

PLOTINO Y EL PROBLEMA DE LA UNIFICACIÓN DEL ALMA CON EL PRINCIPIO PRIMERO

*PLOTINUS AND THE PROBLEM OF THE UNIFICATION
OF THE SOUL WITH THE FIRST PRINCIPLE*

FERNANDO GABRIEL MARTIN DE BLASSI

Doctor en Filosofía
Becario post-doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET)
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza/Argentina
martindeblassi@hotmail.com

Recibido: 25/07/2019
Revisado: 29/04/ 2020
Aceptado: 21/09/2020

Resumen: Sobre la base de una línea interpretativa propiciada por la misma doctrina de Plotino, este trabajo pretende estudiar el problema que conlleva el fin último del alma humana en vista de su ascenso hacia el Uno-Bien. En varios pasajes de su obra, el filósofo sostiene que, conociendo el propio sí-mismo, se puede tomar contacto con un principio supremo, anterior incluso a la potencia intelectual, en virtud de cuya visión es dable gozar de un amor sin medida. El remate en la unificación no depende en última instancia del acierto racional, sino de concordar en el mismo centro con aquello de semejante al Uno-Bien que hay en el alma. Estas distinciones abonarían la posibilidad de una unión mística dentro del sistema plotiniano. Sin embargo, desde el punto de vista epistemológico, el estatuto místico es controvertido y plantea una serie de dificultades teóricas que es necesario dilucidar. Para el análisis de los tópicos mentados se desarrolla una lectura a la vez hermenéutica y crítica tanto de las fuentes como de la bibliografía erudita.

Palabras clave: Plotino, sí-mismo, unificación, Uno-Bien.

Abstract: Based on an interpretative line suggested by the Plotinus' philosophy, this paper tries to study the problem that the highest finish of human soul entails during its return to the One-Good. On several occasions, the philosopher maintains that, knowing one's own self, it is possible to contact with a supreme principle, which is beyond the intellectual faculty, by virtue of whose vision the soul can enjoy a love without measure. This finality in the

unification does not depend in the last instance of the rational success, but of agreeing in the same center with that of similar to the One-Good that there is in the soul. These distinctions would credit the possibility of a mystical union within the Plotinian system. However, from the epistemological point of view, the mystical status is controversial and raises a number of theoretical difficulties that need to be elucidated. For the analysis of the mentioned topics, a reading is developed not only hermeneutically but also critically both from the sources and from the scholarly bibliography.

Keywords: Plotinus, self, unification, One-Good.

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

El presente trabajo procura dilucidar las virtualidades teóricas contenidas en la doctrina plotiniana acerca de la unificación última del alma humana en vista de su retorno hacia el Uno-Bien. En varias ocasiones, Plotino insiste en atender al yo interior, puesto que la exhortación a separarse del cuerpo no implica en rigor un distanciamiento local, sino la conversión por medio del recuerdo hacia el verdadero sí-mismo¹. En relación con estos aspectos, el filósofo sostiene que, conociendo el propio sí-mismo, se puede tomar contacto con un principio supremo, anterior incluso a la potencia intelectual. Siempre y en cada caso, lo bueno se manifiesta como un término que el alma intelectual desea alcanzar mediante su propio ascenso. Al desandar el camino que ha inducido al alma para alejarse de su principio, el ser humano irá vislumbrando con mayor claridad lo íntimo del sí-mismo al que pertenece y, en consecuencia, se irá elevando conforme con el ímpetu del deseo². Para tomar como punto de partida uno de los tantos lugares en que Plotino profiere el alegato del ascenso hacia el Bien, se puede traer a colación el siguiente pasaje:

En el Bien se encuentra³, por cierto, eso que el alma persigue y eso que confiere luz a la inteligencia, y cuyo vestigio atrae dondequiera haya caído. No hay que sorprenderse si tiene un poder tal de atraer hacia sí [al alma]⁴ y de llamarla incesantemente a deponer todo tipo de vagabundeo para reposar cabe él. Porque si todo proviene de él, no hay nada superior a él, sino que todas las cosas son inferiores con respecto a él. Por consiguiente, ¿cómo no ha de ser el Bien el más eximio de todos los seres? Y, a su vez, si es necesario que la naturaleza del Bien se baste por

1 Cfr. I 4, 11; V 9, 5, 31; I 1, 8; IV 7, 10; VI 9, 2, 30 ss.; V 6, 6, 31; IV 3, 1, 8.

2 Cfr. VI 7, 23, 1-4; 31, 1-36, 27.

3 El adverbio “ἐκεῖ” puede significar “ἐν τῷ ἀγαθῷ”; cfr. SLEEMAN / POLLET, 1980: 349, 12.

4 Aun cuando no figure explícitamente en el original griego este complemento de “alma”, es el tema que Plotino viene desarrollando desde 21, 7, en la medida en que el alma tiende al νοῦς como luz y reflejo del Bien; cfr. PLOTIN, 1988: 145, n. 201.

completo a sí misma y no necesite de ninguna otra cosa, cualquiera sea, ¿qué otra naturaleza sino la del Bien podría hallarse, la que antes del resto de todas las cosas era eso [mismo] que [ya] era, cuando todavía siquiera había mal alguno?

Ἐκεῖ δὴ, ὁ ψυχὴ διώκει, καὶ ὁ νοῦ φῶς παρέχει καὶ ἐμπεσὸν αὐτοῦ ἴχνος κινεῖ. Οὗτοι δεῖ θαυμάζειν, εἰ τοιαύτην δύναμιν ἔχει ἔλκον πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνακαλούμενον ἐκ πάσης πλάνης, ἵνα πρὸς αὐτὸν ἀναπαύσασατο. εἰ γὰρ ἐκ τοῦ τὰ πάντα, οὐδὲν ἐστὶ κρεῖττον αὐτοῦ, ἐλάττω δὲ πάντα. τὸ δὴ ἄριστον τῶν ὄντων πῶς οὐ τὸ ἀγαθὸν ἐστὶ; καὶ μὴν εἰ δεῖ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἀνταρκέστατην τε εἶναι αὐτῇ καὶ ἀνευδεῖ ἄλλου ὅτουοῦν παντός, τίνα ἂν ἄλλην ἢ ταύτην οὔσαν εὔροι τις, ἢ πρὸ τῶν ἄλλων ἦν ὅπερ ἦν, ὅτε μηδὲ κακία πω ἦν; VI 7, 23, 1-10.

De acuerdo con el fragmento citado, cabe plantear una pregunta obligada sobre la exégesis que aquí se intenta realizar: ¿es que acaso, para el itinerario plotiniano, la perfección del alma consiste solamente en el *conocimiento* que ella tenga acerca del Bien, es decir, en aprenderlo como un principio que no sólo atrae sino que también perfecciona la indagación cognitiva de quien lo busca?, ¿no habría que decir algo más al respecto? Este cumplimiento en el Bien, por muy simple y divino que fuere, ¿consiste tan sólo en una intuición intelectual?

A partir de una lectura atenta de los textos eneádicos, se advierte en líneas generales que la filosofía plotiniana se apoya en lo inteligible para trascenderlo y unirse “con una presencia superior a la ciencia” (κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρεῖττονα, VI 9, 4, 3), que devuelve al sí-mismo humano la pureza primigenia.⁵ El alma de cada uno lleva en sí algo del Bien primero, una naturaleza semejante a él que lo refleja.⁶ Siendo “indestructible e inmortal” (IV 7, 9, 11), el alma está “emparentada” con la naturaleza del ser inteligible (*Resp.*, 611e 2-3) y se perfecciona a sí misma una vez que regresa al origen de su procedencia. En la medida en que remonta hacia la Inteligencia, participa a su vez del principio primero del que goza la sustancia inteligible⁷. Así las cosas, el llamado a “conocerse a sí mismo” significa que el alma recuerde su procedencia y se encamine a restituir la unidad perdida⁸, recibida primeramente de parte del Bien⁹.

5 Cfr. V 3, 17, 38; VI 9, 11, 51; I 6, 7, 9.

6 Cfr. III 8, 9, 21-23; VI 8, 15, 14-21.

7 Cfr. PLOTINO, introd. de IGAL, 1982: 31-32.

8 Tal como lo atestigua Platón en sus diálogos (*Protagoras*, 343 a-b, *Charmides*, 164 c 7-165 b 4), el precepto apolíneo que amonesta “conócete a ti mismo” (γνώθι σεαυτόν, nosce te ipsum) expresa una verdad compartida por los Siete Sabios, que hicieron ponerla como inscripción en el santuario de Apolo en Delfos. La tradición doxográfica atribuye la sentencia a Quilón (DIELS & KRANZ I, 63, 25) y, en otra variante, a Tales (DIELS & KRANZ I, 64, 6-7). La lista oriunda de Platón es la mención más antigua de los Siete, otra más extensa se registra en Diógenes Laercio (*Vitae Philosophorum* I).

9 Cfr. VI 9, 5, 24-30.

El remate en la unificación no depende en última instancia del acierto racional¹⁰, sino de concordar con aquello de semejante al Uno-Bien que hay en el alma¹¹. Porque no se trata de “captar” algo exterior sino de “aunarse” con lo visto (ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ’ ἠνωμένον, VI 9, 11, 6), de entrar en comunión a través de una disposición afín proveniente de aquel¹², en una inmediatez de contacto con eso mismo que no es ya propio de la inteligencia, sino del amor¹³. Permaneciendo en el “hogar” inteligible (ἔστίαν, VI 2, 8, 7), el alma “descollante, viene a coincidir según el centro de sí misma con el cuasicentro de todo” (ὑπεράραντες, συνάπτουμεν κατὰ τὸ αὐτῶν κέντρον τῷ οἷον πάντων κέντρῳ, VI 9, 8, 19-20)

Por tales motivos, el derrotero de este artículo intentará mostrar, en la medida de lo posible y con la debida síntesis del caso, que la plenitud de la unificación plotiniana demanda sobrepasar el nivel del conocimiento noético, para volverse al propio sí-mismo de cada hombre, que poco o nada tiene que ver con la evidencia intelectual y mucho, en cambio, con la unión por vía de semejanza¹⁴. Algunas investigaciones recientes retoman el problema del sí-mismo desde una mirada actualizada en materia de neoplatonismo¹⁵. Por este motivo, dado la relevancia del tópico mentado, se acude también en esta oportunidad a algunos aportes clásicos que ofrece la literatura existente sobre el tema¹⁶, con el objeto de reconocer las dificultades conceptuales que han ido surgiendo en torno al debate sobre el sí-mismo y la unión mística en la filosofía de Plotino¹⁷. Se intenta con ello advertir las diversas respuestas que suscita la misma lectura del corpus eneádico para desentrañar una vía media de interpretación, conviene a saber, una vía que pondere en su justa medida el elemento místico dentro del pensamiento de Plotino, e intente comprender sus límites y alcances a través de un análisis no sólo crítico sino también hermenéutico de los documentos por estudiar.

Se establece, por lo demás, la compulsión necesaria con los pasajes de las fuentes eneádicas, extraídos de la edición crítica preparada por Henry & Schwyzer en sus versiones tanto *maior* (1951-1973) como *minor* (1964-1982). Se cita directamente el texto establecido por esta última, dado que incorpora añadidos y correcciones a la primera. Se ha consultado igualmente la célebre traducción latina, con sus glosas, compuesta por M. Ficino (1896). En cuanto a las versiones de los pasajes referidos, se utiliza con algunas libertades la muy meritoria traducción

10 Cfr. VI 9, 4, 3.

11 Cfr. III 8, 9, 21-23.

12 Cfr. VI 9, 4, 27-28; 8, 28-29.

13 Cfr. HADOT, 1997: 71-108.

14 Cfr. VI 9, 8, 19-20; 10, 17; V 1, 11, 13; VI 9, 3, 20-21; 11, 31-32.

15 Cfr. REMES, 2017: 79-95; AUBRY-ILDEFONSE, 2008.

16 Cfr. *v. gr.* O'DALY, 1973; RAPPE, 1999: 250-274; WALD, 1990.

17 Cfr. ZAMORA CALVO, 2018; EMILSSON, 2017.

española de Igal Alfaro (1982-1998), si bien se tiene a la vista con la misma atención la traducciones modernas más autorizadas, sea de las *Enéadas* en conjunto o de tratados específicos, con comentarios eruditos¹⁸.

2. EL UNO-BIEN NO PIENSA

Plotino sostiene que el Uno primero se encuentra por encima de toda ciencia, al punto tal de dar lo que en rigor no tiene¹⁹. Esta superioridad del Uno-Bien respecto del pensamiento inteligible se puede ver confirmada explícitamente en estos dos pasajes:

No es necesario pensarlo en relación con otras cosas, dado que les confiere algo mayor y mejor que el de pensar tales cosas –es el Bien de todo lo demás– y que radica empero en esto: estar aferrado a él siempre que sea posible.

ἀλλ' οὐδὲ τὰ ἄλλα δεῖ αὐτὸν εἰδέναι· κρείττον γάρ τι καὶ μείζον δίδωσιν αὐτοῖς τοῦ εἰδέναι αὐτὰ –ἢ τὸ ἀγαθὸν τῶν ἄλλων– ἀλλὰ μᾶλλον ἐν τῷ αὐτῷ, καθόσον δύναται, ἐφάπτεσθαι ἐκείνου, V 6, 6, 32-35.

A quien haya que indicárselo, en la medida de lo posible, le responderemos que con lo que hay en nosotros de semejante a él, pues aún en nosotros hay algo de él, o mejor no hay un punto donde no esté él para quienes sean capaces de tener parte en él. Porque dondequiera que apliques tu potencia receptiva, recibes desde allí al Omnipresente.

πρὸς ὃν δεῖ σημῆναι, ὅπως οἷόν τε, τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ φήσομεν. ἔστι γάρ τι καὶ παρ' ἡμῖν αὐτοῦ· ἢ οὐκ ἔστιν, ὅπου μὴ ἔστιν, οἷς ἔστι μετέχειν αὐτοῦ. τῷ γὰρ πανταχοῦ παραστήσας ὅπου οὖν τὸ δυνάμενον ἔχειν ἔχεις ἐκεῖθεν·, III 8, 9, 22-26.

La premisa de estas afirmaciones radica en la disputa que Plotino mantiene contra la metafísica aristotélica, en la medida en que esta última pretende atribuir al primer principio una naturaleza inteligible²⁰. Sin embargo, la postura plotiniana se opone rotundamente a ello. Dice:

En síntesis, si la intelección es propia del Bien, será por tanto inferior a él, de modo que ya no podría corresponderle al Bien. Cuando digo que no puede ser propia del Bien, no quiero decir que no sea posible pensar al Bien –admitamos, en efecto, que ello sea posible–, sino que la intelección no le corresponderá de ningún modo al Bien mismo.

18 Ver al final los títulos consignados en la bibliografía.

19 Cfr. V 4, 2, 19-22.

20 Cfr. CHIARADONNA, 2002; AUBRY, 2006.

ὅλως γὰρ ἡ νόησις, εἰ μὲν ἀγαθοῦ, χεῖρον αὐτοῦ· ὥστε οὐ τοῦ ἀγαθοῦ ἂν εἶη· λέγω δὲ οὐ τοῦ ἀγαθοῦ, οὐχ ὅτι μὴ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀγαθόν – τοῦτο γὰρ ἔστω – ἀλλ’ ὅτι ἐν αὐτῷ τῷ ἀγαθῷ οὐκ ἂν εἶη νόησις, VI 7, 40, 32-35.

De este pasaje se infiere que el Uno-Bien, por estar más allá del ser, no piensa ni tiene conciencia de sí mismo²¹. El problema estriba en el hecho de que tanto la intelección como la conciencia, aun cuando sean actividades venerables, suponen previamente una carencia cuya falta es completada por la propia función cognitiva.²² Para Plotino, si alguien toma conocimiento de sí mismo tiene que haber sido deficiente y perfeccionarse al cabo de un proceso de intelección. Ahora bien, todo pensamiento inteligible es una primera actividad, originada en cuanto tal por mirar al principio. Por su parte, el Uno se comporta no sólo como objeto de visión sino también como potencia, que confiere a su vez la luz para ver. Él no desea nada pues “tampoco se mueve” para alcanzar algún tipo de finalidad que pueda satisfacerlo (μη...αὐτὸ κινεῖσθαι, V 1, 6, 17). Por consiguiente, si el Uno es el centro mismo en torno al cual giran los inteligibles que contemplan, él está por encima de la actividad estrictamente noética²³.

Si bien Plotino no excluye del Uno-Bien una especie de discernimiento y de amor por sí mismo, tampoco deja de insistir en el hecho de que tales actividades son de un rango incomparablemente mayor que el de las facultades propias de los seres racionales²⁴. La diferencia absoluta del Uno-Bien es caracterizada por Plotino en los términos de una “sobreabundancia” (τὸ ὑπερπλήρες, V 2, 1, 9) y de una “potencia universal” (δύναμις τῶν πάντων, III 8, 10, 1-2), por ser causa de la plenitud de todo lo existente. En el Uno-Bien, la perfección de su potencia infinita se identifica a la vez con la actividad originaria que él mismo es. De allí la simplicidad del principio primero, puesto que en él hay identidad de potencia, vida y amor. Si el Uno-Bien se difunde según el modo de la alteridad, ello no responde a una deficiencia suya sino, antes bien, a la perfección de su simplicidad, que es capaz de engendrar y de conservar lo generado, sin por ello perderse en lo múltiple²⁵. A mayor simplicidad, mayor perfección y, a mayor perfección, mayor capacidad de engendramiento, toda vez que los seres sólo pueden engendrar en la medida en que son perfectos²⁶.

Como el Uno recusa todo tipo de intelección, por la misma razón se debe decir que rechaza en su seno la actividad consciente. Ello es que no tiene necesidad

21 Cfr. III 9, 9, 1.

22 Cfr. SCHWYZER, 1960: 341-378.

23 Cfr. RIST, 1967: 38-52.

24 V 4, 2, 16-17; VI 8, 15, 1.

25 Cfr. PIGLER, 2003: 257-277.

26 Cfr. IV 8, 5; V 4, 1; V 1, 6; V 3,15.

de ser consciente, ni de sí mismo, ni de su sustancia, ni mucho menos de su actividad generadora. Es lo múltiple lo que se busca a sí mismo y trata de reflexionar sobre su sí-mismo²⁷. El Uno-Bien, en cambio, trasciende todo saber, aun el más excelso, porque hace subsistir el pensamiento que se determina como “movimiento hacia el Bien por deseo del Bien” (καὶ τοῦτό ἐστι νοεῖν, κίνησις πρὸς ἀγαθὸν ἐφιέμενον ἐκείνου, V 6, 5, 8-9). El Uno excluye de tal manera la relación de identidad de sí consigo, que el solo hecho de calificarlo como “plenamente discernidor de sí mismo” (πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ, V 4, 2, 16) sirve para acentuar su simplicidad absoluta y para entender que su conocimiento, de ser tal, tiene que ser por entero concomitante con su misma simplicidad²⁸.

La carencia en él de autointelección y de autoconsciencia, exclusivas de toda dualidad²⁹, no significa ininteligencia o inconsciencia; antes bien, al contrario, la negación de intelección mienta en él la plenitud de inteligencia y de una *cuasi* “intuición de sí que es él mismo” (ἢ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ, V 4, 2, 17). Lejos de ser inconsciente, goza de “una especie de consciencia que reposa en eterna quietud” (οἴονοι συναισθῆσει οὔσα ἐν στάσει ἀδίῳ, 18) y de una “intelección diferente de la propiamente intelectual” (νοήσει ἐτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν, 18-19), consistentes en una “intuición simple dirigida a sí mismo” (ἀπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτὸν, VI 7, 39, 1-2), por la que se mantiene “eternamente vuelto sobre sí mismo” (ἐπιστραφέντος ἀεὶ ἐκείνου, V 1, 6, 18). Merced a una “vigilia y supraintección siempre existentes, es así, tal y como está en vela” (ἐγρήγορσις καὶ ὑπερνόησις ἀεὶ οὔσα, ἔστιν οὕτως, ὡς ἐγρηγόρησεν, VI 8, 16, 32-33).

El uso del término ἐπιβολή es un tecnicismo de raigambre epicúrea³⁰, que designa una proyección de la mente reflexiva o bien el acto intuitivo de aprehensión, que se capta interiormente mediante una visión de conjunto³¹. La palabra en cuestión se reitera en otros pasajes eneádicos³², –según la acepción de “intuiciones súbitas propias de la mente” (ταῖς τῆς ἐννοίας ἀθροωτέραις ἐπιβολαῖς, III 7, 1, 4)– y podría ser uno de los términos más felices a los efectos de intentar nombrar el conocimiento del Uno, puesto que evita las ineludibles reminiscencias

27 Cfr. V 6, 5, 1-2.

28 Cfr. V 3, 15, 31-33.

29 Cfr. VI 7, 39, 5-6.

30 Cfr. EPICURO, 1960: 636, s. v. ἐπιβολή.

31 Cfr. D. LAERCIO, 2013: 576 (X 35): “visión de conjunto (ἀθροῦς ἐπιβολῆς)”, 582 (X 51): “proyecciones del entendimiento (ἐπιβολὰς τῆς διανοίας)”; se sigue la ed. de HICKS, 1925; cfr. LIDDELL & SCOTT, s. v. ἐπιβολή 2, a-b, en línea: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=e%29piboh%2F&l a=greek#lexicon>.

32 Cfr. IV 4, 1, 20; III 8, 9, 21-22; II 4, 10, 3; II 8, 1, 40; VI 7, 39, 2; VI 6, 9, 14; VI 8, 11, 23.

numenianas³³, a donde conducen los compuestos elaborados sobre la base del concepto de νόησις, como ocurre por cierto con los vocablos de ὑπερνόησις y de κατανόησις.

Según el *Fr.* 22, Numenio asigna al Primero el puesto del viviente supremo y dice que éste piensa haciendo uso del segundo. Al segundo, lo coloca en el sitio de la inteligencia y dice que crea haciendo uso del tercero. Al tercero, le asigna el lugar de la inteligencia discursiva. El Primero, que es viviente en sí, se conoce intelectualmente. Por medio de este acto, discrimina los inteligibles. Una vez que se conoce, piensa activamente en orden a la generación. De allí que, en cuanto tercero, sea un demiurgo. Estas concordancias que Numenio establece entre la actividad inteligible y las tres naturalezas atentan contra un principio fundamental de la filosofía de Plotino, conviene a saber, la trascendencia absoluta del Uno respecto de todo pensamiento. Para Plotino, el Uno es como (οἶον) una inteligencia en concentrada unidad (VI 8, 18, 21). Pero esta analogía sirve tan sólo para que la mente humana pueda tener siquiera un atisbo del Uno-Bien, cuya infinitud trasciende incluso toda comparación posible. Ello no quiere decir que el Uno sea inferior a la Inteligencia sino que no es susceptible de pensamiento por estar *más allá* de lo inteligible. De esta manera, todo parece indicar que si Plotino se sirve del término ἐπιβολή, lo es para señalar que el conocimiento de un ser infinito se distingue genéricamente del conocimiento finito.

Si en el Uno-Bien no hay intelección de sí mismo, el alma debe deponer entonces el pensamiento inteligible a fin de unirse con el principio. Como afirma Zamora Calvo (2018: 9) al respecto:

Para llegar al Uno-Bien el alma ha de liberarse de todo lo que represente un obstáculo, y así, despojada de todo (*En.* V.3 [49] 17.38), puede elevarse sola y pura hacia su principio (VI.9 [9] 9.11). [...] Asimismo, por lo que concierne al conocimiento del principio, establece una oposición entre el pensamiento (νόησις), que se caracteriza por un fraccionamiento del sujeto que piensa y del objeto que es pensado, y el contacto unitivo, que no guarda ningún tipo de relación con el pensamiento.

De lo contrario, no habrá intelección (νόησις) de ese objeto, sino solo una aprehensión (θίξις) y una especie de contacto (οἶον ἐπαφή), que no podría ser expresado ni pensado (ἄρρητος καὶ ἀνόητος), ya que se daría antes del pensamiento (προνοοῦσα), dado que todavía no existe la inteligencia (οὐπω νοῦ γεγονότο) y lo que toca no piensa (τοῦ θιγγάνοντος οὐ νοοῦντο) (*En.* V.3 [49] 10.41-44).

33 Según DODDS (1960: 19-20), en el tratado decimotercero (III 9, 1, 15-22), que se ubica en el primer período de la tabla cronológica (VP 4, 47), Plotino plantea ciertas reflexiones que discrepan de la posición de Numenio con respecto al νοῦς.

Sólo que al efectuar este paso último, el alma individual se habrá entregado a la recepción de una potencia infinita, cuyo tránsito Plotino ilustra alegóricamente con la imagen de la ebriedad o bien de la euforia ocasionada por la saturación³⁴. No obstante lo dicho, el salto por parte del alma de la cordura inteligible hacia el delirio extático demanda preguntarse lo siguiente: ¿Acaso este tipo de trascendencia implica una disolución del alma singular, en el sentido de una experiencia ininteligible, en la medida en que se trata de una *anagogía metaracional*? Los puntos que siguen tienen por objeto responder satisfactoriamente a esta inquietud.

3. LA DISTINCIÓN ANTROPOLÓGICA ENTRE ALMA Y SÍ-MISMO

La diferencia entre alma y sí-mismo abona toda la antropología de Plotino y permite encuadrar la novedad de su doctrina como una conversión del propio yo³⁵. En varios lugares de su obra filosófica, Plotino remarca este primado del yo interior³⁶. En algunos pasajes se afirma, por ejemplo, lo siguiente:

Pero lo que en otro sentido es realmente apetecible para nosotros mismos, somos nosotros para nosotros mismos, cuando nos vamos elevando hacia la mejor parte de nuestro sí-mismo, esto es, hacia lo que es proporcionado, bello, forma bien compuesta,³⁷ vida radiante, inteligible y bella.
τὸ δὲ ὄντως ὀρεκτὸν ἡμῖν ἄλλως μὲν ἡμεῖς αὐτοῖς εἰς τὸ βέλτιστον ἑαυτῶν ἀνάγοντες ἑαυτούς, τοῦτο δὴ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ εἶδος ἀσύνθετον καὶ ζῶην ἐναργῆ καὶ νοεῖαν καὶ καλὴν, VI 7, 30, 36-39³⁸.

En efecto, la máxima de «conócete a ti mismo» se dirige a quienes por razón de su propia multiplicidad, cargan con la tarea de numerarse a sí mismos y de aprender que ellos no saben totalmente o incluso que no saben nada acerca de cuántas y cuáles cosas son, ni lo que gobierna en ellos, ni bajo qué aspecto ellos son sí-mismos.
ἐπεὶ καὶ τὸ «γινῶθι σαυτὸν» λέγεται τούτοις, οἱ διὰ τὸ πλῆθος ἑαυτῶν ἔργον ἔχουσι διαριθμεῖν ἑαυτούς καὶ μαθεῖν, ὅσα καὶ ποῖα ὄντες οὐ πάντα ἴσασιν ἢ οὐδὲν, οὐδ' ὅ τι ἄρχει οὐδὲ κατὰ τί αὐτοί, VI 7, 41, 22-25.

34 Cfr. VI 7, 35, 25-26.

35 Cfr. I 6, 8, 16-21; V 9, 1, 20-21; COURCELLE, 2010: cp. VI, 81-91.

36 Cfr. I 1, 13, 1-8; V 8, 13, 19-22.

37 Cfr. FICINO, 1896: 355.

38 La fuente principal de este fragmento remite a Platón (*Phileb.* 64 b 2, 64 e 5-65 a 5), quien comprende al mundo inteligible como una mezcla de verdad, de proporción y de belleza. Toda forma, en la medida en que es inteligible, es algo complejo porque conjuga en sí misma esa composición; cfr. II 4, 3, 5-8.

Pues de algún modo una cosa es nuestra esencia y otra, nosotros mismos; ya que nosotros no somos señores de nuestra esencia, sino que la esencia lo es de nosotros, dado que es ella la que añade la diferencia.

ἄλλο γάρ πως ἡ οὐσία καὶ ἡμεῖς ἄλλο, καὶ κύριοι οὐχ ἡμεῖς τῆς αὐτῶν οὐσίας, ἀλλ' ἡ οὐσία αὐτὸ ἡμῶν, εἴπερ αὐτὴ καὶ τὴν διαφορὰν προστίθεισιν, VI 8, 12, 9-11.

El estilo de las *Enéadas* hace suponer que se trata de una obra destinada no tanto al público en general cuanto a un número reducido de escogidos. Asimismo, el filósofo intenta escribir tal como se expresaba oralmente. Ello explica, por de pronto, la trabucación de algunas palabras, las frecuentes digresiones, las alusiones en muchos casos extremadamente débiles y la concisión excesiva en determinados pasajes. De todas maneras, tales peculiaridades –muy características de la oralidad con que Plotino se comunica– hacen pensar que el auditorio conocía su modo pedagógico de enseñar y que, entonces, se hallaba preparado para entenderle³⁹. Para el propio Plotino es claro, por cierto, que él no se dirige a cualquier oyente, a cualquier lector, sino a aquel que está comprometido auténticamente con lo que significa *saber* o *desear saber*; de allí la amonestación: “es necesario que el que sabe conozca [...]” (δεῖ τοίνυν γιγνώσκειν ἐπιστήσαντα, VI 7, 40, 5), en la medida en que esto último se aparta de la mera *curiositas*.

A estos hombres de mayor rango espiritual, que pueden ser conducidos hacia el Uno-Bien por la contemplación de las cosas más altas, es a quienes el filósofo considera “varones buenos” (οἱ ἄνδρες οἱ λεγόμενοι ἀγαθοί, I 6, 9, 4-5) y les añade el título de “feliz” (εὐδαίμων, I 4, 11, 14), de “perfecto” o “virtuoso” (σπουδαῖος, 12, 10), ya que “orientan su voluntad de cara a lo interior” (ἐπιστρέφουσιν αὐτοῦ τὴν βούλησιν εἰς τὸ εἶσω, 11, 16-17). En ellos, la bienandanza cobra la forma de un “resultado puro y acendrado y [de] una vida alborozada” (καθαρὸν καὶ εἰλικρινὲς τὸ ἐνέργημα καὶ ἡ ζωὴ ἐν διαθέσει φαιδρᾶ, VI 7, 30, 22-23). Esta vida es la “más deleitable” (ἀσμενιστήν, 24) pues estriba en un “ver” (ὄρᾶν, VI 9, 9, 55) que, “en llegando a ser luz pura” (φῶς αὐτὸ καθαρὸν, 57-58) y siempre que “sea lícito ver” (ὡς ὄρᾶν θέμις, 56), se han vuelto “ambos –vidente y visto– una sola y misma [visión]” (τὸ τε ὄρᾶν καὶ ὀρώμενον, [...] ἐν ἅμφω, 10, 13). Estando allí “como sobre-cogido o inspirado, [el hombre dichoso] ha llegado a ingresar en un reposo sereno y en un estado incommovible” (ὥσπερ ἄρπασθεις ἢ ἐνθουσιάσας ἠσυχῆ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ἄτρεμεῖ, 11, 12-14)⁴⁰.

Con todo, a pesar de lo selectivo que pueda parecer el mensaje plotiniano, el sentido último de su impronta aristocrática no hace acepción de personas. De los textos eneádicos se infiere con frecuencia que todo ser humano, siendo un

39 Cfr. LÓPEZ EIRE, 1973: 67 ss.

40 CILENTO (1949: vol. III, 436) traduce la forma verbal de “γεγένηται” por “egli è entrato”.

cuerpo añadido a un alma⁴¹, puede establecer una diferencia con respecto a su vida inmediata. Esta distinción lo impulsa a “entrar en sí mismo y mirar” (ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε, I 6, 9, 7). De acuerdo con la antropología de Plotino, el sí-mismo del hombre, su verdadero yo, que las *Enéadas* designan con el pronombre personal de “ἡμεῖς”, pertenece con pleno derecho al mundo inteligible⁴², de modo que su paso por la vida terrena no implica más que un mero tránsito. Por otra parte, el pronombre de “ἡμεῖς” tienen un doble significado: el que incluye el animal y el que lo trasciende, dado que “nosotros somos una multiplicidad” (πολλὰ γὰρ ἡμεῖς, 9, 7). La bestia constituye un cuerpo vivificado, pero el hombre verdadero es otro respecto de aquel hombre; se trata de un hombre purificado de sus afecciones corporales, puesto que posee las virtudes intelectivas.⁴³ Ello es que “el hombre verdadero” (ὁ δ’ ἀληθὴς ἄνθρωπος, I 1, 10, 7) es para la tradición platónica el hombre “interior” (ἔνδον, 15), cuya alma está siempre “intentando separarse y estar separada todavía aquí” (χωριζομένη δὲ καὶ χωριστὴ ἔτι ἐνταῦθα οὔση, 9-10), a fin de consagrarse al cuidado reposado de sí misma.

Por tales motivos, el uso plotiniano del pronombre “ἡμεῖς” se refiere en un sentido amplio al hombre animal, pero en un sentido estricto al hombre en sí, al hombre “más elevado” (τὸ δὲ κυριώτατον, IV 7, 1, 22) y “más divino” (θειότατον, V 3, 9, 1), que “preside desde arriba al viviente” (ἄνω ἐφεστηκότες τῷ ζῳῳ, I 1, 7, 18). Sobre la base de estas afirmaciones, Plotino retoma la distinción trazada ya antes en el *Alcibíades* platónico (133 c-d)⁴⁴, distinción que consiste en atender al “nosotros” (ἡμεῖς) y a lo “nuestro” (ἡμῶν)⁴⁵. De hecho, no es el alma la que baja, sino el cuerpo el que sube asumido por ella y hecho partícipe de la vida de aquella.⁴⁶ Porque “el cuerpo no es lugar apropiado para el alma” sino que el cuerpo es el que “está en el alma” subordinado a ella (οὐδὲ γὰρ τόπος τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ [...] σῶμα δὲ ἐν ψυχῇ, V 5, 9, 30-31), al igual que lo causado está contenido en su causa como en su concepto⁴⁷.

Con respecto a este modo de referirse al sí-mismo humano, Plotino afirma lo siguiente: “Por *nosotros* entiendo la otra alma, pues aun el cuerpo específico no es ajeno a nosotros, sino *nuestro*” (λέγω δὲ ἡμῖν τῇ ἄλλῃ ψυχῇ, ἅτε καὶ τοῦ τοιοῦδε σώματος οὐκ ἀλλοτρίου, ἀλλ’ ἡμῶν ὄντος, IV 4, 18, 10-12). A raíz de esta distinción entre *nosotros* y *nuestro*, es dable interrogar sobre cómo entiende Plotino el *sí mismo*, que también en este pasaje identifica con el pronombre

41 Cfr. IGAL ALFARO, 1979.

42 Cfr. I 1, 7, 16-17: “allí donde está principalmente nuestro sí-mismo (ἐνθα δὴ ἡμεῖς μάλιστα)”.

43 Cfr. I 1, 10, 5-10.

44 Se sigue la ed. bilingüe con texto crítico prep. por VELÁSQUEZ, 2013.

45 Cfr. SANTA CRUZ, 2012: 91.

46 Cfr. VI 4, 16, 6-16.

47 Cfr. *Tim.* 36 e.

personal de “ἡμεῖς”. En principio, conviene señalar que, para Plotino, el yo individual se encuentra determinado por el grado de realidad en que vive cada ser humano. La argumentación de esta tesis se explica a partir de lo siguiente: un cuerpo animal es un compuesto de cuerpo específico y de una imagen de alma.⁴⁸ En este sentido, el cuerpo animado puede ser, por cierto, sujeto de afección; sin embargo, la percepción de lo que el cuerpo padece atañe a un conocimiento imposible. Siendo una masa específica, el cuerpo está suspendido del yo individual, de modo que ni forma parte esencial del *nosotros* ni es completamente ajeno al *nosotros*. Motivo por el cual, en cuanto que es lo *nuestro*, el compuesto animal puede oscilar entre permanecer zambullido en el mero cuerpo o bien asociarse con el *hombre de arriba*⁴⁹.

4. LA DIMENSIÓN PRÁCTICA DEL AUTOCONOCIMIENTO

En este orden consideraciones, Remes (2017: 79-83) afirma que, según la enseñanza de Plotino, el autoconocimiento no representa algo dado sino una meta que el ser humano procura alcanzar en virtud de su propia capacidad reflexiva. Al conocerse a sí mismo, el hombre puede transformarse en lo que realmente es. Para Remes, la imagen antropológica desarrollada por Plotino atañe a la de un ser capaz de superación personal, provisto de un intelecto innato que orienta su vida hacia fines racionales. El fin del autoconocimiento no persigue tanto la adquisición de noticias cuanto la transformación de la propia vida. Así las cosas, el autoconocimiento entraña una dimensión eminentemente práctica, puesto que realiza en la vida concreta la naturaleza humana, correspondiente a un grado de nobleza tal que refleja a su vez la pertenencia de cada individuo al alma universal. Aun cuando Plotino enfatice que la naturaleza humana auténtica atañe a la del alma superior o intelectual, Remes interpreta que el ser humano está dotado de una peculiar dualidad capaz de establecer una identificación normativa. Esto último quiere decir que cada hombre puede elegir identificarse o bien con el compuesto animal o bien con el intelecto, para vivir una vida de acuerdo con el respectivo nivel de realidad.

Sobre la base de estas observaciones, Hadot ha hecho valer una distinción capital efectuada por Plotino con respecto a la definición tradicional del platonismo, que identifica el hombre verdadero con el alma. En palabras de Hadot, “Plotino precisa que se trata del alma más el *λόγος* del hombre”⁵⁰, es decir, del alma más

48 Cfr. I 1, 7, 1-6.

49 Cfr. IV 4, 18, 10-36.

50 PLOTIN, 1988: 213.

la diferencia que la determina como *alma humana*⁵¹. La solución propuesta por Plotino consiste en el siguiente argumento: el alma contiene en sí misma todos los tipos de vida, todos los λόγοι posibles, pero ella escoge actualizar tal o cual λόγο⁵². De modo que el hombre resulta de la decisión que opera el alma al actualizar el λόγο⁵³ específicamente humano, con preferencia al resto de los λόγοι que ella podría elegir. El alma humana constituye una sola naturaleza con múltiples potencias, reductibles a tres niveles⁵⁴. En este sentido, el sí-mismo representa para cada nivel de vida –animal, psíquica o intelectual– una instancia de orden superior, que se torna tanto más unificada cuanto más íntima es su potencia.⁵⁴ De este modo, el sí-mismo se corresponde con la teoría de los “tres hombres”.⁵⁵ Con respecto a esta doctrina de los grados del “yo”, Hadot (1998: 181) afirma que:

el discurso filosófico de Plotino, en todos los niveles de la realidad, sólo conduce a una ascesis y a una experiencia interiores que son el verdadero conocimiento por medio del cual el filósofo se eleva hacia la realidad suprema, alcanzando progresivamente niveles cada vez más elevados y más interiores de la conciencia de sí mismo [...] sólo la ascesis permite al yo conocerse en efecto como alma separada de lo que no es ella, es decir, volverse concreta y conscientemente lo que era sin saberlo [...] Para ello, hay que separarse uno mismo de lo que se agregó al alma razonable y verse tal cual se llegó a ser.

Tal como Plotino concibe la estructura del psiquismo humano⁵⁶, en el alma individual coexisten los tres niveles más elevados de realidad⁵⁷. En cuanto naturalezas soberanas, su presencia se encuentra por doquier en todas partes; sin embargo, la misma presencia está implicada en cada hombre de un modo significativo. El Alma del universo se halla presente en el individuo por identidad, sólo que particularizada y como desgajada en cada uno de los cuerpos que vivifica.⁵⁸ También están presentes la Inteligencia y el Bien propiamente dichos, en virtud de un nivel suprapsíquico, por el que cada uno es capaz de aprehenderlos en sí mismos mediante la contemplación⁵⁹. Pero no sólo de esto último, sino también de asemejarse a ellos y, sobre todo, de transformarse en un ser concomitante con la actividad inteligible⁶⁰, que es siempre y en cada caso “de dos bocas” (ἀμφίστομος,

51 Cfr. PLOTIN, 1988: 213-214.

52 Cfr. BRISSON, 2009: 433-444.

53 Cfr. II 9, 2.

54 Cfr. VI 7, 5, 1-5; 6, 23; V 8, 11, 17-19.

55 Cfr. PLOTIN, 1988: 209-216; HADOT, 1997: 23-44.

56 Cfr. V 1, 10, 1-6.

57 Cfr. I 1, 8, 1-15.

58 Cfr. VI 4, 4, 26-6, 20.

59 Cfr. IV 7, 13, 1-8.

60 Cfr. V 5, 8, 9-23.

III 8, 9, 31), es decir, científica por un lado –afirma su propia sustancia– y gozosa por otro –revoa su propio disfrute en aras del éxtasis⁶¹. La Inteligencia trascendente está presente en el alma de cada cual no sólo como algo “común a todos” (κοινὸν πάντων), sino también como lo “específico” del ser humano (ἴδιον)⁶². Tales realidades hipostáticas son permanentes y no transitorias⁶³. El individuo singular es quien puede adoptar, en cambio, un comportamiento en cada caso distinto⁶⁴.

De acuerdo con lo dicho, Plotino considera que el ser humano puede ser iluminado por los inteligibles aun cuando se haya encarnado. Esta posibilidad de acceso al mundo noético se debe a que hay algo del alma que permanece siempre en lo alto y que jamás desciende. En efecto, Plotino afirma que “ni siquiera el alma humana se adentró toda ella en el cuerpo, sino que hay algo de ella que está siempre en la región inteligible” (οὐ πᾶσα οὐδ’ ἡ ἡμετέρα ψυχή ἔδω, ἀλλ’ ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεῖ, IV 8, 8, 2-3). Con todo, una contemplación de tal magnitud no es permanente en el mundo de aquí sino, antes bien, temporaria. De esta manera, la vida humana consiste fundamentalmente en orientar toda la contemplación hacia un conocimiento intelectual cada vez más intenso. Ello explica que, para Plotino, el destino del alma no sea lo más íntimo sino, en rigor, lo más elevado. La interioridad se determina como un término medio que permite vincular lo de aquí con lo de allí, en la unidad de una contemplación que se va volviendo tanto más unificada cuanto más íntima y penetrante es la claridad del objeto contemplado⁶⁵.

En relación con la iluminación inteligible, Narbonne (2011: 55-77) afirma que la teoría del alma que no desciende constituye un elemento clave en la refutación antignóstica esgrimida por Plotino con respecto al alma caída.⁶⁶ Observa Narbonne que la doctrina plotiniana sobre el alma que no desciende se fundamenta, por una parte, en la noción de “parentesco o afinidad” del alma humana con lo divino (συγγένεια) y, por otra, en la idea de “semejanza” (ὁμοουσία). La primera noción pertenece al platonismo clásico y no implica una innovación importante. La segunda, en cambio, es ajena al pensamiento de Platón. La novedad que introduce Plotino en relación con este tema estriba en la universalidad de su propuesta, toda vez que hace extensiva para todos los hombres la posibilidad de relacionarse con lo divino. Los gnósticos, por el contrario, reservaban el privilegio

61 Cfr. HADOT, 1997: 125-163.

62 Cfr. I 1, 8, 4-6.

63 Cfr. V 5, 12, 12-14: “y está presente incluso a los dormidos y no suscita asombro a los que ven alguna vez, porque está siempre junto con ellos y nunca hay reminiscencia. No lo ven, por cierto, porque está presente ante quienes duermen (καὶ κοιμωμένοις πάρεστι καὶ οὐ θαμβεῖ ποτε ἰδόντας, ὅτι σύνεστιν αἰεὶ καὶ οὐποτε ἡ ἀνάμνησις· οὐ μὴν ὁρῶσιν αὐτό, ὅτι κοιμωμένοις πάρεστι)”.
64 Cfr. V 1, 12, 1-4.

65 Cfr. CHIARADONNA, 2005.

66 Cfr. II 9, 4, 1-22; PUECH, 1960: 159-174.

de la salvación a un tipo exclusivo de almas: las *pneumáticas*.⁶⁷ De esta manera, es justo afirmar que las *Enéadas* proponen una teoría ética no sólo para el sabio sino también para el hombre común. Según el *Tratado decimonono* (I 2), la virtud radica en una progresión.⁶⁸ Por consiguiente, aunque no todos realicen la virtud perfecta, es posible alcanzar cuando menos grados de felicidad mediante la práctica de las virtudes inferiores⁶⁹.

5. ANAGOGÍA INTELIGIBLE Y UNIFICACIÓN DEL ALMA

En consonancia con lo dicho, es necesario por tanto que el hombre emprenda un cierto camino mediante el cual se transforme y devenga capaz de tocar al Bien. Cuando Plotino describe este tipo de proceso ascendente, lo hace desde el punto de vista del alma singular, es decir, de la finalidad que atañe a la propia beatitud humana. En este sentido, en cuanto principio que vivifica el cuerpo, el alma dirige todo su afán hacia la contemplación, cuyo conocimiento se actualiza en virtud de la memoria. Este recuerdo apunta a que el ser humano en cuanto tal deponga su dimensión estrictamente psíquica y devenga un ser espiritual, dado que su esencia verdadera corresponde a un nivel que está por encima de la unidad corpórea que vivifica. La remembranza (*ἀνάμνησις*) no atañe en última instancia a lo que se capta mediante la facultad imaginativa, toda vez que no se trata de volver a repasar lo contemplado con ayuda de recordatorios, sino de un despertar a la comunión con el fundamento último de toda otra bondad⁷⁰. Tal como amonesta Plotino:

es preciso despertar esa misma potencia [la memoria intelectual] para ver las cosas de allá (*τὸντὸ γὰρ οἷον ἐγείραντας δεῖ ὄρᾶν τὰκεῖ*), de modo que sea allá donde despertemos, como quien alzando los ojos desde alguna elevada atalaya (*ὑψηλῆς σκοπιᾶς*), viera (*ὄρῃη*) lo que no ve ninguno de los que no han subido (*ἀναβηθικότων*) con él (IV 4, 5, 8-11).

Por consiguiente, se debe partir obligadamente desde la multiplicidad a fin de remontarse luego hacia la causa primera. Para orientar este trayecto contemplativo, que marcha en un sentido inverso al modo como los seres proceden de

67 Cfr. MARTINO, 2014: 92-108.

68 Cfr. I 2, 2, 13-3, 51.

69 Cfr. SANTA CRUZ, 2012: 85-100.

70 Cfr. VI 5, 10, 27-42; INGE, 1948, I: xviii: "Recollection (*ἀνάμνησις*) is the power of active search or recall ; it demands a higher kind of volitional than Memory. Memory in a sense constitutes the empirical ego. It is of images only ; Spirit needs it not ; we do not remember νοητά –we possess them, or they us".

la unidad absoluta, Plotino se apoya particularmente en el nivel del conocimiento noético, esto es, el que atañe con propiedad al de la Inteligencia⁷¹. Como existe por obra de una *conversión* (ἐπιστροφή), el ser inteligible es inseparable del amor por el Uno-Bien⁷². En el νοῦς, se verifica un conocimiento genuino que se despliega bajo la forma de un autoconocimiento en sentido estricto. Por debajo de la modalidad inteligible, Plotino sitúa en el nivel psíquico una especie de conocimiento discursivo, que sólo es conocimiento de sí en sentido traslaticio. De cualquier manera, el objeto último de la contemplación no consiste en la identidad del propio acto intelectual, pues la realidad inteligible, por comparación con el Uno-Bien, sigue siendo algo dual, *eo ipso* múltiple, en la medida en que toda intelección, incluso cuando conoce su propia realidad, se escinde en dos elementos constitutivos: inteligente e inteligido⁷³.

Sea de ello lo que fuere, la Inteligencia es de naturaleza eximia, por ser la vida universal y plena. Ella no mira al exterior sino que, vuelta sobre sí misma, se sabe como la totalidad de lo existente en virtud de su contemplación respecto del Bien.⁷⁴ El νοῦς se conoce a sí mismo en cuanto que ha ingresado dentro de sí. Sólo así, de la mera capacidad que era, se ha vuelto actividad pensante, es decir, algo real y determinado, por consiguiente, una Inteligencia que está viendo y que sabe a la vez de su propio mirar.⁷⁵ Por esta razón, pese a que se nombren con el mismo vocablo, el νοῦς plotiniano difiere del νοῦς aristotélico según el modo en que cada uno lo concibe como realidad inteligible. El autoconocimiento plotiniano es, en lo esencial, la experiencia de una escisión, toda vez que el νοῦς, al realizarse en la actividad del autoconocimiento, está ya también “escindido dentro de sí” (διχάσει γὰρ αὐτὸ ἑαυτό, V 3, 10, 45)⁷⁶.

¿Cuál es, en este caso, la escisión mentada? No tanto la que permite distinguir entre cognoscente, conocido y conocer, sino la que remite antes bien al retrotraerse del νοῦς hacia el interior de sí mismo, donde la unidad ha sido alcanzada en el intento por apresar lo simple. La división noética refiere a la falta de unidad en lo simple y al anhelo por colmar esa carencia. En otras palabras: devenir uno para dejar de ser múltiple. Al encontrarse consigo mismo, el νοῦς se da cuenta de su realidad en cuanto que tiene unidad de sí mismo por haberla recibido previamente de parte de otro. Por ello la figura fundamental del autoconocimiento no puede ser sino la de la insuficiencia, es decir, estar carente de plenitud y añorar,

71 Cfr. MARINHO NOGUEIRA, 2005: 29-39.

72 Cfr. VI 9, 2, 40-47; PIGLER, 2002: 77-87.

73 Cfr. SANTA CRUZ, 2006: 201-216.

74 Cfr. VASILIU, 2017: 65-71.

75 Cfr. V 3, 11, 9-11; V 5, 5, 14 ss.

76 Cfr. BOEDER, 2017, I: 17-45.

con todo, la satisfacción de ese deseo (ἀεὶ δὲ ἐνδιαθέμενος, V 3, 11, 13-14). En este movimiento que va desde la conciencia de penuria por ser múltiple hasta el deseo de verse lleno, el νοῦς se vuelve sí-mismo en la “unidad de espectador y de espectáculo” (ὁμοῦ θεατῆς τε καὶ θέαμα, VI 7, 36, 11)⁷⁷.

La Inteligencia, como el *verdadero sí-mismo* del Alma, goza de ambas actividades –el ver y el pensar– de modo ininterrumpido. Surgiendo del Uno-Bien, concibe las formas y al ver su prole, ella piensa⁷⁸. Pero el pensamiento revela que ella ha recibido una potencia anterior a la visión inteligible, concomitante con la luz procedente del Uno-Bien⁷⁹. Recibir esa luz como un don infinito, puesto que como gracia (χάρις)⁸⁰, implica para Plotino no sólo el desarrollo efectivo de la visión inteligible, sino también la retribución de la propia Inteligencia por la vida que se le ha conferido. Por su parte, el resto de los seres tiene abierta la participación en los beneficios del Bien sin agotarlo. Todos gozan del don de la presencia luminosa, pero cada uno lo recibe y actualiza según el grado de su intimidad.⁸¹ Para el pensamiento de Plotino, todo ser es considerado un “vestigio del Uno” (ἴχνος <τοῦ> ἐνός, V 5, 5, 14), puesto que en sí mismo el principio está por encima de toda determinación, es “infinito” (τὸ ἄπειρον, V 5, 11, 1).⁸² Reconociendo la Inteligencia su falta de plenitud y que, pese a ello, posee perfección gracias a la potencia que recibe del principio, se patentiza la trascendencia del Uno con respecto a la actividad inteligible y la “dependencia” de esta última respecto de aquel (ἐξηρημένον, VI 8, 18, 20)⁸³.

En otro orden de consideraciones, el curso anagógico del alma apunta hacia la Inteligencia hipostática. Sin embargo, no hay lugar separado a donde lo inteligible se haya marchado. Es que no hay un *dónde*, pues el mundo inteligible está presente desde siempre cabe el Bien como cabe su mismo principio. El Alma, por su parte, preexiste en la Inteligencia como una idea bella, cuya riqueza permite que todos y cada uno de los seres vivos –de acuerdo con su grado y especie– participen de ella. Toda hipóstasis, por ser tal, se actualiza en los seres particulares sin perderse en ellos. Y es así como debe ser entendida la relación de la Inteligencia con su prole: ella mantiene y sostiene la integridad de sus ideas sin por ello abandonarse a sí misma en ese todo, puesto que está desde siempre vuelta de cara a su principio para verlo. La Inteligencia recibe desde siempre el amor infinito del Bien que hace despertar a la vida. La Inteligencia no es una realidad

77 Cfr. V 3, 15, 10-11.

78 Cfr. VI 7, 35, 19-33.

79 Cfr. VI 7, 22, 1-3.

80 Cfr. SLEEMAN / POLLET, 1980: 1107, 9-23.

81 Cfr. VI 7, 42, 21-24.

82 Cfr. REALE, 2000: 163-191.

83 Cfr. V 3, 11, 11-16.

genérica, separada de las formas que ella mantiene en sí misma, sino que ella es sus formas. Allí, la parte reverbera en el todo y el todo refulge en cada parte. Sus ideas no son el producto de un conocimiento que haya sido alcanzado luego de una experiencia previa. En cuanto arquetipos del mundo, las ideas representan el ejemplar susceptible de ser participado infinitamente por cada uno de los seres, en orden a su cercanía o lejanía, en relación con el grado de ser y con la cuota de verdad que ellos son y pueden adquirir⁸⁴.

Para Plotino, la sustancia inteligible es plenamente real puesto que ella no es el sustrato o *ὀποκείμενον* de la *ἐνέργεια* que la determina en su propia actualidad. Antes bien, el *νοῦς* se identifica con su propia *ἐνέργεια*, a diferencia de los seres sensibles que poseen un estatuto inferior de realidad porque, en ellos, el sustrato permanece exterior a las cualidades que lo determinan. En este sentido, de acuerdo con la ontología establecida por Plotino, un ser será tanto más verdadero y real cuanto más interior sea su acto. Por ello, la Inteligencia es el ser más verdadero, toda vez que su actividad coincide con la interioridad de su sustancia. El alma, por su parte, a medida que desarrolle su potencial inteligible, se irá transformando hacia su arquetipo e irá abandonando, por tanto, la exterioridad que la vincula con lo sensible⁸⁵.

Con respecto a estas afirmaciones, se advierte que el filósofo rechaza la noción de *οὐσία* inteligible como si ella fuese el sustrato de sus propias determinaciones. De esto se infiere sus múltiples esfuerzos por contrarrestar el esquema ontológico heredado de la metafísica aristotélica. Precisamente, al contrastar la realidad sensible con la inteligible, Plotino diferencia la estructura de lo sensible a partir de la exterioridad entre la materia y sus determinaciones, a la vez que se rehúsa a predicar de la sustancia inteligible una condición semejante⁸⁶. En la realidad sensible, las cualidades permanecen externas a la materia que constituye su sustrato⁸⁷. En cambio, en la realidad inteligible, las *ἐνέργειαι* son determinaciones que Plotino identifica con la *οὐσία*, negándole a esta última toda función de sustrato. De esta manera, la sustancia inteligible tendrá un rol de principio vital originario, que despliega en sí mismo la totalidad de sus propias determinaciones. En virtud de una inmanencia recíproca, la *οὐσία* inteligible articula sus propios actos, que se identifican a la vez con los géneros del ser⁸⁸. Estas determinaciones no deben ser comprendidas propiamente como atributos o predicados de la sustancia, sino como las modalidades en que el mismo ser inteligible determina

84 Cfr. VI 5, 12, 17-29.

85 Cfr. VI 2, 6, 1 ss.

86 Cfr. V 5, 1 y 2.

87 Cfr. III 8, 2,25.

88 Cfr. VI 2, 20 y 21.

su potencial noético, según los diversos sentidos en que puede ser actualizado el caudal inteligible⁸⁹.

6. INEFABILIDAD Y UNIÓN MÍSTICA: ¿UN PROBLEMA HERMENÉUTICO?

Volverse hacia el Bien conlleva que el alma “se despoje de todo” (ἀφελε πάντα, V 3, 17, 38), “para recibir sola al solo” (ἵνα δέξεται μόνη μόνον, VI 7, 34, 6-8). Ni siquiera el conocer inteligible es una actividad apropiada para este nivel de unificación.⁹⁰ Plotino no vacila en insistir que la comprensión del Uno primero no se logra ni por ciencia ni por intuición, sino por una “presencia superior al conocimiento epistemático”, en la medida en que escapa tanto al “decir” como a la “representación”.⁹¹ Si se habla y escribe acerca del Uno-Bien, lo es para señalar un camino que oriente el curso de la contemplación.⁹² La contemplación misma es, empero, una tarea librada a la voluntad “de quien desee ver” (ἰδεῖν βεβουλημένου, 16). Por este motivo, la inefabilidad del Uno-Bien no conlleva ignorancia. En virtud de la potencia infinita que el Uno-Bien manifiesta, Plotino aconseja en este sentido abandonar la indagación racional que conduce irremediabilmente al desconcierto por intentar apresar esa trascendencia con conceptos propios del entendimiento y no poder lograrlo, aun cuando se quiera.⁹³ Con todo, este paso no implica abandonar el pensamiento.

Plotino enseña que el Uno-Bien es principio de belleza y, por tanto, superior a la belleza en-sí del mundo inteligible⁹⁴. La Inteligencia rebosa plenitud por causa de la “luz insomne” (φῶς ἐν αὐτῷ ἄσπνον, VI 2, 8, 7), que dimana del Uno-Bien, si bien el hecho de recibir ese don no obsta para que la potencia intelectual desarrolle su propia fecundidad⁹⁵. ¿Por qué motivo, entonces, el Uno-Bien otorga ese don infinito si, a fin de cuentas, la sustancia inteligible ya es ella misma su propio pensamiento? Porque el Uno-Bien lo dona a la Inteligencia y al Alma para permitirles tener parte en la semejanza primera, semejanza que tales realidades tenían de él y que perdieron por su condición de lejanía. En esto consiste precisamente

89 Cfr. LAVAUD, 2017: 83-109.

90 Cfr. VI 7, 35, 30; V 5, 7; V 3, 17, 34-38; PLOTIN, 1988: 346-368.

91 Cfr. VI 9, 4, 3; 11-12: “κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα [...] οὐδὲ ἤπτον οὐδὲ γοαπτόν”.

92 Cfr. GATTI, 1996.

93 Cfr. VI 8, 11, 1-3.

94 Cfr. RIST, 1967: 53-65.

95 Cfr. VI 7, 22, 7.

la semejanza con el Uno-Bien real y no aparente, conviene a saber, en un amor infinito tal como el principio primero es, en sí mismo, infinito⁹⁶.

Convertirse hacia la munificencia del Uno-Bien significa que el alma se vuelva hacia la fuente de donde ha brotado la belleza inteligible, cuya figura fundamental no depende ya del pensar sino de una tranquilidad interior que “habla haciendo silencio” (καὶ σιωπῶσα δὲ λέγει, VI 7, 34, 29)⁹⁷. En la doctrina plotiniana, el término de la contemplación culmina en un ver extático en cuyo caso el alma comparece ante el Bien en persona, pero a raíz de una participación que el mismo Bien le regala a fin de poder tocarlo⁹⁸. Este contacto se funda en un estado de pureza original que consiste “en la semejanza y en esa potencia emparentada con él porque proviene de él, cuando así se halla, como estaba cuando salió de él” (ὁμοίότητι καὶ τῇ ἐν αὐτῷ δυνάμει συγγενεῖ τῷ ἀπ’ αὐτοῦ· ὅταν οὕτως ἔχη, ὡς εἶχεν, ὅτε ἦλθεν ἀπ’ αὐτοῦ, VI 9, 4, 27-29). Por su parte, la conversión hacia el sosiego es también un obsequio que el Uno-Bien permite en razón de su liberalidad extrema. Por consiguiente, no es absurdo concluir que, para la filosofía de Plotino, la contemplación se configura como el encuentro de dos decisiones que confluyen en la libertad del despojamiento: la decisión del alma singular por marchar hacia la quietud unitiva y la decisión del Bien, cuyo beneplácito ampara la subida del alma por una donación constante de su presencia⁹⁹. De lo contrario, cada alma estaría inexorablemente sometida a lo sensible, si no es que por de fuera, de arriba, le viniese una “luz verdadera” (φῶς ἀληθινόν, VI 9, 4, 20) que le permita aproximarse aún más al mundo de lo alto¹⁰⁰.

Este paso no sólo atañe ya a la teoría sino que también comprende la atracción por el deseo¹⁰¹. En el pensamiento de Plotino, la teoría está al servicio de una verdad *obrada* y no solamente *vista*, que se consume a nivel suprainteligible en el marco de la παρουσία del Uno primero, que se revela como el Bien último

96 Cfr. PLOTIN, 1988: 256 ss.

97 Cfr. V 5, 8, 3-5: “Y por eso no es menester perseguirlo (διώκειν), sino aguardar con paciencia hasta que aparezca (ἀλλ’ ἡσυχῇ μένειν, ἕως ἂν φανῆ), en la medida en que uno mismo se ha preparado para ser espectador (θεατὴν εἶναι), así como el ojo aguarda las salidas del sol (ἀνατολὰς ἡλίου)”.

98 Cfr. VI 9, 4, 25-30.

99 En una recensión a los trabajos de HENRY (1931) sobre el problema de la libertad en Plotino, CROISSANT (1935: 535) afirma lo siguiente: “Il n’y a liberté que dans la conversion. Cette conception profonde, originale est exprimée dans le traité sur *La liberté et la volonté de l’Un*, dont l’auteur donne une bonne analyse. Il s’en dégage une notion de la liberté absolument nouvelle, rompant avec la tradition hellénique qui ne conçoit la liberté qu’au regard de l’action. Pour Plotin, la liberté n’est pas au principe de l’action vertueuse, elle est au terme de l’ascèse intérieure par laquelle, grâce à la vertu, l’âme se dégage du monde sensible pour vivre selon l’Intelligence. La liberté est introversion, aspiration au Bien, amour de Dieu”.

100 Cfr. CORRIGAN, 1996.

101 Cfr. ARNOU, 1921: cp. II, 53 ss.

del alma y de su vida¹⁰². En un itinerario como este, el centro de amor es quien moviliza la unidad del sí-mismo en orden a la comunión con su fundamento y no el cumplimiento de una ζητούμενη ἐπιστήμη, toda vez que “el amor es la actividad del alma que tiende hacia el Bien” (ἔρωσ δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης, III 5, 4, 21-23). Para ello, el alma no debe tan sólo pensar la Inteligencia en abstracto, no debe mirarla desde afuera como alguien mira a otro, sino que debe ella misma devenir potencia inteligible, hacerse a sí misma objeto de contemplación.¹⁰³ Desde este nivel es que puede hablarse de una conexión que supera el nivel del conocimiento para identificarse con lo conocido. A la Inteligencia, el alma debe verla como su propio yo, ya no por medio de vestigios sino por esencia.¹⁰⁴ Esto es posible en cuanto que, para Plotino, el alma forma parte de la Inteligencia a raíz de su ápice intelectual, en virtud de cuyo contacto ella converge con el universo eidético, así como los círculos concéntricos convergen entre sí en un mismo vértice y radio.¹⁰⁵

No obstante lo dicho, en el ascenso hacia el sí-mismo se busca trascender incluso la vida propia de la Inteligencia. Los discursos eneádicos apelan en varias ocasiones a una serie de fenómenos que sobrepasan la cima de la realidad inteligible¹⁰⁶. En Plotino, la contemplación del Uno-Bien cobra la forma anagógica de una unión cabe él¹⁰⁷. Aun cuando el término μυστικῶς (III 6, 19, 26) sea un *hápax* a lo largo de todas las *Enéadas*¹⁰⁸, Plotino se sirve de una serie de participios pasivos predicados del alma o del “espectador” (θεατής) –παιδαγωγηθείς, ἰδρυθείς, ἐξενεχθείς, ἀρθείς– para dar cuenta del arrobamiento extático, denominado como una “visión” (θεά, VI 7, 36, 19).¹⁰⁹ La intensidad lírica de estas exposiciones constituye una nueva tendencia literaria y una disposición novedosa en relación con el modo de comprender la estructura del mundo y sus diversos aspectos. En efecto, conviene señalar que el pensamiento plotiniano, en cuanto a la forma de su exposición, se despliega de dos maneras: la *dialéctica* o la del discurso por preguntas y respuestas, cuyo objeto pretende mostrar la “necesidad” lógica de una tesis (ἀνάγκη, VI 7, 40, 5), y la del discurso continuo o *retórico*, destinado a generar “persuasión” (πειθῶ, 4)¹¹⁰.

102 Cfr. O'DALY, 1973: 82-94.

103 Cfr. VI 7, 15, 31-32.

104 Cfr. V 8, 10, 40.

105 Cfr. VI 4, 14, 19; VI 5, 7, 12 y 12, 19.

106 Cfr. DE GANDILLAC, 1966: 155-183.

107 Cfr. CHARRUE, 2003.

108 Cfr. RADICE, 2004: 258.

109 Cfr. VI 7, 36, *passim*.

110 Cfr. PLOTIN, ed. BRÉHIER, 1924: vol. 1, introd.

El procedimiento dialéctico, cuyo movimiento lleva al interlocutor a aceptar una tesis no admitida por él en un primer momento, tiene que ver con el aspecto de la *necesidad* propia del saber filosófico. En la Antigüedad, “cuestionar” (ἐλέγχειν), esto es, proceder por el método de preguntas y respuestas y “razonar de un modo silogístico” (συλλογίζειν) son dos expresiones que valen casi como sinónimos. Y el verbo “interrogar” (ἔρωτᾶν), por su parte, significa también “argumentar”. La argumentación dialéctica comienza siempre por el enunciado de un problema (ἀπορία) presentado en forma interrogativa. El punto de partida (ἀρχή) para resolverlo reside para el razonamiento en una premisa, vale decir en una “tesis”, sin cuya discusión no se podrá alcanzar el fin propuesto. A este procedimiento se refiere Plotino con expresiones que, en sus distintos tratados, hablan de una “investigación previa”. El otro aspecto, el de la *persuasión*, es encomendado a un discurso cuya palabra apela y amonesta (παραμυθία, VI 7, 40, 3), cuyo carácter retórico resulta manifiesto por la abundancia de las imágenes, las alusiones míticas y el vocabulario erótico, tomado en buena parte del *Fedro* y del *Banquete*¹¹¹. Por lo que a esto toca, el lenguaje de Plotino parece anticiparse o servir de modelo incluso al de los místicos cristianos¹¹².

Por lo que atañe a la importancia de la mística en la doctrina de Plotino, es dable recordar que las opiniones de los especialistas no son por completo homogéneas¹¹³. Dodds define este tipo de acontecimiento no tanto como una cognición en sentido estricto sino, antes bien, como una actualización momentánea de una identidad potencial entre lo absoluto en el hombre y lo absoluto fuera del hombre (1928: 141). También Inge había planteado ya, una década antes, un análisis similar a propósito del remate místico, al caracterizarlo como un *amor intellectualis Dei* capaz de armonizar el pensamiento, el querer y el sentimiento¹¹⁴.

Una serie de intérpretes opina que la experiencia del propio Plotino, en relación con el ascenso extático, determina en gran medida su quehacer filosófico.¹¹⁵

111 Cfr. PÉPIN, 1955.

112 Cfr. BORD, 1996.

113 Para una síntesis sobre las diversas interpretaciones en torno a la mística en el pensamiento de Plotino, cfr. MARTINO, 2010.

114 Cfr. INGE, 1948, I: xiii: “Mysticism, thus understood, is a spiritual philosophy, which demands the concurrent activity of thought, will, and, feeling, which in real life are never sundered from each other. By the proper discipline of these faculties a man becomes effectively what he is potentially, a partaker of the divine nature and a denizen of the spiritual world. We climb the pathway to reality by a power which all possess, though few use it. It is the *amor intellectualis Dei* which draws us upward, and not merely a susceptibility to passionate or rapturous emotion”.

115 Porfirio confesó que durante su estancia en la escuela de Plotino, el maestro había alcanzado cuatro veces una elevación de tenor místico merced a una actividad inefable (VP 23, 15-17). También, en dos oportunidades, el filósofo apela a su experiencia personal para dar crédito al itinerario propuesto: “quien ha visto [i. e., al Bien], sabe lo que digo (ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω, I 6, 7, 2; VI 9, 9, 46-47)”.

Se puede considerar a Szlezák (1979: 9-51) como a uno de los representantes de esta línea exegética. En efecto, el autor sostiene que la importancia de la experiencia personal de Plotino es tal que introduce en su filosofía una impronta mística digna de atención. Con respecto a este punto, se aduce que el genio reflexivo de Plotino sería el fruto de un momento previo de profunda intimidad unitiva. Durante ese instante, por lo general breve y repentino, el yo personal no está solicitado por las vicisitudes exteriores sino que se encuentra disponible para captar una “belleza maravillosa” (θαυμαστὸν [...] κάλλος, IV 8, 1, 3), cuya luz no procede de la διάνοια, por mucho empeño que conlleve, pues el acto discursivo es siempre una “disminución de la fuerza inteligible” (ἐλάττωσις νοῦ, IV 3, 18, 4). Para los estudiosos que adhieren a esta postura, el contacto con la presencia efectiva del Uno-Bien deja una marca tan indeleble en la vida del hombre que la erudición del entendimiento queda relegada a un segundo plano.

En el extremo opuesto están, por su parte, quienes defienden la hermenéutica contraria, alegando que se puede prescindir del elemento místico sin por ello menoscabar lo esencial de la filosofía plotiniana. Dicen que la mística es independiente del discurso metafísico, puesto que corresponde más bien a una experiencia individual que no es traducible en conceptos objetivos. Es Gerson (1994: 220 ss.) quien encabeza esta tendencia opuesta y asegura que, a pesar del contundente tono místico de ciertos tratados eneádicos, una vivencia como esa está desconectada del ejercicio dialéctico desde un punto de vista lógico.

Por de pronto, conviene reparar en el hecho de que el pensamiento plotiniano se ordena hacia una unificación, pero distinta de la promovida por sus antecesores gnósticos y medioplatónicos¹¹⁶. La diferencia, en principio, radica en la trascendencia absoluta del principio que recusa todo tipo de categoría inteligible. Porfirio atestigua que “la meta y el fin para Plotino consistían en aunarse (ἐνωθῆναι) con el dios omnitrascendente y en allegarse a él” (VP 23, 15-16). En efecto, su maestro “no cejaba en el empeño de elevar el ojo divino de su alma” (VP 10, 28-30) y estaba concentrado en “remontarse mediante sus pensamientos al dios trascendente [...] que se aparece desprovisto de figura y de forma (μήτε μορφήν μήτε τινὰ ιδέαν ἔχων), por estar asentado sobre la Inteligencia y sobre todo lo inteligible” (VP 23, 7-12). Es cierto que no todos los especialistas son partidarios de admitir abiertamente la primacía del componente místico o epóptico en la exégesis que desarrolla Plotino a lo largo de su enseñanza. La mística forma parte, por cierto, de un tipo de interpretación particular que escapa a los límites de la exactitud lógica, debido al contenido metanarrativo de su experiencia –es

116 Cfr. BRISSON, 2007: 464; SORABJI, 2006: 120; CORRIGAN, 2004: 33-34; ULLMAN, 2002: cp. X.

imposible dar cuenta fehaciente de lo que ocurre durante el arrobamiento– y al recurso eminentemente simbólico de sus imágenes¹¹⁷.

Ello no obstante, con independencia tanto de los defensores como de los detractores de una mística en el pensamiento de Plotino, conviene señalar que lo fundamental de tal sistema posee una trabazón conceptual unitaria. A lo largo de sus cavilaciones, el filósofo suele adoptar un estilo analítico u otro más bien entusiástico sin atentar por ello contra la continuidad de la reflexión misma. En este último caso, el discurso plotiniano podría caracterizarse como una “mística de la inmanencia encuadrada en una metafísica de la trascendencia”¹¹⁸. Sea de ello lo que fuere, no hay motivos suficientes para que haya un antagonismo entre las dos posiciones: la dialéctica y la mística. Ambos momentos pueden coexistir unitariamente puesto que, de hecho, los textos evidencian que es uno y el mismo autor quien reflexiona metódicamente a la vez que exulta en ciertos pasajes de su obra, cuando está por finalizar la investigación acometida (*v. gr.* VI 7, 34, 9-37). Tanto la dialéctica como la mística son canales de retroalimentación a lo largo del recorrido anagógico trazado por Plotino: a mayor intimidad contemplativa, mayor sed de sabiduría y a mayor esfuerzo intelectual, mayor claridad en la fruición espiritual¹¹⁹.

En síntesis, no es absurdo suponer que la retórica de Plotino sea la propia de un “místico practicante”, porque no se reduce tan siquiera a una enseñanza de cuño teórico, en la medida en que discurre sobre la posibilidad de una unión con el principio además de haberla experimentado.¹²⁰ Ello es que la doctrina de Plotino no sólo busca reflexionar acerca del ascenso cognoscitivo, sino que requiere también de una “decisión” (VI 9, 4, 16) por “aunarse con lo contemplado” (11, 6). Aun cuando no sea este el lugar más indicado para estudiar con detenimiento las dificultades implicadas en la elevación plotiniana, cabe señalar al menos que si bien se podría cuestionar la unión definitiva con el Uno-Bien, en razón de su trascendencia absoluta, cabe al menos plantear la posibilidad de una unión con la potencia procedente del Bien como el principio originario de lo real.¹²¹ Por este motivo, la experiencia mística no es nunca el fruto de la mera voluntad singular, puesto que en ella el alma es conformada según una presencia trascendente y por una participación que le es siempre donada¹²².

117 Cfr. MARTINO, 2012.

118 PUECH, 1978: 69.

119 Cfr. HO, 2015.

120 Cfr. DODDS, 1968: 100.

121 Cfr. AUBRY, 2014: 285.

122 Cfr. BETTILOLO, 2003: 647-662.

7. A MODO DE CONCLUSIÓN

El presente artículo ha intentado mostrar que la unificación última del alma singular, en la doctrina de Plotino, está sustentada a partir de una distinción antropológica entre alma y sí-mismo. El sí-mismo representa una meta que el propio ser humano puede alcanzar no sólo mediante el conocimiento del yo sino también mediante la conversión de su propio estilo de vida. La finalidad de esta conversión apunta en un principio hacia la vida de la Inteligencia. En la medida en que el ser humano se vuelve hacia la sustancia inteligible, cuya figura propia es la de la interioridad vuelta sobre sí misma, el alma deja de lado su particularidad y adquiere la forma de un conocimiento universal.¹²³ Sin embargo, la Inteligencia desarrolla su actividad pensante en y desde la pluralidad de las ideas. Esta pluralidad manifiesta la simplicidad que precede a la Inteligencia, una simplicidad derivada de la potencia sobreabundante del Uno-Bien. Por ello mismo, el último paso para alcanzar la unidad implica que el pensamiento inteligible deponga su actividad específica y se entregue a la recepción de un amor precedente, en sí mismo infinito, que sostiene e ilumina la propia operación inteligible.¹²⁴ Sólo en este salto del pensamiento al amor, el alma se vuelve semejante al Uno-Bien que le concedió la vida. A causa de la diferencia absoluta que media entre el Uno y el resto de los seres, la unificación plotiniana no consistiría en una identificación plena entre el alma y el Uno-Bien, ni tampoco en una disolución del individuo singular en la nada. Antes bien, la unificación plotiniana del alma humana entraña una realización personal que tiene visos estéticos y prácticos, justificados por una teoría de la conversión mediante la memoria y el deseo.¹²⁵ Si este último tránsito del pensamiento al amor tiene la impronta de una unión mística o no, pese a la disparidad de opiniones proferidas por los especialistas, ello no obsta para concluir que el mismo Plotino considera que la felicidad humana debe basarse en una coherencia necesaria entre conocer y vivir, es decir, no es suficiente con saber qué sea la belleza inteligible, se debe “esculpir sin cesar la propia estatua” (μη παύση τεκταίνων τὸ σὸν ἄγαλμα, I 6, 9, 13).

123 Cfr. V 8, 4, 4-8; 43-44: “Porque todo, allí, es diáfano, ninguna oscuridad, ninguna opacidad, sino que cada cual resplandece en cada uno y en el todo por igual. Ya que la luz es transparente a la luz. Y es que cada uno posee el todo en sí mismo a la vez que ve, en otro, al todo, dado que el todo universal está por doquier (πανταχοῦ πάντα) y cada cosa es un todo, y cada singular es universal (ἕκαστον πᾶν) y el resplandor es cesante [...] como un espectáculo propio de videntes colmados de dicha”.

124 Cfr. VI 7, 32, 26: “ὁ ἔρωσ ἀν ἄμετρος εἶη”; 27: “ἄπειρος ἀν εἶη ὁ τοῦτου ἔρωσ”.

125 Cfr. VASSALLO, 2009.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARNOU, R., *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*. Paris: Félix Alcan, 1921.
- AUBRY, G., “‘Comprendre et se taire’. Plotin et les discours du silence”. En: L. BOU-LÈGUE, L. et al. (Eds.), *Silence et sagesse. De la musique à la métaphysique: les anciens Grecs et leur héritage*. Paris: Classiques Garnier, 2014, pp. 273-291.
- , *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*. Paris: Vrin, 2006.
- AUBRY, G.-ILDEFONSE, F. (eds.), *Le moi et l'intériorité*. Paris: Vrin, 2008.
- BETTILOLO, P., “Origenismo en Oriente, siglos V-VI”. En: CASTAGNO, A. (dir.), *Diccionario de Orígenes*. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2003, pp. 647-662.
- BOEDER, H., “¿Por qué motivo ser del ente?”. En: *In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos*. Trad., notas y epílogo de M. ZUBIRIA. Mendoza: UNCuyo-FFyL, 2017, vol. I, 17-45. En línea: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8889/in-officium-sapientiae-i-corr-.pdf.
- BORD, A., *Plotin et Jean de la Croix*. Paris: Beauchesne, 1996.
- BRISSON, L., “Logos and Logoi in Plotinus. Their Nature and Function”. *ΣΧΟΛΗ*, 3-2, 2009, 433-444.
- , “Podese Falar de União Mística em Plotino”. *Kriterion*, 116, 2007, 453-466.
- BURNET, J. (Ed.), *Platonis opera*. Oxford Clarendon Press, vol. 1: 1900, vol. 2: 1901, vol. 3: 1903, vol. 4: 1902, vol. 5: 1907.
- CHARRUE, J.-M., “NOTE SUR PLOTIN ET LA MYSTIQUE”. *KERNOS*, 16, 2003, 197-204.
- CHIARADONNNA, R., “La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli inteligibili”. En: CANONE, E. (Ed.), *Per una Storia del Concetto di Mente*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2005, pp. 27-49.
- , *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico d'Aristotele*. Naples: Bibliopolis, 2002.
- CORRIGAN, K., *Reading Plotinus, A Practical Introduction to Neoplatonism*. Indiana: Purdue University Press, 2004.
- , “‘Solitary’ Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius”. *The Journal of Religion*, 76-1, 1996, 28-42.
- COURCELLE, P., *Conosci te stesso. Da Socrate a San Bernardo*. Milano: Vita e Pensiero, 2010.
- CREUZER, F. / MOSER, G. H. (EDS.), *Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata*. Paris: Didot, 1896.
- CROISSANT, J., “P. Henry S.J. *Le problème de la liberté chez Plotin*, dans *Revue néoscol. de philos.*, XXXIII, févr. mai et août 1931, pp. 50-79, 180-215, 318-339”. *L'Antiquité Classique*, 4-2, 1935, 534-536.
- DIELS, H. / KRANZ, W. (Eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Repr. Dublin/Zurich: 1966. Berlin: Weidmann, 1954-1956⁷.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. 2ª ed. Trad., introd. y notas de C. G. GUAL. Madrid: Alianza Editorial, 2013.

- DOODS, E. R., DODDS, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1968.
- , “Numenius and Ammonius”. En: *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l’Antiquité Classique V). Genève: Fondation Hardt, 1960, pp. 1-32.
- , “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One”. *The Class. Quarterly* 22, 3-4, 1928, 129-142.
- EMILSSON, E. K., *Plotinus*. New York: The Routledge Philosophers, 2017.
- EPICURO, *Opere*. Introd., testo critico, traduzione e note di ARRIGHETTI, G. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1960.
- GANDILLAC, M. DE, *La sagesse de Plotin*. Paris: Hachette, 1952.
- GARCÍA BAZÁN, F., *Oráculos caldeos / Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*, introd., trad. y notas de —. Madrid: Gredos, 2008.
- GATTI, M^a L., *Plotino e la metafisica della contemplazione*. Milano: Vita e Pensiero, 1996.
- GERSON, Ll. P., *Plotinus*. London: Routledge, 1994.
- HADOT, P., *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. de CAZENAVE TAPIE, I. E., rev. técnica de SANTA CRUZ, M^a I. México: FCE, 1998.
- , *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997.
- HENRY, P., “Le problème de la liberté chez Plotin”. *Revue Neo-scholastique de Philosophie*, 29, 1931, 50-79; 30, 1931, 180-215 y 31, 1931, 318-339.
- HENRY, P. & SCHWYZER, H.-R., *Plotini opera. Ed. maior*, Leiden: Brill, vol. 1: 1951, vol. 2: 1959, vol. 3: 1973.
- , *Plotini opera. Ed. minor*, Oxford University Press, vol. 1: 1964, vol. 2: 1977, vol. 3: 1982.
- HICKS, R. D. (ED.), *Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum / Lives of eminent philosophers*. Loeb Classical Library, London / New York: W. Heinemann / G. P. Putnam’s sons, 1925.
- HO, P.-Sh., *Plotinus’ Mystical Teaching of Henosis. An Interpretation in the Light of the Metaphysics of the One*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2015.
- IGAL ALFARO, J., “Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino”. *Pensamiento*, 35, 1979, 315-346.
- INGE, W. R., *The Philosophy of Plotinus*, vol. I-II. London: Longmans, 1948³.
- LAVAUD, L., “Deux métaphysiques hors-sujet: la conception plotinienne de l’ousia intelligible (*Traité* 43 [VI, 2]) et son influence sur saint Augustin”. *Quaestio*, 17, 2017, 83-109.
- LIDDELL, H. G & R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1966⁹.
- LÓPEZ EIRE, A., “Plotino frente a sus fuentes”. *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos*, 7-1, 1973, 65-77.
- MARINHO NOGUEIRA, M^a S., “Contemplación y Belleza en Plotino”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 22, 2005, 29-39.
- MARTINO, G. “Filosofía y exégesis en las *Enéadas*. Las alas del alma plotiniana en la lectura del *Fedro* platónico”. *Areté. Revista de Filosofía*, XXVI-1, 2014, 77-108.

- , “Mística y exégesis en la filosofía de Plotino”. *NOVA TELLVS*, 30-2, 2012, 73-98.
- , “La mística plotiniana: experiencia, doctrina e interpretación”. *Revista Archaí*, 5, 2010, 67-76.
- NARBONNE, J. M., *Plotinus in dialogue with the Gnostics*. Boston: Brill, 2011.
- O'DALY, G. J. P., *Plotinus' Philosophy of the Self*. Shannon-New York: Harper & Row Publishers, 1973.
- PÉPIN, J., “Plotin et les Mythes”. *Rev. philos. de Louvain*, 53, 1955, 5-27.
- PIGLER, A., “La surabondance de l'Un puissance de toutes choses chez Plotin”, *Laval théologique et philosophique*, 59-2, 2003, 257-277.
- , *Plotin une Métaphysique de l' amour. L'amour comme structure du monde intelligible*. Paris: Vrin, 2002.
- PLOTIN, *Ennéades*. Éd. et trad. par É. BRÉHIER. Paris: Les Belles Lettres, vol. 1: 1924, vol. 2: 1924, vol. 3: 1925, vol. 4: 1927, vol. 5: 1931, vol. 6-a: 1936, vol. 6-b: 1938.
- , *Traité 38 (VI 7)*. Introd., trad., commentaire et notes par P. HADOT. Paris: Cerf, 1988.
- PLOTINO, *Enneadi*. Prima versione integra e commentario critico di V. CILENTO. Bari: Gius. Laterza & Figli, vol. 1: 1947, vol. 2: 1948, vol. 3 a y b: 1949.
- PLOTINUS, *The Six Enneads*. Trans. by MACKENNA, S. & PAGE, B. S. University of Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- PORFIRIO, *Vida de Plotino* / PLOTINO, *Enéadas I-II, III-IV, V-VI*. Introd., trad. y notas de J. IGAL. Madrid: Gredos, vol. 1: 1982, vol. 2: 1985, vol. 3: 1998.
- Porphyry, *On the life of Plotinus and Plotinus, Enneads in Seven Volumes*, engl. trans. by A. H. ARMSTRONG. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, vol. 1: 1989, vol. 2: 1966, vol. 3: 1967, vol. 4: 1984, vol. 5: 1984, vol. 6 y 7: 1988.
- PUECH, H.-Ch., *En quête de la Gnose*, vol. 1. Paris: Gallimard, 1978.
- , “Plotin et les Gnostiques” En: DODDS, E. R. (Ed.) *et al.*, *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'Antiquité Classique V). Genève: Fondation Hardt, 1960, pp. 159-174.
- RADICE, R., *Lexicon II Plotinus*. Milano: Università Vita-Salute S. Raffaele, 2004.
- RAPPE, S., “Self-knowledge and subjectivity in the *Enneads*”, En: GERSON, L. (Ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press, 1999, 250-274.
- REALE, G., “Fundamentos, estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino”. *Anuario Filosófico*, 33, 2000, 163-191.
- REMES, P., “Self-Knowledge in Plotinus. Becoming Who You Are”. En: RENZ, U. (Ed.), *Self-Knowledge: A History*. DOI:10.1093/acprof:oso/9780190226411.003.0006, Oxford Scholarship Online, 2017, pp. 79-95.
- RIST, J. M., *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge University Press, 1967.
- SANTA CRUZ, M^a I., “El ‘cuidado de sí’: Plotino, lector del *Alcibiades I* de Platón”. *Cuadernos de filosofía*, 59, 2012, 85-100.
- , “Modos de conocimiento en Plotino”. *Estudios de Filosofía*, 34, 2006, 201-216.

- SCHWYZER, H.-R., “‘Bewusst’ und ‘unbewusst’ bei Plotin”. En: DODDS, E. R. (Ed.) *et al.*, *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l’Antiquité Classique V). Genève: Fondation Hardt, 1960, pp. 341-378.
- SLEEMAN, J. H. & POLLET, G., *Lexicon Plotinianum*, Leiden-Leuven: Brill, 1980.
- SORABJI, R., *Self, Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- SZLEZÁK, Th. A., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*. Basel-Stuttgart: Schwabe & Co, 1979.
- ULLMANN, R. A., *Plotino, Um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: edipucrs, 2002.
- VASILIU, A., “Penser la réalité / Réalité de la pensée entre l’acte et la puissance (Aristote, Plotin, Marius Victorinus)”. *Quaestio*, 17, 2017, 57-81.
- VASSALLO, Ch., *La dimensione estetica nel pensiero di Plotino. Proposte per una nuova lettura dei trattati Sul bello e Sul bello intelligibile*. Napoli: Giannini Editore, 2009.
- VELÁSQUEZ, O. (Ed.), *Platón. Alcibíades*. Ed. crítica del texto griego, trad. y com. Santiago de Chile: Ed. Tácitas, 2013.
- WALD, G., *Self-Intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1990.
- ZAMORA CALVO, J. M^a, “¿Cómo elevarse a lo divino? Sobre las últimas palabras de Plotino”. *Synthesis*, 25-1, 2018. e032. <https://doi.org/10.24215/1851779Xe032>.