediante el análisis de V 8, hemos planteado que si bien Plotino describe la experiencia con lo Uno en términos de visión,³⁴⁸ luego reconoce que, debido a la limitación del estado de contemplación, este no puede ser identificado con la experiencia de unificación final. Por otra parte, caracteriza la relación entre el místico y lo Uno como análoga a una relación amorosa, amor que surge como producto de la contemplación y provoca el deseo de unión que no se satisface, sin embargo, con la mera contemplación. En segundo lugar, el examen de VI 7, 35, 24-27 permite establecer que la potencia por la cual el místico puede contemplar a lo Uno es la potencia superior de su inteligencia, aquella que es amante y se encuentra embriagada. Si tenemos en cuenta estas conclusiones que surgen de nuestro análisis de los textos, podemos sostener que la inteligencia, por un lado, sólo obtiene efectivamente a las Formas como resultado de su contemplación de lo Uno. Por otro, al ser la inteligencia amante la potencia que contempla a lo Uno, en la medida en que le es posible, no es lícito afirmar que mediante esta se logra asimismo la unificación final ya que en primer lugar sólo se dirige hacia lo Uno y, a su modo, contempla como quien “está a punto de pensar”³⁴⁹ y, en segundo lugar, no contempla efectivamente a lo Uno, sino que deseando contemplar a lo Uno contempla las Formas. Por lo tanto, si bien la inteligencia amante puede ser caracterizada como un arrebató o un deseo de contemplar a lo Uno, este mismo estado es el que impide al místico acceder finalmente a la unión con aquel, debido a que por amarlo y desear unírsele se posiciona frente a lo Uno como un otro y no logra acceder a un estado unificado.³⁵⁰ Esta es la razón por la que es necesario que haya otra instancia en el hombre que le permita acceder a la unificación final con lo Uno.

Sostenemos, en consecuencia, que no hay elementos para considerar que la contemplación propia de la inteligencia amante representa el estado último del místico en su experiencia trascendente, a menos que los deseos de unión vayan a quedar insatisfechos, pero no es lo que Plotino parece afirmar reiteradamente en las *Enéadas*.³⁵¹

³⁴⁸ Tanto en este tratado, cuando Plotino comienza a referirse a la experiencia mística, como en las descripciones de los tratados más tempranos, analizadas en los primeros capítulos de la presente sección.

³⁴⁹ VI 7, 35, 33.

³⁵⁰ Véase nota 303.

³⁵¹ En un pasaje, Plotino diferencia entre el poseer el objeto que busca y el sentimiento asociado con este, tanto al lograr alcanzarlo como al buscarlo. Afirma, por un lado, que el bien no debe consistir en ninguno de estos sentimientos y, por otro, que nadie quedaría satisfecho con el sólo sentimiento sin que aquel se halle efectivamente presente o sin haberse unido al objeto. Véase VI 7 26, 17-20.

Por otra parte, resta hacer un breve análisis de la Inteligencia prenoética a la que nos referimos recientemente. Si bien consideramos que no es necesario para sostener nuestra tesis adherir ni a la interpretación que asimila la potencia superior de la inteligencia a la Inteligencia prenoética, ni con la que identifica aquella potencia con la inteligencia amante, creemos, sin embargo, que la facultad superior de la inteligencia, la que *contempla* al Bien, no puede ser identificada con la Inteligencia incoada o prenoética (IP). No puede identificarse ni con la porción de la IP que le correspondería al individuo ni con el movimiento propio de la Inteligencia prenoética (IP) universal en el cual el individuo podría participar luego de identificarse con la segunda hipóstasis. Esta identificación no es lícita ya que Plotino afirma claramente que la potencia superior de la inteligencia es la que *ve o contempla* a lo Uno y la IP (si se aceptara que existe de un modo realmente distinguible de la Inteligencia noética y que el hombre accede a ella) no lo estaría contemplando aún. En todo caso, la potencia superior podría ser caracterizada como amante, lo cual sí estaría en consonancia con lo dicho en tratados anteriores.

Asimismo, habría que considerar brevemente si la IP puede ser aquella por la cual la inteligencia se *une* a lo Uno. Esta posibilidad acarrea diferentes dificultades. Por un lado, afirmar la existencia de tal Inteligencia incoada es sumamente problemático ya que no es ni una potencia de la Inteligencia ni una realidad que se suceda en el tiempo sino, en todo caso, un aspecto lógico de la Inteligencia, y afirmarlo como independiente implicaría sostener una sucesión temporal o bien tornar en dos realidades diferentes estos aspectos lógicamente distinguibles.³⁵² Por otro lado, si aun así se sostuviera que el místico accede como término último al estado de la IP tampoco podríamos hablar de unificación, ya que justamente la IP es el primer término de alteridad, el producto diferente de lo Uno que es emanado de aquel. En todo caso, podría representar un momento previo a la unificación, como sostiene Meijer. Pero esto no soluciona los

³⁵² Plotino traza una distinción lógica entre el desear y la satisfacción del deseo. Nuevamente remitimos a V 6, 5, 7-10, donde Plotino afirma que “el deseo genera el pensamiento y lo hace consubstancial consigo, porque el deseo de ver es visión.” El acto de desear es lo que introduce la dualidad en la Inteligencia, porque desea aquello que ella piensa que no es, es decir, lo Uno, y el acto mismo de desearlo supone una imagen de aquel que es a la vez causa y consecuencia del deseo. Por lo tanto la distinción entre deseo y obtención de lo deseado, entre *tender la mirada* y *ver*, sólo puede ser lógica, no real ni temporal. Si se afirmara que esta distinción es temporal, la inteligencia prenoética habría quedado ya en un remoto pasado y si se afirmara que es real, la Inteligencia se transformaría en dos hipóstasis, introduciendo un nuevo nivel en el sistema plotiniano junto con la dificultad de explicar la relación entre estos. En efecto, Plotino rechaza explícitamente que esta distinción sea entendida como una diferencia real ya que afirma que “toda inteligencia lleva emparejado el inteligible. Si, pues, lo anterior no debe llevar emparejado el inteligible, tampoco será inteligencia” (III 8, 9, 7-8).

problemas mencionados anteriormente respecto de la IP. Consideramos que el uso de este tipo de lenguaje por parte de Plotino no es más que un esfuerzo por generar en la mente del lector una imagen de aquello que no tiene imagen. Pero esta imagen es lo que persuade al alma a adentrarse en la marcha ascendente y a creer en la posibilidad de alcanzar la meta. De todos modos, es necesario, asimismo, señalar que no es Plotino el que equipara expresamente el estado *pre*-noético de la Inteligencia con la facultad *hiper*-noética en el hombre, sino que es una lectura introducida por O' Daly y seguida por varios estudiosos, tal como señalamos anteriormente.

Luego de haber analizado brevemente tanto a la inteligencia amante como a la inteligencia prenoética y su posible identificación con la potencia superior de la inteligencia podemos concluir que ninguna de estas potencias, independientemente de que hayan sido efectivamente afirmadas por Plotino o no, corresponden a la potencia involucrada con la experiencia mística última. El tratado VI 7, pues, también confirma las conclusiones a las que arribamos, tal como puede advertirse en estos significativos pasajes.

“mirándole sin quitarle el ojo, con la continuidad de la contemplación, ya no lo miraría como objeto, sino que su visión se confundiría con el objeto de la visión hasta el punto de que en él lo que antes era objeto de visión quedaría convertido en visión”³⁵³

“(el alma) estando como está con aquel y no meramente mirándolo”³⁵⁴

“<el alma> contempla al que está más allá de ella mediante una intuición receptiva por la que *primero* veía solamente, más *luego*...se hace una misma cosa con su objeto.”

Esta serie de textos nos recuerdan nuevamente que la actividad contemplativa, aunque intente ser de lo Uno no es la actividad última. Si la potencia superior de la inteligencia es aquella que puede *ver* lo que está más allá de ella, encuéntrese esta embriagada de néctar o no, analogándola al intelecto prenoético o no, *no* representa, de todos modos, el estado de actualización o unificación último. Mediante la continuidad de la contemplación por parte de la potencia superior de la inteligencia se puede, sin embargo, acceder a un estado aun superior, que ya no sería una mera visión sino que el

³⁵³ VI 7, 35, 12-16

³⁵⁴ VI 7, 34, 35

místico lograría unificarse trascendiendo la dualidad sujeto-objeto, vidente-contemplado, amante-amado y por lo tanto inteligencia-Uno.

Otros estudiosos, asimismo, han sostenido que la contemplación de lo Uno por parte de la Inteligencia no es el estado último al que puede acceder el místico. Ya Armstrong, como mencionamos en la sección anterior, identificaba en Plotino una doctrina que llamó Teología Negativa o del Sujeto Infinito³⁵⁵ según la cual hay una negación de todas las limitaciones que separan al sujeto del objeto, y este último es tragado (*swallowed up*) por el sujeto y se accede a un estado en el cual la conciencia y el conocimiento en el sentido usual de las palabras se tornan imposibles. Esta doctrina es llevada hasta sus últimas consecuencias en aquellos pasajes –dice Armstrong– en los cuales la última barrera es derribada y el hombre encuentra su autorrealización suprema en la identificación con el Principio Supremo o *Yo* Absoluto. Encontramos un antecedente de esta interpretación en Bréhier,³⁵⁶ quien caracteriza la experiencia mística como un estado puramente subjetivo, aunque este autor no diferencia claramente entre las diversas experiencias que superan la conciencia normal del hombre y por lo tanto no da un claro panorama de la experiencia mística como serie de estados subjetivos diferenciados. Si bien estas posturas fueron luego criticadas también hubo quienes se adentraron, insatisfechos con los argumentos de los críticos, en este aspecto del pensamiento plotiniano. Mamo³⁵⁷ es considerado por muchos como el adalid de la defensa de la doctrina de la unificación total en Plotino y la defiende utilizando las categorías introducidas por los críticos, específicamente las categorías que Rist introdujo siguiendo a Zaehner, al caracterizar la filosofía plotiniana como monista. Afirma que en el éxtasis místico, la realidad espiritual del místico, en tanto que sujeto, ha devenido idéntica con lo Uno y que en el estado final de expansión y simplificación del *yo*, este deviene (*becomes*) lo Uno. Meijer también adhiere a esta postura de la unificación total y afirma que en varios pasajes nos encontramos con una perfecta identidad entre la Entidad Suprema y el alma del místico y que el filósofo enfatiza una y otra vez la completitud de la unión.³⁵⁸ Carone³⁵⁹ sigue a los autores mencionados y afirma que la dualidad o multiplicidad inherente a la naturaleza del Intelecto demanda ser superada por una experiencia superior de unidad absoluta, precisamente, la unión

³⁵⁵ Armstrong (1940: 34) dice “*Infinite Subject*” o “*Infinite Self*”.

³⁵⁶ Bréhier (1926: 215-226) y también Heinemann (1921) tal como reconoce el mismo Armstrong (1940: 35).

³⁵⁷ Ver nota 132.

³⁵⁸ Meijer (1992: 307-308).

³⁵⁹ Carone (1997: 182).

con lo Uno. En este nuevo estado el *yo* parece ser idéntico con lo Uno ya que no hay distinción alguna entre ambos y los dos son uno solo. Más recientemente, Ousager también se alinea con estas lecturas y afirma que las interpretaciones teístas y aquellas que expresan que la unión es como un reflejo especular (*mirroring*) de lo Uno en la inteligencia son insuficientes para dar cuenta de la unificación absoluta que para Plotino es posible, por más difícil que sea obtenerla, y llama a esta teoría de la unificación total "*identity theory of unification*".³⁶⁰

En línea con estas interpretaciones y en base a los textos estudiados en este capítulo podemos afirmar que el estado contemplativo de la potencia superior de la inteligencia es la condición para acceder a la unificación, pero en este estado aún se conserva un grado de autoconciencia y, por lo tanto, de objetivación del propio ser y de la propia identidad que puede, sin embargo, ser superado si el vidente se adentra en sí mismo y logra recobrar su integridad y alcanzar la unidad en su interior; es decir, acceder a un estado subjetivo de unidad por el cual ya no se experimenta a sí mismo como un sujeto diferente a lo Uno. En otras palabras, el místico ya no se experimenta a sí mismo como dual, como entidad, ser o inteligencia y, por lo tanto, logra identificarse con lo Uno que no es (gracias a que no se percibe a sí mismo como) un ente y se encuentra más allá del Ser y de la Inteligencia.

Llegados a este punto nos preguntamos por el carácter idealista de la filosofía de Plotino, es decir por el poder de objetivación que le atribuiría a la Inteligencia en el momento en que esta proyecta la imagen de sí misma como diferente de sí misma y convierte a su deseo en un objeto (pensamiento), proceso por el cual produce la multiplicidad. Pero téngase en cuenta que esta multiplicidad se da dentro de la Inteligencia misma, es un estado de su actividad que se ha tornado múltiple y que produce consecuentemente actividades con mayor grado de multiplicidad. ¿Es el universo plotiniano, entonces, una proyección de la conciencia, pero de una conciencia, digamos, universal, simplísima y totalmente una (y por lo tanto algo más allá de la conciencia)? ¿Es la objetividad de este universo el resultado de que, por su actividad secundaria, la conciencia se percibe a sí misma como múltiple considerando a la imagen que proyecta dentro de sí misma como algo distinto de sí misma, como un ente (ideal)? Responder a estas preguntas excede en gran medida el propósito y las posibilidades del presente trabajo.³⁶¹ Sin embargo, el sentido de preguntarnos por el carácter idealista de

³⁶⁰ Ousager (2004: 70-71).

³⁶¹ Remitimos a la sección siguiente en la cual trataremos esta cuestión en mayor detalle. Para una interpretación idealista (y ¡nominalista!) de la obra de Plotino, véase Rutten (1961).

la filosofía de Plotino radica en el consecuente sinsentido de pensar la experiencia mística como diferente de un estado puramente subjetivo y como diferente de un estado de identificación total de la conciencia previamente alterada o múltiple con la conciencia Una y simple, tras haberse despojado de su alteridad y haber depuesto su identidad humana.

En la presente sección hemos concluido que Plotino efectivamente afirma la posibilidad de una unión entre el místico y lo Uno y, en segundo lugar, identificamos y expusimos la teoría plotiniana de los estados interiores progresivamente unificados, para, finalmente, afirmar que el estado último de unificación consiste en la experiencia de unión última. Para poder sostener esta interpretación, introdujimos de modo general la noción de lo Uno *en* el hombre, instancia que no se limita a una imagen o reflejo sino a la presencia efectiva de la primera hipóstasis en el interior del hombre mismo. En el primer capítulo de la sección siguiente estudiaremos en mayor detalle aquellos pasajes en los cuales Plotino expone su doctrina de la presencia de lo Uno-hipóstasis en el hombre. Esta presencia es la condición necesaria para que el místico pueda efectivamente unirse e identificarse con lo Uno, unión e identificación que no serían posibles, tal como hemos concluido en la presente sección, si el *yo*, en su ascenso, encuentra su acceso o identificación limitada a la Inteligencia, aun si esta es una Inteligencia indeterminada. Asimismo, en el segundo capítulo estudiaremos aquellos pasajes que dan cuenta del efecto que la experiencia mística tiene sobre la identidad del místico y las diferentes interpretaciones de que han sido objeto.

Sección III

En la sección anterior hemos argumentado a favor de la tesis de que Plotino efectivamente afirma la posibilidad de una unión e identificación absoluta con lo Uno en el momento último de la experiencia mística. Hemos establecido, asimismo, que las opciones de contemplación de lo Uno por la potencia superior de la inteligencia o de contacto por parte de la inteligencia incoada no son satisfactorias que caractericen esta misma experiencia. Debemos, por lo tanto, abocarnos en la presente sección a describir sobre qué bases psicológicas estructurales o, mejor dicho, mediante qué potencia en el hombre, puede afirmarse tal identificación y unión.

Analizaremos, en primer lugar, aquellos pasajes en los cuales Plotino afirma la presencia efectiva de lo Uno en el hombre, condición necesaria para que la completa unión e identificación pueda llevarse a cabo. En un segundo capítulo desarrollaremos la cuestión del yo en relación con la experiencia mística última; es decir, qué sucede con el yo en el momento máximo de identificación con lo Uno y las consecuencias que trae aparejadas para el individuo y su identidad.

1. La presencia de lo Uno en el hombre

Es posible identificar diferentes pasajes que expresan la tesis de la presencia efectiva de lo Uno-hipóstasis en el hombre. Tal vez uno de los pasajes más claros en este respecto se encuentre en V 1 [10], donde leemos:

“Hay que pensar que las cosas son así: que existe lo que está más allá del Ser, o sea, el Uno... seguidamente existe el ser y la Inteligencia y que, en tercer lugar, existe la naturaleza del Alma. Ahora bien, del mismo modo que esta Trinidad de la que hemos hablado existe en la naturaleza, así hay que pensar que también habita en el hombre (χρὴ νομίζειν καὶ παρ’ ἡμῖν ταῦτα εἶναι)”³⁶²

Este pasaje demuestra que entre la realidad toda, compuesta por las diferentes hipóstasis, y el hombre hay una correspondencia según la cual el orden y la estructura de la primera se repiten exactamente en el segundo. Si bien el sentido de este pasaje parece bastante claro no por eso ha dejado de ser interpretado de diferentes maneras. Estas interpretaciones son relevantes para el presente trabajo ya que sostenemos que la

³⁶² V 1, 10, 1-7

modalidad de la presencia de lo Uno en el hombre³⁶³ y las consecuencias de esta modalidad de presencia determinan la clase de experiencia a la que el místico puede acceder en su momento supremo. Las interpretaciones que se han efectuado de este pasaje pueden ser incluidas dentro de la cuestión ya mencionada de si lo Uno se encuentra efectivamente presente en el hombre o si solo se encuentra el reflejo de lo Uno en la inteligencia del hombre.

Ante todo es preciso comprender a qué se refiere Plotino cuando menciona al hombre en este contexto. A continuación del texto citado leemos:

“se dan en nosotros en la medida en que estamos fuera de lo sensible (y «fuera» lo estoy usando con el mismo significado que cuando se dice que aquellas realidades están también fuera del cielo todo, y, en lo que toca al hombre, en el sentido en que Platón habla del «hombre interior»).”³⁶⁴

En este pasaje Plotino recurre a las metáforas espaciales para referirse a las diferentes realidades, tanto las universales como las propias del hombre. Por una parte, afirma que las tres hipóstasis están fuera del cielo o universo todo sensible; por otra, que también están en el hombre, entendido este como «hombre interior». Nuevamente, con esta frase recurre a una metáfora espacial, pero se refiere a la parte no corporal del hombre, es decir, a su alma.³⁶⁵ Si bien utiliza esta clase de metáforas, Plotino es consciente de la inexactitud que conllevan en el momento de aplicarlas a las realidades inteligibles;³⁶⁶ debido a esto, introduce las aclaraciones sobre cómo debe entenderse la metáfora. Asimismo recurre a la aparente contradicción de identificar el “afuera” (de lo sensible) como “interior”, no sólo para prevenir de la inexactitud de las metáforas espaciales aplicadas a las diferentes dimensiones onto-noéticas,³⁶⁷ sino además para indicar la dirección en la cual es necesario avanzar para encontrarse con las mencionadas realidades, alejándose de lo sensible.

³⁶³ Podemos decir, en un primer momento, que la aclaración “*en el hombre*” remite al camino hacia el interior que el hombre debe recorrer para poder elevarse y acceder a la experiencia mística suprema. Tal como mencionamos al comienzo de la sección II, el camino del místico plotiniano no es extrovertido, como sería el de un panteísta, sino más bien introvertido. El místico plotiniano encuentra y accede a las realidades trascendentes en su interior.

³⁶⁴ V 1, 10, 7-11. Transcribimos, en este caso, la traducción de Santa Cruz – Crespo (2007: 231).

³⁶⁵ Santa Cruz – Crespo (2007: nota 810).

³⁶⁶ Igal, J. (1998: 39, nota 76).

³⁶⁷ Este término es utilizado por About (1973: 45) para referirse a las hipóstasis no solo como niveles del ser sino también como niveles del conocimiento.

Por otra parte, habiendo entendido que hombre significa aquí «hombre interior», es necesario que analicemos la clase de presencia a la que se refiere Plotino. En el pasaje recién citado leemos:

χρῆ νομίζειν καὶ παρ' ἡμῖν ταῦτα εἶναι

Por una parte, la modalidad de presencia de aquella trinidad es referida con el verbo εἶμί. Los traductores vierten en este caso “habita”³⁶⁸, “existen”³⁶⁹, “siano presenti”³⁷⁰, “are”³⁷¹, “are present”³⁷². Por otra, Plotino afirma que ellas existen παρ' ἡμῖν. Los mismos traductores vierten “en el hombre”, “en nosotros”, “in noi”, “in us”, “in ourselves”. Esta cláusula ha sido objeto de análisis por parte de los estudiosos. Rist,³⁷³ por ejemplo, sostiene que παρ' ἡμῖν hace referencia a la *presencia* de lo Uno en el alma, a diferencia de una posible inmanencia. Del mismo modo, O'Daly concuerda con esta interpretación y cita como ejemplo otro pasaje que reproducimos:

“es preciso que exista en nosotros una inteligencia que no sea razonadora, sino que posea siempre la justicia, y que también exista el Principio y la Causa de la inteligencia, o sea Dios, sin que ese Dios esté dividido.”³⁷⁴

En este pasaje nuevamente se mencionan las dos hipóstasis superiores como existiendo “en nosotros”. Se mantiene el uso de εἶναι pero ya no se dice παρ' ἡμῖν, lo cual podría llegar a entenderse más bien como un estar *con* el hombre, habitarlo pero de un modo no definitivo o no intrínseco, tal como lo entiende Rist. En este pasaje, en cambio, Plotino dice ἐν ἡμῖν, reforzando la idea de que las hipóstasis se encuentran dentro del hombre, del alma y establecidas en ella.

O' Daly,³⁷⁵ sin embargo, propone una interpretación diferente y adelanta una crítica al tema en cuestión. En primer lugar, sostiene que lo Uno está presente en el hombre como un *alter ego* y, en segundo lugar, que el tratamiento que Plotino da a la cuestión de la presencia de lo Uno en el hombre es asistemático. Por el contrario, en lo

³⁶⁸ Igal (1998: 39). Igal se refiere aquí a “la Trinidad”.

³⁶⁹ Santa Cruz – Crespo (2007: 231).

³⁷⁰ Radice (2002: 1191).

³⁷¹ O'Daly (1974: 5).

³⁷² Armstrong (1994: 47).

³⁷³ Rist (1967: 80ss).

³⁷⁴ V 1, 11, 5-9. “δεῖ τὸν κτῆ λογιζόμενον, ἀλλ' αἰεὶ ἔχοντα τὸ δίκαιον νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι, εἶναι δὲ καὶ τὴν νοῦ ἀρχὴν καὶ αἰτίαν καὶ θεὸν -οὐ μεριστοῦ ἐκείνου ὄντος”.

³⁷⁵ O' Daly (1974: 18). Este autor considera, por otra parte, que Plotino preanuncia el concepto de τὸ ἐν ἡμῖν ἐν que sostendrá, más tarde, Proclo.

que sigue argumentaremos que lo Uno no se encuentra presente exclusivamente como un *alter ego* y que el tratamiento que Plotino da a esta cuestión es sistemático.

En cuanto al primer planteo de O'Daly, es necesario analizar el texto sobre el que basa su conclusión. Este autor recurre al pasaje V 1, 11, 9-11 donde se afirma que lo Uno se deja ver de forma múltiple (ἐν πολλοῖς αὐ̄ θεωρεῖσθαι)³⁷⁶ para aquellos que intentan contemplarlo como un segundo aquel (οἷον ἄλλον αὐτόν). Entendemos que O'Daly identifica ambas caracterizaciones de la presencia de lo Uno, la que es descrita en términos de su existencia efectiva en el hombre y la que es expresada en términos del resultado de la visión. Debido a esto, cuando Plotino afirma la presencia de lo Uno en el hombre, el autor considera que sólo se refiere a la presencia como fruto de la contemplación por parte de la inteligencia. Frente a esta interpretación es posible preguntarse si cuando Plotino habla de la presencia de la Inteligencia en el hombre lo hace también refiriéndose a la imagen que de ella tiene el alma al contemplarla o si se refiere a la presencia efectiva de aquella.³⁷⁷ En V 1, 11, 5-9 se afirma la presencia efectiva de ambas hipóstasis superiores en el hombre y no hay razones para creer que Plotino sostenga, en la misma oración, que la inteligencia existe efectivamente en el hombre mientras que lo Uno existe sólo como reflejo. Por lo tanto, o ambos son reflejos o imágenes³⁷⁸ o ambos existen efectivamente. Sin embargo, no se afirma que existan como reflejo y, en cambio, sí se enfatiza unas líneas más adelante que el hombre está en contacto efectivo con lo Uno y establecido en él. Plotino recurre a la metáfora del círculo y su centro para expresar estas nociones:

³⁷⁶ V 1, 11, 9-11. Seguimos en este pasaje la traducción de Radice (2002: 1193), quien entiende ἐν πολλοῖς como "*in forme molteplici*", aunque la variante de esta traducción "en muchos individuos" que elige Igal (1998: 41) no altera nuestras conclusiones. Por otra parte, la traducción de Igal de οἷον ἄλλον αὐτόν por "como un segundo aquel" está en consonancia con nuestra interpretación. Armstrong traduce "*as another Self*", con lo cual hace referencia al hecho de que lo contemplado siempre es concebido como otro, tal como argumentamos en los capítulos anteriores.

³⁷⁷ Plotino habla de la presencia efectiva de la Inteligencia en el hombre, por ejemplo, en I 1, 13, 7-8, donde dice: "Porque también la Inteligencia es parte de nosotros, y hacia ella tratamos de remontarnos".

³⁷⁸ Una interpretación tal de este pasaje ha sido sostenida por Santa Cruz-Crespo (2007: notas 809, 810) por ejemplo. Allí se afirma "El hombre interior es la parte no corporal del hombre, su alma, que puede guardar una imagen de las tres realidades verdaderas." Aquí se sostiene que la presencia es de una modalidad no efectiva sino como reflejo. Esto, sin embargo, no contradice nuestra tesis ya que aceptamos, sin duda, que mediante la contemplación el alma obtiene una imagen en sí misma de las realidades superiores. Pero creemos, por el contrario, que este pasaje plotiniano refiere a la otra modalidad de presencia, la efectiva, no relacionada con la contemplación. En la primera de las notas leemos, por otra parte, "Están en nosotros porque guardamos una imagen de la parte de nosotros que no es corpórea, en nuestra alma." Aquí se afirma que estas imágenes que guardamos en nuestra alma son de la parte de nosotros "que no es corpórea". Esta segunda afirmación está en consonancia con nuestra tesis ya que afirmaría que tanto la Inteligencia como lo Uno son "la parte de nosotros que no es corpórea" y de la cual guardamos, asimismo, una imagen.

“El centro permanece en sí mismo pero cada uno de los componentes del círculo tiene un punto en el centro ... mediante una cosa como esta de las que hay en nosotros (ἐν ἡμῖν) nos ponemos en contacto (ἐφαπτόμεθα) con aquel, y nos juntamos (σύνεσμεν) con él, y estamos suspendidos (ἀνηρτήμεθα) de él; pero nos establecemos (ἐνιδρύμεθα) en él, los que converjamos (συννεύωμεν) hacia él.”³⁷⁹

Es preciso recordar que Plotino se refiere a entidades psíquicas; por lo tanto, decir que, tal como en el círculo, nosotros tenemos un punto en el centro-Uno no debe entenderse espacialmente sino, más bien, que en el alma hay presente un “punto” que se identifica con lo Uno y que por ende carece de toda alteridad. Mediante este nos contactamos con lo Uno-hipóstasis, el cual no es diferente de lo Uno en nosotros. Estas afirmaciones no serían posibles si el único modo de presencia de lo Uno en el hombre fuera el de una imagen o reflejo. En este pasaje se realiza un paralelismo entre el centro y lo Uno, por una parte, y entre los componentes del círculo y el hombre, por otra. Luego se afirma que estos componentes poseen un punto de sí mismos en el centro, y que el hombre posee en sí mismo algo mediante lo cual puede ponerse en contacto con el centro-Uno mismo. Si consideramos que este pasaje, V 1, 11, 11-15, está unas pocas líneas más adelante de aquel en el que se describe la presencia efectiva de lo Uno en el hombre, V 1, 10, 1, 7, podemos afirmar que es gracias a esta presencia efectiva que el hombre accede a lo Uno mismo. Si la presencia se limitara a un reflejo, el hombre no podría acceder a contactarse, juntarse y establecerse en lo Uno-hipóstasis.

Nótese, por otra parte, la descripción del estado en términos de estar establecido en lo Uno. Esto nos recuerda el pasaje analizado en la sección anterior, IV 8, 1. En aquel pasaje Plotino describía al alma como establecida en la Inteligencia, y nada nos indicaba que se podía tratar de un reflejo de la Inteligencia en el alma sino, por el contrario, la hipóstasis misma a la cual el hombre accedía mediante su propia inteligencia y la identificación de su alma con esta. En el presente pasaje Plotino describe al místico establecido en lo Uno en virtud de lo Uno ya presente en el hombre.

Volviendo entonces a los pasajes citados en primer lugar, podemos distinguir en ellos las dos modalidades de presencia mencionadas. Esto permite que los dos pasajes aludidos sean comprendidos y diferenciados. Por una parte, tanto en V 1, 11, 5-9, como en V 1, 10, 1-7, Plotino se refiere a la presencia efectiva de ambas hipóstasis; por otra, en el pasaje siguiente, V 1, 11, 9-11, se refiere a la presencia de lo Uno como reflejo en

³⁷⁹ V 1, 11, 11-15

la inteligencia, referencia que es aclarada mediante dos instancias: por un lado, se afirma que lo Uno se “deja ver” o “es visto”; por otro, que lo hace de “formas múltiples”. Ambas aclaraciones nos confirman la conclusión anterior de que lo Uno sólo puede ser contemplado como las Formas; es decir, intentando captar a lo Uno tal como es, la inteligencia sólo logra llevarse consigo las múltiples Formas. Asimismo, en V 1, 11, 8 Plotino afirma que aquel existe en el hombre no estando dividido, lo cual contradice el hecho de que se deje ver de “formas múltiples”. Esto nuevamente confirma las dos modalidades de presencia de lo Uno en el hombre: por una parte, la que existe efectivamente en el hombre, que es una y simple; por otra, la que es un reflejo, que es múltiple y se deja ver por el hombre y sólo en este sentido existe en la inteligencia del hombre.

La interpretación que considera que la presencia de lo Uno en el hombre no sólo se da como un reflejo en su inteligencia, sino que además existe una presencia efectiva de lo Uno en el hombre ya ha sido sostenida por otros autores. Si nos remontamos a un temprano artículo de Dodds, “*The Parmenides and the Neoplatonic ‘One’*”, el autor allí afirma que el principio último de unidad en el universo es accesible solamente a un principio último de unidad en el hombre. Este principio en el universo trasciende la mente cósmica; por lo tanto, la unidad en el hombre —concluye el autor— trasciende a su vez la mente encarnada. Por una parte, Dodds sostiene que esta concepción de Plotino tiene sus antecedentes en Platón, es decir, surge de la teología trascendente del *Parménides* y de la *República* y procede de las tesis platónicas que consisten en que lo semejante conoce a lo semejante y de la finalidad del hombre de asemejarse a Dios; por otra, considera que el desarrollo de estos conceptos en Plotino está sin duda influenciado por los estoicos o, más precisamente, por la doctrina estoica que sostiene que lo ἡγεμονικόν en el hombre es de la misma naturaleza que lo ἡγεμονικόν en el universo. Esto da pie a Plotino —concluye— para configurar su tesis de la presencia de lo Uno-hipóstasis en el hombre.³⁸⁰ Esta interpretación le permite a Dodds afirmar que la experiencia mística consiste en una actualización momentánea de una potencial identidad entre lo Absoluto en el hombre y lo Absoluto fuera del hombre. En este punto diferimos sutilmente con este autor. Si bien acordamos con los puntos mencionados anteriormente, consideramos que la identidad entre lo Absoluto en el hombre y lo Absoluto fuera del hombre no es potencial, sino que es un hecho, algo efectivo, permanente. Por otra parte, sostenemos que no hay algo Absoluto *en* el hombre como

³⁸⁰ Dodds (1928: 141).

diferente a lo Absoluto *fuera* del hombre, porque esto implicaría una alteridad o en lo absoluto *en* el hombre o en lo absoluto *fuera* del hombre. Pero lo Uno, como lo que está fuera del hombre, no puede contener alteridad alguna y lo Uno en el hombre tampoco, ya que esta ausencia de alteridad es lo que lo define como Uno y no ya como inteligencia u otra instancia de la realidad psíquica del hombre. En su camino hacia el interior, que es una progresiva simplificación y despojamiento de la alteridad, el *yo* trasciende el nivel noético para adentrarse en la simplicidad absoluta de lo Uno presente en el alma que no es otra realidad que la Hipóstasis superior misma. El único modo en que podríamos entender la presencia de lo Uno en el hombre como “en potencia” es si se entiende que “en potencia” significa que el hombre no es consciente de esta presencia pero puede llegar a serlo. Es decir, el hombre es consciente en potencia de la presencia efectiva de lo Uno en sí. Aun así, es necesario considerar que cuando el *yo* del místico asciende hacia lo Uno ya no hay conciencia personal, debido a que Plotino caracteriza a esta como un acto intelectual dual. Nuestra tesis está más próxima a un artículo posterior de Dodds en el cual afirma lo siguiente:

“El ego puede aprehender las Formas platónicas porque las Formas ya se encuentran presentes en la estructura de la psique. Y debido a que el centro oculto del cual aquella estructura surge (*springs*) coincide con el centro de todas las cosas, el ego puede esperar, en contadas ocasiones, lograr la unificación total, esto es, devenir (*become*) Dios, ‘o más bien’, dice Plotino, ‘ser Dios’... para él el éxtasis no es sino la revelación momentánea de un dato (*datum*) eterno.”³⁸¹

En este artículo el autor interpreta que la experiencia mística es la revelación para el hombre de aquello que está dado eternamente, de una realidad permanente pero que no ha devenido dato para el hombre, sino hasta que obtiene la experiencia. Esta realidad permanente es la coincidencia oculta entre lo Uno-Centro único y lo Uno-centro de todas las cosas. Una instancia de este último es lo Uno-centro del alma del hombre, y gracias a esta coincidencia, el ego puede acceder a ser Dios, en el momento en que se identifica con el centro interno o actualiza su unidad interior, tras lo cual se une el yo unificado-simplificado con Dios mismo o, más bien, es Dios mismo.

Esta interpretación remite, por otra parte, a una distinción a la que hemos hecho referencia a través de todo el trabajo y que desarrollaremos en el siguiente capítulo. Se trata de la distinción entre alma y *yo* o *ego* como sujeto de la experiencia mística.

³⁸¹ Dodds (1960: 6).

Algunos estudiosos han considerado que Plotino es el primero en distinguir entre alma y yo o ego (ἡμεῖς) y que caracteriza al yo como un foco de conciencia³⁸² y al alma, en cambio, como uno de los niveles con los que el yo puede identificarse.³⁸³

Otra autora que entiende la experiencia mística de modo similar a Dodds y con quien también nosotros acordamos es Gatti, quien sostiene:

“Esta presencia del Absoluto en la *psyché* constituye el enlace (*aggancio*) metafísico que le permite, luego de haberse purificado y vuelto sobre sí misma, unirse al primer principio.”³⁸⁴

La presencia de lo Uno en el hombre es la condición metafísica necesaria para que el hombre pueda acceder a la experiencia mística última. Gatti sostiene asimismo que “solamente con el principio se ve el principio y... sólo con lo semejante, lo semejante se funde”.³⁸⁵ Esta afirmación, sin embargo, no expresa con exactitud, según entendemos, la experiencia última, ya que si bien enuncia los términos correctos los relaciona de modo incorrecto. Consideramos que no es el principio en el hombre el que ve al principio mismo, sino que entre ellos solo puede haber identificación o, como caracteriza la autora, fundición. De todos modos, Gatti también sostiene que la experiencia interior no es una visión de lo Uno-reflejo en nosotros, sino la unión con lo Uno-hipóstasis. Afirma, en efecto:

“la comunión suprema no <es> con una estatua, ni con una imagen, sino con Él mismo”.³⁸⁶

Quien también ha seguido la interpretación de Dodds hasta cierto punto es Igal.³⁸⁷ Este intérprete sostiene que la experiencia mística puede caracterizarse como un contacto por coincidencia del centro del alma³⁸⁸ con el centro universal, dos centros indivisos que, mientras coinciden, son uno solo; es una verdadera coincidencia momentánea pero real. En una misma línea, Beierwaltes sostiene que la concepción

³⁸² Inge (1927: vol 1, 244-252), Dodds (1960: 5), Mamo (1976: 201) entre otros.

³⁸³ En nuestra introducción, en el apartado sobre el hombre y la dialéctica hemos hecho referencia a esta distinción.

³⁸⁴ Gatti (1982:154).

³⁸⁵ Gatti (1982: 164).

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ Igal (1982: 100-101). Aquí, Igal mismo asume su interpretación como en línea con Dodds (1928: 129-142) y Mamo (1976: 199-215).

³⁸⁸ Sin embargo, Igal (1982: 99 y 101) identifica, a diferencia de Dodds y de nuestra tesis, al centro del alma con “*aquello de la inteligencia que no es inteligencia*” e identifica esto con la inteligencia enamorada o demente. Asimismo, parece aceptar las críticas que Rist (1967: 223-226) hace a la metáfora de los círculos al afirmar que los dos centros, si bien coinciden, son dos en potencia.

según la cual el hombre conoce a la Inteligencia hipóstasis a causa de la inteligencia en nosotros que nos une a aquella es análoga a la teoría plotiniana de la *ἕνωσις* con lo Uno. La condición de tal unión, afirma el autor, es la potencia de unidad en nuestro pensamiento que puede superarse a sí mismo para reencontrar el fundamento de su unidad, unificar su propio centro con el centro de toda la realidad y unirse con lo Uno.³⁸⁹ Más recientemente Ousager³⁹⁰ ha recapitulado las interpretaciones monistas de la experiencia mística y afirma, como Gatti, que la unificación presupone a lo Uno *en* el hombre más que como una imagen como una instancia interior ontológica o, más bien, henológica. Y sostiene asimismo que Plotino efectivamente afirma la presencia e interioridad de lo Uno en el alma humana.

“las personas tienen no solo Alma sino también Intelecto y a lo Uno en su interior” ... “todas las almas que tengan a lo Uno en sí mismas se unificarán con lo Uno tarde o temprano”³⁹¹

Siguiendo las interpretaciones de estos autores, sostenemos que la presencia de lo Uno en el hombre es efectiva, que no depende de la contemplación por parte de la inteligencia, sino que es más bien constitutiva de su estructura psíquica. Tal como el hombre está constituido por un alma, asimismo, posee una inteligencia y a lo Uno en su psiquismo. La experiencia mística, por lo tanto, consiste en ir actualizando, en el sentido de llevar el foco de conciencia, el yo, desde los grados inferiores hacia los superiores, desde los múltiples hacia el más absolutamente simple, hasta acceder al estado de unificación total.

Retomando la primera de las conclusiones de O'Daly que hemos mencionado, según la cual lo Uno está presente como un *alter-ego*, podemos decir que sólo está presente de este modo en la medida en que el hombre nunca haya obtenido la experiencia mística suprema. En efecto, a partir del momento en que el místico ha experimentado la identidad del centro más simple de sí mismo con lo Uno ya no puede considerar esta presencia como un *alter-ego*, sino como su verdadero yo, que no es otro que el Yo único.³⁹²

Por otra parte, la segunda crítica de O'Daly que mencionamos, y con la cual no acordamos, sostiene que Plotino trata la cuestión de la presencia de lo Uno en el hombre de un modo no sistemático. Es necesario, por un lado, tener en cuenta la distinción

³⁸⁹ Beierwaltes (1995: 99).

³⁹⁰ Ousager (2004:71-91).

³⁹¹ Ousager (2004: 319-320).

³⁹² Trataremos con más detalle este tema en el siguiente capítulo.

trazada en el presente trabajo entre lo Uno-reflejo y lo Uno-hipóstasis, ambos presentes en el hombre pero posibilitando experiencias diferentes. Por otro lado, es posible encontrar varios pasajes en los cuales, sistemáticamente, Plotino hace referencia a la presencia de lo Uno-hipóstasis.

Además de los pasajes ya citados,³⁹³ en III 8, 9, 20ss Plotino trata esta misma cuestión. Allí dice:

“¿Con qué intuición instantánea podríamos captar a aquel, puesto que sobrepasa la naturaleza de la Inteligencia?... le responderemos que con lo que hay en nosotros de semejante a él, pues aun en nosotros hay algo de él, o mejor, no hay punto donde no esté él.”

Anteriormente expusimos la interpretación de Rist según la cual la dualidad aún se mantiene en el momento de la experiencia mística suprema. Sin embargo, al comentar este pasaje,³⁹⁴ Rist afirma que es lo Uno en nosotros lo que nos permite conocer lo Uno en sí mismo. Si bien utiliza el término “conocer”, luego aclara que este debe ser entendido como una ἐπιβολή, en la cual el conocimiento es auto-dirigido y el yo no se experimenta como un objeto sino como un sujeto. Por esto, concluye Rist, debemos ser como Dios para conocer a Dios, ya que es lo Uno en nosotros lo que tiene una ἐπιβολή de lo Uno en el cosmos. Esto sólo es posible, tal como argumenta el autor, debido a que es lo Uno en nosotros lo que capta a lo Uno mismo. Estas dos instancias de lo Uno, tal como argumentamos anteriormente, ya no pueden guardar entre sí alteridad alguna y son, por lo tanto, lo mismo y Uno.

Finalmente, y en apoyo a nuestra tesis, recurrimos a la ya mencionada interpretación de About de lo Uno como realidad onto-noética.³⁹⁵ El autor sostiene que la cuestión de lo Uno tiene una doble significación; una es la filosofía de la conversión que es, al mismo tiempo, una fenomenología escrupulosa de los niveles noéticos (con sus niveles ónticos correspondientes). El alma, dice About, adopta un estilo de meditación o de recogimiento determinado, mediante el cual experimenta un campo de realidades, según si se concentra o se dispersa; es decir, el alma despliega una actividad

³⁹³ Podemos, por ejemplo, mencionar I 1, 8, 1-12 y III 8, 10, 20-35, donde se hace explícita, además, la diferencia entre la presencia de lo Uno en nosotros, y de los Seres que de él provienen. En VI 7, 31, 8-11 se afirma que la visión de lo Uno despierta el amor y el deseo de unión con el amado “original” y no con su retrato. Aquí, asimismo, se agrega la noción de percatarse que el alma tiene algo de él (ἔχουσά τι αὐτοῦ) con lo que finalmente quiere unirse. En VI 8, 15, 11-26 se establece la presencia en nosotros de una naturaleza semejante a lo Uno, a la cual le compete el señorío de sí misma y la autonomía, atributos que le corresponden, asimismo, a lo Uno.

³⁹⁴ Rist (1967: 50-52).

³⁹⁵ About (1973: 111).

noética para la cual existe un correlativo dominio ontológico o henológico en el caso de la unión mística. Según esta interpretación, lo Uno es tanto una realidad-Hipóstasis como un estado (*hiper*)noético del alma. Por lo tanto, en el estado místico supremo el alma se encuentra en un estado tal, y experimenta y ejerce una actividad noética tal, que ya no es lícito diferenciarla de lo Uno. Afirma, en efecto, About:

“Lo Uno y la Inteligencia no son otra cosa que el Alma ella misma, en la medida en que, habiendo renunciado a la fascinación de la multiplicidad, el alma se encuentra tal como ella misma era al principio”.³⁹⁶

En el presente capítulo hemos argumentado para demostrar que Plotino sostiene la presencia efectiva de lo Uno-hipóstasis en el hombre y que esta presencia es lo que posibilita el momento último en la experiencia mística, momento en el cual el yo se simplifica de modo absoluto hasta acceder a un estado que es experimentado como la unión con lo Uno. A partir de lo expuesto en el presente capítulo y en las secciones anteriores, interpretamos que esta unión consiste en que el hombre se percata, por un lado, de la presencia de lo Uno en sí mismo y depone todo pensamiento que pueda apartarlo de aquel. Asimismo, este percatarse significa que el yo se identifica con una actividad absolutamente simple, una intuición vacía de contenido y de forma alguna. Por otro lado, se percata de la identidad de lo Uno en sí mismo con lo Uno-hipóstasis ya que, más allá de este nivel onto-noético, ninguna otra realidad o actividad es posible. Este percatarse, a su vez, ya no se da en el terreno de la conciencia personal ni humana, sino cuando el yo se encuentra carente de toda dualidad y alteridad.

2. Experiencia mística e identidad

En el presente capítulo analizaremos los efectos que la experiencia mística de unión con lo Uno tiene sobre la identidad del hombre. Esta cuestión ha sido ampliamente abordada por los estudiosos. Sin embargo, las posturas defendidas son variadas. En términos generales, entre aquellos autores que sostienen que la experiencia mística corresponde a una experiencia teísta, en la cual perdura un grado de dualidad entre el místico y lo Uno, hay una tendencia a afirmar que la identidad del místico no se pierde, mientras que los que sostienen que la experiencia es de tipo monista, en la cual

³⁹⁶ About (1973: 45). Una tesis similar ha sostenido Trouillard (1954: 38). Este autor afirma: “los tres planos de realidad que discierne Plotino son tres niveles de nuestra vida. Son al mismo tiempo los horizontes y los estados noéticos”.

la unión es absoluta, deben afrontar el problema de la pérdida de identidad del místico que parece resultar necesaria para que la unión sea completa.³⁹⁷

Si la experiencia mística es entendida como un contacto de la inteligencia con lo Uno, de alguna potencia de la inteligencia como la potencia superior, o la inteligencia amante o la inteligencia prenoética, el problema de la identidad no parece ser apremiante, ya que la inteligencia como base estructural de la identidad del místico no es ni perdida ni abandonada. En todo caso, la inteligencia actualiza una facultad, la involucrada en la experiencia mística, y luego de esta experiencia el yo vuelve a su nivel central sin haber superado el nivel inteligible en ningún momento. Plotino, en efecto, describe en IV 8, 1, 1-11 una experiencia en la cual se eleva al nivel de la inteligencia y luego desciende consternado. Esta experiencia ha sido analizada anteriormente en la sección II.

Por el contrario, si la experiencia mística última es entendida como una unión absoluta del místico con lo Uno mediante aquello presente en el hombre que es semejante a lo Uno en sí, esto es, lo Uno en el hombre, ya no es posible sostener que el místico no supera el mundo inteligible, último nivel donde el hombre encuentra un asidero para su identidad, esto es, su Forma.³⁹⁸ El místico, en el nivel de lo Uno, ha perdido todo rastro de su personalidad, toda cualidad y movimiento, ha abandonado su Forma y se ha vuelto informe, tal como lo Uno, para poder unírsele.³⁹⁹ Ha perdido, por lo tanto, su identidad personal y su individualidad e inclusive su identidad humana. Tal como afirma Plotino, “se ha transformado en Dios o, en efecto, es Dios”.⁴⁰⁰

Entender la experiencia mística de este modo plantea diversos interrogantes, algunos de los cuales enumeraremos a continuación e intentaremos, asimismo, responder:

1. Si el místico pierde su autoconciencia, ¿cómo puede considerarse la unión con lo Uno una experiencia?

³⁹⁷ Giovanni Reale, en su estudio preliminar a la traducción de Radice (2002: LIX), afirma: “se objetará que, por esta vía, Plotino llega a la anulación no sólo del mundo externo, sino también del hombre y que, en consecuencia, su felicidad termina por implicar una suerte de anulación del hombre”.

³⁹⁸ Aun cuando no desconocemos su importancia, no es nuestra intención abordar el problema de la existencia de Formas de individuos en Plotino. Para una discusión detallada sobre este punto véase Blumental (1973:112-133) y Calligas (1997: 206-223). Nos limitamos a afirmar aquí que en la Inteligencia el hombre encuentra al menos su Forma de Hombre mediante la cual conserva su identidad como tal.

³⁹⁹ Beierwaltes (1995: 32) afirma: “en este evento, el alma no realiza nada, pero tiene experiencia de la suprema potencialidad de su “yo” [...] El yo del hombre se realiza (*compie*) en la unión con lo Uno-Bien mismo”.

⁴⁰⁰ VI 9, 9, 57-59. Trad. de Radice (2002: 1967).

2. Si en la unión se pierde la identidad ¿cómo es posible que la recupere al retornar de la experiencia mística?

3. ¿Conserva el místico algún recuerdo de la experiencia unitiva?

En el presente capítulo procuraremos brindar una respuesta a estas cuestiones y contrastarla con las respuestas que los diferentes estudiosos han dado a ellas en cada caso. Sin embargo, antes de adentrarnos en el fenómeno psicológico de la experiencia es preciso que recordemos brevemente algunos puntos de la concepción plotiniana de lo Uno relevantes para esta cuestión.

Tal como señalamos en la sección I, lo Uno es la primera hipótesis del sistema plotiniano, es el fundamento de la realidad y el punto de partida de la emanación de las subsiguientes hipótesis. Es el Bien, no para sí mismo sino para los que de él dependen. Lo Uno no posee ninguna determinación, es ilimitado y carece de Forma, se encuentra más allá del ser y del pensar. Su simplicidad absoluta, en efecto, lo sitúa más allá de toda aprehensión racional e intelectual y es por esto que el hombre no puede tener una aprehensión racional ni intelectual de lo Uno. Lo Uno carece de pensamiento, percepción y conciencia de sí mismo. Sin embargo, esto no quiere decir que lo Uno sea absolutamente inconsciente o ignorante. En efecto, en V 4, 2, 16-20 leemos sobre lo Uno:

“no es como inconsciente (οὐκ ἔστιν οἷον ἀναίσθητον), sino que todo lo de él está en él y con él y es plenamente discernidor de sí mismo (πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ)...su intuición de sí mismo (κατανόησις) es él mismo en virtud de una como conciencia de sí mismo (οἶονεὶ συναίσθησει) puesto que consiste en una quietud eterna y en una intelección distinta (νοήσει ἑτέρως) de la intelección que corresponde a la inteligencia.”

María Luisa Gatti,⁴⁰¹ en su estudio sobre la metafísica plotiniana de la contemplación, dedica una extensa sección a la cuestión de si en lo Uno efectivamente hay presente alguna clase de actividad contemplativa o conciencia. En su escrito revisa los diferentes términos con los que Plotino describe la actividad de lo Uno.⁴⁰² Señala que Plotino recurre a los términos οἷον συναίσθησις, κατανόησις, διακριτικός, οἷον βλέπειν y νεύσις para describir la especie de autoconciencia que le atribuye a aquel. Asimismo, indica que se habla de un íntimo contacto de lo Uno consigo mismo, en

⁴⁰¹ Gatti (1982).

⁴⁰² Gatti (1982: 16-24).

términos de θίξις, έπιβολή y οίον έπαφή. Sin embargo, Gatti niega que esta intuición que lo Uno posee de sí mismo sea igual a la de los otros seres en los cuales implica dualidad e incompletitud. Por lo tanto -concluye- se trata de una meta-conciencia y meta-intuición, definida por analogía con la de los otros seres.⁴⁰³ Esta clase de percepción de sí mismo tiene como característica la no dualidad sujeto-objeto. Lo Uno coincide con el acto de auto-percepción de sí mismo, y es imposible establecer en lo Uno una diferencia entre pensante y pensado.⁴⁰⁴ En efecto, lo Uno no se percibe a sí mismo como un objeto sino como sujeto.⁴⁰⁵

Otro estudioso que llegó a conclusiones similares pero con bastante anterioridad a Gatti es Bréhier, quien interpreta que las hipótesis no son cosas sino actitudes espirituales, es decir, son sujetos que contemplan y en quienes la contemplación está en un grado mayor o menor de concentración y pureza.⁴⁰⁶ Lo Uno es, por lo tanto, sujeto puro en el cual ni siquiera existe la separación ideal con su objeto como es el caso de la inteligencia.

Pero no sólo puede concluirse que lo Uno es sujeto puro por la actividad que ejerce sino que, además, Plotino mismo habla de lo Uno en términos de “sí mismo” o “yo” (αὐτός). Armstrong, en efecto, afirma que el Yo, lo Uno y la realidad infinita son uno y lo mismo,⁴⁰⁷ y enumera varios pasajes de las *Enéadas*⁴⁰⁸ en los cuales encuentra esta teoría que llama del Sujeto Infinito (*Infinite Subject*) o Yo Absoluto (*Absolute Self*).⁴⁰⁹ Uno de los pasajes señalados es VI 8, 14, 42 donde Plotino afirma sobre lo Uno:

“Él es, en efecto, él mismo primordialmente (πρώτως αὐτός) y él mismo hiperrealmente (υπερόντως αὐτός).”⁴¹⁰

En este pasaje Plotino sostiene que lo Uno carece de toda determinación que lo convierta en un sujeto particular; por el contrario, su subjetividad consiste en ser él mismo, en ser sujeto infinito e informe. Su subjetividad no consiste ni siquiera en meramente ser, sino que es una subjetividad más allá del ser. Lo Uno es un yo más allá

⁴⁰³ Gatti (1982: 27).

⁴⁰⁴ Santa Cruz-Crespo (2007: XL-XLI).

⁴⁰⁵ Gatti (1982: 27).

⁴⁰⁶ Bréhier (1926: 220).

⁴⁰⁷ Armstrong (1936: 22).

⁴⁰⁸ Armstrong (1936: 22). El autor señala los tratados VI 9, VI 4 y 5, V 5. Indica, asimismo, que en otros tratados, si bien no está expresamente afirmada esta concepción de lo Uno, sí es implícita. Por ejemplo, en el argumento del libre albedrío de VI 8.

⁴⁰⁹ Armstrong (1940: 29, 34-41).

⁴¹⁰ Trad. Santa Cruz-Crespo (2007: 94).

del ente objetivo, es un yo puramente subjetivo, es pura interioridad y su actividad consiste en intuirse como el sujeto absoluto que *hiper-es*.

Si es así, si lo Uno es definido como Yo absoluto, podemos sostener que cuando el místico accede a la unión con lo Uno, si bien pierde su yo personal y hasta su yo humano, no pierde el yo. Por el contrario, pierde las fronteras que hacían de ese yo un yo determinado y limitado para ganar y recuperar su máxima realización en la identidad con el principio supremo.⁴¹¹ Consideramos, entonces, que el místico pierde su autoconciencia y con ella su yo limitado y personal pero, gracias a ello, recupera el yo absoluto que es a la vez lo Uno.

Ahora bien, es preciso analizar si durante la unión mística el hombre posee efectivamente alguna experiencia o si, por el contrario, carece absolutamente de toda experiencia. Una de las lecturas que responden afirmativamente a esta cuestión es la presentada por Rist⁴¹² y luego seguida por varios comentaristas.⁴¹³ El autor relaciona la noción de ἐπιβολή, que Plotino introduce en VI 7, 39, 2-4 para referirse a la intuición que lo Uno posee de sí mismo y que es él mismo,⁴¹⁴ con la noción de ἐπιβολή ἀθρώα que introduce para referirse a la captación que el místico posee de lo Uno.⁴¹⁵ En primer lugar, el autor analiza la noción de ἐπιβολή y considera que Plotino podría haber recurrido a ella porque parece indicar una menor dualidad que los otros términos como συναίσθησις o κατανόησις. Asimismo, no aparece con sentido técnico ni en la filosofía platónica ni en la aristotélica o estoica. Los únicos filósofos que usaron el término con un sentido técnico –señala Rist– fueron los seguidores de Epicuro. Sostiene que si bien el uso que estos filósofos dan a la noción es oscuro, ella posee al menos dos características. La primera es la globalidad (*comprehensiveness*) de la ἐπιβολή debido a que lidia con datos que no son inmediatamente evidentes y la segunda es el hecho de que se trata de una vuelta de la mente sobre sí misma y no de una

⁴¹¹ Armstrong (1940: 35) y Dodds (1960: 7). Podemos pensar sobre lo Uno, no solamente como principio del ser sino también como principio-Yo. Es decir, si analizamos a lo Uno en virtud de lo que produce como diferente de sí mismo, podemos decir que lo Uno es principio del ser, pero si lo consideramos como principio que produce lo semejante a sí mismo, lo Uno entonces es principio del yo, y también Yo-principio. A partir de él emanan niveles de yo progresivamente limitados y multiplicados, pero que son “yo” tal como él.

⁴¹² Rist (1967, cap 4).

⁴¹³ Por ejemplo, O’Daly (1973: 91-94), Gatti (1982: 22-24), Igal (1998: 481, nota 95) e, introduciendo algunas variaciones, Perczel (1997: 223-264).

⁴¹⁴ VI 7, 39, 2-3: “Es que en él no hay ninguna otra cosa presente, salvo una simple intuición dirigida a sí mismo.” (ἀπλῆ τις ἐπιβολή αὐτῷ πρὸς αὐτὸν ἔσται). VI 7, 39, 3-4: “Y ese intuirse a sí mismo ¿qué podrá ser sino él mismo?” (πρὸς αὐτὸ τὸ ἐπιβάλλειν ἑαυτῷ τί ἂν εἴη ἢ αὐτό;)

⁴¹⁵ III 8, 9, 20. “¿Con qué intuición instantánea (ἐπιβολή ἀθρώα) podríamos captar a aquel, puesto que sobrepasa la naturaleza de la inteligencia?”

captación de datos externos.⁴¹⁶ El autor cree que estos sentidos de la noción, sumados a la ausencia de connotaciones aristotélicas, fueron útiles para Plotino. La interpretación que propone el autor es que, mediante lo Uno en el hombre, este puede conocer a lo Uno mismo, es decir, lo Uno en el hombre posee una ἐπιβολή de lo Uno en el cosmos.⁴¹⁷ Esta clase de conocimiento es propia de un ser infinito y diferente de lo que es finito; por lo tanto, sólo lo Uno y el místico en unión con aquel lo poseen.

Recapitulando lo expuesto, hemos tratado de mostrar que, si bien consideramos que la unión del místico con lo Uno es absoluta, no por ello debemos entender que hay pérdida absoluta del yo en el místico durante la unión. Por el contrario, el Yo es recuperado en su estado original y primario. El místico se transforma en el Yo, es el Yo, lo Uno. Asimismo, siguiendo a Rist consideramos que el místico, durante la unión, ejerce la misma actividad y obtiene la misma “experiencia” que lo Uno ejerce y obtiene por sí mismo, por lo cual no es necesario afirmar que durante la unión hay una inconciencia total.

En el siguiente pasaje Plotino hace referencia a esta transformación.

“Mas tú no trates de verlo (ὄρα) a través de otras cosas, si no, verás (ἴδεις) su huella (ἕλκος), pero no a él (αὐτό)...¿Quién podrá pues captar (ἄν ἔλοι) su potencia toda junta? Si la captara toda junta ¿en qué diferiría de él (αὐτοῦ)? ¿Luego por partes? No, sino que tú, que tratas de intuirlo (ὁ προσβάλλων), has de intuirlo (προσβαλεῖς) globalmente (ἀθρόως).”⁴¹⁸

⁴¹⁶ El término ἐπιβολή fue recientemente objeto del estudio de Perczel (1997: 223-264). El autor logró encontrar numerosas apariciones del término en Filón, Orígenes, Jámblico, y Clemente de Alejandría. Asimismo, considera que puede encontrarse en Numenio un antecedente del uso plotiniano del término. A pesar de sus hallazgos y de las precisiones que aporta y que ya hemos introducido en la sección anterior, las conclusiones a las que llega sobre el uso de este término en Plotino no son tan diferentes de las de Rist.

⁴¹⁷ Llama la atención que Rist haga esta afirmación que implica, por necesidad, una identidad absoluta entre lo Uno y el místico, ya que en el mismo libro sostiene, por el contrario, que “el misticismo de Plotino puede verse claramente como de tipo teísta ... y no monista” y asimismo que lo Uno y el místico en la experiencia última “no parecerían dos pero serían, de todas maneras, dos” Rist (1967: 228 y 227). Sostener esta interpretación de la experiencia mística, es decir, que lo uno en el hombre capta a lo Uno mediante la misma actividad con la que lo Uno se capta a sí mismo y, a su vez, que el misticismo de Plotino es de la clase teísta, trae consecuencias indeseadas sobre lo Uno. Una interpretación tal, implica que lo Uno tiene una auto-contemplación de sí mismo como de otro y que si bien parece uno sería dos. Creemos, a diferencia de Rist, que no puede haber alteridad entre lo Uno-hipóstasis y lo Uno en el hombre, tal como hemos afirmado en el capítulo anterior, y que la “experiencia” que lo Uno en el hombre posee de lo Uno es idéntica a la “experiencia” que lo Uno tiene de sí mismo.

⁴¹⁸ V 5 10, 1-8. Armstrong traduce: “*But do not, I beg you, look at it through other things, otherwise you might see a trace of it, not itself... Who, then, could capture its power all together as a whole? For if one did capture it all together as a whole why would one be different from it? Does one then grasp it partially? But when you concentrate on it, you will do so totally*”.

Este pasaje es de gran relevancia porque sustenta, por un lado, los resultados a los que arribamos en los capítulos precedentes y, por otro, las conclusiones a las que llegamos en el presente capítulo sobre la identidad del místico en el momento último. En primer lugar, Plotino sugiere que no debe intentarse captar lo Uno mediante las demás cosas, sino mediante lo Uno mismo. De lo contrario se captaría una huella o imagen de él pero no a él mismo. Esta afirmación corrobora nuestra interpretación de que lo Uno debe ser captado mediante lo Uno en el hombre y que recurrir a la inteligencia sólo puede brindarnos una imagen de él pero no a aquel. En segundo lugar, Plotino afirma que para captar a lo Uno mismo es necesario captarlo en su totalidad⁴¹⁹ y que esto hace a quien lo capta idéntico a lo Uno mismo. Esta afirmación corrobora, a su vez, nuestra interpretación según la cual el místico se identifica con lo Uno y encuentra su Yo en lo Uno. En efecto, lo Uno se capta a sí mismo en su totalidad y su ser es su propia aprehensión; del mismo modo, quien lo capte mediante lo Uno en sí mismo se transforma en esta aprehensión que es lo Uno mismo, en su totalidad.

Por último, es de importancia señalar el vocabulario al que Plotino recurre para expresar estas nociones, ya que nos permite establecer con mayor sustento esta misma interpretación. Particularmente, vale la pena remarcar el uso de προσβαλεις y άνθρωως. En cuanto al segundo término lo encontramos también en III 8, 9, 20, pasaje que recién comentamos, donde Plotino se pregunta por la clase de intuición que el hombre posee de lo Uno. En V 5 10, 1-8 Plotino dice que si el místico lo intuye de este modo, άνθρωως, no se diferencia de aquel. En cuanto al primer término, προσβαλεις,⁴²⁰ guarda una estrecha relación con επιβολή, término al que también nos referimos recientemente, ya que se trata del mismo verbo, aunque con diferente prefijo. El término επιβολή, por una parte, hace referencia a la captación que el hombre posee de lo Uno y que, a su vez, lo Uno posee de sí mismo. El término προσβαλεις, por otra, además de estar en estrecha relación con la captación de lo Uno por sí mismo, hace referencia a la intuición mediante la cual el hombre lo capta en toda su potencia con el consecuente resultado de ya no diferir de aquel.

La semejanza de estos términos y el uso que de ellos hace Plotino, tanto en el contexto de la actividad propia de lo Uno como de la captación que el místico posee de aquel, nos permite adelantar dos conclusiones. En primer lugar, tal como señala Rist, el

⁴¹⁹ También lo entienden de este modo Brisson-Pradeau. "Es posible aprehender a lo Uno en su totalidad y no solamente una parte de él." Brisson-Pradeau (2006: 176, nota 122).

⁴²⁰ También Rist (1967: 253, nota 16) señala la presencia del verbo en este pasaje como apoyo de su interpretación.

término ἐπιβολή sirve de vínculo entre los pasajes VI 7, 39, 2-4 y III 8, 9, 20, vínculo que permite concluir que el hombre posee en la experiencia mística última la misma captación de lo Uno que este posee de sí mismo. En segundo lugar, que el término ἀθρόως sirve de nexo entre los pasajes III 8, 9, 20 y V 5 10, 1-8, nexo que nos permite afirmar que mediante la captación global de lo Uno en su experiencia última el místico no difiere de aquel, se transforma en aquel y es aquel. Puestos estos tres pasajes en relación, reafirmamos nuestra conclusión de que el místico es idéntico a lo Uno en la medida en que accede al nivel subjetivo propio de lo Uno y su yo se transforma y es lo Uno al ejercer la actividad que le es propia.

En último lugar, haremos una breve referencia a, por así decirlo, la actividad que Plotino le atribuye a lo Uno, con la finalidad de comprender en qué consiste la experiencia mística debido a que la hemos caracterizado como una identificación con la experiencia que lo Uno posee de sí mismo. Esta pretensión de describirla positivamente es consecuente con el intento de Plotino de calificar positivamente a lo Uno, pero sin dejar de ser conscientes, tanto Plotino como nosotros, de que una caracterización positiva sólo es útil a modo de metáfora o como ulterior negación de las caracterizaciones negativas anteriormente formuladas.⁴²¹

En el tratado VI 8 [39] Plotino expresa su pesamiento sobre lo Uno del modo más profundo y potente, recurriendo a términos positivos con más firmeza que en cualquier otro lugar.⁴²² Aquí Plotino afirma que el ser de lo Uno consiste en su actividad dirigida a sí mismo o, mejor dicho, su cuasiactividad de sí mismo (οἶον ἐνέργεια οὐσα αὐτοῦ) que es a su vez una permanencia en sí mismo (μονὴ ἐν αὐτῷ). Esta actividad es caracterizada por Plotino como una vigilia y descrita del modo siguiente:

“<lo Uno es> por así decirlo, una vigilia (οἶον ἐγρηγόρησις), pero una vigilia no diferente de quien está en vela (ἐγρηγορότος), vigilia e hiperpensamiento (ἐγρηγόρησις καὶ ὑπερνόησις) que es siempre, es al modo de quien está en vela (ἐγρηγόρησεν). Y esta vigilia está más allá del ser, de la inteligencia y de la vida pensante (ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς ἔμφρονος). Y estos

⁴²¹ Igal (1998: 489).

⁴²² *Ibid.* El autor afirma, asimismo, que este énfasis positivo no significa de ninguna manera un rechazo de la vía negativa para la aproximación de lo Uno; por el contrario, representa una ulterior negación de las negaciones, estadio necesario para conseguir el silencio requerido para acceder a lo Uno.

más allá son él mismo. Luego, él es una actividad por encima de la inteligencia, del pensamiento y de la vida (ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζώην).⁴²³

Ahora bien, si, por un lado, la actividad de lo Uno es caracterizada como una vigilia y un estar despierto⁴²⁴ a su propia realidad absoluta y, por otro, el místico se encuentra identificado absolutamente con esta actividad, podemos pensar que el estado propio del místico es uno de vigilancia extrema, una vigilia en la cual no hay nada que velar más que la atención misma, el acto mismo. Asimismo, en varios pasajes Plotino utiliza un vocabulario relacionado con el despertar o la vigilia para referirse a un cambio en la conciencia del hombre debido al contacto con las realidades inteligibles.⁴²⁵ De estos pasajes, dos son los más significativos:

“las cosas de allá <los inteligibles> es preciso verlas despertando (ἐγείραντας), diríamos, esa misma potencia, de manera que sea allá donde la despertemos (ἐγείραι)”⁴²⁶

“<el alma> al despertarse (ὄλον ἐγείρεσθαι), por así decirlo, de algo borroso que era se vuelve más clara y pasa de potencia a acto”⁴²⁷

El vocabulario del despertar en estos casos indica la actualización del yo en el nivel de la inteligencia;⁴²⁸ pero este despertar es llevar al acto, es decir, a la conciencia, una actividad que ya se ejercía aunque no conscientemente. Esta actividad, al ser propia de la inteligencia, implica un grado de dualidad ya que posee un objeto, aunque es esencialmente idéntico al sujeto que ejerce la actividad. Por el contrario, la vigilia del místico en el nivel de lo Uno es, por así decirlo, una actividad carente de toda dualidad y carente de objeto, en la cual lo único que subsite es lo Uno; es, por lo tanto, una *experiencia de la unidad*.⁴²⁹ Esta vigilia, al ser adquirida por el místico mediante el pasaje de un nivel noético a otro, se percibiría como un despertar, tal como el despertar del yo a la inteligencia, pero el yo que se despierta en este caso ya no es el yo ideal del hombre sino el Yo único mismo a su propia realidad absoluta.

En conclusión, tanto las imágenes del despertar y de la vigilia por un lado, propuestas de caracterizaciones positivas de la experiencia mística, como el concepto de

⁴²³ VI 8, 16, 32-37. Trad. de Santa Cruz-Crespo (2007: 99).

⁴²⁴ Armstrong (1988: 283), por ejemplo, traduce “being awake”, “waker”, “wakefulness” etc.

⁴²⁵ Véase, además de los citados a continuación, III 2, 5, 19. IV 4, 5, 3-4 y VI 9, 11, 46.

⁴²⁶ IV 4, 5, 9-10

⁴²⁷ IV 6, 3, 15-16

⁴²⁸ Recuérdese el ya citado IV 8, 1, 1-11: “A menudo me despierto a mí mismo...”

⁴²⁹ Beierwaltes (1995: 31).

que gracias a lo Uno presente en el hombre este puede acceder, en alguna medida, a la actividad simplísima propia de lo Uno, nos permiten contestar afirmativamente a la primera cuestión planteada en relación con la experiencia mística, es decir, si es posible considerar a la unión como una experiencia.

Vayamos ahora al segundo problema que señalamos y que formulamos en los siguientes términos: Si en la unión se pierde la identidad ¿cómo es posible que se la recupere al retornar de la experiencia mística?

En primer lugar, hemos argumentado para demostrar que no hay pérdida absoluta de identidad sino que, por el contrario, ella se recupera y hay una identificación con la identidad absoluta. Esta identidad consiste en un estado de conciencia absolutamente simplificado, simplicidad que bien puede perderse al recuperarse los estados duales y múltiples de conciencia. Hemos tratado este paso de la conciencia unificada a la conciencia multiplicada en nuestro análisis del tratado V 8 en la sección anterior. Nada hay de absurdo en considerar que un estado subjetivo o de conciencia pueda variar y Plotino mismo lo afirma a lo largo de las *Enéadas*. En efecto, absurdo sería considerar que llegado a ese estado el místico no puede recuperar su estado anterior, tan absurdo como sostener que, debido a que se postula la existencia de lo Uno, no puede postularse la existencia de la Inteligencia ni del Alma.

Carone,⁴³⁰ a diferencia de nuestra interpretación, cree encontrar una aporía en el hecho de que habiendo perdido la propia identidad personal en la unión, el hombre, a su vez, necesita conservarla de algún modo y considerarse en alguna medida diferente a lo Uno para que la unión sea vivida como una experiencia. Consideramos que esta aporía surge, por un lado, de suponer, tal como lo afirma la autora,⁴³¹ que para recuperar la personalidad luego de la experiencia mística es necesario no haberla perdido y, por otro lado, del supuesto de que el místico sólo puede experimentar a lo Uno en tanto que yo separado.

En cuanto al segundo supuesto, hemos argumentado para sostener lo contrario: que lo Uno es experimentado, no como si el místico fuera un yo separado sino como el Yo Absoluto; el hombre pierde su identidad personal pero esto no le impide experimentar. Ya que se transforma en lo Uno mismo y lo experimenta tal como este se experimenta a sí mismo. En cuanto al primer supuesto, podemos afirmar que el hombre puede recuperar su identidad porque ni las Formas ni el alma ni tampoco el cuerpo son

⁴³⁰ Carone (1997:177-187).

⁴³¹ Carone (1997:177).

eliminados en la unión con lo Uno, por más que el hombre no sea consciente de ellos en ese momento.

Uno de los problemas con que han tenido que tratar los intérpretes de Plotino es la posible aniquilación del alma en la experiencia mística. Se ha considerado que debido a que el alma se une a lo Uno no puede seguir siendo alma y, por lo tanto, debería aniquilarse, perdiendo definitivamente toda identidad personal y afrontando la paradoja de su recuperación. Sin embargo esta consideración no tiene en cuenta la diferencia trazada por Plotino entre alma – ente psíquico y yo. Tal como señala O’Daly,⁴³² aunque Plotino carecía de un concepto fijo de yo (*self*), y recurre a los términos αὐτός, αὐτόν y ἡμεῖς para señalarlo de un modo no estricto, sí era consciente de la importancia de un concepto de “yo”. Si bien Plotino piensa exitosamente recurriendo a esta noción –afirma O’Daly– debido a su *pietas* filosófica, insiste en analizar el sujeto de la unión en términos de las nociones tradicionales de alma e inteligencia. Sin embargo, Plotino no deja de aseverar que el hombre posee varios yo, uno correspondiente a cada actividad psíquica,⁴³³ a cada estado subjetivo, y que el estado de unidad absoluta es un otro yo más del hombre, pero que actualizado es el yo único y absoluto porque es lo Uno.

Trataremos, por último, la cuestión de si el místico conserva algún recuerdo de la experiencia mística. Este problema presenta una gran complejidad ya que la potencia de la memoria en el hombre plotiniano es una cuestión por sí misma extensa y problemática. De todos modos, no es el propósito de este trabajo realizar un análisis de esta potencia sino considerar la cuestión mucho más sencilla de si el hombre puede decir algo sobre la experiencia de unión vivida una vez que esta ha cesado. Sin embargo, esta cuestión también trae asociada sus problemas.

En primer lugar, tal como lo señala Carone,⁴³⁴ surge el problema de cómo y por qué el hombre, una vez vuelto a su conciencia central, considera que la experiencia de unión vivida, durante la cual no poseía identidad personal, es suya propia. Para que esto

⁴³² O’Daly (1973: 89-90).

⁴³³ El problema de la multiplicidad de los yo en la antropología plotiniana puede ser pensado desde dos perspectivas. Si se piensa desde una perspectiva “estructural”, es decir de las estructuras constitutivas del hombre, cada una de las cuales aporta una identidad diferente y progresivamente elevada, el hombre posee varios yo en acto, debido a que todas las estructuras desarrollan sus funciones simultánea e ininterrumpidamente. Pero si se piensa desde una perspectiva que podemos llamar “dinámica”, el yo del hombre está representado por aquella función que ejerce conscientemente, es decir, con la cual su “alma” se ha identificado. En este último sentido, habría un sólo yo en acto aunque variable y los restantes serían yo en potencia. Estas dos perspectivas son desarrolladas, por ejemplo, en I 4.

⁴³⁴ Carone (1997: 179).

sea posible debe haber algún dato o recuerdo de la experiencia mística en alguna estructura psíquica del hombre, su inteligencia o su alma por ejemplo, ligada a su individualidad. Consideramos que esto no constituye una paradoja, contrariamente a la conclusión de Carone, ya que no es absurdo en absoluto que el alma, por ejemplo, vaya guardando memorias de su simplificación progresiva y luego de algún modo de su experiencia de las Formas y eventualmente de la cesación de toda actividad intelectual. La paradoja surge, creemos, al pretender que el hombre recuerde la experiencia mística tal como la experiencia mística es en sí misma. Esto es absurdo, ya que si se la recordara tal como es en sí misma se estaría experimentando otra unión mística. En efecto, Plotino reconoce este problema y afirma:

“Ahora bien, cuando lo vieres, míralo todo entero. Mas cuando lo pienses, sea cuanto fuere cuanto recordares de él, piensa que es el Bien”⁴³⁵

Recordarlo o pensarlo en su totalidad, tal como él es, es imposible. En efecto, captarlo en su totalidad es algo que se encuentra más allá de toda actividad intelectual y transforma al que lo logra en idéntico a lo Uno. Sin embargo, el místico puede caracterizar, por un lado, el estado inmediatamente previo al de la unión del cual tiene impresiones un poco más definidas: el amor. Y, por otro, puede afirmar que súbitamente este estado dio lugar a otro más simple, único, cambio que a su vez puede caracterizarse como un despertar de una conciencia a una vigilia, en la cual todo objeto ha sido depuesto y lo único que subsiste es el Yo puro, absoluto. Para los que han obtenido la experiencia, los recuerdos, en todo caso, indican los pasos previos y el camino para volver a obtenerla.⁴³⁶ Asimismo, lo Uno sólo puede ser pensado y recordado en relación con la individualidad del que piensa o recuerda ya que necesita de sus estructuras psíquicas propias para pensarlo y recordarlo. Por esto, Plotino se refiere a lo Uno como el Bien, porque el hombre hacia él tiende y de él depende. Debido a esta relación de los seres hacia lo Uno la experiencia mística puede ser aludida, y de hecho lo es a través de todas las *Enéadas*, pero sólo mediante analogías y metáforas; en efecto, no es posible reproducir mediante el lenguaje que es múltiple la experiencia que es una.

“has de intuirlo globalmente (προσβαλεῖς ἄθροως), más no podrás expresarlo todo entero”⁴³⁷

⁴³⁵ V 5, 10, 10-12

⁴³⁶ “La instrucción termina allí donde termina el camino y la marcha” VI 9, 4, 15.

⁴³⁷ V 5, 10, 8

“Nosotros ahora hablamos de lo Uno como si fuera algo diferente. Es por ello que la contemplación es difícilmente expresable. ¿Cómo referirse a él como si se tratara de otra cosa, puesto que al contemplarlo no se lo estaba viendo como algo diferente sino como unidad consigo mismo?”⁴³⁸

La experiencia mística es inefable. Todo referencia que pueda hacerse sobre lo Uno y de la experiencia mística, sea en el nivel de la expresión o en el nivel del pensamiento discursivo, es decir, mediante el lenguaje, trae aparejada la dualización de la experiencia. Sólo es posible referirse a lo Uno en términos de otro al cual se une el místico. Plotino mismo es consciente de esto y lo enuncia claramente; sin embargo, afirma que es el lenguaje lo que aparta la descripción de la experiencia de la unidad, pero no porque en la experiencia no se haya accedido a la unidad absoluta. En efecto, como intentamos demostrar, Plotino busca transmitir este resultado mediante las metáforas más cuidadas e introduciendo restricciones o explicaciones en sus descripciones a cada paso. Todo esto nos hace pensar que debemos abordar las exposiciones sobre la experiencia mística siguiendo las recomendaciones del mismo Plotino: ser conscientes de la dualidad que el lenguaje y toda actividad intelectual traen aparejados pero también tener en cuenta, dentro de lo posible, la unidad que el estado místico último implica. Por lo tanto, el análisis de las expresiones que intentan proveerle al alma alguna imagen sobre la experiencia no deben llevarnos a entender la experiencia mística como conservando alguna dualidad. De la dualidad del lenguaje podemos ser propiamente conscientes; por el contrario, ser conscientes de la unidad ya es, justamente, la experiencia mística, en la cual se trasciende la actividad intelectual y la conciencia propia del individuo.

El análisis de los textos que emprendimos en ambos capítulos de esta sección nos permitió afirmar que es en virtud de lo Uno en el hombre que este puede acceder a la experiencia mística. Gracias a la comprensión del yo como el estado noético o de conciencia al cual el hombre accede, podemos sostener que lo Uno en el hombre hace posible que el estado de conciencia y, por lo tanto, el yo del místico durante la experiencia última se identifique absolutamente con lo Uno mismo. Por otra parte, al considerar a las hipóstasis mismas como estados subjetivos, actividades noéticas, podemos afirmar que no es posible sostener una alteridad entre lo Uno en el hombre y lo Uno – hipóstasis. De este modo, la unión mística se revela como la vivencia de un

⁴³⁸ VI 9, 10, 19-23. Trad. de Santa Cruz – Crespo (2007: 270).

estado de unidad simplísimo, inefable e indescriptible. En segundo lugar, interpretar a las hipóstasis como estados noéticos nos permitió afirmar que son diferentes grados del yo, y que lo Uno es el Yo Absoluto o Sujeto Infinito, el cual ya no presenta objeto alguno del cual se distinga o contraponga. Esta idea nos condujo a la interpretación de la experiencia mística última como la identificación del místico con el Yo Absoluto, la expansión de su yo personal hasta lo ilimitado, propio de lo Uno. Finalmente, esta conclusión nos permitió afirmar que en la unión final no puede haber pérdida de identidad sino, por el contrario, una ganancia de la verdadera y original identidad de la cual todo surge, la identidad de lo Uno que es sí mismo absoluta y primordialmente.

SECCIÓN IV

Conclusiones

A lo largo de nuestro trabajo hemos estudiado las *Enéadas* con la finalidad de proponer una caracterización ajustada de aquellas experiencias que trascienden tanto el orden de lo sensible como el de lo dianoético y dialógico, en tanto no corresponden al estado de conciencia cotidiano del hombre. Hemos llamado a estas experiencias, siguiendo una tradición ya establecida, *místicas*. Uno de los inconvenientes de utilizar este término es la inevitable asociación de Plotino y de las experiencias que describe con autores posteriores que han accedido a experiencias trascendentes pero que las han interpretado dentro de un marco doctrinal impuesto y le han atribuido, en consecuencia, caracteres diferentes. Tal es el caso de los místicos cristianos, por ejemplo.⁴³⁹ Plotino, por el contrario, se encontró con una dificultad mucho mayor pero, a su vez, con una libertad de la que aquellos carecían. En su caso particular, debió recurrir a largos siglos de reflexión filosófica para encontrar los conceptos que, aunque indebidamente, pudieran de algún modo expresar la comprensión que él mismo tenía de sus experiencias inefables.

Asimismo, aunque Plotino es consciente de la dificultad que el lenguaje presenta a la hora de pretender describir lo indescriptible, con sus expresiones busca persuadir a las diversas almas del íntimo valor que las experiencias trascendentes podían proporcionarles y no sólo ofrecer una caracterización filosófica estricta de su interpretación racional de estas experiencias. Con esta finalidad persuasiva dedica numerosos tratados a brindar diversas metáforas, imágenes y descripciones de la experiencia mística para que sus discípulos puedan formarse una idea correcta de la misma y prepararse para obtenerla mediante la disposición adecuada.

Los escritos relativos a la experiencia mística presentan, como hemos intentado demostrar a lo largo del trabajo, un desarrollo gradual de los conceptos. Al considerar los escritos en orden cronológico pudimos observar que Plotino no introduce su concepción más acabada de la experiencia trascendente en los primeros tratados sino que en estos, por el contrario, introduce nociones generales y hasta imprecisiones. Sin embargo, él mismo va corrigiendo sus expresiones y añade aclaraciones que llevan al

⁴³⁹ Dodds (1968: 121). No todos los místicos cristianos se han mantenido dentro de los límites impuestos por la ortodoxia católica. Eckhart es un ejemplo de un cristiano que escribe en términos que frecuentemente no pueden distinguirse de los de Plotino.

lector desde una comprensión vaga de la experiencia hacia una comprensión clara y precisa.

Tal como hemos planteado en la Sección II, Plotino asocia los estados de contemplación de lo Uno con el amor, de modo que la contemplación es lo que despierta en el hombre el amor hacia lo Uno y el deseo de unirse con aquel. A continuación, expusimos la distinción presente en las *Enéadas* entre la unión del hombre con la Inteligencia y la unión con lo Uno y hemos reconocido ambas experiencias de unión como “místicas”. Seguidamente pasamos a analizar los pasajes en los que se habla de la visión de lo Uno y mostramos que en ellos Plotino introduce ciertas restricciones y aclaraciones con la finalidad de poner en evidencia que esta actividad preserva un grado de dualidad y, por lo tanto, no puede considerarse como la experiencia última. Concluimos que la visión de lo Uno consiste en la actividad de la Inteligencia a la que el hombre accede tras unirse a ella y, debido a que el hombre no supera en esta unión el nivel de la segunda hipóstasis, esta actividad no puede considerarse como la experiencia última. Luego, analizamos el uso que Plotino hace de algunas metáforas, tales como el contacto y la presencia y mediante las cuales caracteriza la relación del místico con lo Uno. Pero tratamos de poner en evidencia, asimismo, que el contacto se encuentra asociado a una experiencia amorosa y, por lo tanto, de dualidad y que la presencia, si bien indica una inmanencia del principio último en el hombre, no por ello implica una unión efectiva con aquel. Finalmente nos remitimos a aquellos pasajes en los que Plotino habla de unión con lo Uno y establecimos, a diferencia de quienes creen que Plotino no sostiene que la unión es posible, que la unión es claramente indicada en las *Enéadas* e ilustrada con las metáforas de la coincidencia de los centros psíquicos.

Tras haber corroborado nuestra hipótesis de que la unión con lo Uno es afirmada por nuestro filósofo, pasamos a considerar la diferencia entre lo Uno entendido como reflejo presente en la inteligencia y lo Uno como presente él mismo en el hombre y mostramos que, por un lado, ambas son consideradas por Plotino pero que, por otro, indican diferentes instancias de unificación interior en el místico. Planteamos, en efecto, que el hombre accede al reflejo de lo Uno en su inteligencia en la medida en que el yo asciende del alma a la inteligencia, pero que sólo accede a lo Uno-hipóstasis en la medida en que el yo se identifica con lo Uno-en-sí presente en el interior del hombre mismo. El vaivén entre estos estados de dualidad y unidad fue analizado en detalle y concluimos que Plotino afirma que el místico debe desechar dos supuestos para lograr la

unificación interior. Estos supuestos son los de exterioridad y alteridad de lo Uno con respecto al yo, supuestos que mantienen al yo en el nivel de la Inteligencia y evitan que acceda a la experiencia de la unidad. Establecimos que sólo mediante un estado de interioridad e identidad absolutas el yo puede trascender toda dualidad e ingresar en la presencia silenciosa de lo Uno. Finalmente, tras el análisis de las interpretaciones que pueden ser clasificadas de teístas, concluimos que ni la inteligencia amante ni la identificación del místico con la Inteligencia incoada pueden ser consideradas como caracterizaciones adecuadas de la experiencia mística final.

En la sección III expusimos la doctrina plotiniana de lo Uno-en-sí *en* el hombre e intentamos demostrar no sólo que este es un elemento legítimo del pensamiento de Plotino, aunque sea rechazado por algunos estudiosos, sino que, además, esta inmanencia de lo Uno-en-sí es la instancia necesaria para que el hombre pueda acceder a la unificación con lo Uno. A continuación planteamos el problema de la identidad y la posibilidad de una experiencia en el estado interior de unificación final y recurrimos, para resolver estas cuestiones, a la *cuasi*-actividad que Plotino le atribuye a lo Uno en relación consigo mismo. De este modo, logramos caracterizar la experiencia que lo Uno en el hombre posee de lo Uno-hipóstasis mediante la descripción plotiniana de la experiencia que lo Uno-hipóstasis posee de sí mismo, procedimiento que, como expusimos, es legítimo debido a la identidad y ausencia de alteridad entre ambas instancias de lo Uno (Uno hipóstasis y Uno en el hombre) y, por lo tanto, de sus *cuasi*-actividades. Mostramos, asimismo, que Plotino caracteriza la experiencia mística como una ἐπιβολή de lo Uno por parte de lo Uno en el hombre e ilustra este estado como una vigilia en la cual ya no se vela nada más que el solo estado de vigilia, estado que no difiere del que está en vela; es decir, de lo Uno. Estos elementos nos permitieron corroborar nuestra hipótesis de que el yo del místico deviene el Yo o Sujeto Absoluto que es lo Uno, interpretación de lo Uno que sostuvimos, siguiendo una línea interpretativa ya establecida, a partir de la *cuasi*-actividad que ejerce hacia sí mismo, que no es más que sí mismo, y en base a la ausencia total de relación sujeto-objeto presente en lo Uno. Gracias a este transformarse en el Yo Absoluto, el místico no pierde la identidad en la experiencia mística última sino que, tras desechar su identidad personal y limitada, recupera la identidad trascendente y original en la que consiste lo Uno. Finalmente, concluimos que el místico conserva recuerdos de los pasos previos a la unificación final y es capaz de expresarlos en la medida en que el lenguaje se lo permite. De la experiencia de unificación final no puede tener sino un vago recuerdo de

que luego de una intensa atracción amorosa hacia lo Uno se percató de que se estaba adorando a Sí mismo e ingresó en un estado de quietud del cual ya nada recuerda ni puede expresar sino a través del silencio. Plotino hace referencia a este estado último en un pasaje sumamente conciso:

Y por eso el alma ni se mueve entonces, porque tampoco se mueve aquel; ni es alma, por tanto, porque tampoco vive aquel, sino que está más allá de la vida; ni es inteligencia, porque tampoco piensa, ya que debe asemejarse a aquel. Y ni siquiera piensa que ni siquiera piensa.⁴⁴⁰

Las conclusiones recientemente resumidas nos acercan a la interpretación monista de la experiencia “mística” plotiniana defendida por Mamo y otros autores. Asimismo, nos hacen disentir con las interpretaciones teístas de esta experiencia y con aquellas que, sin afirmar el elemento teísta, conservan un grado de dualidad en la unión final.

Por último, debemos afirmar que nuestro análisis nos condujo a una interpretación del pensamiento plotiniano según la cual la mística no representa un quiebre con la racionalidad. Sostenemos, asimismo, que atribuir a la “mística” plotiniana un valor inferior al de la racionalidad y al de la filosofía es comprender equivocadamente a Plotino y atribuirle connotaciones que no son propias de su pensamiento. Por el contrario, Plotino sólo hace referencia a estados irracionales, tales como la ebriedad o el enamoramiento, a la hora de persuadir a las almas de encaminarse hacia lo superior, indicando mediante experiencias mundanas los estados superiores. Pero cuando intenta describir con precisión el estado de simplicidad y de quietud propio de la unificación, mostrando a la inteligencia la posibilidad y la necesidad de estos estados, sus expresiones conservan el orden racional de la exposición y los estados aludidos también se muestran como una necesidad racional del sistema psicológico y metafísico a partir del cual piensa. Asimismo, debido a que el místico precisa actualizar las potencias superiores de su alma para identificarse en primer lugar con la Inteligencia y luego con lo Uno, en su vida la racionalidad es una condición necesaria e ineludible.

En suma, la filosofía y la mística plotinianas son un continuo sin quiebres, un repliegue de las potencias y las actividades involucradas que conserva la continuidad aunque puedan establecerse puntos distinguibles en el camino. Tal como la realidad se manifiesta unitaria en su procesión “descendente”, filosofía y mística en Plotino son la

⁴⁴⁰ VI 7, 35, 42-45

expresión de vivencias progresivamente simplificadas que el yo posee en una dirección “ascendente” de esa misma realidad unitaria.

Bibliografía

Ediciones del *corpus* Plotiniano

HENRY, P. y SCHWYZER, H. R. (1964-82), *Plotini Opera*, ed. por -, Oxford, Clarendon Press (*editio minor*) 3 vols.

BREHIER, É. (1923 – 1938), Plotin, *Ennéades*, ed. ed trad. Par -, Paris, Les Belles Letres, 7 vols.

Traducciones y comentarios al *corpus* Plotiniano

IGAL, J. (1982 – 2006), Plotino, *Eneadas*. Introducciones, traducción y notas de —, Madrid, Gredos, 3 vols.

ARMSTRONG, A. H. (1966-88), Plotinus, *Enneads*. Texto griego y traducción inglesa de —, Londres, Heinemann, 7 vols.

RADICE, R. (2002), Plotino, *Enneadi*. Traducción al italiano y notas de —, Milano, Arnoldo Mondadori Editore.

SANTA CRUZ, M. I. y CRESPO, M. I. (2007), Plotino, *Eneadas, Textos Esenciales*. Traducción, notas y estudio preliminar de —, Buenos Aires, Colihue.

BRISSON, L., DUFOUR, R., LAURENT, J. y PRADEAU, J. F. (2006), Plotin *Traité* 30 – 37. Traducción al francés y notas de —, Paris, Éditions Flammarion.

HADOT, P. (1994), Plotin, *Traité 9, VI 9*. Introduction, traduction, commentaire et notes de —, Paris, Éditions du Cerf.

RADICE, R. (2004), Plotino, (ed) Bombacigno, Roberto (electronic ed.) *Lexicon II. Plotinus*, Milano, Mondadori.

SLEEMAN, J. H. y POLLET, G. (1980), *Lexicon plotinianum*, Leiden, E. J. Brill.

Bibliografía de Platón y Aristóteles

EGGERS LAN, C. (2000), Platón, *República*, Traducción, introducción y notas de —, Madrid, Gredos.

ARAUJO, M. y MARÍAS, J. (1981), Aristóteles, *Ética A Nicómaco*, Traducción Introducción y Notas de —, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Bibliografía Secundaria

- ABOUT, P. J. (1973), *Plotin et le Quête de l'Un*, Paris, Éditions Seghers.
- ARMSTRONG, A. H. (1966), *Introducción a la Filosofía Antigua*, Bs. As., EUdeBA.
- ARMSTRONG, A. H. (1967), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ARMSTRONG, A. H. (1974), "Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus", en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma.
- ARMSTRONG, A. H. (1936), "Plotinus and India", en *The Classical Quarterly*, vol. 30, pp 22 – 28.
- ARMSTRONG, A. H. (1976), "The Apprehension of Divinity in Plotinus", en Baine Harris, R. (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, Old Dominion University, pp 187 – 198.
- ARMSTRONG, A. H. (1953), *Plotinus*, London, George Allen & Unwin Ltd.
- ARMSTRONG, A. H. (1940), *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge, Cambridge University Press.
- AUBENQUE, (1971) "Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique", en *Le néoplatonisme: Colloque de Royaumont 1969*, 101 – 109, Paris, Éditions de centre National de Recherches Scientifiques.
- BLUMENTHAL, H. (1971), "Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus", en *Le Neoplatonisme*, Paris, Éditions di Centre Nacional de la Recherche Scientifique, pp 55 – 66.
- BLUMENTHAL, H. J. (1971), *Plotinus Psychology, His doctrines of the embodied soul*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- BRANDÃO, B. (2007), "A União da Alma e do Intelecto na Filosofia de Plotino", en *Kriterion*, nro. 116, pp 481 – 491.
- BRÉHIER, E. (1926), *La Filosofia de Plotino*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- BRISSON, L. (2007), "Pode-se Falar de União Mística em Plotino?", en *Kriterion*, nro. 116, pp. 453-466.

- CARABINE, D. (1997), "The Mystical Journeys of Plotinus and Gregory of Niza", en Cleary, J. (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, pp 188 – 199.
- CARONE, G. R. (1997), "Mysticism and Individuality: a Plotinian Paradox", en Cleary, J. (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, pp 177 – 187.
- CLEARY, J. J. (1997), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press.
- CORRIGAN, K. (2005), *Reading Plotinus, A Practical Introduction to Neoplatonism*, Indiana, Purdue University Press.
- DECK, J. (1967), *Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto, Toronto University Press.
- DECK, J. N. & ARMSTRONG, A. H. (1977), "A discusión on Individuality and Personality", en *Dionysius*, vol 1, pp 93 – 99.
- DODDS, (1960), "Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus", en *The Journal of Roman Studies*, vol 50, pp 1 – 7.
- DODDS, E. R. (1928), "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", en *The Classical Quarterly*, vol. 22, nro 3/4, pp 129 – 142.
- DODDS, E. R. (1968), *Paganos y Cristianos en una Época de Angustia*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- FATTAL, M. (2000), *Logos et image chez Plotin*, Paris, L'Harmattan.
- GATTI, M. L. (1982), *Plotino e la Metafisica della Contemplazione*, Milano, CUSL.
- GERSON, L. P. (1997), "Introspection, Self-Reflexivity and the Essence of Thinking According to Plotinus", en Cleary, J. (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, pp 153 – 173.
- GERSON, L. P. (1994), *Plotinus*, London, Routledge.
- HADOT, P. (1980), "Les Niveaux de Conscience dans les États Mysitiques selon Plotin", en *Journal de Psychologie*, nro. 2-3, pp 243 – 266.
- HADOT, P. (1963), *Plotin u la Simplicité du regard*, Paris, Gallimard.

- HADOT, P. (1982-1983), "Histoire de la Pensée Hellénistique et Romaine", *Annuaire du Collège de France*, pp 459 – 465.
- HADOT, P. (1998), *¿Qué es la Filosofía Antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica.
- IGAL, J. (1971) "La Génesis de la Inteligencia en un pasaje de las Enéadas de Plotino (V 1, 7, 4-35)", en *Emérita*, vol. XXXIX, nro 1, pp 129 – 157.
- KALLIGAS, P. (1997), "Forms of Individuals in Plotinus: A Re – Examination", en *Phronesis*, vol. XLII, nro 2, pp 206-223.
- LETOCHA, D. (1978), "Le statut de l'individualité chez Platon ou le miroir de Dionysos", en *Dionysius*, vol, II, pp 75 – 91.
- MAMO, P. (1976), "Is Plotinian Mysticism Monistic?", en Baine Harris, R. (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, Old Dominion University, pp 199 – 215.
- MAYHALL, C. W. (2004), *On Plotinus*, Canada, Thompson – Wadsworth.
- MEIJER, P. A. (1992), *Plotinus on the Good or the One, An Analytical Commentary*, Amsterdam, Gieben.
- MILES, M. (1999), *Plotinus on Body and Beauty. Society, Philosophy and Religion in Third – century Rome*, UK, Blackwell Publishers.
- O'CLEIRIGH, P. (1997), "Theology in Origen and Plotinus", en Cleary, J. (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, pp 19 – 28.
- O'DALY, G. J. P. (1973), *Plotinus Philosophy of the Self*, Ireland, Harper & Row Publishers.
- O'DALY, G. J. P. (1974), "The Presence of the One in Plotinus" en *Plotino e il neoplatonismo*, pp. 159-169
- O'MEARA, D. (1993), *Plotinus, An introduction to the Enneadas*, Oxford, Clarendon Press.
- OUSAGER, A. (2004), *Plotinus, On Selfhood, Freedom and Politics*, Denmark, Aarhus University Press.
- PERCZEL, I. (1997) "L' 'Intellect Amoureux' et l' 'Un qui est'. Une doctrine mal connue de Plotin", en *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. XV, nro. 2, pp. 223 – 264.

- RIST, J. M. (1962), "The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus", en *The Classical Quarterly*, vol 12, pp 99 – 107.
- RIST, J. M. (1964), "Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen" en *Phoenix Supplementary Volume 6*, Toronto, University of Toronto Press.
- RIST, J. M. (1967), *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge, CUP.
- SANTA CRUZ, M. I. (1993), "Filosofía y Dialéctica en Plotino", en *Cuadernos de Filosofía*, vol. XXIV, nro. 39, pp 5 – 21.
- SANTA CRUZ, M. I. (1997), "Plotino y el Neoplatonismo", en García Gual, Carlos (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua*, vol. 14 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, pp 339 – 361.
- SCHROEDER, F. M. (1986), "Conversion and Consciousness in Plotinus", *Enneads* 5. 1 (10), 7, en *Hermes*, nro 114, pp 186 – 195.
- SORABJI, R. (2006), *Self, Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*, Chicago, The University of Chicago Press.
- TROUILLARD, J. (1954), "La Présence de Dieu selon Plotin", en *Revue de Métaphysique et Morale*, vol. 59, pp 38 – 45.
- ULLMANN, R. A. (2002), *Plotino, Um estudo das Enéadas*, Porto Alegre, EDIPUCRS.
- VERBEKE, G. (1997), "Individual Consciousness in Neoplatonism", en Cleary, J. (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, pp 135 – 152.
- WALLIS, R. T. (1976), "ΝΟΥΣ as Experience", en Baine Harris, R. (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, Old Dominion University, pp 121 – 153.

