

bosque
del mundo

congruente todos
los seres
son uno

Deflagración en
la historia

ÍNDICE

<i>Prólogo a la edición española</i>	5
<i>Nota sobre las citas de Plotino y de la «Vida de Plotino»</i> ..	11
<i>Nota de la traductora</i>	13
I. Retrato	15
II. Niveles del yo	27
III. Presencia	49
IV. Amor	75
V. Virtudes	111
VI. Dulzura	127
VII. Soledad	165
<i>Posfacio</i>	195
<i>Biografía</i>	201
<i>Bibliografía comentada</i>	205
<i>Índice plotiniano</i>	217
<i>Índice general</i>	221

España

Noche del todo idéntico
Día de la identidad
distinta

Unos
rostros
diferentes

do una misma que

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

El libro de Pierre Hadot *Plotino o la simplicidad de la mirada* es una obra maestra de la interpretación filosófica. Su maestría queda patente no sólo en la interpretación que hace de Plotino, sino en su presentación de una visión de la filosofía tan antigua como radical. Podemos considerar que constituye un brillante ejemplo de lo que cabría llamar el género de la biografía espiritual, puesto que es un relato de la vida de Plotino inspirado y moldeado por una comprensión de la filosofía como ejercicio espiritual, como una serie de prácticas orientadas a la transformación del propio modo de vida. Los libros sobre filósofos suelen adoptar dos formas: o son una exposición de las doctrinas del filósofo, una reconstrucción de su sistema conceptual, o una biografía tradicional que contiene los pormenores de su vida e intenta atrapar la individualidad psicológica. El libro de Pierre Hadot no es doctrinal ni psicológico; en realidad, es un auténtico retrato filosófico, la biografía como filosofía, un género muy vivo en el mundo antiguo. Hadot describe la vida de Plotino como ejemplificación de su filosofía: su vida como expresión de su filosofía, su filosofía como modo de vida. Se trata de una biografía espiritual en el sentido de que es una descripción de una experiencia fundamental que incorpora todos

Plotino y Porfirio y la interpretación que de ellas hace Hadot, he preferido sacrificar la belleza literaria del texto en aras de una mayor literalidad que facilite la comprensión del pensamiento de Plotino tal como lo interpreta el autor.

MAITE SOLANA

1

RETRATO

[No ceses de esculpir
tu propia estatua.

(I, 6, 9, 13.)

insistencia / existencia

es / existe

desaparece / ser

disposición

exposición

o posición

por un momento

Corrientes

sim

no

¿Qué sabemos de Plotino? Algunos detalles, poca cosa en definitiva. Contamos con una vida del filósofo escrita por su discípulo Porfirio hacia 301 d. C. Porfirio conservó respetuosamente algunas anécdotas, algunos rasgos de su carácter, el recuerdo de las conversaciones con su maestro. Sin embargo, nunca habla de la vida de Plotino antes de su llegada a Roma, en tiempos del emperador Filipo. Porfirio no dice nada de su patria, sus antepasados, sus padres o su infancia, como si se hubiese negado a identificar al individuo llamado Plotino, como si hubiese querido reducir su vida a su pensamiento. ¿Cómo dibujar el retrato del alma de Plotino con unos datos tan pobres?

Algunos dirán: está la obra, están esos cincuenta y cuatro tratados filosóficos reunidos por Porfirio bajo un título general y artificial: *Enéadas*. ¿No es ahí donde encontraremos el alma de Plotino?

Sin embargo, un monumento literario de la Antigüedad es algo muy distinto a una obra moderna. En nuestros días, es posible decir: «Madame Bovary soy yo». El autor se presenta, se expresa, se libera. Busca la originalidad, lo nunca dicho. El filósofo propone «su» sistema, expone de una manera personal, elige libremente su punto de partida, el ritmo de sus estu-

dios, la estructura de la obra. En conjunto, busca imponer un sello propio. Como todas las obras de una Antigüedad que toca a su fin, las *Enéadas* conocen servidumbres completamente distintas. En este caso, la originalidad es un defecto, la innovación es sospechosa y la fidelidad a la tradición, un deber.

Nuestras doctrinas no tienen nada de nuevo, no son de hoy, sino que fueron expuestas hace ya mucho tiempo aunque sin que llegaran a desarrollarse, y nuestras actuales doctrinas sólo son las exégesis de las doctrinas antiguas; los escritos del propio Platón nos aseguran que estas teorías son antiguas. (V, 1, 8, 10.)

Aunque en parte siga siendo lo que tradicionalmente era, es decir, un ejercicio dialéctico, el discurso filosófico se convierte ante todo en una explicación de textos: la exégesis de los fundadores de la escuela, en este caso Platón; ahora bien, también pretende ser, al mismo tiempo, un llamamiento a la salvación del alma, una predicación. En cuanto que exégesis, la filosofía se contentará con comentar los textos de Platón o de Aristóteles y pretenderá, sobre todo, conciliar los textos cuando parezca que éstos presentan contradicciones. Con motivo de estos esfuerzos de conciliación y sistematización, la originalidad individual podrá encontrar un terreno de actuación. En cuanto que predicación, la filosofía constituirá una exhortación a la vida virtuosa y se conducirá, incluso en este caso, según cuestiones y esquemas seculares. El filósofo es un profesor y un director de conciencia que no pretende

exponer su visión del universo, sino formar discípulos gracias a unos ejercicios espirituales. Así pues, los escritos de Plotino son, ante todo, discusiones o exhortaciones, con frecuencia muy estrechamente vinculadas a los cursos impartidos de manera pública.

Por consiguiente, el lector moderno debe ser extremadamente prudente cuando abre estos viejos libros. Siempre corre el riesgo de tomar por un tratado revelador lo que sólo es un lugar común de carácter escolar. El psicoanalista creará descubrir un síntoma allí donde no hay sino una banalidad de carácter impersonal.

Según los métodos tan apreciados por la crítica literaria moderna, se podría, por ejemplo, abordar a Plotino estudiando las imágenes fundamentales que dominan la obra: el círculo, el árbol, la danza. Sin embargo, la mayoría de estas imágenes no son espontáneas: son tradicionales y están impuestas por los textos que comentan o los asuntos que tratan. Sin duda, podrá precisarse la transformación que Plotino les infunde. Lo que sucede es que no emanan del trasfondo de su personalidad.

Así pues, la historia literaria se revela en este caso como un instrumento indispensable. Y, sin embargo, sigue siendo insuficiente. Pues, para hacerlo aún más difícil, nos encontramos con que las fuentes inmediatas de Plotino nos resultan casi totalmente desconocidas. Nunca tendremos la certeza de que tal o cual doctrina sea verdaderamente de Plotino.

En la vida de Plotino hay, en efecto, un nombre, un nombre importante, pero que por desgracia no es nada

más que un nombre: Amonio. Cuando contaba unos treinta años, en la Alejandría en la que vivía, Plotino fue a escucharle siguiendo el consejo de un amigo y exclamó: «Éste es el hombre que buscaba». Durante once años fue su discípulo. Amonio siempre se negó a escribir, de manera que apenas podemos decir nada acerca de lo que pudieron haber sido sus enseñanzas. Sin embargo, sabemos por Porfirio que ejerció una gran influencia sobre Plotino. Cuando nuestro filósofo llegó a Roma, permaneció diez años sin escribir nada y se contentó con impartir lecciones siguiendo las enseñanzas de Amonio. Más tarde, cuando hubo profundizado en su propia doctrina, siguió llevando a cabo sus investigaciones siempre según «el espíritu de Amonio».¹

Por otro lado, sabemos asimismo por Porfirio que algunos de sus contemporáneos reprochaban a Plotino que copiase servilmente a Numenio, un filósofo platónico que había compuesto sus escritos un siglo antes. La inmensa mayoría de su obra se perdió, pero no cabe duda de que algunas de las páginas que se han conservado son dignas de Plotino.

Con semejantes incertidumbres, ¿vamos a poder trazar un retrato espiritual de Plotino? Si se tratara de cualquier otro filósofo, sería preciso que renunciásemos a nuestra empresa. ¿Cómo esbozar la psicología de un autor si uno nunca sabe con precisión lo que es suyo y lo que no?

Sin embargo, se trata precisamente de Plotino. Basta con leer algunas páginas para tener la impresión de

1. V. P. 3, 33 y 14, 15.

una tonalidad única, incomparable, irremplazable. El historiador puede observar de pasada: esta imagen ya se encuentra en Séneca, o en Epicteto, o esta expresión la encontramos textualmente en Numenio. Pero no por ello deja de sentirse arrastrado por un movimiento irresistible, que no puede analizar, que no puede reducir a un sistema de nociones definidas: poco importan las cuestiones convencionales, los textos a explicar, las imágenes clásicas, las necesidades de la exposición. Una experiencia fundamental, aunque inexpresable, lo transfigura todo: Plotino sólo tiene una cosa que decir. Para decirla, recurre a todas las posibilidades del lenguaje de su época, aunque él nunca la dirá:

«Basta con esto y podemos detenernos en estas palabras?»² No, el alma todavía experimenta, y más que nunca, los dolores de parto. Quizá ha llegado el momento de que dé a luz, pues se ha abalanzado hacia Él y está henchida de dolores de parto. Con todo, es preciso recurrir de nuevo a los encantamientos, si es que en alguna parte podemos encontrar algún encantamiento para tales dolores. Quizá podría extraerse este encantamiento de lo que ya hemos dicho, si se repite a menudo. En efecto, ¿qué otro encantamiento podría considerarse nuevo? Pues si bien el alma ha pasado revista a todas las verdades, sin embargo, aunque queramos que las exprese y las articule de manera discursiva

2. La traducción inédita del tratado V, 3 realizada por B. Ham y que se publicará en la colección *Les Écrits de Plotin* me ha ayudado mucho a entender este difícil texto.

siva, ella huye de estas verdades en las que participamos, pues el pensamiento discursivo, cuando quiere expresar alguna cosa, debe comprender una cosa después de otra. Ahí está, precisamente el «recorrido».³ Pero ¿qué «recorrido» puede haber en lo que es absolutamente simple? (V, 3, 17, 15.)

Trazar el retrato de Plotino, ¿qué otra cosa será sino hacer la descripción de esta búsqueda infinita de lo absolutamente simple?

*

Los historiadores del arte creyeron identificar retratos de Plotino en varias obras artísticas que datan de la época del emperador Galieno. Sin embargo, no tenemos ninguna prueba decisiva de su autenticidad. Esto quizá nos apene debido a nuestro gusto moderno por la anécdota y la exactitud histórica, pero sin duda la cuestión le habría resultado indiferente al propio Plotino. Uno de sus alumnos le pidió que consintiese a que alguien hiciera su retrato.⁴ Plotino se negó en redondo y no accedió a posar. Se justificó así: «¿No basta con llevar esta imagen de la que nos ha revestido la naturaleza, acaso es preciso además permitir que dejemos tras nosotros una imagen de esta ima-

3. Se trata del «recorrido» y el «vagabundeo» de la búsqueda dialéctica de la que habla Platón: *Parménides*, 136 e.

4. Véanse las excelentes páginas dedicadas a esta anécdota en *Porphyre. La vie de Plotin*, t. II, pp.192-198 y 301-334 (J. Pépin: *L'Épiscopat de Plotin*).

gen, más duradera aún que la primera, como si se tratara de una obra digna de ser vista?» (V.P. 1, 7.)

Perpetuar la imagen de un hombre «cualquiera», representar a un individuo, eso no es arte. La única cosa que merece que detengamos en ella nuestra atención, lo único que merece ser fijado en una obra inmortal, sólo puede ser la belleza de una forma ideal. Si alguien esculpe la figura de un hombre, que reúna en ella todo lo hermoso que en él haya podido encontrar. Si crea la estatua de un dios, que haga como hizo Fidias al esculpir su Zeus:

No recurrió a ningún modelo sensible, sino que lo imaginó tal como sería si él accediera a aparecer ante nuestros ojos. (V, 8, 1, 38.)

Así pues, el arte no debe copiar la realidad: en ese caso sólo sería la mala copia de esta copia que es el objeto que cae bajo nuestros sentidos. La verdadera función del arte es «heurística»: a través de él, descubrimos, «inventamos» el modelo eterno a través de la obra que pretende imitarlo, descubrimos la Idea cuya realidad sensible sólo era una imagen. El verdadero retrato alcanzará, pues, al verdadero yo «tal como en sí mismo, en definitiva, lo cambia la Eternidad».⁵

El trabajo del artista puede ser, por tanto, el símbolo de la búsqueda del verdadero yo. Del mismo modo que el escultor pretende extraer de un bloque de pie-

5. Mallarmé: «Tombeau d'Edgar Poe», en *Œuvres* (ed. Y. A. Fabre), París, Garnier-Flammarion, 1992, p. 71.

dra la forma que trasladará al mundo sensible la Belleza ideal, el alma debe intentar darse a sí misma la forma espiritual, rechazando todo lo que no sea ella:

Regresa a ti mismo y mira: si aún no te ves bello, haz como el escultor de una estatua que ha de salirle hermosa: quita, raspa, pule y limpia hasta que hace aparecer un bello rostro en la estatua. También tú, quita todo lo que sea superfluo, endereza todo lo que sea tortuoso, limpia todo lo que esté oscuro, abrillántala y no ceses de «esculpir» tu propia «estatua» hasta que resplandezca en ti el divino esplendor de la virtud, hasta que veas «la Sabiduría en pie sobre su sagrado pedestal». ⁶ ¿Has llegado a esto? ¿Has visto esto? [...] Si ves que te has convertido en esto, convirtiéndote tú mismo en una visión al adquirir confianza en ti mismo y ascender hacia lo alto, al tiempo que permaneces en este mundo, sin necesidad ya de quien te guíe, entonces, ¡fija intensamente los ojos y mira! (I, 6, 9, 7.)

Poco a poco la estatua material se adecua a la visión del escultor; sin embargo, cuando estatua y escultor no son más que uno, cuando son la misma alma, la estatua sólo es la propia visión y la belleza no es más que un estado de simplicidad total, de luz pura.

¿Cómo realizar el retrato espiritual de Plotino sin adherirse a este movimiento de purificación a través del cual el yo, al separarse de todo lo que no es verdaderamente él mismo, al abandonar el cuerpo, la con-

6. Platón: *Fedra*, 252 d 7 y 254 b 8.

ciencia sensible, los placeres, las penas, los deseos, los temores, las experiencias, los sufrimientos, todas las particularidades individuales y contingentes, se remonta hacia lo que en él es más él mismo que él?

Este movimiento lo encontramos precisamente en la propia obra de Plotino. Los tratados son ejercicios espirituales en los cuales el alma se esculpe a sí misma, es decir, se purifica, se simplifica, se eleva al plano del pensamiento puro antes de trascenderse en el éxtasis.

Se trata, pues, tanto de las particularidades históricas de la obra como del individuo. Poco importa que tal o cual concepto sea o no de Plotino, puesto que es necesario que nos despojemos de todo «saber» para «ser» puramente.

Nuestra ignorancia acerca de la vida del individuo Plotino y nuestras incertidumbres sobre la obra del individuo Plotino responden al deseo profundo del individuo Plotino, el único deseo en el que se habría reconocido, el único deseo que lo define, el de no seguir siendo Plotino, el de perderse en la contemplación y en el éxtasis:

Cada alma es y se convierte en lo que contempla. (IV, 3, 8, 15)

Trazar el retrato de Plotino no consistirá más que en descubrir, a través de su obra y su vida, los sentimientos fundamentales que, como los colores del arco iris, componen la luz simple de este único deseo, de esta atención que perpetuamente se vuelca hacia lo divino.

II

NIVELES DEL YO

Mas nosotros [...]

¿Quiénes somos nosotros?

(VI, 4, 14, 16.)

Cacciari legge / l'icon

caro
immediato

caro
immediato

me [argomento]

logica / discorsiva

com oer
con aier

«Plotino [...] se avergonzaba de estar en un cuerpo».¹ De este modo comienza Porfirio el relato de la vida de su maestro. No nos apresuremos a diagnosticar aquí algún rasgo mórbido propio de nuestro filósofo. Si existe una psicosis, no es la de toda una época, como pude pensar en otro tiempo y como se cree con frecuencia, sino la propia de un determinado medio espiritual y literario de aquella época.² En los tres primeros siglos de la era cristiana se difundieron las gnosis y las religiones místicas. Para ellas, el hombre se experimenta como un extranjero en este mundo, como exiliado en su cuerpo y en el mundo sensible. La divulgación del platonismo explica, en parte, este sentimiento: el cuerpo se considera una tumba y una prisión de la que el alma debe separarse porque está emparentada con las Ideas eternas; nuestro verdadero yo es puramente espiritual.



Y es preciso tener en cuenta también las teologías astrales: el alma es de origen celeste y descendió a la tierra en viaje estelar, en el transcurso del cual se re-

1 V.P. 1, 1.

2. Sobre la noción de mentalidad colectiva, véanse mis críticas en el *Annuaire du Collège de France*, 1983-1984, pp. 505-510.

vistió de envoltorios cada vez más toscos, el último de los cuales es el cuerpo terrestre.

Bajo la influencia de este platonismo difuso se experimenta cierta náusea hacia el cuerpo. Ésta será, por otra parte, una de las razones de la hostilidad pagana frente al misterio de la Encarnación. Porfirio lo dirá claramente:

Cómo admitir que lo divino se haya convertido en embrión, que después de su nacimiento se lo haya envuelto en pañales, sucio de sangre, de bilis y cosas aún peores.³

Sin embargo, los propios cristianos verán que este argumento se vuelve contra quienes, como los platónicos, creen en la preexistencia de las almas en un mundo superior:

Si, como dicen, las almas fueran de la raza del Señor, vivirían siempre en la corte del Rey y no habrían abandonado de ningún modo ese lugar de beatitud [...] no habrían alcanzado, por medio de un movimiento irreflexivo, estos lugares terrestres en los que habitan unos cuerpos opacos, íntimamente mezclados con los humores y la sangre, en estos odres de excremento, en esas inmundas tinajas de orina.⁴

3. Porfirio: *Gegen die Christen* [Contra los cristianos], (ed. A. von Harnack), Berlín, Akademie der Wissenschaften, 1916, frag. 77.

4. Arnobio: *Contra los gentiles*, II, 37.

Puede decirse que todas las filosofías de aquella época intentan explicar esta presencia del alma divina en un cuerpo terrestre, y que responden a una angustiosa pregunta del hombre que se siente extranjero en este mundo:

✕ ¿Quiénes somos? ¿En qué nos hemos convertido? ¿Dónde estamos? ¿Dónde hemos sido arrojados? ¿Adónde vamos? ¿De dónde nos viene la liberación?⁵

En la propia escuela de Plotino, algunos daban a esta pregunta gnóstica la respuesta del gnosticismo. Para ellos, las almas habían caído en el mundo sensible como consecuencia de un drama exterior a ellas. Una Potencia malvada había creado el mundo sensible. Las almas, parcelas del mundo espiritual, se encontraban prisioneras en él a su pesar. Sin embargo, al proceder del mundo espiritual, seguían siendo espirituales. Su desdicha se debía únicamente al lugar en el que se encontraban. Con el fin del mundo, con la derrota de la Potencia malvada, su sufrimiento tocaría a su fin. Regresarían al mundo espiritual, al «Pleroma». La salvación era, por tanto, exterior al alma: consistía en un cambio de lugar y dependía de la lucha entre unas Potencias superiores.

*

5. Clemente de Alejandría: *Extraits de Théodote* (ed. y trad. Sagnard), Paris, Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 23), 1948, 78, 2, p. 203. [Versión en castellano: *Extractos de Teódoto* (trad. J. Montserrat), *Los Gnósticos* II, pp. 344 y ss.)

Contra esta doctrina, que adornándose de una apariencia platónica amenazaba con corromper a sus discípulos, Plotino reaccionará de forma apasionada en sus lecciones y escritos.

Y es que la experiencia fundamental de Plotino, a pesar de los parecidos superficiales, es diametralmente opuesta a la actitud gnóstica.

Como le ocurre sin duda al gnóstico, Plotino siente, incluso en el momento en el que está en el cuerpo, que siempre es lo que era antes de estar en el cuerpo. Su yo, su verdadero yo, no es de este mundo. Sin embargo, Plotino no tiene que esperar el fin del mundo sensible para que su yo, de esencia espiritual, regrese al mundo espiritual. Este mundo espiritual no es un lugar supraterrrestre o supracósmico del que lo separarían los espacios celestes. Tampoco es un estado original irremediabilmente perdido al que sólo la gracia divina podría conducirlo de nuevo. No, este mundo espiritual no es otro que el yo más profundo. Se puede alcanzar de manera inmediata mediante el recogimiento.

Muchas veces, despertándome de mi cuerpo a mí mismo,⁶ saliéndome de las otras cosas y entrando en

6. San Ambrosio (en su sermón *De Isaac IV*, 11, *Corp. Script. Latin.*, t. XXXII, Viena, 1987, pp. 650, 15-651, 7) relaciona este éxtasis de Plotino con el éxtasis de san Pablo (cf. 2 Corintios 12: 1-4): «Bienaventurada el alma que penetra los secretos del Verbo. Pues, al despertarse del cuerpo, al convertirse en ajena a cualquier otra cosa, busca en su propio interior, escruta para saber si, de alguna manera, podría alcanzar el ser divino. Y cuando por fin ha podido comprenderlo, rebasando cualquier otra

mí mismo, al contemplar entonces una belleza maravillosa y convencerme de que pertenezco a lo más alto en el mundo superior, habiendo vivido la vida más noble, habiéndome convertido en idéntico a lo divino y fijado en él, ejercitando esta actividad suprema y situándome por encima de cualquier otra realidad espiritual, cuando luego, tras esa estancia en la región divina descendiendo del Intelecto al raciocinio, me pregunto cómo ha sido posible, y también esta vez, descender de este modo, cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro de un cuerpo si ya, desde que está en un cuerpo, el alma es tal como se me manifestó. (IV, 8, 1,1.)

En efecto, tenemos aquí una experiencia mística de visión de uno mismo⁷ en la cual uno se encuentra identificado con el Intelecto o Espíritu divino, en un estado de «belleza maravillosa», y en el que se es

realidad espiritual, sinía en él su morada y se alimenta de él. Así le sucedió a Pablo, que sabía que había sido raptado hasta el paraíso; sin embargo, si fue arrebatado en su cuerpo o fuera de su cuerpo, eso no lo sabía. Pues su alma se había despertado de su cuerpo y se había alejado y elevado fuera de los sentimientos y los vínculos de la carne, y, convertida de este modo en extraña a sí misma, recibió en sí misma palabras inefables que escuchó y no pudo divulgar, pues, como él observa, no le está permitido al hombre decir estas cosas». Lo que sorprendió a san Ambrosio fue que, por una parte, san Pablo decía que él no sabía si había sido arrebatado en su cuerpo o fuera de su cuerpo, y que, por otra parte, Plotino hablaba de un despertar fuera del cuerpo. San Ambrosio no vacila, pues, en describir el éxtasis de san Pablo en términos que toma prestados del éxtasis del Plotino.

7. Cf. p. 24.

consciente de vivir en un nivel superior de vida y actividad. Todavía no se trata de un contacto con el Principio supremo, el Uno o el Bien, sino con aquello que se encuentra en el nivel inmediatamente inferior: el Espíritu.⁸ En este punto, Plotino alude a unos momentos privilegiados, no a un estado continuado. Se produce una especie de despertar: algo que hasta entonces era inconsciente invade el terreno de la conciencia. O, mejor dicho, el individuo se encuentra en un estado que habitualmente no experimenta: ejerce una actividad que trasciende los modos de conciencia y razonamiento a los que está acostumbrado. Sin embargo, tras estas iluminaciones fugitivas, se muestra del todo sorprendido de encontrarse de nuevo tal como era, viviendo en su cuerpo, consciente de sí mismo, razonando y reflexionando sobre lo que le ha ocurrido.

Plotino expresa esta experiencia interior en un lenguaje que se ajusta a la tradición platónica. Se sitúa a sí mismo y a su experiencia en el seno de una jerarquía de realidades que se extiende desde un nivel supremo, Dios, hasta un nivel extremo, la materia. Según esta doctrina, el alma humana se encuentra en una situación intermedia entre unas realidades que son inferiores a ella, la materia, la vida del cuerpo, y unas realidades que son superiores a ella, la vida puramente intelectual, propia de la inteligencia divina, y,

8. Cf. P. Hadot: «L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne», en *Proclus et son influence*, Actes du Colloque de Neuchâtel, Éditions du Grand Midi, 1986, p. 14.

más arriba aún, la existencia pura del principio de todas las cosas. Según este cuadro, que corresponde a una jerarquía recibida en la tradición platónica, ningún grado de la realidad puede explicarse sin el grado superior: la unidad del cuerpo no puede explicarse sin la unidad del alma que lo anima; la vida del alma, sin la vida del Intelecto superior que contiene el mundo de las Formas y las Ideas platónicas, y que ilumina al alma y le permite pensar; y tampoco la vida del propio Intelecto, sin la simplicidad fecunda del Principio divino y absoluto.

Sin embargo, lo que aquí nos interesa es que todo este lenguaje tradicional sirve para expresar una experiencia interior, y que estos dos niveles de realidad se convierten, por tanto, en unos niveles de vida interior, en unos niveles del yo. Volvemos a encontrar aquí la intuición central de Plotino: el yo humano no está irremediablemente separado del modelo eterno del yo, tal como existe en el pensamiento divino. Este verdadero yo, este yo en Dios, es interior a nosotros. En determinadas experiencias privilegiadas que elevan el nivel de nuestra tensión interior, nos identificamos con él, nos convertimos en este yo eterno; su belleza inefable nos enmudece y, al identificarnos con él, nos identificamos con el propio Pensamiento divino en el cual está contenido.

Así pues, estas experiencias privilegiadas nos revelan que no dejamos, que nunca hemos dejado, de estar en contacto con nuestro verdadero yo. Siempre estamos en Dios:

Y, si hay que tener la osadía de decir con más claridad mi propio parecer en contra de la opinión de los demás, tampoco nuestra alma se adentró toda ella en lo sensible, sino que hay algo de ella que siempre permanece en el mundo espiritual. (IV, 8, 8, 1.)

Si esto es así, todo está en nosotros y nosotros estamos en todas las cosas. Nuestro yo se extiende de Dios a la materia, puesto que estamos ahí arriba al mismo tiempo que estamos aquí abajo.

Como dice Plotino retomando una expresión homérica,⁹ «nuestra cabeza está fija por encima del cielo». Pero a continuación surge una duda:

Si albergamos en nosotros tan grandes cosas, ¿por qué no tenemos conciencia de ello, por qué la mayor parte del tiempo permanecemos sin ejercer estas actividades superiores? ¿Por qué algunos hombres no las ejercen jamás? (V, 1, 12, 1.)

Plotino responde a esto inmediatamente:

Lo que sucede es que no todo cuanto se encuentra en el alma está consciente, sino que nos llega a «nosotros» al llegar a la conciencia. Cuando una actividad del alma se ejerce sin que se comunique nada a la conciencia, esta actividad no llega al alma por entero. Así pues, «nosotros» no tenemos noticia alguna de esta actividad, puesto que «nosotros» estamos vinculados a

9. IV, 3, 12, 5; cf. Homero: *Iliada*, IV, 43; y Platón: *Timea*, 90 a.

la conciencia y «nosotros» no somos una parte del alma, sino el alma entera. (V, 1, 12, 5.)

Por tanto, no somos conscientes de este nivel superior de nosotros mismos que es nuestro yo en el pensamiento divino, o, mejor dicho, que es el pensamiento divino de nuestro yo, aunque éste sea una parte —la parte superior— de nuestra alma:

¿Podemos realmente decir que *nosotros* somos unas cosas de las que no tenemos conciencia? ¿Y cómo explicar esta inconciencia?

Mas nosotros [...] ¿Quiénes somos «nosotros»? ¿Somos la parte del alma que permanece siempre en el Espíritu, o bien somos lo que se añade a ella y está sometido al devenir del tiempo? Aunque no es preciso decir que, antes de que se produjese el nacimiento actual, éramos otros hombres en el mundo trascendente —algunos de nosotros, incluso éramos dioses—, almas puras, Espíritu, unidos a la totalidad del ser, partes del mundo espiritual, sin separación, sin división: pertenecíamos al Todo (y ni siquiera ahora nos hemos separado de él).

Mas es cierto que a aquel hombre ha venido a añadirse ahora otro hombre: quería existir y nos encontró [...] nos revistió de sí mismo y se agregó a aquel hombre que originariamente éramos [...] y de este modo nos hemos convertido en el conjunto de ambos hombres, y más de una vez ya no somos lo que éramos anteriormente, y somos aquel que nos hemos añadido a continuación: el hombre que éramos deja de actuar y, de algún modo, de estar presente. (IV, 4, 14, 16.)

La conciencia es un punto de vista, un centro de perspectiva. Nuestro yo, para nosotros, coincide con ese punto a partir del cual se nos abre una perspectiva sobre el mundo o sobre nuestra alma: dicho de otro modo, para que una actividad psíquica nos pertenezca es preciso que sea consciente. La conciencia -y nuestro yo- se sitúa, por tanto, como un medio o un centro intermedio, entre dos zonas de sombras que se despliegan por encima y por debajo de ella: la vida silenciosa e inconsciente de nuestro yo en Dios y la vida silenciosa e inconsciente del cuerpo. A través del razonamiento podemos descubrir la existencia de estos niveles superior e inferior. Pero no *seremos* todavía verdaderamente aquello que somos hasta que no tengamos conciencia. Si pudiéramos adquirir conciencia de la vida del espíritu, percibir las pulsaciones de esta vida eterna que está en nosotros del mismo modo que podemos, prestando atención, percibir los latidos de nuestro corazón hecho de carne, entonces la vida del espíritu invadiría el terreno de nuestra conciencia, se convertiría realmente en nosotros mismos, sería de verdad nuestra vida:

el uno = mundo trascendente
La actividad en lo alto¹⁰ sólo ejerce su influencia sobre nosotros cuando llega hasta la parte intermedia del alma [=la conciencia]. ¿No somos también noso-

10. Plotino emplea a menudo la expresión *ekei*, «en lo alto» (que É. Bréhier traduce en francés por «là-bas», «allá»), para designar el mundo trascendente, es decir, el Uno y el Espíritu donde está contenido el mundo de las Formas.

tros lo que se encuentra en un nivel superior a esta parte intermedia? Sí, pero es preciso que tengamos conciencia de ello. Pues no siempre hacemos uso de lo que poseemos, sino sólo cuando orientamos la parte intermedia del alma o bien hacia lo alto o en el otro sentido, o cuando actualizamos lo que en nosotros no era sino el estado de potencialidad o de disposición. (I, 1, 11, 2.)

Plotino nos invita a esta conversión de la atención que, ya en él, constituye esa «*plegaria natural*» de la que hablará Malebranche.¹¹ El método es aparentemente simple:

Hay que dejar de mirar; es preciso, cerrando los ojos, cambiar esta manera de ver por otra y despertar esta facultad que todo el mundo posee pero que pocos utilizan. (I, 6, 8, 24.)

Esto resultará sencillo sobre todo porque la conciencia es, en definitiva, una especie de espejo, que basta con purificar y girar en una determinada dirección para que refleje los objetos que se le presentan. Es preciso, por tanto, colocarse en una disposición interior de calma y reposo para percibir la vida del pensamiento:

Parece ser que la conciencia existe y se realiza cuan-

11. Malebranche: *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, XIII, 11 y 18; XV, 9, en *Œuvres complètes*, t. X, Paris, Vrin, p. 144, 148 y 168.

do la actividad del Espíritu se refracta, y también cuando la actividad de pensamiento que se ejerce en el nivel de la vida que es propia del alma [=la razón discursiva] rebota de alguna manera, como sucede sobre la superficie pulida y brillante de un espejo, si está inmóvil. Del mismo modo, como en todos los casos de reflexión, la imagen se produce si el espejo está presente, pero si el espejo no está presente o si no se encuentra en el estado deseado para reflejar las imágenes, no por ello está menos presente en acto el objeto cuya imagen sería posible; de la misma manera, en el alma, si aquello que en nosotros es análogo al espejo [es decir, la conciencia], si aquello donde aparecen los reflejos de la razón y del Espíritu no está perturbado, ahí es posible ver y conocer dichos reflejos mediante una suerte de percepción, sabiendo de entrada que se trata de la actividad de la razón discursiva y del Espíritu. Pero si la conciencia es como un espejo roto porque la armonía del cuerpo está perturbada, la razón discursiva y el Espíritu ejercen su actividad sin reflejo, y entonces se produce una actividad del espíritu sin representación imaginativa (*phantasia*). (I, 4, 10, 6.)

En este punto, Plotino examina ese caso extremo que es la locura: la vida espiritual del sabio no se interrumpe, porque haya perdido la conciencia de su vida espiritual, porque el espejo de la conciencia se haya roto debido a las perturbaciones corporales. Con todo, es preciso que al mismo tiempo comprendamos por qué habitualmente no percibimos en nosotros la vida del Espíritu. Nuestra conciencia -nues-

tro espejo interior- está perturbada y empañada por la preocupación por las cosas terrestres y corporales.

Lo que nos impide que tengamos conciencia de nuestra vida espiritual no es nuestra vida en el cuerpo -que en sí es inconsciente-, sino el cuidado que prestamos al cuerpo. En esto consiste la verdadera caída del alma. Nos dejamos absorber por preocupaciones vanas, por solicitudes exageradas:

Por tanto, si se quiere que haya conciencia de las cosas trascendentes así presentes [en la cima del alma], es preciso que la conciencia se vuelva hacia el interior y que aplique su atención hacia lo trascendente. Sucede lo mismo que con un hombre que estuviera a la espera de una voz que deseara oír: separaría todas las demás voces y aguzaría el oído hacia ese sonido que prefiere a todos los demás para saber si se acerca; de la misma manera, es preciso que prescindamos de los ruidos sensibles, salvo en caso de necesidad, para salvaguardar el poder de conciencia del alma, pura y presta a escuchar los sonidos que vienen de arriba. (V 1, 12, 12.)

No es, pues, por odio ni por asco hacia el cuerpo por lo que es preciso desvincularse de las cosas sensibles. Éstas, en sí mismas, no son malas. Sin embargo, la preocupación que nos causan impide que prestemos atención a la vida espiritual, por lo que vivimos inconscientemente. Plotino quiere que, con respecto a las preocupaciones por las cosas terrestres e incluso en relación con el recuerdo de estas preocupaciones,

nos mantengamos ya en este mundo en la actitud que tendrá el alma después de la muerte, cuando se eleve hacia el mundo superior:

Cuanto más se afana hacia lo alto, más olvida las cosas de aquí abajo, a menos que, también aquí abajo, haya vivido de tal manera que sólo se acuerde de las cosas superiores; pues aun en este mundo es conveniente «mantenerse al margen de los asuntos humanos»¹² y, por tanto, necesariamente también de los recuerdos humanos. Por ello, diciendo que el alma buena es olvidadiza¹³ se tendría razón en cierto sentido, pues el alma buena huye de la multiplicidad y reúne en una sola cosa toda esa multiplicidad, rechazando lo indeterminado. De este modo, no se sobrecarga con muchas cosas sino que es ligera, sólo es ella misma; y, en efecto, ya aquí abajo, si quiere estar en lo alto, estando aún aquí abajo, el alma abandona todas las demás cosas. (IV, 3, 32, 13.)

¿Basta, pues, con renunciar al cuidado, con volver nuestra atención hacia la cima de nuestra alma para que adquiramos de inmediato conciencia de nuestra verdadera vida y de nuestro verdadero yo, para que experimentemos, como si dijéramos a voluntad, estas experiencias privilegiadas que describe Plotino?

*

12. Platón: *Fedra*, 249 c 9.

13. A pesar de Platón: *República*, 486 d 1, que afirma que el alma filosófica no debe ser olvidadiza.

No, no se trata aquí más que de una fase preparatoria, aunque indispensable. Ahora bien, sólo en momentos concretos y fugaces nos identificaremos con nuestro verdadero yo. Porque la vida espiritual, de la que vive sin interrupción nuestro verdadero yo, constituye un nivel de tensión y concentración que es superior al nivel que es propio a nuestra conciencia. Incluso cuando nos elevamos a ese nivel, no podemos mantenernos en él. Y, cuando lo alcanzamos, no adquirimos conciencia de nuestro yo superior, sino que más bien perdemos la conciencia de nuestro yo inferior. En efecto, nuestra conciencia sólo es una sensación interior: nos exige un desdoblamiento, una distancia temporal, por mínima que sea, entre lo que ve y lo que es visto. No es, por tanto, una presencia; es un recuerdo y está, de manera inexorable, inscrito en el tiempo. Sólo nos proporciona reflejos, que intenta fijar expresándolos en el lenguaje.

Por el contrario, la actividad de nuestro verdadero yo se ejerce en la presencia total, en la eternidad y la simplicidad perfecta:

Recuérdese, a este respecto, que aun aquí abajo, cuando se ejerce una actividad contemplativa y, sobre todo, cuando ésta se realiza con suma claridad, no se vuelve uno hacia sí mismo a través de un acto de pensamiento, sino que se posee uno a sí mismo, y la actividad contemplativa se dirige por completo hacia el objeto, y nos transformamos en ese objeto [...] ya no se es uno mismo sino de un modo potencial. (IV, 4, 2, 3.)

Toda la paradoja del yo humano se encuentra aquí: sólo somos aquello de lo que tenemos conciencia y, sin embargo, tenemos conciencia de haber sido más nosotros mismos en los precisos momentos en los que, elevándonos a un nivel más alto de simplicidad interior, hemos perdido la conciencia de nosotros mismos.

Por ello, en el fragmento autobiográfico que hemos citado antes, Plotino decía que en el momento en que, después de sus éxtasis, descendía de nuevo de la intuición a la reflexión, al volver a recuperar la conciencia se preguntaba en cada ocasión cómo había podido volver a descender, como había podido recobrar la conciencia, cómo, después de haber vivido la unidad del Espíritu, había podido encontrar de nuevo el desdoblamiento del yo consciente. Al pasar de un nivel interior a otro, el yo siempre tiene la impresión de perderse. Cuando se unifica y se eleva al pensamiento puro, el yo teme perder la conciencia de sí mismo y no volver a poseerse. Sin embargo, cuando consigue vivir su vida divina, teme recobrar la conciencia, teme perderse al desdoblarse. No parece, entonces, que la conciencia, como tampoco el recuerdo, sea la mejor de las cosas. Cuanto más intensa es una actividad, menos consciente es.

Es fácil comprobar, incluso en el estado de vigilia, mientras pensamos o actuamos, que hay actividades nobles, ya se trate de contemplaciones o acciones, que no van acompañadas de la conciencia que pudiéramos tener de ellas. Pues no es necesario que quien lee tenga conciencia de que lee, sobre todo cuando lee con

intensidad, del mismo modo que quien realiza un acto de valentía no tiene conciencia de que actúa de acuerdo con la virtud del valor en el momento de llevar a cabo su acción. (I, 4, 10, 21.)

De algún modo, la conciencia aparece cuando hay una ruptura de un estado normal: la enfermedad, por ejemplo, provoca un choque que nos hace recobrar conciencia. Sin embargo, no tenemos conciencia del estado de nuestro cuerpo si gozamos de buena salud. Más aún:

De este modo, las tomas de conciencia conllevan el riesgo de debilitar los actos a los que acompañan: si no van acompañados de conciencia, los actos son más puros, más activos, más vivos; y, ciertamente, también cuando los hombres de bien logran alcanzar semejante estado, su vida es más intensa porque no se vuelca en la conciencia, sino que se concentra en sí misma en un mismo punto. (I, 4, 10, 28.)

No obstante, estos estados no pueden prolongarse: somos, de manera irremediable, seres conscientes y desdoblados. Queremos comprender esos momentos de unidad, fijarlos, conservarlos, pero se nos escapan en el momento mismo en que creemos retenerlos: volvemos a caer de la presencia al recuerdo.

Así pues, sólo podemos elevarnos a la vida espiritual por una especie de vaivén continuo entre los niveles discontinuos de nuestra tensión interior. Al volver nuestra atención hacia el interior de nosotros

mismos, es preciso que nos preparemos para experimentar la unidad del Espíritu, para volver a caer después en el plano de la conciencia, a fin de reconocer que somos «nosotros» quienes estamos «aquí abajo», y para perder de nuevo la conciencia a fin de reencontrar nuestro verdadero yo en Dios. Para ser más exactos, en el momento del éxtasis será preciso resignarse a no conservar nada más que una conciencia confusa de uno mismo:

Esta identidad [del que ve y de lo que ve] es, de algún modo, una comprensión y una conciencia del yo que debe abstenerse de no apartarse de sí mismo por un deseo demasiado grande de tener conciencia de sí. (V, 8, 11, 23.)

Plotino describe este movimiento de vaivén que nos permite tener la experiencia interior de nuestro yo en Dios, o de Dios en nosotros de este modo:

Si, aunque sea bella, aparta esta imagen [de él mismo unido al Dios, es decir, al Espíritu], y llega a ser uno con el Espíritu, sin desdoblarse más, entonces es al mismo tiempo Uno y Todo con este Dios [= el Espíritu], que está presente en el silencio, y está con él mientras puede y quiere.

Sin embargo, si a continuación regresa para volver a ser *dos*, se queda cerca de Dios en la medida en que permanece puro, de manera que puede serle de nuevo presente de la manera que acabamos de describir, si de nuevo regresa hacia el Dios.

No obstante, he aquí lo que gana en este regreso: al principio, tiene conciencia de sí mismo en tanto que permanece diferente del Dios; sin embargo, cuando regresa apresuradamente hacia el interior, se encuentra en un estado de totalidad y, al dejar atrás la conciencia de temer el hecho de seguir siendo diferente [del Dios], es uno en este estado trascendente. (V, 8, 11, 4.)

De este modo, la experiencia interior plotiniana nos revela unos niveles discontinuos de nuestra vida espiritual. Dispersos en las ocupaciones y preocupaciones de la vida cotidiana, podemos, en primer lugar, concentrarnos hacia el interior, dirigir nuestra atención hacia las cosas superiores y recobrar la conciencia de nosotros mismos. Descubriremos entonces que, a veces, podemos elevarnos a una unidad interior más perfecta en la que alcanzamos nuestro verdadero yo vivo y real en el Pensamiento divino. Llegados a este nivel, entraremos quizá 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.

Ahora bien, estos niveles no se anulan los unos a los otros: su conjunto, su interacción constituyen la vida interior. Plotino no nos invita a la abolición de la personalidad en el *nirvana*. La experiencia plotiniana, por el contrario, nos revela que nuestra identidad personal supone un absoluto inefable del que es, a la vez, la emanación y la expresión.

III

PRESENCIA

Si Dios estuviera ausente del mundo,
tampoco estaría en vosotros.

(II, 9, 16, 25.)

En contra de los gnósticos, Plotino afirmaba que el mundo espiritual no se encuentra en ningún otro lugar sino en nosotros mismos: a veces, respecto al alma purificada, el yo trasfigurado se le aparecía como «una Belleza de una maravillosa majestad» y la vida interior como bañada en una vida divina. Plotino nos invitaba de este modo a una metamorfosis de nuestra percepción interior. Era preciso que la conciencia, al dejar de desdoblarse, viniese a coincidir con este nivel superior de tensión y unidad que constituía nuestro verdadero yo. Era preciso aprender a mirar en nosotros para descubrir en nosotros el mundo espiritual.

Pero entonces, ¿es necesario decir que el mundo sensible está irremediabilmente separado de este mundo espiritual? ¿Tienen razón los gnósticos al despreciar la naturaleza corporal y ver en ella tan sólo una obra fabricada por una Potencia malvada? No, si bien el mundo espiritual está en nosotros, también está fuera de nosotros; si basta con saber mirar en nosotros para descubrirlo, también basta con saber mirar fuera de sí para percibirlo detrás de las apariencias. A la metamorfosis de la mirada interior responderá la metamorfosis de la visión sensible.

El gnóstico no sabe ver el mundo:

¿Quién entre esas personas que, por falta de sabiduría, se creen más sabias que él, está tan en orden y es tan sabio como el universo? Semejante comparación resulta ridícula, es un gran absurdo. Quien la hiciera, sin que la necesidad de la discusión lo llevara a ello, no quedaría exento de una falta de impiedad. Y preguntar acerca de este asunto no es propio del hombre sensato sino del ciego, desprovisto de sentido e inteligencia, y de quien está lejos de poder contemplar el mundo inteligible, puesto que ni siquiera ve el mundo sensible. (II, 9, 16, 32.)

Si bien es cierto que quienes contemplan con sus ojos las obras de arte no ven de la misma manera los mismos objetos en los cuadros, sino que, si reconocen en lo sensible la imitación de alguna cosa que se encuentra en el Pensamiento, se quedan como estupefactos y son llevados a acordarse de la realidad verdadera —y, es cierto, a partir de esta emoción, se despiertan también los amores—, sí, si bien es cierto que quien ve la Belleza excelentemente representada en un rostro¹ es transportado al mundo trascendente, habrá quien sea hasta tal punto perezoso de pensamiento y tan incapaz de emocionarse por ninguna otra cosa que, viendo todas las bellezas que están en el mundo sensible, toda esta armonía, este orden majestuoso, este esplendor de la forma que se manifiesta en los astros, incluso cuando están lejos de nosotros, no sea empujado a re-

1. Cf. Platón: *Fedro*, 251 a 2.

flexionar y albergar, con respecto a este mundo sensible, un respeto religioso, diciéndose: «¡Qué maravillas, y de qué maravillas deben proceder estas maravillas!» (II, 9, 16, 43.)

Saber ver el mundo sensible es «prolongar la visión del ojo a través de una visión del espíritu»; es, «por medio de un poderoso esfuerzo de visión mental, percibir el envoltorio material de las cosas y leer la fórmula, invisible al ojo, que extiende su materialidad».² A este procedimiento podría denominárselo el método de Linceo, «que incluso veía lo que hay en el interior de la tierra».³ Dicho procedimiento hace que dejemos atrás las apariencias materiales para ver su forma:

Representémonos este mundo sensible, donde cada una de sus partes sigue siendo lo que es sin confundirse con otra, por medio del pensamiento, siempre que esto sea posible, como un conjunto reducido a unidad, de tal modo que, al aparecer una cualquiera de sus partes (por ejemplo, la esfera exterior que envuelve al cielo), automáticamente aparezca también la representación del sol y la de los otros, y que se conviertan en visibles también la tierra, el mar y todos los seres vivos,

2. Tomo estas formulaciones de H. Bergson: «La vie et l'œuvre de Ravaisson», en *La Pensée et le Mouvant*, París, Presses universitaires de France, 1946, p. 258. [Versión en castellano: *El pensamiento y lo moviente* (trad. H. García García), Madrid, Espasa-Calpe, 1976].

3. V, 8, 4, 25. Linceo, que participó en la expedición de los Argonautas, era famoso por su penetrante visión.

de la misma manera que sería posible que, en una esfera transparente, todas las cosas pudieran efectivamente hacerse visibles. Que haya, pues, en el alma una representación luminosa de esta esfera, que todo lo contiene [...] Reteniendo esta representación, fórmate ahora, otra suprimiendo esta vez la masa; suprime también el espacio y la imaginación de la materia, sin tratar meramente de sustituir esa esfera por otra de menor volumen. (V, 8, 9, 1; cf. también II, 9, 17, 4.)

Gracias a este método aparece ante nuestros ojos el mundo de las Formas, que de este modo no es otro que el mundo sensible liberado de sus condiciones materiales, es decir, reducido a su Belleza:

¿De dónde venía, pues, el brillo de la belleza de esta tan disputada Heleua o de todas esas mujeres que, por su belleza, se parecen a Afrodita? [...] [Este origen de la belleza] ¿no es siempre la forma? Pero si una misma forma, ya se encuentre en una masa pequeña o en una grande, conmueve de la misma manera y, por el poder que le es propio, pone en idéntica disposición al alma de quien la contempla, entonces no hay que relacionar la Belleza con el tamaño de la masa. Y he aquí la prueba: mientras la forma está en el exterior, todavía no la vemos. Es cuando llega al interior que ejerce una influencia en nosotros. Pues sólo como forma puede metérsenos a través de los ojos. (V, 8, 2, 9-26.)

Por tanto, la emoción que nos produce la belleza visible es provocada por la Forma que se manifiesta en

el cuerpo. El mundo de las Formas puede conmovernos así sensualmente; es percibido con una voluptuosidad que ninguna realidad sensible podría despertar:

[En este mundo de las Formas] todas las cosas están pletóricas y, de alguna manera, bullen. Es como si hubiera una especie de flujo de estas cosas bullentes de vida, un flujo que se derrama de una fuente única, mas no como si procedieran de un único soplo o un solo calor, sino más bien como si hubiera una determinada cualidad única que poseyera y conservara en ella todas las cualidades, la dulzura mezclada con la fragancia, el sabor del vino junto con las virtudes de todos los sabores, con las visiones de los colores y con todas las sensaciones que se perciben por medio del tacto; estarían también todas las sensaciones de la audición, todas las melodías, todos los ritmos. (VI, 7, 12, 22.)

En este universo de Formas puras, donde cada cosa sólo es ella misma, hay sin embargo una interpenetración total:

Todo es transparente; no hay nada que sea oscuro o resistente; todas las cosas son visibles para todas las cosas, hasta el interior, así como todas las cosas, pues la luz es transparente para la luz; y, en efecto, cada cosa posee en ella a todas las cosas, y también ve todas las cosas en cada cosa, de manera que en todas partes todas las cosas están ahí, cada cosa es todas las cosas y todas las cosas son cada cosa, y el esplendor no tiene límites. (V, 8, 4, 4.)

Esta Belleza resplandece sobre todas las cosas y llena a todos los que están ahí arriba, de manera que también ellos se convierten en seres hermosos, como sucede a menudo con los hombres que subidos a lugares altos, donde la tierra tiene una coloración ocre, aparecen completamente coloreados por esta tintura porque se han vuelto semejantes al suelo sobre el que caminan. Sin embargo, ahí arriba el color que cubre la superficie de todas las cosas es la Belleza, o, mejor dicho, allí todo es color y belleza en profundidad. (V, 8, 10, 26.)

¿Cuál es, por tanto, la relación entre el mundo de las Formas y el mundo sensible? Si el primero puede ser visto a través del segundo, si la visión del espíritu puede prolongar la visión del ojo, entonces es que existe continuidad entre ambos mundos, que son la misma cosa, aunque a niveles distintos. Plotino insiste enérgicamente en esta continuidad: «¿Cómo podría existir este mundo si estuviera separado del mundo espiritual?»⁴

Plotino se opone con vigor al antropomorfismo del *Timeo* de Platón, que por otra parte es retomado por las sectas gnósticas. Para él, el mundo sensible no es la obra de un creador que lo habría fabricado de manera razonada y reflexiva:

Si admitimos que nuestro universo debe a otro su ser y su ser tal como es, ¿deberemos creer, por tanto, que su creador reflexionó primero sobre la tierra y

4. II, 9, 16, 11.

que pensó que debía estar en el centro, a continuación el agua, y el agua sobre la tierra, y todas las demás cosas en su respectivo rango hasta el cielo, y luego todos los animales y, para todos ellos, tales o cuales formas propias a cada uno como las que existen actualmente para cada uno de ellos, las entrañas en el interior y las partes exteriores, y que, a continuación, tras haber puesto en orden en sí mismo todas estas cosas se puso manos a la obra? Semejante «reflexión» no es posible: ¿de dónde se le iba a ocurrir si todavía no había visto las cosas objeto de su reflexión? E incluso en el caso de que hubiera recibido de algún otro la visión de estas cosas, no sería posible que se hubiese puesto manos a la obra como lo hacen hoy en día los artesanos, sirviéndose de sus manos y utensilios. Pues las manos y los pies vienen más tarde. Queda, pues, que todas estas cosas estuvieran en un Otro [el mundo espiritual]; y puesto que, en virtud de la proximidad⁵ que existe en el ser entre las realidades, unas en relación con otras, no hay ningún intermediario, es en cierto modo instantáneamente que aparecieron una huella y una imagen de ese Otro [...]

No hay duda de que eres capaz de enunciar la razón por la que la tierra se encuentra en el centro del uni-

5. Doble significado de esta idea de «vecindad»: por una parte, no hay ningún intermediario entre el Uno, el Intelecto y el Alma del mundo, y, por tanto, no hay lugar para un demiurgo que fabricaría el Cuerpo del Mundo, ya fuera imitando el modelo trascendente o inventando por medio del razonamiento el sistema del Mundo; por otra parte, el Cuerpo del mundo aparece de manera instantánea y sin intermediario, como aparece el calor en la cercanía del fuego.

verso, así como la razón por la que es esférica y por la cual la eclíptica es como es; sin embargo, en el Espíritu divino, no es que las cosas sean de este modo porque, tras deliberar, se decidiera hacerlas de este modo, sino que, porque las cosas son como son, por eso son bellas. (V, 8, 7, 1-40.)

Esta idea le es grata a Plotino:

Fijémonos en el arte, que produce maravillas de las más variadas formas en los animales más humildes, e incluso en las propias plantas: fijémonos en la belleza de sus frutos y también de su follaje, en la complaciente profusión de sus flores, en su delicadeza y variedad. (III, 2, 13, 22.)

Esta bella ordenación del Mundo pertenece al orden del Espíritu: se realiza sin reflexión racional, pero también de tal manera que, si alguien pudiera servirse con perfección de la reflexión racional, se quedaría asombrado al ver que todo ha sido dispuesto de tal manera que esta reflexión no habría podido encontrar otro modo de hacerlo. (III, 2, 14, 1.)

La visión del espíritu, que prolonga y desarrolla la visión del ojo, nos hace entrever tras el mundo material un mundo de Formas, donde el mundo material no es otra cosa que la «visibilidad» de estas Formas; el mundo material se explica, pues, por dicha visibilidad. En cuanto a estas Formas, no tienen que ser explicadas, es inútil buscar su razón, su fin. Son para sí mismas sus propias razones: son como son no porque

sea preciso que sean de este modo, sino que, porque estas Formas son lo que son, deben ser de este modo. Si las Formas no tienen que ser explicadas, si tienen en sí mismas su propia razón de ser, es precisamente porque están vivas:

Si analizamos en sí misma cada Forma considerada en sí misma, encontraremos en el interior de esta Forma su porqué. Pues lo que está inerte y carece de vida no tiene en absoluto ningún porqué, pero lo que es Forma y pertenece al Espíritu, ¿de dónde podría recibir su razón de ser? Y si se dijera que la Forma recibía su razón de ser del Espíritu, esta razón de ser no sería independiente del ser de la Forma, puesto que la Forma es, precisamente, idéntica al Espíritu. (VI, 7, 2, 18.)

El mundo de las Formas está animado por una Vida única, por un movimiento continuo que engendra las diferentes Formas. Es como un organismo único que encuentra en sí mismo su razón de ser y que se diferencia en partes vivas. A partir de la planta original, las Formas se complican y se subdividen en diferentes tipos de plantas, y, a partir del animal original, en las diferentes clases de animales. Cada Forma desarrolla todo lo que ella implica: la Forma humana exige la razón, pero también los pies y los dedos; la Forma del caballo exige la pezuña, mientras que otra Forma animal exige unos cuernos o unas defensas.⁶ Cada Forma se pretende total y perfecta a su ma-

6. VI, 7, 10, 1

nera. El mundo de las Formas no realiza un programa, un plan que sería trascendente a él. Puede decirse que se inventa a sí mismo, que se plantea a sí mismo. Es, como decía Uexküll a propósito del organismo vivo, «una melodía que se canta a sí misma». ⁷ Una sabiduría inmediata

que no se adquiere por medio de razonamientos, pues siempre es total y no le falta ninguna de sus partes, en cuyo caso se vería obligada a realizar investigaciones. (V, 8, 4, 36).

Esta sabiduría no es un ensamblaje de teoremas, sino que, siendo total, es al mismo tiempo una unidad [...] Si se establece esta sabiduría como primera, con eso basta: al no proceder de ninguna otra, no es inherente a otra distinta. (V, 8, 5, 5-8.)

Para hacer que se comprenda su intuición de la vida de las Formas, Plotino recurre a los jeroglíficos:

Para aquellas cosas que quisieron representar con sabiduría, los egipcios no se sirvieron de signos alfabéticos, que se despliegan en discursos y proposicio-

7. Citado por F. J. J. Buytendijk y H. André: «La valeur biologique de l'«Art poétique» de Claudel», en *Vues sur la psychologie animale*, París, Vrin, 1930, p. 131: «Y cuando habla de “notas que tocarían sobre sí mismas al extender los dedos por todas partes”, esto nos recuerda la enérgica expresión de Uexküll: “Todo organismo es una melodía que se canta a sí misma”.» El barón J. von Uexküll (1864-1944), biólogo estonio y profesor en Hamburgo, fundó en 1926 un instituto para la investigación del medio ambiente.

nes y que imitan los sonidos y la pronunciación, sino que, dibujando unas imágenes y grabándolas en los templos —siendo cada imagen el signo de un objeto— dieron a entender que, en el mundo de las Formas, no hay discursos, pues cada imagen es una ciencia, un saber, un tema, todo ello en bloque, y no reflexión ni deliberación. (V, 8, 6, 3.)

Los jeroglíficos, tal como los concibe Plotino, expresan con acierto lo que son las totalidades orgánicas: cada Forma es ella misma «de un solo golpe» y se da a sí misma su sentido de manera inmediata. Podría decirse que las Formas plotinianas son unos jeroglíficos que se dibujan a sí mismos.

De este modo, la teoría platónica de las Ideas se metamorfosea en intuición del misterio de la Vida. Tal vez se dirá que el mundo de las Formas plotinianas tan sólo es el «interior» del mundo visible y que no explica la vida concreta o materializada. Es cierto que Plotino sólo nos propone una teoría de la morfogénesis espiritual, pero quizá sea cierto que toda vida es Espíritu. En cualquier caso, tuvo el incomparable mérito de elaborar unas nociones sin las cuales es imposible constituir una filosofía de la Vida. Lo que se atrevió a hacer, como decía Goethe, fue «creer en la simplicidad». ⁸ Para Plotino, la vida es una actividad

8. Goethe: Carta a Zelter del 19 de marzo de 1827, en francés en el texto de Goethe; éste traduce la palabra *simplicidad* por *die Einfalt* y *das Einfache*, y a continuación comenta: «Hay que creer en una productividad original» (Goethe: *Briefe*, t. IV, carta 1357, Múnich, Beck, 1976, p. 220).

formativa, simple e inmediata, irreductible a todos nuestros análisis, una totalidad que está ahí de manera global, interior a sí misma, una Forma que se forma a sí misma, un saber inmediato que alcanza sin esfuerzo la perfección.

De la fuente plotiniana beberán los filósofos modernos de la Vida. ¿Qué es el «fenómeno originario» (*Urphänomen*) de Goethe⁹ sino la Forma tal como la concibe Plotino? ¿Y no fue acaso al meditar sobre la filosofía plotiniana cuando Bergson desarrolló su concepción de lo Inmediato, su crítica del finalismo, su sentido de las «totalidades orgánicas»?¹⁰

En este recorrido plotiniano encontramos una crítica a la reflexión y la razón humana análoga a la crítica a la reflexión y la conciencia que había provocado el descubrimiento de los niveles del yo. En ambos casos, la simplicidad de la vida escapa a las trampas de la reflexión. Al vivir en el desdoblamiento, el cálculo y el proyecto, la conciencia humana cree que sólo es posible encontrar tras haber buscado, que sólo se puede construir ensamblando piezas, que únicamen-

9. Sobre esta noción, cf. G. Bianquis: «L'*Urphänomen* dans l'œuvre de Goethe» en *Études sur Goethe*, París, Les Belles-Lettres, 1951, pp. 45-80. Véase *Conversations de Goethe avec Eckermann* [18-2-1829], (trad. Chuzeville), París, Gallimard, 1988, pp. 277-278. [Versión en castellano: H. P. Eckermann: *Conversaciones con Goethe* (trad. J. Bofill), Barcelona, Iberia, 1982².]

10. Sobre la filosofía bergsoniana de la vida, cf. V. Jankélévitch: *Bergson*, París, Alcan, 1931 (nueva edición reestructurada, París, Presses universitaires de France, 1959). Sobre Plotino y la filosofía de la naturaleza, cf. P. Hadot: «L'apport du néoplatonisme à la philosophie de la nature en Occident», en *Eranos-Jahrbuch*, 37 (1968), pp. 91-131.

te puede obtenerse un fin empleando los medios. En todas partes, la conciencia humana introduce una mediación. La Vida, que encuentra sin buscar, que inventa el todo antes que las partes, que es al mismo tiempo fin y medio, en una palabra, que es inmediata y simple, es, pues, incomprendible a la reflexión. Para alcanzarla, como para alcanzar nuestro yo puro, será preciso abandonar la reflexión en favor de la contemplación.

*

Y es que la propia vida, en todos sus niveles, es contemplación. Paradoja violenta, pero ¡cuán plotiniana!

La propia Naturaleza, principio de la vida de los cuerpos, ya es contemplación:

Y si alguien le preguntara a la naturaleza por qué produce, y si ésta consintiera en prestarle atención a quien le pregunta y se aviniese a contestarle, diría: «No era preciso interrogarme,¹¹ bastaba con comprender intuitivamente permaneciendo en silencio, como yo misma, que me callo y no tengo por costumbre hablar. -Pero, ¿qué es preciso comprender?— Que lo que yo produzco mientras guardo silencio¹² es aquello que contemplo, un objeto de contemplación que es produ-

11. Bergson colocó estas primeras líneas de la prosopopeya de la Naturaleza como epígrafe a la traducción inglesa de *Données immédiates de la conscience*, aparecida en 1910.

12. Retomo la conjetura de S. T. Coleridge: *Biographia Literaria*, Londres, 1817 (nueva ed. 1907), c. 12.

cido por mi naturaleza y que, a mí, habiendo sido yo misma producida por una contemplación, me conviene que mi naturaleza esté enamorada de la contemplación. Y aquello que en mí contempla es lo que produce lo que yo contemplo, del mismo modo que los geómetras dibujan contemplando. Pero, en mi caso, no dibujo, sólo contemplo, y las líneas de los cuerpos se realizan como si salieran de mí.» (III, 8, 4, 1.)

Esta prosopopeya nos explica cómo el mundo sensible pone de manifiesto visiblemente el mundo de las Formas. La Naturaleza no tiene manos ni pinceles para fabricar unos organismos que serían la copia de las Formas. Si la naturaleza dibuja estos organismos será a través de un arte inmediato. Es como un pintor al que le bastara con mirar a su modelo para que su imagen se dibujara sobre la tela. *Natura pictrix*! Roger Caillois habló con entusiasmo del arte espontáneo de la Naturaleza que pinta las alas de las mariposas.¹³ Pensemos también en el carácter puramente ostentoso que algunos biólogos descubren en las estructuras de las plantas, donde adornos y ornamentos desempeñan un papel primordial. Plotino se aproxima también aquí al misterio de la Vida.

La Naturaleza contempla lo que el Alma le hace ver del mundo de las Formas. Sin embargo, la propia Alma contempla el mundo de las Formas y lo que comunica a la Naturaleza sólo es el resultado natural de esta contemplación. Sin duda, a menudo el alma aban-

dona la contemplación en favor del razonamiento, de la investigación y la acción, pero lo hace en definitiva por amor a la contemplación:

Cuando su poder para contemplar se debilita, los hombres se dedican a producir la acción que es una sombra de la contemplación y la razón. Puesto que, a causa de la debilidad de sus almas, no les basta con la contemplación, ya no pueden comprender suficientemente el objeto de su contemplación y, a causa de esto, se muestran insatisfechos; entonces, puesto que pese a todo desean ver ese objeto, se decantan por la acción con el fin de ver, por medio de los ojos, lo que ya no pueden ver por medio del espíritu. Lo que es seguro es que, cuando producen, también ellos quieren ver, contemplar y percibir ese objeto. (III, 8, 4, 31.)

Así pues, a través de la contemplación, se poseerá de manera inmediata lo que los hombres apenas alcanzan por medio de un largo rodeo, esto es, la visión de la Belleza.

Esta Belleza es la del mundo de las Formas. Allí, la contemplación es inmediata. Las Formas se contemplan a sí mismas. En ellas, el arte inmediato que descubrimos en la naturaleza es llevado a su perfección ideal: las Formas se forman contemplándose y se contemplan al posar. Son, al mismo tiempo, modelo y resultado de sí mismas, en un único acto espiritual. Una única vida, un único pensamiento corre por ellas. Son una única Forma que se contempla. Son el Pensa-

13. R. Caillois: *Méduse et Cie*, París, Callimard, 1960, pp. 35-68.

miento divino, la Belleza en sí de la que hablaba Diotima en el *Banquete* de Platón;¹⁴ son el Espíritu:

Ciertamente, puesto que el Espíritu es hermoso, es la más hermosa de todas las cosas, en la pura luz, «en el puro resplandor»¹⁵ donde está situado, reuniendo en él la naturaleza de todos los seres –y el mundo terrestre, en toda su belleza, no es más que la sombra y la imagen–, en el esplendor total en el que está situado, porque en él nada está privado de intelecto, o de luz, o de medida; y quien lo haya visto vive una vida bienaventurada, quien se haya sumergido en él, como conviene hacer, y convertido en uno con él, queda sobrecogido. (III, 8, 11, 26.)

Sin embargo, para unirse al Pensamiento divino, en cuyo seno las Formas se contemplan, es preciso que el alma deje de contemplar este mundo de las Formas como una realidad exterior, que lo experimente en sí misma alzándose al nivel de contemplación pura que es propio del Pensamiento divino; que, a través de lo más alto de ella misma, coincida con esta visión inmediata de sí:

Si se comparase el Espíritu [con el que se identifica el mundo de las Formas] con una esfera de una vida múltiple y variada, o con una realidad que no estuviera hecha más que de rostros y que resplandeciera con

14. Platón: *Banquete*, 211 e.

15. Platón: *Fedro*, 250 c 4.

todos esos rostros vivos [...] al representarlo así se lo vería en cierto modo desde fuera, como uno mira a otro. Pero, de hecho, es preciso convertido uno mismo en Espíritu, hacerse uno mismo visión. (VI, 7, 15, 24.)

A partir de aquí ya no hay distinción entre percepción exterior y percepción interior. El nivel de la reflexión y la percepción se ha rebasado para alcanzar el de la intuición y la contemplación. Lo que se experimenta entonces es que la Vida es contemplación inmediata del yo. Se ven nacer las cosas a partir de esta mirada total mediante la cual lo Bello se aparece a sí mismo como mirada. Se «es» en el Espíritu divino, en el Pensamiento, en el Intelecto que se piensa a sí mismo:

Al ver los seres [es decir, las Formas], el Espíritu se ve a sí mismo; su mirada se realiza y es él mismo esa realización. Pues lo pensante y su acto de pensamiento no son sino uno. Se ve a sí mismo por entero mediante sí mismo por entero [...] Mientras estábamos en lo alto en la realidad misma del Espíritu divino, estábamos satisfechos y nos contentábamos con pensar, y, al reunir todas las cosas en la unidad, estábamos en la contemplación. El propio Espíritu era el que pensaba y hablaba de sí mismo [en nuestro lugar]; el alma estaba en reposo, dejando lugar a la acción del Espíritu. Sin embargo, ahora que hemos vuelto a caer aquí abajo, intentamos que de nuevo nazca cierta persuasión en el alma, queríamos ver el modelo en su imagen. (V, 3, 6, 5.12.)

Gracias a esta experiencia sabremos que, puesto que todas las cosas resultan inmediatamente de él, el Bien está presente tanto en el mundo sensible como en nuestra alma. Ante los gnósticos que desprecian el mundo, Plotino puede objetar:

Dios debe estar presente en todos los seres y estará, por tanto, en nuestro mundo de modo que podamos concebir esta presencia; el mundo participa, pues, en Dios. Pero si Dios estuviera ausente del mundo, también estaría ausente de vosotros y no podríais decir nada de él ni de los seres que vienen después de él. (II, 9, 16, 24.)

En el contacto con la presencia divina ya no hay oposición entre el mundo exterior y el mundo interior. Es el propio mundo de las Formas, el propio Pensamiento divino, la propia Belleza donde todo comulga en una misma vida espiritual lo que se descubre en sí y fuera de sí.

Amelio, uno de los discípulos de Plotino, era, según nos cuenta Porfirio, muy devoto:

Le gustaba ofrecer sacrificios y hacía la ronda de los templos con motivo de la luna nueva y las fiestas. Un día, le pidió a Plotino que lo acompañase. Éste le respondió: «Son los dioses los que tienen que venir a mí, no yo ir a ellos». En qué sentido pronunció estas palabras tan altaneras es algo que no pudimos comprender ni nos atrevimos a preguntar. (V.P. 10, 33.)

El pequeño grupo de discípulos parece aterrorizado ante este desprecio en relación con los cultos tradicionales. Ahora bien, ¿cómo no reconocer en él el sentido plotiniano de la presencia divina? Para encontrar a Dios, no es necesario acudir a unos templos en los que supuestamente éste viviría. No tenemos que desplazarnos para sentir su presencia. Sin embargo, debemos convertirnos en templos vivos en los cuales la presencia divina pueda manifestarse.

Y Dios no sólo está en nosotros. También está en el mundo. La última palabra de Plotino todavía aludirá a estas dos formas de la presencia divina. A su discípulo Eustoquio, que asistió a sus últimos momentos, le dirá:

Me esfuerzo por elevar lo que en mí hay de divino a lo que hay de divino en el universo (V.P. 2, 25.)

Lo que significa: me esfuerzo por morir, me esfuerzo por liberar mi alma. La Vida que está en mí va a encontrarse con la Vida universal. Entre ellas ya no habrá la pantalla del cuerpo y de la individualidad.

Por tanto, Dios es la presencia total, es decir, tanto la presencia de nuestro yo en él mismo como la de los seres los unos en los otros:

Son también las otras cosas, y no sólo nosotros mismos, que somos las cosas superiores; nosotros somos, pues, todas las cosas superiores. Al estar en unidad

con todas las demás cosas somos, junto con ellas, las cosas superiores. Somos, pues, Todo y Uno. Sin embargo, al mirar hacia el exterior, en la dirección opuesta a la del origen en el cual estamos suspendidos, desconocemos que somos uno, como unos rostros vueltos hacia el exterior que, en el interior, se unieran en un sólo vértice. Pero si alguien pudiera darse la vuelta, ya fuera espontáneamente o porque tuviese la suerte de que Atenea¹⁶ tirara de sus cabellos, vería a Dios, y a sí mismo y el Todo. (VI, 5, 7, 6.)

Con esta experiencia de la presencia total llegamos al punto más profundo de la experiencia plotiniana de la Vida. La Vida es presencia total porque es una fuerza simple e infinita que se difumina en una continuidad dinámica. Plotino entiende la Vida desde dentro como un movimiento puro, que está en todas partes, sin detenerse en ninguna parte, que está «ya ahí» antes que todas las formas particulares que engendra, sin que se detenga en ellas:

¿De qué modo está presente la Naturaleza primera [es decir, el Espíritu divino que contiene el mundo de las Formas] en todas las cosas? Como una Vida única. Pues, en un ser vivo, la Vida no se detiene en un punto más allá del cual ya no sería capaz de extenderse en el todo, sino que está en todas partes en él. Si quieres

comprender la infinitud que brota eternamente en ella, su naturaleza infatigable, inasible, que nunca desfallece y que, de algún modo, bulle en ella misma de vida, si entonces concentras tu atención en un lugar o si fijas la mirada en un punto, no la encontrarás en ese lugar. Antes bien, te sucederá justo lo contrario. (VI, 5, 12, 1.)

El movimiento de la Vida y su presencia total no pueden fijarse en un punto, sea cual sea. Por lejos que uno vaya hacia lo infinitamente grande o lo infinitamente pequeño, su movimiento siempre nos rebasará, puesto que nosotros estamos en dicho movimiento. A la Vida, cuanto más se la busca, menos se la encuentra. Sin embargo, cuando renunciamos a buscarla descubrimos que ya estaba allí, puesto que es pura presencia; todo lo que concebíamos o percibíamos como distinto nos separaba de ella:

O bien, habiéndote vuelto capaz de correr con ella, o mejor aún, habiendo tú mismo llegado al Todo, ya no buscarás nada más; o bien, al renunciar a ella, te separarás de ella yendo hacia otra cosa y volverás a caer, sin ver lo que está presente porque miras hacia otra cosa. Pero si te encuentras en el caso del «ya no buscarás nada más», ¿cómo lo experimentarás? No es necesario decir que has accedido al Todo y que sólo eres una de sus partes, y que ya no dices de ti mismo: «hasta aquí, soy yo».¹⁷ Al rechazar la determinación,

16. Como Aquiles en la *Ilíada*, I, 197. Al hablar de los rostros vueltos en distintas direcciones, pero reunidos por la cima de la cabeza, Plotino parece pensar en las estatuas de Hermes con varias cabezas.

17. Literalmente: «Soy de tal tamaño determinado», pero para el sentido exacto cf. VI, 5, 7, 15.

te has convertido en Todo. Y, sin embargo, ya antes eras Todo, pero puesto que, precisamente, se te había añadido alguna cosa además del Todo, te habías convertido en menos que el Todo a causa de esta misma adición. Pues esta adición no era una adición que perteneciera al orden del Todo (en efecto, ¿qué añadiría a lo que ya es Todo?), sino una adición que era adición de no-ser.¹⁸ Convertido en «alguien»,¹⁹ y precisamente por una adición de no-ser, ya no se es el Todo, salvo si se rechaza el no-ser. Te engrandesces, por tanto, al rechazar todo lo que es distinto al Todo y, si rechazas esto, el Todo se te hará presente. Pero si se te hace presente cuando rechazas esto, y si no aparece cuando te quedas con las cosas particulares,²⁰ es porque el Todo no tiene necesidad de venir para hacerse presente: si no se hace presente, es porque eres tú el que te has alejado. Y si tú te has alejado, no es de él de quien te has alejado entonces —pues él siempre está presente—,²¹ sino que, mientras que él está presente, tú te has vuelto en la dirección opuesta.

18. El axioma de Spinoza (Carta a J. Jelles, en Spinoza: *Oeuvres complètes*, París, Callimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, p. 1287), «*Omnis determinatio negatio est*» es del todo válido en el universo plotiniano. [Versión en castellano: *Correspondencia completa* (trad. J. D. Sánchez Estop), Madrid, Hiperión, 1988.]

19. Véase también V, 8, 7, 32-33.

20. Cf. san Juan de la Cruz: *Ascensión al Monte Carmelo* I, 13: «Cuando os detenéis en una realidad particular, cesáis de abandonaros al Todo».

21. Véase también *Tratado* 9, 8, 34-46, pp. 102-103.

La Vida es una presencia que siempre se nos anticipa. Es preexistencia; siempre está ahí. No hay modo mejor de expresarlo que repitiendo el famoso pensamiento de Pascal: «No me buscarías si no me hubieses encontrado».²²

22. B. Pascal: *Pensées*, ed. Brunshvicg, Classiques Hachette, § 553 [Versión en castellano: *Pensamientos* (trad. X. Zubiri), Madrid, Espasa Calpe, 2001.] A menudo se encuentra el recuerdo de esta página de Plotino en san Agustín, por ejemplo en *Confesiones* X, 27, 38: «Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo». Podemos preguntarnos si la famosa fórmula de Pascal no es, por medio de san Agustín, un lejano eco de las fórmulas plotinianas, cf. Plotino: *Tratado* 50, p. 81.

IV

AMOR

Quienes ignoren este estado, que imaginen según los amores de aquí abajo lo que debe ser el encuentro con el ser más amado.

(VI, 9, 9, 39.)

* El pensamiento plotiniano admite, como sabemos, dos niveles en el seno de la realidad divina. Por medio de un razonamiento filosófico, muestra que si el mundo de las Formas es idéntico al Pensamiento que se piensa eternamente, dicho Pensamiento no puede ser, sin embargo, el principio de todas las cosas, como había creído Aristóteles. En efecto, al pensarse a sí mismo está sometido a la división entre el sujeto y el objeto. Su unidad comporta, pues, una dualidad. Por otro lado, si el Pensamiento es el mundo de las Formas, tiene en él una multiplicidad y una variedad que le impiden ser la unidad primera. Por tanto, es preciso suponer más allá de él una Unidad absoluta, un principio que es tan Uno que no se piensa.

Se trata sólo de un razonamiento, y este razonamiento, que siempre se mantiene en el plano de la conciencia y la reflexión, no nos permite conocer de verdad los niveles de la realidad divina que distingue. Sólo es un ejercicio preliminar, un apoyo, un trampolín. Para Plotino, el conocimiento siempre es experiencia; más aún, es metamorfosis interior. No se trata de saber racionalmente que hay dos niveles en la realidad divina, sino que hay que elevarse interiormente

hasta dichos niveles y experimentarlos en sí mismo, en dos tonos diferentes de la vida espiritual.

El mundo de las Formas, interior al Pensamiento divino, ya era percibido, lo hemos dicho, de una manera mística, como un hecho puro que sólo puede ser contemplado. Y esta contemplación era una experiencia interior, un nivel del yo en el cual se llegaba a coincidir con la contemplación de sí mismo que era propia del Pensamiento divino.

Sin embargo, ahora, al regresar al plano de la reflexión, al acordarse de la contemplación amorosa en la que, fascinado por la presencia de la Vida y el Pensamiento divinos, en cierto modo él mismo se ha perdido, Plotino va a descubrir, en el seno de la experiencia que acabamos de describir, la huella de una experiencia más profunda, más intensa, más emotiva, pero todavía inconsciente: la experiencia del amor. Y al reconocer su huella, presentirá la existencia de alguna cosa de la que la Inteligencia (es decir, la Vida y el Pensamiento divinos) sólo es la manifestación.

El espectáculo de la Vida divina que se mueve en el mundo de las Formas nos enciende de amor. Pero ¿por qué quedamos prendados? ¿Qué es el amor? Un objeto cualquiera, por hermoso que sea, ¿puede bastar para explicar el amor? De hecho, en el amor más pequeño hay el presentimiento de lo infinito, de lo que rebasa cualquier forma, es decir, del Bien absoluto:

De esto es testimonio la impresión que experimentan los enamorados. Mientras esta impresión se encuentra en alguien que se detiene en la forma (*typos*)

sensible, ese alguien todavía no experimenta el amor. Pero cuando, a partir de la forma sensible, él mismo produce en sí una forma no sensible en la parte indivisible de su alma, entonces nace el amor. Y si el enamorado desea ver el objeto amado, sólo es con el fin de regar esta forma no sensible que se marchita. Ahora bien, si cobrara conciencia del hecho de que siempre hay que ir más allá, hacia lo que es más «sin forma», lo que desearía sería el propio Bien. Puesto que lo que ha sentido desde el principio, a partir de un tenue resplandor, era el amor de esta inmensa luz. (VI, 7, 33, 22.)

Si amamos, es porque hay alguna cosa indefinible que se añade a la belleza: un movimiento, una vida, un estallido que la convierte en deseable y sin los cuales la belleza permanece fría e inerte:

Incluso aquí abajo, la belleza se encuentra más en la luz que brilla sobre la simetría que en la propia simetría. Esto es lo que proporciona el encanto. En efecto, ¿por qué, si no, el esplendor de la belleza brilla en toda su intensidad sobre un rostro vivo, mientras que, sobre un rostro muerto, ya no vemos sino el vestigio de la belleza, incluso cuando la carne y la simetría todavía no se hayan destruido en él? [...] Y un hombre feo, si está vivo, ¿no es más hermoso que un hombre que, siendo hermoso sin duda, aparezca representado en una estatua? (VI, 7, 22, 24.)

El mundo de las Formas no podría, por sí mismo, encender nuestro amor si no recibiera de otro lugar la

vida que lo anima. En ese caso, el alma permanecería insensible a las bellas proporciones que contemplase:

Si el alma se queda en el Espíritu, ciertamente ve objetos de contemplación hermosos y venerables, pero todavía no tiene del todo lo que busca. Es como si estuviera en presencia de un rostro sin duda hermoso pero que todavía no fuese capaz de atraer las miradas porque sobre él no resplandece la gracia brillando sobre la belleza. (VI, 7, 22, 21.)

La sentencia se ha pronunciado: este no sé qué, este movimiento, esta vida que se añade a la belleza para provocar el amor es la gracia. La experiencia plotiniana había experimentado la Vida como una contemplación, como una simplicidad concreta, como una presencia. Ahora comprende el fondo: la Vida es gracia.

Nadie comprendió mejor que F. Ravaisson en su *Testamento filosófico*, todo el alcance de esta experiencia plotiniana. La gracia, nos dice, es «euritmia», es decir, «movimiento beneficioso». Se la reconoce en los movimientos que expresan el abandono, la condescendencia, la relajación. Los pintores intentan captarla en la «postura» de la cabeza, en la sonrisa femenina. Pero también se la puede sentir en esos movimientos fundamentales de la naturaleza viva que son el aleteo y la ondulación: «Observa –dice Leonardo da Vinci– “el serpenteo¹ de todas las cosas”, es decir, observa en

1. Cf. Leonardo da Vinci; *The Notebooks of Leonardo da Vinci* (ed. J.P. Richter), Londres, 1993, vol. I, p. 28, § 48 [Versión en castellano:

cada cosa, si quieres conocerla y representarla bien, la especie de gracia que le es propia».²

Para Plotino, si las cosas no fueran lo que son –en su naturaleza, en su esencia, en su estructura– no serían agradables. Dicho de otro modo, el amor siempre es superior a su objeto, por más elevado que éste sea. Su objeto nunca puede explicarlo o justificarlo. En el amor hay un «plus»; hay alguna cosa injustificada. Y aquello que en las cosas corresponde a ese plus, es la gracia, es la Vida en su misterio más profundo. Las Formas, las estructuras pueden justificarse, pero la Vida, la gracia, son injustificadas. Son «además de», y este excedente gratuito lo es todo. Plotino reconoce en ello «la huella del Bien»:

Cada forma, por sí misma, no es más que lo que ella es. Sin embargo, se convierte en objeto de deseo cuando el Bien la colorea, proporcionándole de algún modo la gracia e infundiéndole el Amor a quienes la desean. (VI, 7, 22, 5.)

Lo que Plotino denomina el Bien es, pues, al mismo tiempo, aquello que, al dar la gracia, hace nacer el amor, y lo que, al despertar el amor, hace aparecer la

Cuaderno de notas (trad. J. L. Velaz), Madrid, Edimat, 2002.] Esta referencia me ha sido facilitada por M. Louis Frank. Sobre esta cuestión (y, en general, sobre Ravaisson, 1813-1900), cf. D. Janicaud: *Une généalogie du spiritualisme français*, La Haya, Nijhoff, 1969, pp. 53-56 y p. 11, n. 1.

2. F. Ravaisson: *Testament philosophique et fragments* (ed. Ch. Devivaise), París, Bovin, 1933; nueva ed. París, Vrin, 1983, pp. 81 (alusión explícita a Plotino), 83 y 133.

gracia. El Bien es lo que todos los seres desean, es aquello que es absolutamente deseable. El amor y la gracia son, decíamos nosotros, injustificados, puesto que el propio Bien es absolutamente injustificado: no es que sea un azar o un accidente, sino que, por el milagro de su mera presencia siempre ya presente (y que Plotino, en el tratado VI, 8, describe metafóricamente como un querer en sí), abre en el Ser y en los seres la posibilidad de un deseo y un amor infinitos. Todas estas fórmulas son, por otra parte, incapaces de traducir lo que el alma siente cuando experimenta la unión amorosa con el Bien.

Ravaisson reproduce exactamente este recorrido del pensamiento plotiniano. Si el movimiento gracioso es el movimiento de abandono, se debe a que éste revela la naturaleza del principio creador. La Vida es gracia porque Dios es gracia. La gracia de las cosas procede de la bondad divina:

Dios se hace visible al corazón en la gracia.³

El equívoco aquí es esencial, como acertadamente vio Bergson: «Para quien contempla el universo con ojos de artista, la gracia es lo que se lee a través de la belleza y la bondad lo que se trasluce bajo la gracia. Todas las cosas manifiestan en el movimiento que registra su forma la generosidad infinita de un principio

3. Ravaisson: *Testament...*, op. cit., p. 83. Evidentemente, en el «Dios visible al corazón» se reconoce una alusión a Pascal: *Pensamientos*, op. cit., § 225.

que se da. Y no sin razón se denomina con el mismo nombre el encanto que se observa en el movimiento y el acto de liberalidad que es característico de la bondad divina: ambos sentidos de la palabra *gracia* no son más que uno para Ravaisson».⁴

También para Plotino, añadiremos nosotros, no son más que uno. También para él, «la gracia es lo que se lee a través de la belleza y la bondad lo que se trasluce bajo la gracia». Pues si estamos henchidos de amor por la belleza del Espíritu y del mundo de las Formas es porque vemos brillar sobre ella la luz del Bien que le proporciona la gracia: de este modo, presentimos que si nos elevamos hacia la Belleza es, finalmente, en virtud del impulso infinito que nos conduce hacia el Bien. Presentimos en el Espíritu y las Formas la «semejanza del Bien».⁵ La gracia es, a la vez, ese «plus», ese inexplicable «injustificado» que se añade a la Belleza para provocar el amor y esa disponibilidad, esa presencia que siempre está ya presente, que es lo propio del Bien, del que Plotino no vacila en decir que está «lleno de dulzura, benevolencia y delicadeza, siempre a disposición de quien lo desea».⁶ La gracia, en estos dos sentidos, no es, finalmente, sino la atracción que ejerce sobre nosotros la presencia del Bien y que nos abre la posibilidad del amor.

Por otro lado, si cuando el alma experimenta el amor al Bien tiene la impresión de reencontrar una

4. H. Bergson: *La Pensée et le Mouvant*, op. cit., p. 280.

5. Cf. *Tratado 38*, pp. 37-43 y 126.

6. V, 5, 12, 33.

gratuidad absoluta y una oportunidad siempre inesperada, o la de depender de una iniciativa que la supera, es porque no es dueña de esta experiencia. Tiene la impresión de que el Bien acude a ella de repente y que se aleja de ella también de manera repentina. De hecho, sin embargo, como Plotino se complace en repetir a menudo, el Bien siempre está presente, no tiene que acudir a nosotros porque siempre está ahí —esto es precisamente la gracia: este obsequio y esta disponibilidad—, pero somos nosotros quienes somos incapaces de estar siempre presentes y ser conscientes de la relación que tenemos con el Bien. En otras palabras, en cierto sentido, la idea de gratuidad está vinculada a nuestra debilidad, a nuestra condición de seres corporales.

*

¡La experiencia del amor! Para empezar es la impresión de un impulso infinito:

El alma sólo se conmueve cuando recibe en ella el «efluvio» que emana del Bien: entonces es sacudida por un transporte báquico y se llena de deseos que la aguijonean. Entonces nace el amor. Antes, no experimenta ninguna emoción que la atraiga hacia el Espíritu, por más que éste sea bello. Pues la belleza del Espíritu permanece inerte y no tiene ningún efecto mientras no haya recibido la luz del Bien [...]. Sin embargo, cuando hasta el alma llega de algún modo el «calor» que emana del Bien, ésta se fortalece, se despierta, se convierte verdaderamente en alada y, aunque esté transportada

de pasión por lo que en el presente se encuentre cerca de ella, se eleva de todos modos, ligera, dirigida por el «recuerdo». Y en tanto que hay alguna cosa más allá del objeto que en ese momento esté cerca de ella, el alma es transportada hacia lo alto, transportada por quien le proporciona el Amor. Y se eleva por encima del Espíritu, aunque no puede correr más allá del Bien puesto que no hay nada por encima de él. (VI, 7, 22, 8.)

Los lectores de Platón habrán reconocido en este pasaje unas imágenes tomadas de la descripción que realiza Platón en el *Banquete* y el *Fedro* de la emoción amorosa que transporta al alma hacia lo Bello en sí cuando está enamorada de la belleza sensible de un ser al que ama.⁷ Sin embargo, si bien Plotino retoma los mismos términos de Platón, no les da en absoluto el mismo contenido psicológico.

La relación amorosa de la que habla Platón es la que, en la Grecia clásica, podía establecerse entre un maestro y su discípulo. El amor platónico es un amor masculino. El amado es un joven y el amante, el filósofo, un hombre maduro. El amor del amante por el amado lo provoca, nos dice Platón, el reflejo de la Belleza absoluta que el amante percibe en el amado. El alma se acuer-

7. He indicado, por medio de comillas, los términos que proceden del *Fedro* de Platón (251 b 2-5). El recuerdo de este pasaje del *Fedro* aparece también en la evocación del «objeto que está en el momento presente cerca del alma». En el *Fedro*, se trata del ser amado; en Plotino, aunque el punto de partida de la experiencia puede ser el amor humano, también puede muy bien ser el amor a un objeto espiritual, aunque inferior, la ciencia o la virtud, por ejemplo, que el alma encuentra en su ascensión.

da entonces del mundo de las Formas y se esfuerza por contemplar directamente, cara a cara, y no en un reflejo, la Forma pura de la Belleza en sí misma. El amor platónico parte, pues, de una emoción sensible muy turbadora. Sin embargo, por medio de una disciplina que es a la vez intelectual y moral, se esfuerza en alcanzar la visión de la Forma pura. En ese momento, la relación amorosa del amante para con el amado no se destruye, sino que se sublima. El amante siempre ama al amado, pero para dirigirlo, para elevarlo a su vez hacia la contemplación de lo Bello, para engendrar en él las bellas virtudes y las bellas ideas. Convertido en algo espiritual, el amor por el discípulo gana, por tanto, aquello de lo que habría carecido si hubiera seguido siendo carnal: la fecundidad. Para el amante verdaderamente filósofo, la fecundidad espiritual completa la felicidad de la contemplación de la Belleza. Hay aquí, si puede decirse así, una relación triangular que une al amante-filósofo, al amado que ha provocado en él la reminiscencia y a la Belleza trascendente, cuya atracción se ejerce sobre el amante por mediación del amado.

Para Plotino, la relación entre el amor humano y el amor al Bien es mucho más compleja. En efecto, Plotino distingue tres vías⁸ que permiten elevarse del mundo sensible al mundo trascendente. Estas tres vías corresponden a tres tipos de hombre: el inspirado por las Musas, el amante y el filósofo. El primero siente, por naturaleza, la belleza que existe en las sonoridades y los ritmos. Es preciso, en consecuencia, hacer

que descubra que la armonía sensible se basa en una armonía inteligible, que corresponde finalmente a la belleza espiritual. El amante es atraído por la belleza de los cuerpos porque tiene un recuerdo inconsciente de la belleza ideal. Es necesario, pues, hacer que cobre conciencia del hecho de que lo que lo atrae del objeto amado es la Belleza trascendente, de la que la belleza del objeto amado sólo es el reflejo. En cuanto a quien tiene un talante filosófico, quien es un filósofo nato, éste ya está, por naturaleza, separado del mundo sensible y no tiene necesidad de pasar por la intermediación del amor humano. Simplemente hay que guiarle en las ciencias y las virtudes para permitirle continuar, por medio de la dialéctica, la ascensión hacia el Bien.

Vemos, pues, que para Plotino el amor a los cuerpos sólo es una de las vías posibles de la ascensión. Hay aquí una primera diferencia entre Plotino y Platón, puesto que, para este último, el amor a la belleza de los cuerpos es el medio privilegiado e indispensable de la experiencia filosófica: sólo la visión amorosa de un cuerpo hermoso permite al alma acordarse de la Belleza trascendente. Por otra parte, hay una segunda diferencia: Platón sólo habla de un amor homosexual, mientras que Plotino, por su parte, precisa que el amor conyugal también puede conducir a la reminiscencia y al descubrimiento de la belleza trascendente.⁹ A este respecto, hay que entender que el clima psicológico de la escuela de Plotino es muy diferente del de la Academia platónica. Plotino no vive

8. Cf. I, 3, 1, 1 - 3, 10.

9. Cf. *Tratado 50*, pp. 26-40 y 99-106.

en un medio exclusivamente masculino y es hostil a la práctica de la homosexualidad. Porfirio, su biógrafo, precisa que «había a su alrededor mujeres que estaban muy vinculadas a la filosofía»,¹⁰ en especial Gémina, en cuya casa residía, su hija Gémina y una tal Anfilea. Y explica¹¹ también que un día, un tal Diófanes, que era retor, dio una conferencia pública en la que sostuvo, a propósito del relato de Alcibíades en el *Banquete* de Platón, que el discípulo, para aprender la virtud, debía prestarse a los deseos sexuales de su maestro. Plotino quiso levantarse y marcharse de la sala; pero se contuvo y encargó a Porfirio que escribiera una refutación. Plotino se mostró tan contento con ella que no dejaba de repetir a propósito de Porfirio un dicho homérico: «Arroja de este modo tus flechas y te convertirás en una luz para los hombres».¹²

Sin embargo, a los ojos de Plotino, la vía que se eleva del amor humano al amor trascendente es del todo inútil para quien está predispuesto a la filosofía y, con más razón aún, para quien ya ha alcanzado el mundo espiritual. Podría decirse que, para el verdadero filósofo, el amor

10. V.P. 9, 1. Es tentador suponer, junto con H. D. Saffrey («Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?», *Porphyre. La vie de Plotin*, t. II, p. 32), que Gémina era M.F. Gemina Baebiana, la esposa del futuro emperador Trebonio (años de reinado: 251-253). Sin embargo, parece ser que ésta falleció antes de 251, fecha de la subida de Trebonio al imperio (E. Groag: *Prosopographia Imperii Romani*, Berlín-Leipzig, 1933, A 439). Por lo visto su hija no se llamaba Gémina (V.P. 9, 1-2), sino Vibia Galla. Por tanto, sólo habría podido conocer los primeros años de las enseñanzas de Plotino (de 244 a 251).

11. V.P. 15, 6.

12. *Ilíada*, VIII, 282.

es, de entrada, místico. Cuando Plotino utiliza el vocabulario erótico del *Fedro* ya no es, como hacía Platón, para describir el amor humano y su sublimación, sino para expresar a continuación, en un lenguaje con imágenes, una experiencia mística. La experiencia del amor humano sólo es un punto de partida –el punto de partida de una ascensión–, pero es un término comparativo que permite hablar de la experiencia mística inefable: «Para quienes ignoran este estado, que imaginen según los amores de aquí abajo lo que puede ser el encuentro del ser más amado».¹³ Pues el amor humano sólo es un reflejo del verdadero amor, el que el Bien infunde en el alma, y desaparece con la aparición de este último:

El alma ama el Bien porque, desde el origen, ha sido incitada por Él a amarlo. Y el alma que tiene este amor a su disposición no espera que las bellezas de aquí abajo la hagan acordarse, sino que, teniendo en sí misma el amor, incluso aunque ignore que lo tiene, siempre está buscando y, puesto que quiere elevarse hacia el Bien, desprecia las cosas de aquí abajo; al ver las cosas hermosas que hay en el universo, no confía en ellas porque ve que están en unas carnes, en unos cuerpos, que están mancilladas por el lugar en el que moran en el presente [...] Y cuando ve que las cosas hermosas de aquí abajo pasan deslizándose, eutonces, a partir de aquí, sabe de manera definitiva que estas bellezas reciben de otro lugar lo que brilla en ellas.

13. VI, 9, 9, 39.

Después de esto, el alma se eleva, pues es infatigable cuando se trata de descubrir el objeto que ama, y no renuncia antes de haberlo comprendido, a menos quizá que alguien le arrebatase su amor. (VI, 7, 31, 17.)

Don del Bien, el amor plotiniano es inmediatamente amor al Bien: es, en el alma, la irrupción de una presencia que ya no deja lugar para otra cosa que no sea ella misma. El alma es transportada, se mueve; pero este movimiento ya no es una ascensión hacia un término en el que el amor llegaría a su fin. El amor plotiniano siempre tiene movimiento para ir más lejos. En su búsqueda infinita, si pudiera rebasar el Bien. Y, si se detiene en el Bien, es porque éste no es un punto final, sino lo absoluto. Desde el principio, el amado era el Bien. Y seguirá siéndolo en la experiencia de unión.

Plotino utiliza a Platón como los místicos cristianos utilizarán el Cantar de los Cantares. El *Banquete*, como el Cantar, se convierte en el objeto de una interpretación alegórica: el vocabulario del amor carnal sirve para expresar una experiencia mística. Por otra parte, el alma plotiniana estaría mucho mejor representada por la esposa del Cantar que por el Sócrates del *Banquete*. Éstas son, en efecto, las figuras femeninas del alma que Plotino más aprecia: el alma es Psique, es Afrodita; es una virgen a la que un novio impetuoso saca de la casa paterna.¹⁴

14. Psique y Afrodita, cf. *Tratado 9*, pp. 34-36 (y, para el texto, p. 106); la virgen arrebatada de la casa paterna, cf. *ibidem*, p. 36 (y, para el texto, p. 106). Véase también V, 5, 12, 37.

Se dirá –con razón– que no hay que dejarse engañar por el lenguaje de los místicos. También ellos tienen sus lugares comunes y sus imágenes tradicionales, en una palabra, su retórica. Y las nupcias espirituales entre Dios y el alma eran precisamente, al menos desde Filón,¹⁵ uno de esos tópicos. El propio Platón,¹⁶ que habla de fecundidad, de embarazo, de alumbramientos espirituales, podía dar pie a desarrollar estas metáforas.

Sin embargo, la experiencia auténtica proporciona al lenguaje un tono inequívoco. Y la experiencia siempre se realiza en una determinada actitud, en una determinada perspectiva interior. El amor platónico es de tonalidad masculina: es inquieto, posesivo, está impaciente por actuar y tiene avidez de descendencia. Está íntimamente vinculado a la educación, a la pedagogía, a la organización de la ciudad. Por el contrario, el amor plotiniano, puesto que sobre todo es un amor místico, es de tonalidad femenina. El alma «busca», «corre», «brinca», como la esposa del Cantar que busca al Amado. Sin embargo, también «espera» como las grandes místicas, Matilde, Teresa de Ávila, Rosa de Lima, quienes, dice Rilke, «sólo esperaban el camino infinito».¹⁷ De este modo, el alma se abalanza y, al mis-

15. Filón de Alejandría (hacia 30 a. C. – 4 d. C.), filósofo judío del período helenístico. Sobre las nupcias espirituales en Filón, cf. A.-J. Festugière: *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, París, Gabalda, 1949, pp. 547-550. Porfirio (cf. p. 149) había escrito un poema sobre el *Matrimonio sagrado*.

16. Platón: *Banquete*, 208-212.

17. R. M. Rilke: *Les Cahiers de Malte Laurids Brigge*, París, Gallimard, Folio Essais, 1991, p. 245. [Versión en castellano: R. M. Rilke: *Los Cuadernos de Malte Laurids Brigge* (trad. F. Ayala), Barcelona, Océano, 1999.]

mo tiempo, espera; «como el ojo espera la salida del sol»,¹⁸ el alma aguarda a que se manifieste la Presencia. Mientras que el amor platónico se eleva por medio de una serie de operaciones intelectuales hasta la contemplación de lo Bello, el amor plotiniano aguarda el éxtasis cesando en toda actividad, situando a las potencias del alma en un reposo total, olvidándolo todo con el fin de estar enteramente disponible para la invasión divina. El estado más elevado del alma es la pasividad total. Y este estado busca ser mantenido. El amor platónico, una vez que ha alcanzado lo Bello, despliega su fecundidad en pensamientos y acciones múltiples; produce la ciencia, la educación, la organización de la ciudad. El amor plotiniano se niega a volver a la acción cotidiana: sólo las exigencias de la condición humana lo hacen descender de nuevo. El alma es como una virgen que quiere quedarse en la casa del Padre.¹⁹ Es la amante que sólo encuentra reposo en el Amado. Es indiferente a todo lo que no es lo único necesario. Ni siquiera desea contar a otros lo que ha visto:

Y en un no-saber de todas las cosas [...] y en un no-saber de sí mismo, es preciso convertirse en poseído por Él en la visión y, habiéndose unido a Él, habiendo tenido de algún modo suficiente trato con Él, es preciso regresar para anunciar a los otros, si esto es posible, lo que es el trato de ahí arriba [...] a menos que, si considera indignas las ocupaciones políticas, no prefiera uno

18. V, 5, 8, 6.

19. V, 5, 12, 37.

permanecer siempre ahí arriba, y éste podría muy bien ser el estado de «quien ha visto mucho».²⁰ (VI, 9, 7, 21.)

Plotino, por su parte, no vacila en hablar a los otros de esta unión. A decir verdad, las páginas «místicas» no son tan frecuentes como cabría esperar en la ingente obra de Plotino. Sus escritos se relacionan, en efecto, con todos los problemas que puede plantear la reflexión sobre los escritos de Platón. Son, de alguna manera, «cuestiones platónicas». Sin embargo, a menudo culminan en la invitación a renunciar al discurso y experimentar la Presencia que siempre está ya presente. Al describir entonces un estado de pasividad, Plotino invita a los demás a realizar en ellos esta misma pasividad.

*

Para prepararse para la venida del Bien es preciso, pues, que el alma abandone toda actividad interior, toda representación distinta, toda voluntad propia, toda posesión particular. Porque el Bien no tiene ninguna forma.

No nos sorprenderá, por tanto, que esté liberado totalmente de cualquier forma, ni que sea espiritual, el objeto que provoca tan «ardientes deseos»:²¹ pues cuando el alma siente por Él un amor apasionado se

20. *Fedro*, 248 d 2.

21. Cf. Platón: *Fedro*, 250 d 4-5.

desnuda, también ella, de todas las formas, e incluso de la forma espiritual que podría haber en ella. Pues no es posible que quien tiene consigo a algún otro que no sea Él, lo vea y concuerde con Él. Sin embargo, es preciso que el alma no tenga ninguna otra cosa presente en el espíritu, ninguna cosa mala y ni siquiera ninguna cosa buena, con el fin de recibirlo, sólo a Él, ella sola. (VI, 7, 34, 1; cf. VI, 9, 7, 14.)

No teniendo nada más, despojada de toda forma, el alma sólo es una con el objeto de su amor, se convierte en el Bien, es el Bien:

Y si el alma tiene la suerte de encontrarlo, si Él viene a ella o, mejor aún, si se le hace presente cuando ella misma se ha separado de las cosas presentes, habiéndose preparado para ser lo más hermosa posible y habiéndose convertido de este modo en semejante a Él (pues esta preparación, esta ordenación, son bien conocidas por quienes las practican),²² al verlo entonces aparecer «de repente»²³ en ella (puesto que ya no hay nada entre ellos y ya no son dos, sino que los dos son uno: en efecto, ya no puedes distinguirlos mientras Él esté ahí; la imagen de esto son los amantes y los amados de aquí abajo, que querrían fundirse en uno), en ese momento el alma ya no tiene conciencia de su cuerpo ni de que se encuentra en ese cuerpo, y

22. Entreveamos aquí la existencia de una enseñanza puramente oral de los ejercicios espirituales que preparan para la unión mística.

23. Platón: *Banquete*, 210 e 4.

ya no dice que es alguna cosa distinta a Él: hombre o animal, o ser o todo (pues la vista de estas cosas rompería la uniformidad de su estado) y, por otra parte, no tiene ni tiempo ni ganas de volverse hacia ellas, pero, habiéndolo buscado cuando Él está presente, el alma va a su encuentro y es a Él a quien contempla en lugar de a sí misma, y no tiene ocasión de ver quién es ella, ella mira. (VI, 7, 34, 8.)

En cuanto al objeto de su visión [...] al verlo a Él, en ese momento, ni no lo ve ni no lo distingue, y no se figura que son dos, sino que, convertido de algún modo en otro y no siendo ya de él mismo ni de sí mismo, pertenece por entero a lo que está ahí arriba; y, poseído por Él, es uno, como si hubiera hecho coincidir su centro con el centro. Pnes incluso aquí abajo, dos centros que coinciden son uno. Sólo vuelven a ser dos cuando se separan. (VI, 9, 10, 12.)

Si el yo puede coincidir así con el Bien, con lo que Plotino para expresar su absoluta simplicidad denomina el Uno, es porque el fondo, la fuente última de la vida espiritual es una presencia pura, simple, que no puede descomponerse. Esta presencia total era la que ya presentía la visión espiritual, lo hemos visto, tras el mundo de las Formas. Éstas aparecían como la manifestación de una fuerza cuyo movimiento de expansión no se detenía en ninguna forma particular. Como las sucesivas posturas que adopta el bailarín, las Formas –y su Belleza– sólo eran las figuras en las que se expresaba la simplicidad fecunda de un movimiento puro que, permaneciendo en el interior de sí

mismo, las engendraba al mismo tiempo que las rebasaba. Ésa era también la experiencia de la gracia: «La Belleza tan sólo es la gracia fijada».²⁴ De este modo, toda forma es derivada:

La forma sólo es la huella de lo «sin forma». En efecto, lo que es «sin forma» engendra la forma. (VI, 7, 33, 30.)

En el éxtasis místico, el alma, al abandonar toda forma y su propia forma, se identifica con esta realidad sin forma, con esta presencia pura que es tanto el centro de sí misma como de todas las cosas.

*

En este estado, el alma tiene la impresión de acceder a una vida superior:

Para quienes ignoren este estado, que imaginen según los amores de aquí abajo lo que debe ser el encuentro con el ser más amado, y que los objetos de amor de aquí abajo son mortales y perjudiciales, que los objetos de aquí abajo sólo tienen como objetos unos reflejos y que son inestables, porque no se trata de aquello que verdaderamente amamos, ni de nuestro bien, ni de lo que buscamos. Sin embargo, ahí arriba es donde se encuentra el verdadero amado, con el

24. Leonardo da Vinci, citado por H. Bergson: «La vie et l'oeuvre de Ravaisson», en *La Pensée et le Mouvant*, op. cit., p. 280.

que es posible unirse al participar en Él y al poseerlo realmente, no sólo rodeándolo desde el exterior con nuestros brazos carnales. «Quien ha visto sabe lo que digo»,²⁵ esto es, que el alma recibe entonces otra vida cuando se acerca a Él, de manera que, en este estado, sabe que está presente Aquel que da la vida verdadera y ya no tiene necesidad de nada más, sino que, por el contrario, le es preciso dejar todas las demás cosas y mantenerse inmóvil en ese Único y convertirse en ese Único, suprimiendo todas las demás cosas que nos rodean, de manera que tengamos prisa por salir de aquí, que nos enojemos por estar atados al lado opuesto [es decir, a la materia y al cuerpo] en nuestro deseo de abrazarlo con todo nuestro ser, y de no tener ninguna parte de nosotros que no toque a Dios. (VI, 9, 9, 40.)

En esta unión mística, el alma experimenta un sentimiento de certeza, de bienestar, de voluptuosidad:

En ese momento, le es dado juzgar y conocer perfectamente que «es a Él» a quien desea, y afirmar que no hay nada que sea preferible a Él, pues ahí arriba no es posible ningún engaño: ¿dónde se hallaría algo más verdadero que la verdad? Lo que el alma por tanto dice, «¡Es Él!», lo pronuncia, de hecho, más adelante; ahora, el que habla es su silencio: henchida de alegría, no se equivoca, precisamente porque está llena de alegría y no lo dice a causa de un placer que le produce

25. Fórmula de los misterios de Eleusis, cf. Pausanias: *Descripción de Grecia*, I, 37, 4.

un cosquilleo en el cuerpo, pero porque se ha convertido en lo que era en otro tiempo, cuando era feliz. Sin embargo, también dice ahora despreciar todas las cosas que antes le proporcionaban placer –las dignidades, el poder, las riquezas, las bellezas, las ciencias–; ¿lo diría también si no hubiera encontrado cosas que fueran preferibles a todo eso? Y tampoco teme que pueda sucederle ninguna cosa, pues no ve absolutamente nada cuando está con Él. Pero si ocurriera que todas las cosas que están a su alrededor fuesen destruidas, eso sería, eu definitiva, lo que ella quiere, con tal de estar únicamente con Él: tan grande es la alegría a la que ha llegado. (VI, 7, 34, 25.)

Si el alma experimenta alegría y voluptuosidad es porque «se ha convertido en lo que era en otro tiempo, cuando era feliz». La experiencia mística aparece aquí como un retorno del alma a su origen, que, de hecho, es el origen de todas las cosas, es decir, el punto en el que el Espíritu, portador de toda realidad, emana como un rayo de ese centro que es el Bien. Todo pensador místico intenta encontrar en su propio sistema un lugar que podría denominarse lógico y sistemático para situar en él la experiencia mística, la cual, a su vez, es universal y sobrepasa todos los sistemas. Plotino, por su parte, la sitúa en una perspectiva cosmogónica. De la presencia del Bien emana una pura alteridad, una pura posibilidad sin determinación, que podemos representarnos como una irradiación informe. De ahí es de donde nacerá el Espíritu y, con él, todas las cosas. En un momento inicial, el

Espíritu todavía se encuentra en un estado preintelectual, indistinto e indeterminado, pero éste se vuelve hacia el Bien:

El Espíritu todavía no era Espíritu en el momento en que dirigía su mirada hacia el Bien, sino que contemplaba de un modo no intelectual [...] no veía en modo alguno, vivía cerca de él, estaba suspendido de él, se había vuelto hacia él (VI, 7, 16, 13.)

De este modo, el Espíritu, en su estado naciente, está en contacto inmediato con el Bien por una especie de «tacto». De este Espíritu que todavía no es Espíritu Plotino dice que es «el Espíritu lleno de amor, insensato, puesto que está ebrio de néctar, extendiéndose en el goce a causa del estado de ebriedad en el que se encuentra».²⁶ Probablemente hay aquí una alusión al mito del nacimiento de Amor en el *Banquete* de Platón,²⁷ donde el padre de Amor, Poros, embriagado de néctar, se duerme en el jardín de Zeus. Si el Espíritu naciente está ebrio de amor y de goce es porque está en contacto inmediato con el Bien, porque «vive cerca de él», sin la mediación del Pensamiento y las Formas. En su estado final, el Espíritu estará, por el contrario, completamente determinado y desplegado: en su movimiento de toma de conciencia de sí, habrá engendrado la multiplicidad y la totalidad sistemática de las Formas. Pero entonces

26. VI, 7, 35, 24.

27. Platón: *Banquete*, 203 b 5.

el Espíritu pensante ya no tendrá la experiencia del contacto amoroso con el Bien, sino que solamente lo conocerá de un modo intelectual, es decir, en la dualidad del objeto y el sujeto, en la multiplicidad de las Formas. Hay así, eternamente, dos niveles y dos modos del Espíritu, el del Espíritu amante y el del Espíritu pensante.²⁸

En el origen de las cosas encontramos, pues, un acontecimiento (eterno) que es, podríamos decir, el arquetipo de la experiencia mística y que se sitúa en el instante en que lo relativo emana de lo Absoluto, en el instante en que el Espíritu se encuentra en su estado inicial y donde los seres relativos, presentes de manera potencial en el Espíritu amante, nacen con él en la embriaguez y el goce del éxtasis amoroso que procura la relación inmediata con el Bien. Sabemos, por otro lado, que el alma, en su cima, siempre vive en el Espíritu. La experiencia mística del alma se realizará, pues, cuando el alma tenga la posibilidad de ir a vivir con el Espíritu el éxtasis amoroso que lo hace nacer y que la hace nacer. De este modo, regresa a su origen absolutamente primero, que es también el origen del Espíritu y el origen de todas las cosas: «Entonces se ha convertido de nuevo en lo que era en otro tiempo, cuando era feliz».²⁹

Para Plotino, es preciso recordarlo, este proceso cosmogónico a través del cual el Espíritu se vuelve

28. VI, 7, 35, 29-30.

29. Sobre esta experiencia mística del Espíritu y su estado inicial, cf. *Tratado 38* pp. 37-43 y 56-57.

hacia el Bien y engendra las Formas y los seres se sitúa en nosotros mismos. Estos niveles de realidad son, al mismo tiempo, los niveles de nuestro yo. Es en sí misma que el alma puede acceder interiormente a la unidad del Espíritu y, más interiormente aún, rebasar el Espíritu y el pensamiento para acceder a ese punto de origen donde el alma está en contacto inmediato con el Bien, en la unión del Espíritu amante y en la embriaguez del amor extasiado.

Se podría ir más lejos y entrever que la alegría y la voluptuosidad nos hacen conocer alguna cosa de la esencia del Bien: en efecto, si la presencia del Bien procura semejante goce, ¿no será que el propio Bien es goce indecible y que el alma, al tocar el Bien, participa en la complacencia que el Bien toma en sí mismo? ¿No podría presentirse, de este modo, alguna cosa con motivo del principio y el fondo de toda realidad? Ciertamente Plotino no habría admitido tales especulaciones; le bastaba con afirmar la simplicidad absoluta del Uno o del Bien, y se negaba radicalmente a admitir que el Bien tuviera relación alguna, fuera cual fuera, consigo mismo, hasta el punto de que, a sus ojos, el Bien no podía ser Bien para sí mismo, sino sólo para los otros.³⁰ Por tanto, es de una manera metafórica e impropia, por una especie de abuso del lenguaje motivado por las necesidades de la persuasión, como reconocía el propio Plotino,³¹ que éste se vio conducido a decir del Bien que es «amor a sí» y que

30. VI, 7, 41, 29-30.

31. VI, 8, 13, 1.

«su ser y su deseo para consigo mismo sólo constituyen uno».³²

*

Así pues, la realidad divina se nos aparece bajo dos aspectos, según el nivel al que se eleva nuestra vida interior. A veces, sólo contemplamos lo Bello, es decir, el Espíritu en su estado de consumación, que contiene en sí el sistema de las Formas que viven y se piensan en el Espíritu. En ocasiones, conseguimos alzarnos al nivel del Espíritu en su estado inicial y entonces, puesto que participamos en su relación inmediata con el Bien, la presencia del Bien hace nacer en nosotros un amor infinito.

El Bien es, pues, superior a lo Bello:

El Bien está lleno de dulzura, benevolencia y delicadeza. Siempre está a disposición de quien lo desea. Sin embargo, lo Bello provoca terror, extravío y placer mezclado con dolor. Arrastra lejos del Bien a quienes no saben lo que es el Bien, como el objeto amado puede arrastrar lejos del Padre.³³ (V, 5, 12, 33.)

En otro lugar, Plotino no habla de terror sino de una especie de parálisis, de inercia e indiferencia:

Desde entonces, no experimenta ninguna emoción

32. VI, 8, 15, 7.

33. Cf. VI, 9, 9, 34.

que la atraiga hacia el Espíritu, por más que éste sea bello; pues la belleza del Espíritu no produce ningún efecto en tanto que esta belleza no haya recibido la luz del Bien; entonces, abandonada a sus propias fuerzas, el alma «permanece acostada»,³⁴ indiferente; está totalmente inactiva, e incluso cuando el Espíritu está presente en ella, ella está, a su vez, embrutecida. (VI, 7, 22, 10.)

¿Terror o parálisis? Plotino encontraba, en un mismo pasaje de Platón y gracias a una interpretación alegórica, esta doble actitud del alma con respecto a lo Bello. Cuando recuerda la Forma de la Belleza, la memoria del auriga mítico que conduce el tiro del alma en el *Fedro*³⁵ está henchida de terror, se vuelve hacia atrás y permanece entonces inerte y acostada. Lo que Platón quiere decir de entrada es que si lo Bello, es decir, el Espíritu que contiene en él el Mundo de las Formas, fuera el principio supremo, el alma no conocería ningún otro sentimiento que no fuera el de un terror sagrado. Ignoraría todo lo que proporciona el Bien: la dulzura, la benevolencia, la delicadeza, la gracia. Lo que quiere decir también es que el alma no sería arrastrada más allá de lo Bello, hacia el Bien, sino que permanecería inerte y «acostada», sin un verdadero amor por la Belleza, puesto que no sería atraída por la luz de la gracia brillando sobre la belleza. De este modo, sería arrastrada lejos del Padre, es decir, del Bien.

34. Cf. Platón: *Fedro*, 254 b 8.

35. *Fedro*, 254 b 8.



«Lo Bello no es más que el primer grado de lo terrible», dirá Rilke con atinada profundidad al principio de su primera *Elegía*. Lo que nos aterroriza de él es quizá el hecho de que, como dice Plotino, nos parece que lo Bello sólo es Bello para sí mismo,³⁶ encerrado en sí mismo, vuelto hacia sí mismo, como una estatua impenetrable y majestuosa que nos ignorara, mientras que el Bien es el Bien para los otros y no para sí mismo, y tenemos la impresión de que siempre está a nuestra disposición. Sin embargo, precisamente esta oposición entre lo Bello y el Bien sólo puede ser una hipótesis abstracta destinada a hacernos comprender mejor que es preciso ver todas las cosas en la perspectiva del Bien, pues, en la realidad de la vida espiritual, la experiencia de lo Bello y la experiencia del Bien están estrechamente vinculadas. Aunque haya dos grados en la experiencia mística, hay un único movimiento, el movimiento hacia el Bien. Si la Belleza del Espíritu pensante y de las Formas nos llena de amor es porque tiene «semejanza con el Bien»,³⁷ porque la vemos a la luz del Bien, porque somos arrastrados por un impulso infinito que, a través de ella, nos conduce hacia el Bien. En definitiva, lo que amamos en el Espíritu y las Formas es el Bien. Y, cuando llegamos al nivel del espíritu amante, compartimos su embriaguez amorosa en el contacto inmediato con el Bien. Para quien ha experimentado el amor divino, la fuente de todas las cosas aparece, así, como «dulzura, benevo-

36. V, 5, 12, 21.

37. VI, 7, 15, 9; cf. *Tratado 38*, pp. 37 y 126.

lencia y delicadeza», y es natural que todo refleje su gracia y bondad. La vida espiritual de Plotino está hecha de tranquila confianza y apacible dulzura. Los terrores de los gnósticos le parecen ridículos:

Es preciso aceptar con dulzura la naturaleza de todas las cosas, pero apresurarse hacia las cosas primeras y acabar con esta tragedia de los terrores que, como ellos creen, tiene como teatro las esferas del mundo, las cuales, en verdad, «no preparan para ellos sino todo lo que hay de dulce y amable». (II, 9, 13, 6.)

No deja de ser significativo que Píndaro,³⁸ al que Plotino cita aquí, hable precisamente de la Gracia cuando evoca ese poder que proporciona dulzura a los mortales.

*

Finalmente, la dulzura divina es luz y, para Plotino, esto ayuda a comprender muchas cosas. De entrada, la presencia pura nos invade como una luz:

[Lo que el Espíritu ve] es una luz que aparece de golpe, ella misma en sí misma, pura, por sí misma, de manera que el espíritu se pregunta de dónde viene, si del exterior o del interior, y, cuando se ha ido, se dice: «Estaba en el interior y, sin embargo, no estaba en el interior». Sin embargo, no debe buscarse de dón-

38. Píndaro: *Olímpicas* I, 48.

de procede esta luz, pues ahí no hay lugar de origen. Pues esta luz no viene de ninguna parte y no va a ninguna parte, sino que aparece o no aparece. Por ello no hay que perseguirla, sino esperar en paz a que aparezca, preparándonos para contemplarla, como el ojo espera la salida del sol: al surgir de debajo del horizonte («del océano», dicen los poetas), se ofrece a nuestras miradas para ser contemplado [...] Pero Él no ha venido, como lo esperábamos, sino que ha venido como sin venir. Pues no ha sido visto como habiendo venido, sino como presente antes de todas las cosas, antes incluso de que viniese el Espíritu [...] ¡Esta es, sin duda, una gran maravilla! ¿Cómo es posible que, no viniendo, esté presente? ¿Cómo es posible que, no estando en ninguna parte, no haya ningún lugar en el que no esté? Sí, podemos sorprendernos al principio, pero quien lo ha conocido más bien se sorprendería de lo contrario [es decir, de que el Bien pueda estar presente viniendo de alguna parte]; o, mejor dicho, no es posible que ese contrario exista y que alguien pueda sorprenderse. (V, 5, 7, 33.)

Para Plotino, como para Platón, la visión consiste en un contacto de la luz interior del ojo con la luz exterior. Sin embargo, Plotino concluye que, cuando la visión se vuelve espiritual, ya no hay distinción entre la luz interior y la luz exterior. La visión es luz, y la luz, visión. Hay una especie de autovisión de la luz: la luz es como transparente a sí misma.

En este mundo, algunos fenómenos visuales nos permiten imaginar esta unidad de la visión y la luz:

No siempre es la luz exterior y ajena lo que ve el ojo, sino que, durante breves instantes, antes de ver la luz exterior ve una luz que le es propia y que es más luminosa. O bien emana de él la noche en la oscuridad o bien, si entorna los párpados cuando no desea ver nada de las otras cosas, proyecta de todos modos una luz, o bien cuando el poseedor del ojo lo presiona, ve la luz que está en él. Entonces ve sin ver, y es entonces sobre todo cuando ve, pues ve la luz. Las otras cosas sólo eran luminosas, no eran la luz. (V, 5, 7, 23.)

En la experiencia mística, el ojo interior del alma sólo ve la luz:

Llevado, de alguna manera, por la ola³⁹ del propio Espíritu, *alzado* por esta onda que, de alguna manera, se henchía, el vidente ha visto de repente, sin ver cómo ha visto, pero la visión, al llenar los ojos de luz, no hacía que se viese ninguna otra cosa por medio de esta luz, sino que la propia luz era objeto de la visión. Pues en este objeto de visión no había lo que uno ve, por un lado, y por otro lado su luz; no había un pensante y un pensado, sino sólo una claridad resplandeciente que ha engendrado estas cosas en un momento ulterior [...] De este modo, el Bien es puramente luz [...] (VI, 7, 36, 17.)

39. Homero: *Odisea*, V, 393: «La tierra pudo ver ya de cerca empinado por ola gigante». [Versión en castellano: *Odisea* (trad. José Manuel Pavón), Madrid, Gredos, Biblioteca Clásica, 1993.]

La mirada del alma viene a confundirse con esta claridad original. Es como si el alma viese la luz que está en el interior mismo de su propia mirada:

Estamos obligados a admitir que el alma Lo ve cuando repentinamente es llenada de luz. Pues esta luz procede de Él y es Él mismo. Y entonces estamos obligados a creer que Él está presente, cuando, como a otro dios al que se llama en su casa, acude para iluminarnos. Si no hubiera venido, no nos habría iluminado. Si no está iluminada por él, el alma está privada de Dios. Ahora bien, si está iluminada, posee lo que buscaba. Y éste es el verdadero fin para el alma: tocar esa luz, ver esa luz por medio de esa luz, no por medio de otra luz, sino por medio de la luz de la gracia a la que precisamente ve. Lo que el alma debe ver es la luz por medio de la cual es iluminada. Pues tampoco el sol es visto en la luz de otro. ¿Cómo lograrlo? Suprime todas las cosas. (V, 3, 17, 28.)

Lo que es preciso ver es aquello que nos hace ver; es la luz, que está en el origen de nuestra mirada.⁴⁰ Si la vida en todos sus grados es mirada y contemplación, podríamos representarnos, de una manera impropia y metafórica, que el Bien, que es el centro y la fuente de la vida, es de alguna manera mirada y luz

40. Cuán plotiniana la respuesta de Goethe a Schopenhauer, que le había expuesto una doctrina idealista de la visión: «¡Qué, entonces! ¿La luz sólo estaría ahí cuando usted la viera? ¡No! Más bien es usted quien no estaría allí si la propia luz no lo viera». (*Gespräche*, ed. W. von Biedermann, Leipzig, 1909, t. II, p. 245.)

absolutas: «Su ser, para él, es de algún modo su mirada sobre sí».⁴¹

La experiencia plotiniana se expresa constantemente en términos de luz, brillo, transparencia, claridad, iluminación. ¿Es preciso concluir que ignora las tinieblas y las noches del espíritu que caracterizan la mística cristiana? En la medida en que el vacío y la desnudez interior («Suprime todas las cosas») pueden parecerle al alma una especie de noche porque tiene la impresión de perder la luz a la que está habituada, hay que decir que también hay una noche mística en Plotino. Sin embargo, en la medida en que la noche de los místicos cristianos se corresponde con el ejercicio de la fe, más aún, que se une al sufrimiento del Cristo crucificado que se siente abandonado por el Padre, es evidente que todo esto está ausente en Plotino. La espiritualidad de Plotino es esencialmente luminosa y serena. El alma plotiniana «suprime todas las cosas» en la paz y la dulzura, y se convierte, de este modo, en una pura capacidad de recepción, esperando ser invadida por la presencia del Bien, que siempre está presente.

41. VI, 8, 16, 20.

V

VIRTUDES

Sin la virtud, Dios sólo es una palabra.

(II, 9, 15, 39.)

¿Por qué, entonces, no quedarse ahí arriba? (VI, 9, 10, 1.)

Ésta es la gran pregunta plotiniana. Si hay una parte de nosotros que siempre está ahí arriba, y si a veces nos sucede que nos elevamos a ese nivel superior, que vivimos la mejor de las vidas, que descansamos en lo Divino, que somos invadidos por la presencia total, que experimentamos el amor al Bien y nos convertimos en una mirada que ya no es otra cosa que la propia luz de la que emana el Bien, ¿cómo se puede descender de nuevo?, ¿cómo la presencia puede convertirse en ausencia?, ¿cómo puede extinguirse el abrazo del amor?¹ ¿Cómo pueden verse de nuevo objetos distintos, cómo se puede recobrar la conciencia, reflexionar, razonar, sentir de nuevo el cuerpo, en definitiva, cómo puede uno convertirse de nuevo en un hombre?

Cuando se ha experimentado que la verdadera vida estaba ahí arriba, cuando, como un relámpago fugaz, se ha saboreado la unión divina, ¿cómo puede uno volver a la vida cotidiana, que les parece normal a los demás hombres pero que ahora, para quien ha co-

1. VI, 9, 9, 60.

nocido el éxtasis, aparece como un estado anormal y violento?

Si se ha descendido, es porque no se soportaba seguir estando ahí arriba. Sin embargo, lo que ahora no se podrá soportar será estar aquí abajo. Ya no se es de ninguna parte: demasiado terrestre para conservar el don divino, sin embargo se es ahora demasiado divino para olvidarlo:

Las almas son necesariamente como «anfibios». Viven, en parte, la vida de ahí arriba y, en parte, la vida de aquí abajo. (IV, 8, 4, 31.)

Tal es la paradoja de la condición humana. Ahí arriba somos nosotros mismos, pero ya no nos pertenecemos, porque ese estado nos es dado y dejamos de ser dueños de nosotros mismos. En este mundo de aquí abajo, creemos que somos nuestros propios dueños, pero sabemos que ya no somos verdaderamente nosotros mismos.

Y estos niveles discontinuos no pueden anularse. Después de haber estado ahí arriba, con todo es preciso vivir, ocuparse del cuerpo y del prójimo, razonar, prever. Y aunque la experiencia mística haya sido fugaz, no es posible, sin embargo, olvidarla. Tras haberla experimentado, ya no se es el mismo.

¿Cómo vivir entonces? Para Plotino, el gran problema consiste en aprender a vivir la vida diaria. Tras la contemplación, se trata de aprender a vivir una vida que nos predisponga a la contemplación. Se trata de concentrarse interiormente, de recogerse lo bastante

como para estar listo para acoger la presencia divina cuando ésta se manifieste de nuevo. Es preciso desvincularse lo suficiente de la vida de aquí abajo para que la contemplación pueda convertirse en un estado continuo. Y es preciso, con todo, aprender a soportar la vida cotidiana, más aún, aprender a iluminarla por medio de la claridad que proviene de la contemplación. Ello constituirá un verdadero trabajo de purificación, simplificación y unificación interiores.

Esta será la obra de la virtud. A medida que pasen los años, Plotino descubrirá poco a poco su importancia. Si bien los tratados de juventud y madurez, aunque recomiendan la práctica de las virtudes, cantan la belleza del mundo espiritual y la embriaguez del éxtasis, las obras que Plotino escribe al final de su vida están dedicadas de manera casi exclusiva a cuestiones morales.

La experiencia de la unión divina sigue estando en el centro de su pensamiento. Sin embargo, a partir de aquí Plotino se afana en mostrar cómo la virtud, nacida de la unión, transforma al ser por entero, cómo se convierte en sabiduría sustancial. Una contemplación que no se irradiara en la vida concreta, que no culminase en hacer que el hombre se parezca a Dios por medio de la virtud, nos resultaría ajena y para nosotros carecería de sentido.

Tal es el peligro del gnosticismo, del que Plotino se ha percatado. Uno se sabe salvado por naturaleza y piensa que el esfuerzo moral no añadirá nada. Por otra parte, ya no se es de este mundo, ya no se es realmente «de aquí». ¿A qué viene entonces lo de practi-

car unas virtudes si basta con esperar el fin de este mundo para ser liberado? Resulta inútil e imposible intentar vivir en este mundo según nuestra naturaleza espiritual. Plotino reconoce en esto uno de los peligros más graves de la vida espiritual:

Una prueba de su indiferencia en relación con la virtud es que no componen ningún tratado sobre la cuestión de la virtud, que no tienen ningún discurso sobre estas materias, que no dicen ni lo que es la virtud ni cuántas clases hay, ni tampoco nada sobre las numerosas y bellas especulaciones que, sobre este asunto, contienen los escritos de los antiguos; tampoco dicen cómo puede adquirirse y realizarse, ni cómo se pueden curar y cuidar las almas. Pues no sirve de nada decir: «Mira a Dios», si no se enseña asimismo cómo mirar; ¿qué es lo que, en efecto, impide mirar a Dios, dirá alguno, sin abstenerse de ningún placer y sin ser dueño de refrenar la cólera, recordando sin duda la palabra *Dios* y, al mismo tiempo, estando dominado por todas las pasiones y no haciendo nada para liberarse de ellas? Sin embargo, lo que nos muestra a Dios es la virtud cuando progresa hacia la perfección y se implanta en el alma junto con la sabiduría: pues sin la virtud verdadera, el Dios del que hablamos no es más que un nombre. (II, 9, 15, 28.)

La «gnosis», el puro conocimiento, cuando sólo es una doctrina, una teoría, una teología, no puede conducirnos a Dios, ni aunque emplee los métodos tradicionales de la «teología negativa»:

Lo que nos instruye acerca de este tema son las analogías, las negaciones, el conocimiento de las cosas que provienen de él y los grados *escalonados*.²

Sólo la transformación interior de nuestro ser, obtenida a través de la virtud, nos conducirá realmente a Dios:

Sin embargo, lo que nos conduce a él son las purificaciones, las virtudes, las ordenaciones interiores, los esfuerzos para alcanzar el mundo espiritual e instalarnos en él, para saciarnos con el alimento que allí se encuentra. (VI, 7, 36, 6.)

La experiencia mística dista mucho de ser mera palabrería o un sueño. Plotino combate enérgicamente la ilusión del quietismo gnóstico. No basta con decirle a la gente: «Sois de raza divina». Afirmaciones simples como ésta no transforman el interior de las almas si no van acompañadas de la práctica real de la virtud. Quienes desprecian la virtud desprecian, al mismo tiempo, las exigencias propias de la naturaleza humana. Y «quien quiere hacer el ángel, hace el animal».³

Es preciso que el hombre de corazón noble se eleve con mesura, sin burda arrogancia, ascendiendo sólo hasta donde nuestra naturaleza nos permite subir; hay

2. Platón: *Banquete*, 211 c 3; se trata de la ascensión hacia la idea de lo Bello en sí que sube los escalones de las bellezas particulares.

3. Pascal: *Pensamientos*, op. cit., § 358.

que pensar que hay lugar para otros junto a Dios, aparte de nosotros, y no colocarnos nosotros solos junto a él, como volando en sueños,⁴ privándonos de este modo de convertirnos en Dios en la medida en que esto le es posible al alma humana. Y es posible en la medida en que el alma es conducida por el Espíritu. Pero querer colocarse por encima del Espíritu supone caer fuera del Espíritu. Los hombres poco sensatos se dejan persuadir cuando escuchan discursos como éstos: «Tú serás el mejor de todos, tanto entre los hombres como entre los dioses» —pues la arrogancia entre estos hombres es grande—, y también aquel que antes era un hombre humilde, modesto y simple, cuando escucha: «Sí, tú eres hijo de Dios [...] tú eres superior al cielo [...] sin necesidad de ningún esfuerzo.» (II, 9, 9, 45.)

*

La virtud plotiniana nace de la contemplación y conduce a la contemplación:

Si decaemos de la contemplación, reavivando nuestra propia virtud interior, y cobramos entonces conciencia del hecho de que estamos embellecidos por las virtudes, nos encontraremos de nuevo aligerados, yendo de la virtud al Espíritu y a la Sabiduría, y, por medio de la Sabiduría, hasta Ése otro. Y ésta es la vida de los dioses y los hombres divinos y bienaventurados:⁵ ser libe-

rado de las realidades de aquí abajo, vivir sin deleitarse en las realidades de este mundo, huir solo hacia el Único. (VI, 9, 11, 46.)

Tal es el recorrido del alma. Promovida hasta el Uno por la moción liberal y graciosa de éste, no ha podido mantenerse en la cima de sí misma. Ha vuelto a caer. Sin embargo, al regresar a la vida práctica, a la reflexión, a la conciencia, el alma encuentra de nuevo en sí misma, en este mundo, esa huella de Dios que es la virtud y que la hace semejante a Dios. Por medio de la práctica de las virtudes, el alma puede elevarse de nuevo hasta el Espíritu, es decir, hasta una vida puramente espiritual. Llegada a esta perfección, la virtud se vuelve sabiduría, se convierte en un estado estable a partir del cual el alma podrá estar de nuevo preparada para la unión divina.

La virtud entra en juego cuando el alma decae de la contemplación, cuando ya no puede mantenerse en el nivel espiritual. Habrá quien diga que era preciso que el alma estuviese ya purificada para poder contemplar. Sin embargo, en este caso nos encontramos de nuevo con la paradoja de la presencia divina: «No me buscarías si no me hubieses encontrado».⁶ La virtud, que nos conduce a Dios, sólo puede nacer en el alma a partir de una primera unión con Dios:

Esta actividad del Espíritu [a la que el alma está unida] engendra también unos dioses a través del

4. Cf. Platón: *Teeteto*, 158 b.

5. Cf. Platón, *Teeteto*, 176 a.

6. Pascal: *Pensamientos*, op. cit., § 553.

contacto que tiene con Él en un apacible reposo, pues engendra la Belleza, engendra la Justicia, engendra la Virtud. En efecto, de esto es de lo que el alma está preñada, siendo fecundada por el propio Dios. (VI, 9, 9, 19.)

La virtud sólo puede nacer en el alma si ha vislumbrado, ni que sea un instante, la Belleza de la Inteligencia, si ha degustado, ni que sea fugazmente, la alegría de la unión divina. Sin duda, puesto que el alma no está lo bastante purificada, no puede soportar estos estados. Ahora bien, la virtud tendrá precisamente como tarea principal purificar el alma de tal modo que ésta pueda soportar, de manera continua, la unión divina.

Nos queda el hecho de que el primer movimiento hacia la virtud es ya un don divino, una iluminación, una experiencia de la unión. ¿Cómo sabría el alma que hay una parte de sí misma que permanece ahí arriba si no hubiera tenido conciencia de ello? ¿cómo podría desear volverse semejante a Dios si, de repente, no hubiese experimentado la presencia divina?:

El alma sólo se emociona cuando recibe el efluvio que emana del Bien. (VI, 7, 22, 8.)

El alma ama el Bien porque, desde el origen, ha sido incitada por Él a amarle. (VI, 7, 31, 17.)

La iluminación que procede del Espíritu proporciona al alma una vida más clara [...] hace que el alma se vuelva hacia sí misma, le impide dispersarse y la hace amar el esplendor que hay en el Espíritu. (V, 3, 8, 29.)

Por otro lado, la virtud plotiniana conserva el carácter de este origen. Quiere ser realmente una asimilación con Dios.

Por esta razón, Plotino distingue dos grados en las virtudes. Están las virtudes que podrían denominarse sociales: la prudencia, la justicia, la fuerza y la templanza, que, cuando pertenecen a este nivel, sólo moderan las pasiones que provienen del cuerpo y regulan nuestras relaciones con los demás hombres. Por encima de estas virtudes sociales están las virtudes purificadoras. Por medio de ellas, el alma, en lugar de adecuarse al cuerpo como hacen las virtudes sociales, se separa radicalmente de él y vuelve toda su atención hacia Dios: estos dos movimientos son, por otro lado, inseparables.⁷

Estos dos grados de las virtudes se corresponden con dos niveles distintos de la realidad humana. Está el «compuesto», es decir, esa parte de nosotros mismos que corresponde a una especie de mezcla del alma con el cuerpo. Es ahí donde se producen las pasiones, los temores, los deseos, las penas y los placeres. Por encima está el alma pura, el hombre interior, el hombre espiritual, cuya actividad propia es el pensamiento o, mejor aún, la contemplación de Dios. Las virtudes inferiores regulan la actividad del «compuesto». Sin embargo, el sabio se niega a identificarse con el «compuesto». Ese cuerpo vivo, esas pasiones, esas penas y esos placeres le pertenecen, quizá sí, pero no son él mismo.

7. I, 2, 4, 16.

El hombre verdadero es otro; es puro en relación con todo aquello que nos acerca a la animalidad. Posee las virtudes que pertenecen al orden del pensamiento, que tienen su morada en el alma que se separa del cuerpo, que se separa e incluso que está ya completamente separada, aún estando aquí abajo. (I, 1, 10, 7.)

Las virtudes purificadoras corresponden, pues, a una transformación total de la vida interior. Podría decirse que toda la energía espiritual refluye en el interior y hacia lo alto. El sabio vive en la cima de sí mismo, proporcionando a los niveles inferiores tan sólo la atención que es indispensable para la conservación de la vida. El esfuerzo moral ya no es un combate, sino una huida victoriosa. Las cosas inferiores dejan de tener interés porque, en realidad, ya no se les presta atención. Así pues, dejan de plantear problemas. Toda la actividad se vuelve hacia Dios.

Huelga decir que Plotino se dirige, de entrada, a este nivel superior. En esta perspectiva, las virtudes sociales ya no tienen razón de ser, puesto que los problemas morales a los que debían dar respuesta han sido eliminados:

El hombre de bien alcanza unos principios y unas normas superiores, y, a partir de ahí, actuará conforme a dichos principios y dichas normas. Por ejemplo, en el caso de la templanza, para él ya no se tratará de la aplicación de la norma que hasta ese momento había admitido, sino de separarse totalmente de ella, tanto como sea posible, y no vivir una vida de hombre, esa vida que era la de un hombre de bien según el juicio

de la virtud social. Al abandonar esa vida, elige otra, la vida divina. (I, 2, 7, 22.)

Sí, no cabe duda de que de lo que se trata es de una vida divina, puesto que las virtudes purificadoras, al volver el alma únicamente hacia Dios, imitan el movimiento por medio del cual Dios descansa en sí mismo:

Desde ese momento, la sabiduría y la prudencia consisten en la contemplación de las realidades que están en el Espíritu divino [...] La justicia superior consiste en dirigir su actividad hacia el Espíritu, la templanza en volverse interiormente hacia el Espíritu, el valor en una impasibilidad que resulta de la semejanza con aquel hacia el cual el alma dirige sus miradas, quien, a su vez, es impasible por su propia naturaleza. (I, 2, 6, 13.)

Por tanto, la virtud plotiniana podría decir, al igual que la naturaleza: «Nacida de una contemplación, ama la contemplación y contemplo».⁸ Lo cual no resulta nada sorprendente, puesto que para Plotino toda vida es, en el fondo, contemplación. Separada del cuerpo, vuelta hacia Dios, ¿qué otra cosa hará el alma sino contemplar?: «¿No debe decirse que la virtud es más bien lo que se produce por la conversión del alma [hacia el Espíritu]? – ¿Y qué es, pues? – Una contemplación, y la huella de lo que es visto, que está implantado y activo en el alma, como la relación de la vista con su objeto».⁹

8. III, 8, 4, 6.

9. I, 2, 4, 18.

En todos los sentidos del término, la virtud es, por tanto, prolongación de la contemplación. Nacida de la contemplación, regresada a la contemplación, la virtud plotiniana sólo es contemplación. Es el esfuerzo de atención por medio del cual el alma intenta mantenerse al nivel al que Dios la ha elevado. Convertida en un estado, que se denominará la sabiduría, será contemplación continua.

La virtud plotiniana consiste, pues, en una actitud espiritual extremadamente simple. Considerándola desde el exterior, es posible detallar diferentes aspectos, que se denominarán prudencia, justicia, fuerza o templanza. Sin embargo, vista desde el interior, ni siquiera es un esfuerzo por separarse del cuerpo, sino que sólo es una atención continuada por lo divino, un ejercicio perpetuo de la presencia de Dios. Si se quiere, puede hablarse de una metamorfosis de la mirada. En sí y alrededor de sí misma, a través de todas las cosas, la virtud plotiniana sólo quiere ver la presencia divina. Gracias a este ejercicio, la unión con Dios se convierte en algo continuo. La contemplación del mundo de las Formas y la experiencia del amor al Bien dejan de ser unos acontecimientos raros y extraordinarios para ceder el lugar a un estado de unión que, de alguna manera, es sustancial, que toma al ser por entero:

En relación con las actividades contemplativas e intelectuales del hombre de bien, éstas tal vez puedan verse obstaculizadas por las circunstancias exteriores cuando se relacionan con cosas particulares, por ejemplo, aquellas que sólo pueden progresar por medio de

búsquedas e investigaciones. Sin embargo, «la más alta ciencia»¹⁰ [la del Bien] siempre está a su disposición y permanece siempre con él, y todavía la poseería más si estuviera en el famoso toro de Fálaris.¹¹ Es absurdo tachar de «agradable» semejante situación, por más que se repita una y mil veces. Pues quien habla en este caso de placer es el mismo que sufre. Sin embargo, para nosotros, el que sufre es diferente del que, aunque esté vinculado al que sufre y tanto tiempo como esté vinculado a éste por la necesidad, no está privado de la contemplación integral del Bien. (I, 4, 13, 3.)

En el interior del toro de Fálaris el sabio plotiniano no negará que sufre. Pero el atroz sufrimiento del cuerpo, aunque sea percibido por el alma, sólo alcanza los niveles inferiores del yo. Vuelta hacia Dios, concentrada en la cima de sí misma, el alma plotiniana continúa contemplando y no puede desviar su atención hacia la parte inferior de sí misma que está

10. Platón: *República*, 505 a.2.

11. Fálaris, tirano de Agrigento, hacía quemar a sus víctimas en el interior de un toro de cobre. Según los estoicos y los epicúreos, el sabio sigue siendo feliz incluso en el interior del toro de Fálaris. Plotino alude a los epicúreos (Cicerón: *Tusculanas*, II, 7, 17; H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887 [reed. Stuttgart, 1966], § 601) en las líneas siguientes (Pues quien habla en este caso de placer...). Los epicúreos no distinguían entre el yo puramente espiritual y el yo corporal. Sólo admitían un yo corporal. Si el yo corporal se encuentra, a su vez, totalmente inmerso en el sufrimiento, no puede afirmar al mismo tiempo que esté en un estado agradable. Es preciso suponer que es el yo espiritual, el que siempre está inmerso en la contemplación del Bien, el que hace esta afirmación.

sumergida en el sufrimiento. Dios, a quien el alma está unida, es el Bien. ¿Qué más puede desear? ¿Qué pueden hacerle las adversidades, la privación del placer, el propio sufrimiento? El alma tiene el Todo, es el Todo, el resto no importa. Con Dios basta.

Tal es la sabiduría plotiniana. Sabiduría mística que no tiene ningún sentido para quien no haya experimentado la unión divina.

Hasta ahora nos hemos situado en el interior del pensamiento plotiniano. No hay duda de que, al hacernos descubrir los niveles del yo, la belleza de la vida universal, el amor al Bien y la virtud purificadora, Plotino nos ha proporcionado su experiencia interior. Parece que ahora ha llegado el momento de considerar, de algún modo, las actitudes plotinianas desde el exterior. Hay que preguntarle a Porfirio, su biógrafo, para que nos diga de qué manera concreta Plotino resolvió el problema que planteaba al principio de este capítulo: ¿cómo vivir en este mundo cuando se ha contemplado la Belleza divina y se ha experimentado el amor al Bien? Y más aún, ¿cómo vivir en este mundo en continua contemplación?

VI

DULZURA

El Bien está henchido de dulzura, benevolencia y delicadeza. Siempre está a disposición de quien lo desea.

(V, 5, 12, 33.)

El lector moderno que abre la *Vida de Plotino* de Porfirio no deja de experimentar cierto malestar. La primera frase le provoca sorpresa:

Plotino, el filósofo que vivió en nuestra época, tenía el aspecto de ser un hombre que se avergonzaba de estar en un cuerpo. (V.P. 1, 1.)

Después, las páginas que siguen le presentan a un personaje extravagante que se niega a hablar de sus padres, de su patria y de la fecha de su nacimiento, y que no puede soportar que nadie le haga su retrato.¹

A continuación, Porfirio no vacila a entrar en detalles realistas:

Viéndose aquejado a menudo de cólicos intestinales,² se negaba a recurrir a los enemas («no está bien que un anciano se someta a semejantes tratamientos»), y tam-
po-

1. V.P. 1, 3-4; 2, 37.

2. Cf. M. D. Grmek: «Les maladies et la mort de Plotin», en *Porphyre, Vie de Plotin*, t. II, p. 336, a propósito de la enfermedad de colon que padecía Plotino.

co se avenía a tomar la triaca como antídoto³ («no me alimento de carne ni siquiera de animales domésticos», explicaba). Se abstenía de frecuentar los baños públicos y diariamente se hacía dar masajes en casa. Cuando la epidemia de peste llegó a su punto culminante, los masajistas murieron y él descuidó ese tratamiento. (V.P. 2, 1.)

Después del relato, que por otra parte es muy emocionante, sobre la última enfermedad y la muerte de Plotino, Porfirio nos refiere algunos detalles biográficos que el maestro le había confiado en el transcurso de diversas conversaciones, y en especial este curioso recuerdo de infancia:

Cuando ya había cumplido ocho años, aunque ya iba a la escuela del gramático, acudía en busca de su nodriza y le descubría los pechos con intención de mamar; sin embargo, tras haber escuchado en una ocasión que era un niño abominable, sintió vergüenza y renunció a seguir haciéndolo.⁴ (V.P. 3, 2.)

A continuación, pasamos al encuentro de Plotino con su maestro Amonio, y luego a las «aventuras de Plotino en Oriente»:

3 La carne de los animales salvajes, en especial de las serpientes, entraba en la composición de la triaca.

4. Como acertadamente ha observado J. Igal: *La Cronología de la «Vida de Plotino» de Porfirio*, Bilbao y Madrid, Universidad de Deusto, 1972, pp. 31-34, Plotino explica probablemente esta anécdota para dar un ejemplo del discernimiento moral, que aparece a partir de los siete años: «Sintió vergüenza y renunció a seguir haciéndolo».

Desde el día de su encuentro con Amonio, Plotino se quedó permanentemente a su lado, y adquirió tal capacidad en el terreno de la filosofía que deseó vivamente experimentar la filosofía que se practicaba entre los persas y la que florecía entre los hindúes. Cuando el emperador Gordiano⁵ se dispuso a atacar a los persas, se unió a su comitiva. Por aquel entonces tenía treinta y nueve años, puesto que había seguido las enseñanzas de Amonio durante once años. Pero Gordiano fue asesinado en Mesopotamia y Plotino a duras penas consiguió escapar, encontrando la salvación en Antioquía. Filipo tomó entonces el poder y Plotino, a los cuarenta años, marchó a Roma. (V.P. 3, 13.)

A partir de este momento, vemos cómo poco a poco Plotino se convierte en el líder de una escuela filosófica. Sin embargo, a lo largo de toda la Antigüedad, la filosofía es ante todo un «estilo de vida». Por decirlo así, se abrazaba la filosofía como se abraza la religión, a través de una conversión que provoca un cambio radical de vida. El filósofo no es tanto un profesor como un maestro espiritual: exhorta a la conversión y después dirige a los nuevos conversos, a los jóvenes –aunque a menudo también hay adultos– hacia los caminos de la sabiduría. Es un director de conciencia. Sin duda, enseña, y sus clases pueden tener incluso cierto carácter técnico y referirse a cuestiones de lógica o de física. Sin embargo, éstas no dejan de ser meros ejercicios intelectuales que forman parte

5. Véase la biografía cronológica, p. 205.

de un método de formación que se dirige al alma por entero.

Así se nos aparece Plotino a lo largo del relato de Porfirio. Éste nos describe el modo en que Plotino enseñaba, nos enumera a los discípulos que lo rodeaban y nos cuenta algunas anécdotas muy jugosas. Sobre todo, nos habla con gran admiración de su maestro:

La atención hacia sí mismo no se relajaba nunca, excepto durante el sueño, que por otro lado le costaba conciliar debido a la poca carne que comía (a menudo, ni siquiera tomaba pan) y a la continua orientación de su pensamiento hacia el Espíritu. (V.P. 8, 20.)

Sí, el lector moderno experimenta cierto malestar al leer todo esto, incluso cuando está versado en el conocimiento de la Antigüedad. Un excelente conocedor de Plotino, É. Bréhier, lo resume a la perfección: «Seguramente –escribe– en el entorno de Plotino falta la salud moral y el equilibrio que encontramos en la escuela de Epicteto. Hay quien ve síntomas inquietantes de fatiga y debilidad nerviosa. El tema constante de la predicación plotiniana, “la huida del mundo”, guarda un parentesco singular con esa “fuga de la vida”, con esa continua necesidad de cambiar de lugar, de “ir no importa adónde, mientras sea fuera del mundo”, que, según el doctor Pierre Janet, son característicos del síndrome melancólico. La manera bastante brusca en que Plotino se marchó de Alejandría para no volver, la total separación de su familia y su país encuentran su causa tal vez en ese estado nervio-

so, que naturalmente se veía alimentado por el deplorable régimen que seguía. No sólo se abstenía de la carne, como un pitagórico, sino que no tomaba las precauciones higiénicas más elementales. Añadamos a todo esto el agotamiento intelectual que era frecuente en la escuela; esa meditación que Plotino practica constantemente y que se manifiesta en un estilo en el que el pensamiento corre sin descanso y, de algún modo, más deprisa que la palabra, así como la ausencia de sueño resultante, alteraron a la larga su salud. Cuando Porfirio lo conoció, Plotino tenía el estómago destrozado y la vista muy cansada. Padece un mal crónico de garganta y una enfermedad de la piel. Sin embargo, por encima de todo, hay cierta complacencia, a su vez morbosa, para con los estados enfermizos».

Es preciso que el hombre disminuya y debilite su cuerpo con el fin de mostrar que el hombre verdadero es muy distinto a las cosas exteriores [...] Éste no querrá ignorar por completo el sufrimiento; incluso querrá experimentarlo. (I, 4, 14, 12.)

«Este singular testamento filosófico –continúa diciendo É. Bréhier– trasciende la indiferencia estoica, puesto que llega incluso a desear el dolor.»⁶

En cuanto al doctor Gillet,⁷ que en la última enfermedad de Plotino diagnostica los síntomas de la tu-

6. É. Bréhier: *Plotin, Les Ennéades*, t. I, París, 1924, pp. VII-IX.

7. P. Gillet: *Plotin, un point de vue médical et psychologique*, tesis de medicina, París, 1934. Puede encontrarse una excelente puesta al día de estos problemas en M. D. Grmek, op. cit., p. 127, n.2.

berculosis, llega a reconocer en su comportamiento espiritual las consecuencias físicas de esta enfermedad y, en la filosofía plotiniana, un ideal de enfermo.

De este modo, se termina convirtiendo a Plotino en una especie de Pascal pagano, que vivía en un estado de tensión y sufrimiento perpetuos, y que veía la enfermedad como el estado normal del hombre.

*

Muchos de los rasgos de este sombrío cuadro son exagerados. Con frecuencia, las anécdotas que cuenta Porfirio han sido mal interpretadas, las informaciones que nos proporciona mal comprendidas e incluso en sus silencios se ha entrevisto lo peor. Sin embargo, si releemos con atención su relato, se nos aparecerá un Plotino totalmente distinto.

Y, en primer lugar, es preciso que nos resignemos a no saber muchas cosas acerca de la vida de Plotino. Porfirio tan sólo convivió con él seis años. Únicamente lo conoció al final de su vida, en el momento en que Plotino se acercaba a la vejez y cuando empezaba a declarársele su última enfermedad. El cuadro que nos ofrece es necesariamente parcial. El pasado de Plotino se le escapa casi por completo y, de manera natural, Porfirio se ve conducido a insistir en el carácter a la vez ascético y enfermizo de la vida del maestro.

Porfirio nos dice muy pocas cosas acerca de la juventud de Plotino como para que pueda darse una interpretación psicológica y descubrir en él los ras-

gos de un «síndrome melancólico». No hay nada en el relato de Porfirio que permita afirmar que Plotino partió de repente de Alejandría y abandonó a Amonio para seguir a Gordiano en su marcha hacia Persia. Puede muy bien suponerse que fue el propio Amonio quien le aconsejó esta expedición filosófica, este «peregrinaje a las fuentes» de la sabiduría oriental que fascinó a los filósofos griegos desde los tiempos más remotos. Lo que no está claro en el relato de Porfirio es la manera en que Plotino logró ser presentado ante el emperador Gordiano. Como ha señalado R. Harder,⁸ en esta aventura de Plotino hay entresijos políticos que se nos escapan. Para que Plotino pudiera participar en esta expedición y acompañar al emperador, era necesario que previamente mantuviera estrechas relaciones con los senadores cercanos al emperador. Y lo que confirma esta hipótesis es la huida de Plotino tras el asesinato de Gordiano. Gordiano es asesinado durante una revuelta de sus soldados. El usurpador Filipo toma el poder y Plotino huye —a duras penas— porque está comprometido con los partidarios del emperador Gordiano. No sabemos por qué se dirige luego a Roma en vez de a Atenas, por ejemplo. Sin embargo, cuando llega a la capital del Imperio, Plotino no era, como uno se lo imagina, «un alejandrino desconocido y humilde».⁹ Si, como cabe suponer, ya había mantenido en Oriente contactos con la aristocracia senatorial, no es sor-

8. R. Harder: *Plotinus Schriften*, Vc, Hamburgo, Meiner, 1958, pp. 84-85.

9. É. Bréhier: *Plotin, Les Ennéades*, t. I, introd., p. VI.

prendente encontrarlo en Roma manteniendo estrechas relaciones con personajes como Castricio Firmo, Marcelo Orroncio, Sabinilo y Rogaciano,¹⁰ que pertenecen a ese entorno.

En cuanto al ascetismo plotiniano, no hay nada de mórbido o de enfermizo. En él no se encuentra nada que no se adecue al estilo de vida filosófico tradicional desde hacía siglos.

¿Plotino no habla ni de su nacimiento, ni de su patria, ni de sus padres? Simplemente, lo que hace es poner en práctica los consejos del estoico Epicteto:

Si es cierto que hay un parentesco entre Dios y los hombres, como pretenden los filósofos, ¿qué les queda por hacer a los hombres sino imitar a Sócrates, es decir, no responder nunca a quien les pregunta de qué país son: «Soy ciudadano de Atenas, o de Corinto», sino: «Soy ciudadano del mundo»? Cuando uno se ha dado cuenta de la organización del universo, cuando ha comprendido que lo que sobrepasa, domina y engloba todas las cosas es el «Todo» formado por Dios y los hombres, que de ahí provienen las semillas engendradoras, no sólo de mi padre o de mi abuelo, sino de todo lo que, en la tierra, tiene vida y crecimiento (en especial los seres que razonan, pues sólo ellos, por naturaleza, participan en la sociedad divina, vinculados como están a Dios por medio de la razón), ¿por qué no ha de proclamarse uno ciudadano del mundo? ¿por qué no proclamarse hijo de Dios? (Epicteto: *Conversaciones*, I, 9, 1.)

10. Porfirio, V.P. 7, 24.

¿Plotino no tomaba «las precauciones higiénicas más elementales»? Esto es inexacto. Plotino no se dispensa a sí mismo cuidados corporales, sino que tiene a sus masajistas habituales. Probablemente se trata de esclavos que pertenecen a la casa de Gémina, donde vive. Y, sin duda, se baña en la piscina particular de esa casa antes de recibir el masaje, según la costumbre romana. Si Plotino no va a las termas es sencillamente porque esos establecimientos eran lugares de distracción, disipación y placer. Reléase al respecto la carta 56 de Séneca, en la que éste describe el barullo ensordecedor que resonaba en un baño público cercano a su casa, el claqueteo de manos de los masajistas, los jadeos de los gimnastas, los gritos de los vendedores de salchichas o bebidas, los chillidos de los depiladores y los aullidos de los depilados, las protestas de los ladrones cogidos in fraganti, los bramidos de quienes buscan pelea. Plotino nunca se resignará a tener que mezclarse con ese tumulto, ni siquiera cuando sus masajistas habituales fallezcan a causa de la epidemia de peste.

¿Come y duerme poco? Tampoco eso es nada extraordinario. La costumbre del vegetarianismo se había implantado desde hacía mucho tiempo bajo la influencia del pitagorismo. Éstos se contentan con un régimen frugal no por una cuestión de ascetismo sino de preocupación por la salud. El propio Plotino lo recuerda atacando a los gnósticos, que pretendían curar las enfermedades mediante exorcismos:

Cuando dicen que se purifican de las enfermedades, si dijeran que lo hacen por medio de la templanza y de un régimen adecuado, como hacen los filósofos, dirían bien. (II, 9, 14, 11.)

En cuanto al sueño, ya Platón había dicho en sus *Leyes*¹¹ que «dormir mucho no conviene ni al cuerpo ni al alma», y que sólo hay que «cuidarse del sueño en lo que es útil para la salud; ahora bien, esto no es mucho, i una vez que se ha convertido en un hábito!». En el entorno de Plotino, había un ejemplo vivo de los beneficios corporales que procura el ascetismo:

Rogaciano era miembro del Senado. Estaba tan adelantado en su aversión por la vida de este mundo que renunció a todos sus bienes, despidió a todos sus servidores e incluso renunció a su rango. Y en el momento en que debía salir de su casa para ejercer sus funciones de pretor, cuando ya lo esperaban sus lictores, él ni apareció ni se cuidó de su cargo. Ni siquiera quiso vivir en su propia casa, sino que iba a casa de amigos y conocidos y allí tomaba sus comidas y dormía. Sólo comía uno de cada dos días. Ciertamente, fue gracias a esta renuncia y a esta despreocupación en relación con la vida cotidiana que Rogaciano, que antes estaba tan enfermo de gota que tenían que llevarlo en una litera, recobró la salud; e incapaz como era siquiera de abrir la mano, adquirió más facilidad

11. Platón: *Leyes*, VII, 808 b-c.

en servirse de ella que quienes practican su oficio con ayuda de las manos. Plotino lo tenía en gran estima, lo elogiaba de continuo y lo propuso como buen ejemplo a los filósofos. (V.P. 7, 31.)

Por último, parece difícil decir que en Plotino hubiera una complacencia morbosa con los estados enfermizos. Releamos en su conjunto el texto al que aludía É. Bréhier:

El hombre de este mundo puede muy bien ser hermoso, esbelto y rico, y mandar en todos los demás hombres: pues es, precisamente, de «la región de aquí abajo». ¹² ¡Que nadie le envidie estas cosas que lo ciegan! En lo que respecta al sabio, puede que estas cosas no se den desde el principio; ahora bien, si le ocurren a continuación, él mismo buscará empequeñecerlas si se preocupa de sí mismo. De este modo, empequeñecerá y agotará, descuidándolo, el *exceso de vitalidad* del cuerpo y renunciará a los cargos públicos. Aun *cuando vele por su salud*, no querrá renunciar a tener algún tipo de experiencia en relación con las enfermedades. Y tampoco querrá dejar de experimentar el sufrimiento; si nunca lo ha experimentado, querrá conocerlo en su juventud; sin embargo, al llegar a la vejez, no querrá ser perturbado ni por los sufrimientos ni por los placeres, ni por ninguno de estos estados agradables o penosos que uno experimenta en este mundo a fin de no verse obligado a tener que dirigir su atención hacia el

12. Platón: *Teeteto*, 176 a.

cuerpo. Cuando experimente sufrimientos,¹³ *les opondrá el poder que ha adquirido para luchar contra ellos*. Para él, el placer, la salud y la ausencia de sufrimiento no añaden nada a su felicidad; los estados contrarios tampoco le quitan nada ni lo empequeñecen. Si a una sola y misma cosa un contrario no le añade nada, ¿cómo podría el otro contrario quitarle alguna cosa? (I, 4, 14, 14.)

Como vemos, Plotino no busca la enfermedad, el sufrimiento, la fealdad por sí mismas. No es el cuerpo lo que combate, sino un exceso de vitalidad física que entrañaría el riesgo de desequilibrar el alma en su vuelo hacia la contemplación del Bien. Hay que acostumbrarse a dejar de prestar atención a lo que el cuerpo experimenta, hay que volverse indiferente al placer y al dolor para no ser desviado de la contemplación. Es preciso, pues, habituarse a «querer» el sufrimiento y el dolor cuando uno todavía es joven para no ser sorprendido por ellos cuando se presenten de manera natural con la vejez.

Hay aquí un ejercicio espiritual que es bien conocido por los estoicos: la «premeditación». Es preciso querer de antemano los acontecimientos molestos con el fin de soportarlos mejor cuando lleguen *inopinadamente*. La libertad debe ir por delante de aquello que entrañaría el riesgo de constreñirla.

13. Este tratado fue escrito durante los últimos años de la vida de Plotino, en un momento en el que ya era presa de la enfermedad y el sufrimiento.

En el ascetismo plotiniano podrían encontrarse otros ejemplos de ejercicios espirituales apreciados por los estoicos. Cuando, por ejemplo, Porfirio nos dice de Plotino que «su atención para consigo mismo nunca se relajaba», que su «tensión en dirección al Espíritu nunca cesaba cuando estaba despierto»,¹⁴ simplemente hace alusión, al emplear estas palabras (atención = *prosoché*, tensión = *tasis*), al vocabulario técnico que designaba la vigilancia, es decir, la actitud fundamental del sabio estoico.

Así pues, la tensión perpetua de Plotino no es más excepcional que la de Marco Aurelio o la de Epicteto. Sin embargo, mientras que la atención constante del estoico se centra en los acontecimientos de la vida cotidiana, en los que se esfuerza sin descanso para reconocer la voluntad de Dios, la atención plotiniana está vuelta hacia el Espíritu. Es un esfuerzo siempre renovado para permanecer en la contemplación del Bien. Podría creerse que este esfuerzo se desvía de lo real, que huye de lo real, que se refugia en la abstracción y que exige, por tanto, más concentración y fatiga que la actitud estoica.

Ahora bien, no hay nada de eso. En la sabiduría de Plotino hay algo de dulce, de sonriente, de benevolente, un sentido de lo real, un tacto, los cuales no tienen nada que envidiar a la delicadeza y la dulzura de Marco Aurelio.¹⁵ Antes de comprender de dónde proviene esta dulzura, es preciso que reconozcamos todos los aspectos.

14. V.P. 8, 20 y 9, 17.

15. Cf. P. Hadot: *La Citadelle intérieure*, París, 1992, pp. 238-244.

Simplicidad, generosidad de espíritu, benevolencia, simpatía y consideración, tal es el secreto de la pedagogía plotiniana.

Estaba permitido que quien lo deseara acudiera a sus clases. (V.P. 1, 13.)

Quizá bastaba con recorrer la cortina que, a menudo en aquella época, separaba la clase de la calle. Una vez dentro, era posible tanto preguntar al maestro como escucharle:

Pedía a sus oyentes que ellos mismos plantearan preguntas. Por eso sus clases eran bastante desordenadas y abundaban los comentarios insustanciales. (V.P. 3, 35.)

Por otro lado, esto no gustaba a todo el mundo. Los aficionados a las novedades y los discursos hermosos se sentían decepcionados.

Las gentes de entonces, sus contemporáneos, pensaban que se pavoneaba plagiando las doctrinas de Numeuio¹⁶ y, además, consideraban que hablaba mu-

16. Numenio de Apamea (en Siria), filósofo platónico y neopitagórico de la segunda mitad del siglo II d. C. Los fragmentos de sus obras han sido editados y traducidos en francés por É. Places con el título *Fragments*, París, Les Belles-Lettres, 1973. [Versión en castellano: *Oráculos caldeos: fragmentos y testimonios* (trad. F. García Bazán), Madrid, Gredos, 1991.]

cho para no decir nada, y lo despreciaban porque no comprendían lo que quería decir ni el hecho de que él mismo se mantuviera al margen de toda teatralidad retórica y de cualquier ampulosidad: sus lecciones tenían el aspecto de ser simples conversaciones, y él no revelaba rápidamente los encadenamientos lógicos necesarios de las argumentaciones que utilizaba y que estaban implícitos en su razonamiento. Por otro lado, yo mismo, Porfirio, tuve la misma impresión la primera vez que lo escuché. (V.P. 18, 2.)

Por otra parte, Porfirio no tardó a ser un interlocutor escogido, pero esto no desarmó a los descontentos, sino todo lo contrario. Pese a la paciencia indefectible de Plotino, algunos oyentes eran derrotados por esta manera de enseñar:

Se mostraba lleno de buena disposición cuando le planteaban preguntas y prestaba una atención infatigable. Durante tres días, yo, Porfirio, le interrogué sobre el modo en que el alma está unida al cuerpo, y él prosiguió con su demostración. Un tal Taumasio entró entonces en la clase y declaró que quería escuchar a Plotino tratar de temas generales y que hablase sobre unos textos,¹⁷ pues esas preguntas y respuestas inter-

17. En lugar de «hablar sobre unos textos», algunos traductores traducen: «hablar de manera que se puedan tomar notas». Sin embargo, parece ser que no hay ningún paralelismo textual que justifique esta traducción. Para otros problemas relacionados con la traducción, cf. M.-O. Goulet: «L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*», en *Porphyre. La vie de Plotin*, t. I, p. 268, n. 1 y 2.

cambiadas entre Porfirio y Plotino resultaban insoporables. Plotino respondió: «Pero si no pudiera resolver los problemas que me plantea Porfirio, no sería capaz de decir ninguna cosa sobre el texto». (V.P. 13, 10.)

Los oyentes no siempre planteaban preguntas. A veces, un alumno leía el comentario de un texto de Platón o de Aristóteles realizado por alguno de los grandes exégetas de los siglos II o III, como Alejandro de Afrodisia o Numenio. A continuación, Plotino tomaba la palabra:

No tomaba absolutamente nada prestado de estos comentarios, sino que era personal e independiente en su reflexión teórica, aportando en sus investigaciones el espíritu de Amonio. Acababa con rapidez su discurso: después de haber dado, en pocas palabras, el sentido de una teoría profunda, se levantaba.¹⁸ (V.P. 14, 14.)

Plotino siempre va a lo esencial. Su contemplación no se interrumpe. No se ocupa de la forma literaria. Sin embargo, su pasión por el objeto en el que se absorbe le proporciona una elocuencia natural.

En sus clases, tenía una gran facilidad para expresarse y la facultad de encontrar e idear con acierto lo que resultaba útil [a su exposición]. Sin embargo, en la pronunciación cometía algunos errores [...] que por otro lado repetía al escribir. Cuando hablaba, su inte-

18. Cf. *ibidem*, p. 262.

ligencia se volvía visible, hacía que la luz brillara incluso sobre su rostro. Siempre era agradable de ver, pero entonces se convertía en alguien verdaderamente hermoso. Unas gotas de sudor se deslizaban sobre su rostro, su *dulzura* transpiraba. (V.P. 13, 1.)

Había una idea determinada de la filosofía, es decir, tanto del tono que debían conservar los discursos filosóficos como de la actitud que debían mantener los filósofos en su manera de vivir. Cuando Plotino denunciaba lo que él consideraba arrogancia y orgullo de los gnósticos, decía a sus discípulos:

El estilo de filosofía que perseguimos, además de sus otros méritos, se reconoce por la simplicidad de costumbres unida a la pureza del pensamiento. Nuestra filosofía busca la dignidad, no la arrogancia: si nos proporciona confianza, es una confianza acompañada de razón, de una buena dosis de sólida prudencia y de una gran circunspección. (II, 9, 14, 38.)

Plotino condena tanto la grandilocuencia de los sofistas como la presunción de los gnósticos. Pensemos en las palabras de Marco Aurelio: «Simple y modesta es la obra de la filosofía. No me impulsa a adoptar aires solemnes».¹⁹ Plotino experimenta un profundo desdén por lo que es puramente exterior, se niega a seducir, a forzar la adhesión, a imponer por derroteros arrogantes o afectados, a intentar abusar por me-

19. Cf. *Meditaciones*, IX, 29.

dio del prestigio de la forma. En su actividad literaria encontramos la misma actitud:

En su manera de escribir, aportaba la concisión, la profundidad de sentido, la brevedad, la riqueza de los pensamientos antes que de las palabras. La mayor parte del tiempo escribía en estado de inspiración y trance. (V.P. 14, 1.)

Cuando escribía algo, nunca llegaba a poner el texto en limpio, volviendo a él una segunda vez; por otro lado, sin embargo, nunca llegaba a leerlo ni a recorrerlo de un extremo a otro porque su vista no le permitía leer con comodidad. Y, cuando escribía, lo hacía sin fijarse en la belleza del trazado de las letras, sin separar claramente las palabras, sin preocuparse de la ortografía. Sólo pensaba en el sentido. Y esta manera de actuar, que a todos nos sorprendía, la conservó hasta su muerte.²⁰ (V.P. 8, 1.)

Sus escritos proceden de una meditación interior tan intensa que jamás se interrumpe, ni siquiera con motivo de una conversación:

Maduraba mentalmente la cuestión de principio a fin y después confiaba el resultado a la escritura; entonces ponía por escrito todo lo que antes había ordenado en su alma, de una manera tan continua que habría podido

20. Sobre los problemas planteados por este texto, cf. M.-O. Goulet-Cazé: op. cit., p. 282 y D. O'Brien: «Comment écrivait Plotin», en *ibidem*, t. I, pp. 329-367. Mis traducciones están inspiradas en los trabajos de estos dos autores.

creerse que copiaba de un libro lo que escribía. Pues incluso cuando se distraía con alguien y mantenía una conversación, siempre estaba con el asunto de su investigación. Daba cumplida satisfacción a las necesidades de la conversación y, al mismo tiempo, continuaba de manera ininterrumpida su reflexión sobre lo que se había propuesto investigar. Cuando su interlocutor se iba, sin siquiera revisar lo que ya había escrito (ya hemos dicho que su vista no le permitía efectuar esta revisión), encadenaba lo que debía seguir, como si la conversación no lo hubiera interrumpido. De este modo, estaba al mismo tiempo presente a sí mismo y a otros. (V.P. 8, 8.)

¡La fórmula excelente! ¡Qué admirablemente resume todo el secreto de Plotino!

Sin duda hay aquí un don excepcional, y los discípulos de Plotino se dieron cuenta de ello. Sin embargo, esta extraordinaria fuerza de espíritu parece proceder, de algún modo, de una exigencia moral. Plotino no quiere abandonar su contemplación pero tampoco quiere negarse a otros. Es como si la disponibilidad total en la que se estableció con respecto a Dios le permitiera, e incluso le exigiera, permanecer también en un estado de disponibilidad total con respecto a los otros.

*

Director de conciencia, Plotino conserva esta benevolencia, esta dulzura, este respeto a los demás.

Plotino se preocupa personalmente de hacer trabajar a sus discípulos. Amelio, por ejemplo, estaba en-

cargado de responder por escrito a Porfirio, a quien, recién llegado a la escuela, le costaba admitir uno de los puntos importantes de la enseñanza de Plotino. Recordemos asimismo el incidente del retor Diófano. Escandalizado por su apología de Alcibíades, Plotino le pide a Porfirio que escriba una refutación. Del mismo modo, Porfirio está encargado de hacerle a Plotino un informe sobre unos tratados que un filósofo de Atenas, Eubulo, le había enviado a su maestro. Cuando ataca a los gnósticos, Plotino refuta en sus clases y en un tratado lo esencial de su doctrina, y deja a Amelio y a Porfirio el cuidado de examinar el conjunto de sus escritos y discutirlos. A todo esto hay que añadir las notas tomadas en las clases y la revisión de los tratados escritos por Plotino.²¹

Porfirio subraya, no sin cierta vanidad por otra parte, los calurosos ánimos que recibe de su maestro. En esta ocasión, nos ofrece un retrato bastante vivo de la vida de la escuela:

Nunca reveló a nadie ni el mes en que nació ni el día de su aniversario, porque no quería que nadie hiciese un sacrificio u ofreciese un banquete con motivo de su aniversario, aun cuando, en los aniversarios tradicionales de Platón y Sócrates, Plotino ofreciera un sacrificio en su honor e invitara a sus compañeros a un banquete, en el cual los más capacitados debían leer un discurso frente a la asamblea (V.P. 2, 38).

En una fiesta de aniversario de Platón, yo leí un po-

ema titulado *El matrimonio sagrado*. Se decían muchas cosas bajo el efecto de la inspiración en el lenguaje de los misterios y según un sentido oculto. Un oyente dijo entonces: «Porfirio se ha vuelto loco». Plotino dijo de manera que todos pudiesen oírlo: «Has puesto de manifiesto todo lo que eres: poeta, filósofo y hierofante». (V.P. 15, 1.)

Ya nos hemos encontrado con esas anécdotas que nos describen a Plotino repitiendo, a propósito de Porfirio, este verso de Homero: «Arroja así tus flechas si quieres convertirte en una luz para los hombres», o respondiendo a Taumasio: «Pero si no pudiera resolver los problemas que me plantea Porfirio, no sería capaz de decir cosa alguna sobre el texto».

Tras esta insistencia de Porfirio en destacar su valía se adivinan las rivalidades internas de la escuela, en especial los celos que Porfirio tiene de Amelio, que hacía ya dieciocho años que conocía a Plotino cuando Porfirio llegó a Roma. En todas las escuelas espirituales y filosóficas estos hechos son corrientes. Sin embargo, Plotino no parece establecer preferencias. Toma a cada uno tal cual es e intenta dirigirlo para que desarrolle lo que hay de mejor en él.

A menudo se ha dicho que Plotino vivía en un círculo estrecho y confinado. J. Bidez habla de un «conventículo», de un «pequeño cenáculo de gentes pálidas y enclaustradas». ²² Y el doctor Gillet ve en esta preferencia acordada al grupo cerrado de sus discípulos

21. V.P. 18, 14; 15, 6; 15, 18; 16, 9; 3, 46, 7, 51.

22. J. Bidez: *Vie de Porphyre*, Gante, 1913, p. 39.

los un síntoma de un estado nervioso vinculado a la tuberculosis.

Sin embargo, también en este caso se ha interpretado mal el relato de Porfirio. Éste distingue entre los oyentes, que son numerosos, y el grupo de los adeptos, que es restringido.²³ No obstante, es posible efectuar esta distinción sobre cualquier escuela filosófica de la Antigüedad, sobre todo de la Antigüedad tardía. No hay que imaginarse al filósofo de entonces según el modelo de un profesor de universidad que impartiría cursos de carácter público. Ya lo hemos dicho, se trata de un maestro de vida espiritual. Algunos lo escuchan pero no se convierten. Otros cambian radicalmente de vida, ingresan en su escuela, reciben sus consejos y quieren vivir cerca de él. Se convierten en sus compañeros (*hétairoi*), pero también en sus adeptos (*zelotai*).²⁴ Lo que adoptan no es una doctrina, sino un modo de vida. Así actuaban ya los discípulos de Musonio Rufo o de Epicteto.

Porfirio nos dice asimismo que los escritos de Plotino sólo eran accesibles a los adeptos:

Como constaté, sólo se confiaban estos libros a un pequeño número de personas. Su circulación no era fácil y se hacía escrupulosamente, no sin más ni más ni de buenas a primeras, sino que se elegía con cuidado a los destinatarios. (V.P. 4, 14.)

23. V.P. 7, 1.

24. V.P. 2, 42 y 7, 1.

El propio Porfirio sólo tuvo acceso a ellos una vez que probó que había comprendido bien el pensamiento del maestro. Tras haber escuchado a Plotino por primera vez, compuso un escrito para discutir un punto de la doctrina que no podía admitir:

Plotino hizo que Amelio le leyera mi obra y después dijo sonriendo: «Te toca a ti, Amelio, resolver las dificultades que Porfirio ha encontrado, puesto que desconoce nuestras opiniones». Amelio escribió un tratado bastante largo contra mis objeciones; por mi parte, repliqué a su escrito. Amelio respondió a nuevo a mi tratado. Finalmente, comprendí a mi pesar la doctrina de Plotino y cambié de opinión. Compuse una palinodia que leí en la clase y, desde entonces, se me confiaron los libros de Plotino. (V.P. 18, 11.)

Sin embargo, para comprender lo que Porfirio quiere decir es necesario recordar lo que era la publicación de un libro en la Antigüedad. No olvidemos que, en aquella época, las obras eran manuscritas y que uno podía copiarlas y falsificarlas a su gusto. Publicar un libro²⁵ significaba pues, casi siempre, confiarlo a un círculo de amigos que se encargaban de asegurar su difusión en el momento oportuno. Para el filósofo, este círculo de amigos era evidentemente el grupo de sus verdaderos discípulos, quienes habían comprendido su doctrina.

25. Cf. E. Ams: *La Technique du livre d'après saint Jérôme*, París, 1953, pp. 81-89; M.-O. Goulet-Cazé, op. cit., pp. 284-287, y bibliografía, p. 285, n. 2.

Sólo ellos eran capaces de atestiguar la autenticidad de sus obras, hacer que se copiasen y darlas a conocer. Por otro lado, el filósofo no escribía para toda la humanidad, para un auditorio universal. Sería más acertado decir que respondía por escrito a las preguntas planteadas por sus discípulos. Surgidas de circunstancias particulares, estas producciones literarias se dirigen a un auditorio particular, cuando no a un sólo individuo:

Plotino se decidió a escribir sobre los temas que le presentaban [...] (V.P. 4, 11.)

En nuestras reuniones con él se emprendieron muchas investigaciones, y Amelio y yo le rogamos que las redactara por escrito. (V.P. 5, 5)

Estos escritos tenían como tema los problemas que se presentaban. (V.P. 5, 60.)

De este modo, el pequeño grupo de discípulos es, al mismo tiempo, el depositario y el destinatario de los escritos del maestro. Al velar para que sus obras no caigan en manos de cualquiera, Plotino no hace sino adecuarse a una práctica bastante extendida y cuya utilidad puede comprenderse con facilidad. Conservamos, por ejemplo, una carta de san Agustín que proporciona una lista de los amigos entre los que podrá circular uno de sus escritos.²⁶

Si Porfirio insiste en este punto es porque quiere subrayar, ante sus lectores, la importancia que él tenía en la

26. Véase H.-I. Marrou: *La Technique de l'édition à l'époque patristique*, en *Vigiliae christianae*, 3 (1949), p. 217.

escuela. Plotino no sólo había permitido que le enseñaran sus escritos, lo que ya era un privilegio, sino que le había encargado que los revisase y que preparase la edición definitiva. Observemos, de paso, la sabiduría del director de conciencia: Porfirio es un buen filólogo, hay que facilitarle la ocasión para que ejerza su talento.

De hecho, incluso en vida de Plotino, la difusión de sus escritos rebasó el círculo de sus discípulos inmediatos. Podemos ver cómo uno de quienes no se han convertido del todo a las ideas de Plotino, el retor y filósofo ateniense Longino, antiguo maestro de Porfirio, le escribe para pedirle que le envíe algunos tratados de nuestro filósofo, que se añadirán a los que Amelio ya le había entregado.²⁷

Así, del mero hecho de que Plotino vigilase la difusión de sus tratados no puede concluirse que vivía en la atmósfera enrarecida de un pequeño cenáculo.

Por otro lado, si leemos con atención la lista de sus adeptos tal como Porfirio nos la presenta, nos damos cuenta de que en dicho grupo hay personalidades muy diversas. Muchos amigos, los más cercanos a Plotino, ni siquiera se han convertido verdaderamente a la filosofía. La distinción entre oyentes y adeptos no siempre es muy tajante:

Había muchos oyentes.²⁸ Sin embargo, en cuanto verdaderos adeptos que lo frecuentaban para la vida

27. V.P. 19, 6.

28. Sobre los personajes citados en este texto, cf. L. Brisson: «Propographie» en *Porphyre. La vie de Plotin*, t. I, pp. 56-114.

filosófica estaba en primer lugar Amelio de Etruria, cuyo nombre principal era Gentiliano. Plotino quiso llamarlo Amerio (con una *r*), pues decía que le pegaba más hacer derivar su nombre de la *améreia* (indivisibilidad) que de la *améleia* (negligencia). Había también un médico: Paulino de Escitópolis. Amelio lo llamaba «Mícalo», porque acumulaba conocimientos mal comprendidos. Sin embargo, Plotino también tuvo como discípulo a otro médico, Eustoquio de Alejandría. Plotino lo conoció hacia el final de su vida. Eustoquio se quedó a cuidarlo hasta su muerte. Al consagrarse por completo a las enseñanzas de Plotino, adquirió el talante de un verdadero filósofo. También lo frecuentaba Zótico, crítico y poeta, que había revisado las obras de Antímaco y había puesto, de una manera muy poética, en verso, la historia de la Atlántida [extraída del *Critias* de Platón]. Su vista se nubló y murió poco antes de la desaparición de Plotino [...] También tuvo como compañero a Zeto, de origen árabe, el cual estaba casado con una hija de Teodosio, el compañero de Amonio. También Teodosio era médico y Plotino lo quería mucho. Teodosio desempeñaba una actividad política y tenía mucha inclinación por los asuntos públicos; Plotino intentó enderezarlo. Ambos eran tan íntimos que Plotino se retiró a su propiedad en el campo, a seis millas de Minturnas. (V.P. 7, 1.)

A continuación, sigue la enumeración de los políticos que eran oyentes de Plotino, en especial de los senadores: Castricio Firmo, Marcelo Orroncio, Sabinilo y Rogaciano, cuya historia ya conocemos.

Incluso había un egipcio:

Asimismo lo frecuentaba Serapión de Alejandría, que primero fue retor; asistía a los cursos de filosofía, pero nunca pudo escapar a la debilidad de dedicarse a las cuestiones monetarias y a la usura. (V.P. 7, 46.)

Y finalmente:

También yo, Porfirio de Tiro, me contaba entre sus discípulos más queridos, y él quiso confiarme la corrección de sus escritos. (V.P. 7, 50.)

Así pues, lo que descubrimos es un entorno extremadamente variado: verdaderos filósofos, pero también médicos, filólogos, políticos y usureros. La amistad de Plotino no se dirige necesariamente a quienes mejor practican su filosofía. Por ejemplo, con Zeto, que nunca se desvinculó del todo de los asuntos políticos, eran íntimos.

No, Plotino no vive en medio de «gentes pálidas y enclaustradas». En la casa donde vive probablemente resuenan estallidos de risas, juegos y gritos... Sin duda la casa es grande, puesto que se trata de la casa de Gémina, una mujer que, por lo visto, pertenecía a la aristocracia romana. Pero Plotino dista mucho de hallarse solo:

Muchos hombres y mujeres de las mejores familias, al acercarse a la muerte, hacían que le llevaran a sus hijos, niños o niñas, y se los confiaban con toda su for-

tuna, como se los habrían confiado a un guardián sagrado y divino. Su casa estaba llena de muchachos y muchachas jóvenes. (V.P. 9, 5.)

Porfirio subraya la especial preocupación con la que Plotino cuidaba de sus pupilos:

Entre estos jóvenes se encontraba Polemón: Plotino se preocupaba de su educación y él lo escuchaba a menudo, incluso cuando hacía sus ejercicios escolares. (V.P. 9, 10.)

Este papel de tutor le comportaba múltiples preocupaciones en relación con la contabilidad:

Tenía la paciencia de examinar las cuentas de quienes estaban al servicio de estos niños y se preocupaba de que fuesen exactas. «Estos niños todavía no son filósofos –decía– hay que conservar intactos sus bienes y sus rentas.» (V.P. 9, 12.)

También surgían problemas domésticos:

Un día, alguien le robó un valioso collar a Quione que, siendo viuda, vivía con sus hijos con gran dignidad bajo el mismo techo que Plotino. Todos los esclavos fueron llevados a presencia de Plotino. Él los miró a todos. Señalando a uno de ellos, dijo: «Éste es el ladrón». El esclavo, aunque fue azotado, empezó por negar la acusación, pero al final confesó su fechoría, fue a buscar el collar y lo devolvió. (V.P. 11, 2.)

A propósito de esta historia, Porfirio señala con razón que

Plotino tenía, en un grado extraordinario, la capacidad de penetrar en los caracteres. (V.P. 11, 1.)

En los ojos es donde Plotino descubre al hombre. Encontramos de nuevo aquí el tema de la mirada:

Puede conocerse el carácter de un hombre cuando se lo mira a los ojos o cuando se consideran ciertas partes de su cuerpo. Allí pueden leerse los peligros que corre y los medios que tiene para escapar a ellos. (II, 3, 7, 9.)

Esta mirada de Plotino, frente a la cual todo está abierto, es una mirada que procede del más allá y que alcanza, tras las apariencias, la realidad espiritual. De este modo es como ven las almas en el mundo inteligible:

Incluso aquí abajo, sin que los hombres hablen, conocemos de ellos muchas cosas por sus ojos. Sin embargo, en el mundo espiritual, todo el cuerpo es transparente y cada ser es como un ojo; allí ya no hay nada que esté oculto o disfrazado, sino que, antes de que se haya hablado con otro, éste, con veros, os conoce del todo. (IV, 3, 18, 19.)

Vemos cómo esta mirada espiritual de Plotino se posa sobre quienes lo rodean:

Podía predecir lo que sería de cada uno de los niños que vivían con él. De Polemón, por ejemplo, predijo que sería cariñoso y que viviría poco tiempo; eso fue lo que sucedió. (V.P. 11, 8.)

Y el propio Porfirio experimentó su capacidad de penetración:

Un día, sintió que yo pensaba suicidarme. Al punto vino a mi casa y me dijo que ese plan no procedía de un estado de ánimo verdaderamente espiritual, sino que se trataba sólo de una melancolía enfermiza.²⁹ Me aconsejó que viajara. Le obedecí y [...] partí hacia Sicilia. De este modo me liberé de mi proyecto de suicidio, pero eso me impidió permanecer cerca de Plotino hasta su muerte. (V.P. 11, 11.)

¡Valiosa anécdota! El discípulo vive una crisis espiritual muy grave: Plotino dice y repite que hay que separarse del cuerpo; ¿por qué no hacerlo voluntaria y físicamente, de una vez por todas, por qué no huir de este mundo cuando se está cansado del cuerpo y la vida? ¿Acaso no dijeron los estoicos que el sabio es libre de salir de este mundo cuando quiera? Sin embargo, qué sorpresa ver que Plotino, cuando alguien rumia estos negros pensamientos, se dirige a él y le dice: «Lo que estás cavilando no proviene del Espíri-

29. Sobre este asunto, cf. R. Goulet: «Variations romanesques sur la mélancolie de Porphyre», *Hermes*, t. 110, 1982, pp. 443-457, y H. D. Saffrey: «Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?», en *Porphyre. La vie de Plotin*, t. II, p. 43.

tu, sino del cuerpo; sí, ¡de un mal estado de la bilis!» ¡Qué sorpresa que a uno le hayan adivinado lo más profundo del yo, qué sorpresa también saber que «no es más que esto», qué sorpresa, en definitiva, escuchar cómo propone un remedio tan simple! Y, sin embargo, ese remedio trastorna toda la existencia. Desde hace seis años, nos esforzamos por mantener el primer lugar en la escuela, nos entregamos a un esfuerzo continuo de investigación, ascetismo y meditación. Y el maestro nos envía lejos de él, a «tomar el aire».

¡Qué profundidad, qué delicadeza y qué sentido común en la dirección espiritual de Plotino! No sólo adivina la crisis interior, sino que comprende su verdadero significado. Porfirio se cree sinceramente movido por el Espíritu. Plotino ve enseguida que no es nada, pero también sabe muy bien que Porfirio no es responsable de ese estado: es una enfermedad y hay que curarla como tal. El remedio será simple: cambiar de ideas, viajar. Sin embargo, no hay duda de que Porfirio extraerá un provecho espiritual de este viaje: se encontrará a sí mismo, lejos de la fiebre de Roma, lejos de las ambiciones y las rivalidades que son, tal vez, la verdadera causa de su melancolía.

Así pues, Plotino no es un sabio que viva retirado en su torre de marfil: en la casa de Gémina están esos huérfanos, está esa Quione con sus hijos, están esos esclavos que roban y los discípulos que, a veces, experimentan dramáticas crisis de conciencia:

Y sin embargo, aunque se ocupaba de tantas personas en las preocupaciones y cuidados de la vida, nunca

se permitía relajarse; mientras estaba despierto, nunca aflojaba la tensión de su alma hacia el Espíritu. Era *dulce* y siempre estaba a disposición de todos aquellos que, fuera del modo que fuera, entraban en relación con él. Asimismo, durante los veintiséis años que vivió en Roma y pese a que desempeñó el papel de árbitro en muchas disputas, no se creó ningún enemigo entre los hombres que tenían responsabilidades políticas. (V.P. 9, 16.)

*

Esta dulzura de Plotino es una actitud consciente que implica toda su experiencia espiritual.

Hay que aceptar el mundo sensible porque es la manifestación del mundo de las Formas:

Ellos [los gnósticos] quizá dirán que sus discursos tienen como efecto hacer que se huya lejos del cuerpo alejándose de él con odio, mientras que nuestros discursos ~~conservan el alma cerca del cuerpo~~. Ahora bien, es como si dos hombres habitasen en la misma casa. Uno [el gnóstico] criticaría la construcción y al constructor, pero continuaría viviendo en ella; el otro [el platónico] no los critica. Incluso dice que el arquitecto la ha edificado con gran arte y espera a que llegue el momento de su partida, cuando ya no tenga necesidad de ninguna casa. (II, 9, 18, 1). Quien se lamenta de la naturaleza del mundo no sabe lo que hace y hasta dónde llega su osadía. Lo que sucede es que desconoce el orden continuado de las cosas, de las primeras a las segundas, después a las terceras, y así

hasta las últimas, y no sabe que no es preciso insultar a unos seres porque sean inferiores a los primeros; en cambio, hay que aceptar con *dulzura* la naturaleza de todos los seres. (II, 9, 13, 1.)

Hay que aceptar el propio cuerpo con dulzura: el sabio sabe, en efecto, que le basta con recogerse para que la parte inferior de sí mismo se apacigüe y le permita contemplación. Pero si el cuerpo todavía lo importuna, él lo soportará con paciencia:

Podría decirse que, para separarse del cuerpo, el alma debe concentrarse en ella misma a partir de todos los puntos del cuerpo;³⁰ en cualquier caso, debe mantenerse libre de toda pasión, procurándose sólo las sensaciones de placer que son remedios o mitigación de los dolores y que le son necesarios para no verse importunada. En cuanto a los sufrimientos, debe eliminarlos por completo y, si esto no es posible, soportarlos con *dulzura* y volverlos más débiles, esforzándose en que ello no la afecte. (I, 2, 5, 5.)

Plotino puntualiza a continuación cómo el alma deberá permanecer independiente de su parte inferior, cuyas potencias –el deseo y la agresividad– provocan la agitación del cuerpo. Después continúa:

En definitiva, el alma se mantendrá pura con respecto a todas estas cosas. Sin embargo, también que-

30. Cf. Platón: *Fedón*, 67 c.

rá purificar la parte inferior de sí misma, de manera que incluso esta misma parte ya no se vea turbada o, en todo caso, que no lo sea de un modo violento: estas sacudidas serán raras y se calmarán con rapidez por la vecindad del alma. (I, 2, 5, 22.)

El sentido profundo de esta dulzura hacia uno mismo se nos proporciona en las líneas siguientes:

La parte inferior del alma será como un hombre que vive cerca de un sabio y que se aprovecha de su vecindad: o bien se vuelve semejante a él o bien lo respeta tanto que no se atreve a hacer nada que ese hombre de bien no quiere que haga. *No habrá, por tanto, ningún combate interior. Basta con que esté presente la Razón*; la parte inferior la respetará, de manera que, si se ve trastornada por alguna cosa, será ella misma la que se irritará por no permanecer tranquila en presencia de su maestro, y ella misma será quien se reprenda por esta debilidad. (I, 2, 5, 25.)

En este punto nos acercamos al secreto de la dulzura plotiniana. El sabio, por la mera presencia de su vida espiritual, transforma tanto la parte inferior de sí mismo como la de los hombres que se le acercan. Sucede que, de un extremo a otro de la realidad, la acción más eficaz es presencia pura. El Bien actúa sobre el Espíritu por su mera presencia, y el Espíritu actúa sobre el alma y el alma sobre el cuerpo por su sola presencia.

En el ascetismo plotiniano no hay, por tanto, una lucha contra uno mismo, no hay «combate» espiritual.

Basta con que el alma contemple, basta con que se vuelva hacia Dios para que el ser por entero, incluso en sus partes más inferiores, sea transformado.

Podría pensarse que esta contemplación absorbe al alma y le impide prestar atención a las cosas exteriores. Sin embargo, la vida de Plotino da testimonio de que, cuando se ha alcanzado cierto grado de pureza interior, cuando la contemplación se ha convertido en continua, cuando se ha purificado la mirada y ésta se ha vuelto luminosa, la atención al Espíritu no excluye la atención a los otros, al mundo, al propio cuerpo. Es mediante una misma disponibilidad, mediante una misma espera amorosa que se está presente, al mismo tiempo, al Espíritu y a los otros. Esta atención es la dulzura. La mirada, transformada, percibe la gracia que Dios manifiesta brillando sobre cualquier cosa. Asentada en el Bien, la mirada de Plotino ve, de algún modo, nacer las cosas a partir del Bien. Entonces ya no hay ni detrás ni debajo, sino una sola luz para la cual el alma sólo experimenta dulzura:

Cuanto mejor se está, más benevolente se es hacia todas las cosas y hacia los hombres. (II, 9, 9, 44.)

Plotino ha experimentado –y aquí está toda su vida– que la dulzura, como la gracia, anuncia la presencia del Principio de todas las cosas:

El Bien está lleno de dulzura, benevolencia y delicadeza. Siempre está a disposición de quien lo desea (V, 5, 12, 33.)

VII

SOLEDAD

Huir hacia el Único
(VI, 9, 11, 50.)

En la vida de Plotino hay un sueño, un sueño que lleva un nombre algo pomposo aunque evocador, Platonópolis:

Plotino era muy querido y venerado por el emperador Galieno y su esposa Salonina. Él aprovechó esta amistad para pedir que se restaurara una ciudad de filósofos¹ que, según decía, había existido en la Campania y que había sido completamente destruida. Se daría a la ciudad reconstruida el territorio colindante. Sus habitantes deberían vivir según las leyes de Platón y la ciudad adoptaría el nombre de Platonópolis. Plotino prometió retirarse allí con sus discípulos. Este deseo del filósofo se habría realizado con facilidad si algunos personajes del entorno del emperador, por celos, malevolencia o por algún motivo mezquino, no se hubieran opuesto a él. (V.P. 12, 1.)

¿Cuáles fueron las verdaderas razones de este fracaso? ¿Comprendieron de inmediato los consejeros de Galieno que Plotino «no reunía las cualidades de

1. Cf. *Porphyre. La vie de Plotin*, t. II, pp. 258-259. Sobre Platonópolis, cf. la bibliografía de L. Brisson en *ibidem*, t. I, pp. 121-122.

un fundador de ciudades»?² ¿Quiso el propio emperador subrayar de esta forma su hostilidad hacia el entorno senatorial, que tenía tendencia a agruparse alrededor de Plotino y que habría encontrado un punto de apoyo territorial en la nueva ciudad platónica?³

Sea como fuere, esta historia sigue siendo muy enigmática. Es difícil saber lo que Plotino quería hacer exactamente. Se ha dicho: «Platonópolis es la ciudad platónica convertida en convento».⁴ Esto sin duda es verdad y no tiene nada de extraordinario en esa época. Desde hace siglos existían este tipo de comunidades de carácter conventual, y parece ser que ofrecían las condiciones ideales para practicar una vida filosófica. Ahí estaban, por ejemplo, las comunidades pitagóricas o los conventos esenios. En general, la atracción por un ocio estudioso, por una vida totalmente contemplativa en la que el placer puro de la amistad espiritual realzaría todavía más su atractivo, se ejerce sobre toda la Antigüedad y parece aumentar al final del Imperio romano. Un centenar de años después de Plotino, Agustín soñará también, antes de su conversión, con un falansterio de filósofos donde, en el ocio y la comunidad total de bienes, habría huido junto con sus amigos de «las preocupaciones y tribulaciones de la vida humana».⁵ Y san Agustín realizará en parte este ideal en la propiedad de Verecundo en Casiciaco. En el caso de Plotino, es difícil precisar con exactitud las dimensiones de su sueño. ¿Se tra-

ta realmente de toda una ciudad, cuyos habitantes vivirían según las leyes de Platón, las de la *República* o las que habían sido expuestas en el diálogo de las *Leyes*? Es muy poco probable. En una ocasión, Plotino evoca la figura de Minos, el legislador mítico que habría dictado sus leyes bajo la inspiración del contacto que había mantenido con lo divino. Sin embargo, por el contexto se ve muy bien que Plotino se pregunta sobre todo si el contemplativo puede desviarse de la contemplación para anunciar a otros lo que es la contemplación:

Al haberse unido a Él, al haber mantenido de algún modo suficiente trato con Él, es preciso regresar para anunciar a otros, si esto es posible, lo que es el trato de ahí arriba –tal vez porque el propio Minos había conocido ese trato de ahí arriba se ha dicho que era el «íntimo de Zeus»⁶ y que, acordándose de ello, dictó sus leyes como unas imágenes de ese trato, habiendo sido fecundado para esta legislación por el contacto con lo divino–, a menos que, considerando que las ocupaciones políticas⁷ son indignas de uno, se prefiera permanecer siempre ahí arriba, y ese podría muy bien ser el estado de «quien ha visto mucho».⁸ (VI, 9, 7, 21.)

6. *Odisea*, XIX, 179. Pseudo-Platón, *Minos*, 319 d-e.

7. En *Tratado 9*, pp. 98-99, he propuesto otra traducción, haciendo de Minos el sujeto de «considera» y de «prefiere». Sin embargo, finalmente creo, junto con D. O'Meara (opinión expresada en una conferencia impartida en la École normale supérieure en 1996), que es preferible pensar que quien se ha unido al Uno puede considerar que las ocupaciones políticas son indignas de él.

8. *Fedro*, 248 d 2.

2. É. Bréhier: *Plotin, Les Ennéades*, t. I, P. XIII.

3. R. Harder: *Plotin Schriften*, t. V c, op. cit., p. 321.

4. É. Bréhier: op. cit., p. XIII.

5. *Confesiones*, VI, 14, 24.

Así pues, es probable que Plotino sólo pensase en reunir a un grupo de discípulos que habría adoptado el modo de vida platónico. Asimismo, puede suponerse que tenía en mente la restauración de un conjunto de edificios que Cicerón había hecho construir en Cumas y Basoli⁹ para instalar una especie de Academia platónica destinada a las conversaciones filosóficas. Su sueño habría consistido entonces en reconstruirlos y vivir allí con sus discípulos.

Ese sueño fracasó. Resulta sumamente emotivo ver a Plotino, al avanzar hacia el final de su vida, hundirse en la soledad y el sufrimiento.

A principios del año 268, el propio Plotino aconseja a Porfirio que lo deje y se vaya de viaje. El mismo año, o al año siguiente, Amelio¹⁰ también lo abandona para ir a reunirse con Longino, que se hallaba en Tiro, en Fenicia, junto a la reina Zenobia. Los alumnos preferidos de Plotino se encuentran, pues, lejos de él.¹¹ Es entonces cuando la enfermedad hace mella en el filósofo.

Poco a poco contrajo unas anginas agudas. Mientras estuve cerca de él, no se manifestó ningún síntoma. Sin embargo –según me contó a mi regreso Eus-

9. Cf. M. Gigante: «L'Accademia flegrea da Cicerone a Plotino», en *Momenti e motivi dell'antica civiltà flegrea*, Nápoles, 1986, pp. 84-95.

10. Cf. L. Brisson: «Amelius», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 2, p. 800.

11. M. Wundt (*Plotinus Leben*, Leipzig, 1919, p. 45) pensaba que esta dispersión de los discípulos estaba relacionada con el asesinato del emperador Galieno en 268.

toquio, el compañero que se quedó a su lado hasta su muerte–, después de mi travesía la enfermedad se volvió tan aguda que su voz perdió su claridad y su hermosa sonoridad, volviéndose ronca, su vista se nubló y sus manos y pies se cubrieron de llagas. Sus amigos evitaban encontrarse con él, pues tenía la costumbre de abrazarlos cuando los saludaba. Debido a esto, se marchó de Roma, partió a la Campania y se instaló en la finca de Zeto, que había sido para él un compañero desde hacía mucho tiempo y que, en ese momento, ya había fallecido. Esa finca le proporcionaba los víveres necesarios; también le traían provisiones de las propiedades que Castricio poseía en Minturnas. (V.P. 2, 9.)

¿Cuál era la enfermedad de Plotino? Según la autorizada opinión de M. D. Grmek,¹² probablemente se trata de tuberculosis, aunque «no puede excluirse la posibilidad de otros diagnósticos». En cualquier caso, esta enfermedad es tan repugnante que todos los amigos, todos los discípulos, huyen del maestro. Plotino se retira entonces a la finca de Zeto, donde con frecuencia ya había pasado las vacaciones de verano.

Al leer este relato, uno se acuerda del terrible pensamiento de Pascal:

¡Nos complace descansar en la sociedad de nuestros semejantes! Miserables como nosotros, impotentes

12. M. D. Grmek: «Les maladies et la mort de Plotin», en *Porphyre. La vie de Plotin*, t. II, pp. 335-353.

como nosotros, no nos ayudarán; moriremos solos. Hay que hacer, pues, como si estuviéramos solos.¹³

Cuando todavía está en Roma, mientras ve cómo los discípulos se alejan de él, y luego en la Campania, Plotino continúa escribiendo. A partir de entonces, sus tratados sólo se ocupan de temas morales: la sabiduría, la felicidad, la Providencia, el origen del mal, la muerte. Se los envía a Porfirio, pero es como si sólo escribiera para sí mismo. Son los últimos soliloquios. Su forma abstracta e impersonal no puede ocultarnos por completo el esfuerzo que realiza para alcanzar la serenidad. Plotino se hace para sí el retrato del sabio ideal:

La felicidad pertenece a quien vive con la mayor intensidad [...] Ahora bien, la vida completa, la auténtica vida, la que es verdaderamente vida, se encuentra en el Espíritu. Las otras formas de vida son imperfectas, sólo son imágenes de la vida, no son vida, ni de una manera perfecta ni de una manera pura [...] El hombre tiene la vida completa cuando no sólo tiene la vida sensible, sino la razón y el Espíritu verdadero [...] El hombre feliz es aquel en quien está efectivamente, en acto, esa vida del Espíritu, aquel que ha conseguido identificarse con ella. Todo lo que en él no es la vida del Espíritu, todas las demás cosas no son, para él, más que una vestimenta exterior: ni siquiera pueden considerarse como partes de sí mismo, pues él no querría estar revestido con ellas; esto sólo le incumbiría si fue-

13. Pascal: *Pensamientos*, op. cit., § 211.

ra según su voluntad que estas cosas estuvieran vinculadas a él. ¿Qué es entonces el bien para este hombre? Él es para sí mismo el bien que posee. El Bien trascendente es la causa del bien que está en él [...] En este estado, ya no busca nada. ¿Qué podría buscar? ¿Cosas inferiores a él? En absoluto. Lo que hay de mejor, él ya lo posee.¹⁴ (I, 4, 3, 24; I, 4, 4, 23.)

El sabio se acostumbra a ver las cosas en la perspectiva de la eternidad:

¿Qué es lo bastante grande en las cosas humanas como para no ser desdeñado por quien las ha superado para ir hacia lo que es más elevado que todas esas cosas y ya no tiene vínculos con las cosas de aquí abajo? Y si considera que la buena fortuna, por elevada que sea, no es una gran cosa, ni tampoco los reinos, los gobiernos de ciudades o de pueblos, o las fundaciones de colonias o de ciudades, aun cuando esa buena fortuna fuese la suya, ¿por qué habría de considerar como una gran cosa las caídas de los imperios y la destrucción de su patria? Pues si las considerara un gran mal, o incluso sencillamente un mal, sería ridículo tener semejante opinión, y quien creyera que la verdadera, la piedra y, por Dios, la muerte de seres mortales¹⁵ son grandes cosas, éste ya no sería un sabio, pues

14. San Ambrosio utilizó todo este tratado de Plotino en su sermón *De Jacob et vita beata*. Compárese el presente pasaje y *De Jacob* I, 7, 29.

15. El Agustín moribundo retomará esta frase de Plotino, cf. Posidonio: *Vita Augustini* 28. «Non erit magnus magnum putans quod cadunt ligna et lapides et moriuntur mortales.»

el sabio debe, con respecto a la muerte, tener como principio que es preferible que la vida con el cuerpo. (I, 4, 7, 14.)

Plotino desarrolla a continuación de manera extensa un tema que es tradicional desde los estoicos: los sufrimientos, las enfermedades y los reveses de la fortuna no alcanzan al sabio porque éste se mantiene independiente con respecto a las circunstancias exteriores.

¿Y sus sufrimientos personales? Cuando sean violentos, los soportará en la medida de lo posible; cuando sean desmesurados, se lo llevarán. No provocará la piedad por medio de sus sufrimientos; la llama que hay en él brilla como la luz de una lámpara en medio de los violentos torbellinos de los vientos y en medio de la tempestad.¹⁶ (I, 4, 8, 1.)

La imagen de la lira permitirá comprender esta actitud de libertad interior:

El sabio se ocupa de su yo terrestre y lo soporta tanto tiempo como le es posible, como un músico hace con su lira mientras pueda servirse de ella. Si la lira no funciona, cambia de instrumento o renuncia a tocar la lira, deja de servirse de ella porque tiene ya

16. San Ambrosio: *De Jacob* I, 8, 36: «Cuando el sabio esté atrapado con un sufrimiento muy vivo, no provocará la piedad, sino que mostrará, como una luz en una lámpara, que la fuerza de su alma continúa brillando en medio de terribles tempestades y de los vientos más furiosos, y que no puede apagar-se».

otra cosa que hacer sin la lira. La deja entonces en el suelo. Ni siquiera la mira y canta sin acompañarse de ningún instrumento. Y, sin embargo, no en vano se le dio al principio este instrumento. A menudo, lo ha tocado.¹⁷ (I, 4, 16, 22.)

¡De nuevo una imagen tradicional! Pero ¡qué personal es la última línea! ¡Qué bien expresa la dulzura de fondo de Plotino! No hay ninguna irritación contra ese cuerpo que lo hace sufrir, que ahora está en desuso y del que va a despojarse. Muy pronto, todo esto ya no será nada. Muy pronto, Plotino podrá cantar sin instrumento. Mas, ¿qué reprocharle a su cuerpo? Era una lira, una hermosa lira que le prestó buenos servicios.

Ahora bien, ¿por qué es necesario que tengamos un cuerpo y por qué ahora hay que abandonarlo? ¿Por qué es necesario un universo sensible en el que los sufrimientos y las luchas desgarran a los hombres? ¿De dónde viene el mal?

Plotino medita apasionadamente acerca de estas preguntas y la respuesta que da en sus últimos escritos es bastante compleja.

Al hilo de sus lecturas o de sus recuerdos, de las *Leyes* de Platón y los tratados estoicos sobre la Providencia, Plotino extrae las máximas de sabiduría y los pensamientos edificantes que elevan su alma para en-

17. San Ambrosio: *De Jacob* I, 8, 39: «Quien tiene la costumbre de acompañarse con la cítara, si ve que su instrumento está hecho añicos, con las cuerdas rotas y en desuso, lo rechazará; ya no buscará sus ritmos y se contentará con su propia voz. Así el sabio: dejará en tierra la cítara de su cuerpo vuelto inútil y se recreará en su propio corazón».

frentarse con el sufrimiento y que hacen que mire con serenidad el espectáculo, a la vez terrible y magnífico, del mundo que va a abandonar.

El mal no es ajeno al orden del universo, puesto que es resultado de este orden. Todas las cosas no pueden estar en el primer rango. Sin embargo, cuantas más de ellas están alejadas de la Fuente primera que es el Bien absoluto, más privadas están del Bien. Porque el mal no es otra cosa que la privación del Bien.¹⁸

Aceptar el orden universal supone aceptar que hay unos grados en el bien; supone, pues, aceptar indirectamente el mal. No hay que criticar el orden del mundo si en él hay consecuencias que nos parecen malas:

Somos como unos críticos ignorantes que acusaran a un pintor de no haber puesto hermosos colores en todas partes. Sin embargo, el pintor puso en cada lugar los colores que convenían. Las ciudades bien gobernadas no son las que están compuestas por iguales. Es como si uno critica una obra de teatro porque en ella hay personajes que no son héroes, sino que se encuentra a un criado o un patán. ¡Suprimid esos papeles inferiores! La obra no será por ello más hermosa, puesto que los pide para ser completa. (III, 2, 11, 9.)

Así pues, hay que aceptar el orden del mundo y las

18. San Ambrosio reproducirá asimismo esta enseñanza de Plotino en su sermón *De Isaac* VII, 60: «Quid ergo est malitia nisi boni indigentia?» Esta doctrina tendrá muchísima influencia en san Agustín, como ha demostrado P. Courcelle: *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, París, 1950, p. 124 y n. 4.

leyes del universo tal como fluyen del Pensamiento divino y, finalmente, del Bien. Mal y bien, castigo y recompensa están «en el orden de las cosas», que es el orden divino:

Si algunos carecen de armas, son atacados por quienes van bien armados. No le corresponde a Dios combatir en el lugar de quienes no quieren hacer la guerra. La ley quiere que, en la guerra, uno encuentre su salvación en el valor y no en las plegarias. No se obtienen cosechas rezando, sino ocupándose de la tierra, ni se permanece sano descuidando la salud. No hay que enojarse porque los malvados tengan una cosecha más abundante, ya sea porque son los únicos que se dedican a cultivar la tierra o porque la cultiven mejor [...] Si los malvados están en el poder,¹⁹ ello se debe a la cobardía de sus súbditos: es lo justo, y lo contrario sería injusto. Sí, la Providencia divina no debe hacer que nosotros no seamos nada. Si todo fuera Providencia, si sólo hubiese Providencia, ya no tendría nada que hacer, ¿de qué sería entonces Providencia? (III, 2, 8, 35.)

Si el mal está en el orden de las cosas, para el sabio es una prueba saludable. Ya en uno de sus primeros escritos Plotino había expuesto esta idea:

La experiencia del mal hace que el conocimiento del bien sea más claro entre los seres cuyo poder es

19. Cf. *Banquete*, 182 d 2.

demasiado débil como para poder conocer puramente el mal sin experimentarlo. (IV, 8, 7, 15.)

Es como si el hombre sólo pudiera distinguir el bien del mal experimentando ambos, como si sólo pudiese saborear el bien tras haber tenido la experiencia del mal. De este modo, Plotino escribe al final de su vida:

Algunos males, como por ejemplo la pobreza o la enfermedad, sólo sirven a quienes los sufren. El mal moral, sin embargo, aporta alguna cosa útil a todo el universo: proporciona un ejemplo de la justicia divina y, por sí mismo, procura muchos otros servicios. Tiene como resultado hacer que los hombres estén en guardia; despierta el espíritu y la conciencia de quienes quieren oponerse al camino de la perversidad. Hay que comprender qué gran bien es la virtud en comparación con los males que son patrimonio de los malvados. No es ésta la razón por la que los males hicieron su aparición, pero una vez que éstos aparecen la Razón universal se sirve de ellos de la manera más oportuna. Esto es lo propio del mayor de los poderes, ser capaz de saber servirse del propio mal. (III, 2, 5, 15.)

Aunque el mal está en el orden de las cosas, aunque es una prueba saludable, a veces en Plotino parece convertirse en un espectáculo que él contempla con indiferente desprecio.

20. *Leyes* I, 644 d 9 y VIII, 803 c 4.

Platón²⁰ comparó a los hombres con unas marionetas que son los juguetes de los dioses, entendiendo por supuesto que sus juegos en honor a los dioses pudieran ser una cosa muy seria. Plotino se hace eco de esta idea, aunque modifica la imagen platónica; las marionetas y el juego ya no se sitúan en la «sombra exterior» del hombre:

La vida, que sobreabunda en el universo, produce todas las cosas e inventa formas de vida variadas, y nunca deja de crear juguetes vivos, hermosos y graciosos. Esos ejércitos que se enfrentan y en los que los hombres, ieseos mortales!, avanzan en hermoso orden de ataque, como si quisieran jugar a bailar la pírrica,²¹ nos muestran que los grandes asuntos de los hombres sólo son juegos [...]. Sí, todo se desarrolla como si se estuviera sobre las tablas de un teatro: ieseos asesinatos y todos esos muertos y saqueos de ciudades! Y todo eso no es más que un cambio de vestuario o de actitud, los lamentos o los gemidos de un actor. En efecto, en el mundo de aquí abajo, en cada uno de estos acontecimientos de la vida, no es el alma lo que está en el interior, sino tan sólo la sombra exterior del hombre, que llora, se aflige, adopta todo tipo de actitudes, y así los hombres, sobre este teatro que es la tierra entera, interpretan su papel sobre múltiples escenarios. Pues tales son las acciones del hombre que sólo sabe vivir las cosas de aquí abajo y las cosas exte-

21. La pírrica es, precisamente, una danza que simula el combate guerrero.

riores: no sabe que, incluso cuando derrama lágrimas e incluso cuando las toma en serio, está actuando. Sólo lo que hay de serio en el hombre puede aplicarse de manera seria a las acciones serias; el resto del hombre sólo es un juguete. Quienes no saben ser serios y no saben que son unos juguetes, toman sus juguetes en serio. Y si, jugando con ellos, se experimentan los mismos tipos de desgracias que ellos padecen, debemos saber, al quitarnos la máscara de juego con la que nos habíamos cubierto, que habíamos caído en un juego de niños. Y si Sócrates juega, seguramente sólo juega con el Sócrates exterior. (III, 2, 15, 31.)

¡Y, sin embargo, divina comedia...! El drama del universo tiene un plan providencial. Todos tenemos un papel en la obra y ése es el único papel que a cada uno nos conviene, el único papel que uno habría elegido, mejor aún, el que ha elegido en el fondo de sí mismo. En este drama absoluto, actores y personajes no son distintos: interpretar mal es ser un mal personaje; un hermoso papel es una buena interpretación:

En el drama verdadero, donde las obras de los hombres dotados del don de la poesía sólo son imitaciones fragmentarias, el alma es actriz. Recibe su papel del poeta del universo, del mismo modo que los actores reciben su máscara y su vestuario: traje brillante o andrajos, el alma no recibe su propio lote por azar, sino según el plan del universo. Si se adapta a su destino está entonces en armonía y se inserta en el orden del drama que es el plan del universo. (III, 2, 17, 32.)

Pero si actúa mal, también esto está previsto en la obra. No por ello es el drama menos hermoso:

Las almas se encuentran en lugares diferentes las unas de las otras, y cada una, según el lugar en el que se encuentra, hace que se escuche un canto que está en armonía tanto con el lugar donde se halla como con el Todo; su canto, incluso cuando sea disonante, será hermoso si se lo considera desde el punto de vista del Todo; y aquello que parece ser contra natura será, para el Todo, conforme a la naturaleza; no obstante, se trata de un sonido inferior. Sin embargo, el alma, al cantar de este modo, no altera la belleza del Todo, del mismo modo que, para tomar otro ejemplo, un mal verdugo²² no corrompe una ciudad que esté regida por leyes buenas. El verdugo es necesario en la ciudad; es bueno que esté allí y que allí ocupe su lugar. (III, 2, 17, 81.)

Sin embargo, el hecho de que un alma tenga un mal papel no quiere decir que sea irremediamente mala. Plotino se niega con energía a admitir, con los gnósticos, que haya almas que sean malas por natura-

22 San Agustín, *De ordine* II, 4, 12, París, 1948, p. 383: «¿Qué hay más estremecedor que un verdugo? ¿Hay alguna alma más feroz y más cruel que la suya? Sin embargo, las leyes le otorgan un lugar necesario y entra en el orden de una ciudad bien gobernada; en sí mismo, es malvado, pero según el orden de la ciudad, es el azote de los malvados.» Véase asimismo J. de Maistre: *Soirées de Saint-Petersbourg* [versión en castellano: *Las veladas de San Petersburgo* (trad. Nicolás Malo), Vda. de Domínguez, Madrid, 1853], primera conversación: «Sacad del mundo a este agente incomprensible (el verdugo) y, en ese mismo instante, el orden dará lugar al caos.»

leza. El alma es fundamentalmente buena. Es la parte inferior de nosotros mismos, el hombre terrestre y exterior el que puede, cegado por el cuerpo y las cosas materiales, dejarse arrastrar hasta el vicio.²³ Pero el alma de cada hombre es impecable en esa cima de sí misma que a menudo permanece del todo inconsciente:

La naturaleza de esta alma superior estará libre de cualquier responsabilidad en los males que el hombre comete o sufre. Pues estos males se sitúan en el «animal», en el «compuesto» [es decir, en la parte de nosotros mismos en la que se mezclan los niveles inferiores del alma y el cuerpo]. (I, 1, 9, 1.)

Hay aquí una cuestión recurrente a la que regresa el último pensamiento de Plotino. Implica la doctrina de los niveles del yo que expusimos en el segundo capítulo. Nuestro verdadero yo escapa al sufrimiento, al mal, a la pasión. Escapa incluso a las influencias astrales a las que algunos nos querrían someter:

Algunos dicen que nuestros caracteres provendrían de los astros y, de acuerdo con nuestros caracteres, nuestras acciones; en cuanto a nuestras pasiones, provendrían de una disposición pasional. –Pero entonces, ¿qué queda de nosotros? –No es preciso decir que lo que queda es lo que «nosotros» somos en verdad, «nosotros», a quienes la naturaleza ha dado precisa-

23. Cf. I, 8, 4, 6.

mente la posibilidad de ser dueños de nuestras pasiones. Y, en efecto, en medio de todos estos males que nos son infligidos por el cuerpo, Dios nos ha dado «la virtud, a la que no domina ningún dueño».²⁴ Pues no es en la calma donde tenemos necesidad de la virtud, sino cuando corremos el riesgo, si no hay virtud, de caer en el mal. Por ello necesitamos «huir de aquí»²⁵ y «separarnos»²⁶ de todo lo que se nos ha añadido. No es preciso ser «el compuesto»: un cuerpo animado en el cual domina la naturaleza del cuerpo [...] Sin embargo, es a la otra alma, la que es ajena a esta vida del cuerpo, a quien pertenece la ascensión hacia lo alto, hacia lo bello, hacia lo divino, sobre los que nadie domina. (II, 3, 9, 12.)

Quien vive en esa cima de sí mismo domina el destino; quien vive en los niveles inferiores del yo está sometido a los astros y sólo es un fragmento del universo.

Observamos que Plotino, al aproximarse a la muerte, se esfuerza cada vez más en reducirse a su yo espiritual y en considerar totalmente ajena a él la vida corporal que va a abandonar.

El último tratado de Plotino, muy breve, es una meditación sobre la muerte y una especie de resumen descarnado de toda su filosofía.²⁷ Una última mirada

24. *República*, 617 e 3.

25. *Teeteto*, 176 a-b.

26. *Fedón*, 67 c.

27. San Ambrosio lo traduce casi entero en su sermón *De bono mortis* I, 1 y IV, 13-14.

terrestre hacia el Bien antes de la contemplación definitiva:

Si es cierto que el deseo y la actividad que se dirigen hacia lo que hay de mejor son un bien, de ello resulta que el Bien en sí mismo, puesto que no dirige sus miradas hacia otra cosa ni desea ninguna otra cosa, siendo, en el reposo, fuente y origen de las actividades que son conformes a la naturaleza y dando a las otras cosas el ser parecidas al Bien, sin que esta fuente dirija su actividad hacia ellas –puesto que son más bien las otras cosas las que dirigen su actividad hacia ella–, [de ello resulta] que el Bien no es el Bien debido a la actividad o al pensamiento, sino sólo por su propio reposo [...] Por otro lado, hay que decir que el Bien es aquello de lo que todas las cosas están suspendidas, mientras que él mismo no está suspendido de nada. De este modo se verifica la fórmula: «Aquello que todas las cosas desean».²⁸ Debe, por tanto, permanecer inmóvil, y todas las cosas deben volverse hacia él, como un círculo se vuelve hacia el centro del que emanan los radios. (I, 7, 1, 13.)

A continuación, una mirada sobre el conjunto de las cosas que, al emanar del Bien, tienden a regresar a él:

¿Cómo se vuelven todas las cosas hacia su centro, que es el Bien? Las cosas inanimadas se vuelven hacia el alma, y el alma se vuelve hacia el Bien pasando por el

28. Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, X, 1094 a 3.

Espíritu. Incluso las cosas inanimadas poseen algo del Bien, pues cada cosa es, de alguna manera, una unidad y un ser, y participa de una forma específica. (I, 7, 2, 1.)

Si lo que carece de vida ya tiene una huella del Bien, con más razón aún la propia vida es buena y constituye un bien, ya sea la vida del alma o la vida del Espíritu. Sí, incluso la vida terrestre, en la que halla entremezclado el mal, es un bien.

Pero entonces, si esta vida es un bien, ¿cómo es que la muerte no es un mal? (I, 7, 3, 3.)

En cualquier caso, responde Plotino, la muerte no es un mal. Aun cuando, como pretenden los epicúreos, la muerte sea aniquilación, no es un mal:

Hay que ser alguna cosa para experimentar el mal. Sin embargo, el difunto ya no está, o, si existe, está privado de vida y sufre menos el mal que una piedra. (I, 7, 3, 5.)

Y si uno es platónico y cree en una existencia después de la muerte, la muerte incluso es un bien:

La muerte es tanto más un bien en cuanto que el alma, liberada del cuerpo, tiene más actividad. Y si el alma particular entra en el alma del todo, ¿qué mal todavía puede haber para ella en el mundo de allí? [...] De manera general, no hay ningún mal para el alma si salvaguarda la pureza de su ser. Y si no conserva esta

pureza, ino es la muerte, sino la vida lo que constituirá un mal! Si el alma está castigada en el Hades, es allí de nuevo su vida, y no su muerte, la que es mala, y su vida es mala porque su vida no es pura [al estar el alma superior vinculada todavía al alma inferior] [...] –Pero, si la vida de aquí abajo es virtuosa, ¿cómo la muerte no será un mal? A esto puede responderse que si la vida de aquí abajo es un bien para las gentes virtuosas, no lo es porque en esta vida el alma esté vinculada al cuerpo, sino porque, precisamente, la virtud protege al alma de ese mal que es la unión con el cuerpo. Entonces, en el grado más alto, la muerte es un bien. –Quizá también sea posible decir que la vida en el cuerpo es, por sí misma, un mal, y que si el alma está en el bien mediante la virtud es porque el alma, gracias a ella, ya no vive la vida que une al alma y el cuerpo, sino que ya aquí abajo se separa del cuerpo. (I, 7, 3, 7.)

¿Es preciso descubrir en los últimos tratados de Plotino un declive de sus capacidades intelectuales como hace Porfirio?

Cuando escribió los últimos nueve tratados sus fuerzas disminuyeron, y en los cuatro últimos todavía más que en los cinco precedentes. (V.P. 6, 35.)

Da la impresión de que Porfirio hubiese querido hacer creer a sus lectores que fueron sus discusiones con Plotino, durante los seis años en los que frecuentó su escuela, lo que le permitieron a éste alcanzar su perfección, y que, después de su partida a Sicilia, si-

guiendo el consejo de Plotino, comenzó el declive del maestro. Su presentación de la producción literaria de Plotino responde exactamente al esquema clásico y tradicional de acuerdo con el cual se clasificaban los diferentes escritos de un autor en la Antigüedad: comienzo, florecimiento (*akmé*) y decadencia, pero con la particularidad de que Porfirio piensa que puede hacer coincidir, como por casualidad, el período de expansión y florecimiento con la influencia que él pretende haber tenido sobre el maestro. Es cierto que, sobre un total de cincuenta y cuatro tratados, veintiséis fueron escritos durante este corto período. Sin embargo, no lo es menos que los últimos tratados presentan la misma diversidad de aspecto que los precedentes; a veces son áridos y esquemáticos, a veces entusiastas y ricos en imágenes. Y es preciso reconocer que, entre estos últimos escritos, los tratados V, 3 (Sobre las hipóstasis que tienen la facultad de conocer); III, 5 (Sobre el amor) y I, 8 (Sobre el origen de los males), tanto por su hábil construcción como por la intensidad de la reflexión que en ellos se expresa, dan testimonio de un gran vigor intelectual.

*

Cuando estaba a punto de morir, Eustoquio, que entonces vivía en Putéolos, llegó con mucho retraso, como él mismo me contó. Plotino le dijo entonces: «Todavía te esperaba». Le dijo también: «Me esfuerzo por hacer ascender lo que hay de divino en mí a lo que hay de divino en el universo». En ese momento,

una serpiente se deslizó bajo la cama en la que estaba acostado y se escurrió por un agujero de la muralla;²⁹ y Plotino entregó el alma. Según Eustoquio, tenía sesenta y seis años. (V.P. 2, 23.)

Todo Plotino está en estas últimas palabras.³⁰

Dulzura sonriente...: «Todavía te esperaba», es decir: no quería morir sin volver a verte, tú que eres mi último amigo, el único discípulo que se ha quedado junto a mí. ¡Pero has tardado tanto en venir! Por tu culpa, he tenido que retrasar mi partida.

Sentimiento de la presencia divina... Si filosofar es aprender a morir, estoy a punto de realizar el acto filosófico por excelencia: me esfuerzo en hacer ascender lo que en mí hay de divino en el universo. El Plotino moribundo no resume su «mensaje» en términos extraordinarios. No hay ninguna alusión al Uno, o al Bien, ni siquiera al Espíritu. Estas últimas palabras son una fórmula casi banal, es un «Entrego mi alma a Dios» expresado en términos estoicos. Lo que viene a decir: mi alma va a reunirse con el Alma del Mundo. Sin embargo, toda la obra de Plotino nos permite entrever, tras estas sencillas palabras, un sentido místico: confundida con el alma del universo, el alma de Plotino contemplará el Espíritu divino y su fuente inefable, el Bien absolutamente simple. Y uno se

29. El alma que se escapa en forma de serpiente es una creencia popular de la Antigüedad.

30. Sobre las discusiones a propósito del significado de estas palabras, cf. J. Pépin: «La dernière parole de Plotin», *Porphyre. La vie de Plotin*, t. II, pp. 355-383.

acuerda entonces de las bellas y extrañas fórmulas que evocaban la presencia de Dios:

Ya no dices de ti mismo: «Hasta aquí, soy yo». Al rechazar la «determinación», te has convertido en Todo. Y, sin embargo, ya antes eras Todo; ahora bien, puesto que precisamente alguna cosa se te había añadido además del Todo, te habías convertido en menos que el Todo debido a esta misma adición. Pues dicha adición no era una adición que perteneciera al orden del Todo (en efecto, ¿qué podría añadirse a lo que es Todo?), sino una adición que era adición de no-ser. Convertido en «alguien», y justamente por una adición de no-ser, ya no se es el Todo salvo que se rechace el no-ser. Te engrandesces, por tanto, cuando rechazas todo lo que sea distinto al Todo y, si rechazas eso, el Todo se te hará presente. (VI, 5, 12, 18.)

*

Diecisiete siglos nos separan ahora de Plotino. Y la historia moderna se acelera cada vez más, arrastrándonos de forma inexorable lejos del sabio que muere en soledad en un pueblo de la Campania. Un abismo inmenso se ha abierto entre él y nosotros. Y, sin embargo, cuando leemos algunas páginas de las *Enéadas*, alguna cosa se despierta en nosotros y resuena un eco en nuestro propio interior. Bergson tenía razón al hablar de una llamada de los místicos: «No piden nada y, sin embargo, obtienen. No tienen necesidad de

exhortar, sólo tienen que existir, su existencia es una llamada».³¹

Sin embargo, el hombre moderno desconfía de esta llamada de Plotino. Seductora como un canto de sirena, ¿no es engañosa y peligrosa? El hombre moderno teme ser mistificado. Sea marxista, positivista, nietzscheano o cristiano, rechaza el espejismo de lo «espiritual puro». Ha descubierto la fuerza de la materia, el poder de todo este mundo inferior que Plotino consideraba débil, impotente, como próximo a la nada. Simone Weil escribió: «Colas alimentarias. Una misma acción es más fácil si el móvil está más bajo que si está elevado. Los móviles bajos encierran más energía que los móviles elevados. Problema: ¿cómo transferir a los móviles elevados la energía desarrollada en los móviles bajos?»³² Una idea que ya había sido expresada por Nicolai Hartmann: «Las categorías del ser y el valor son más débiles cuanto más elevadas», y por Max Scheler: «Lo inferior está originalmente dotado de poder; lo superior es impotente».³³ Que Plotino rechace, si quiere, identificarse con el «compuesto», con el «animal humano». El hombre moderno sabe que Plotino extrae de este compuesto incluso la energía que sostiene

su actividad espiritual. Ha descubierto el poder de las infraestructuras sociales, psicológicas, biológicas, materiales. El marxismo y el psicoanálisis le han enseñado el mecanismo de la mistificación: el hombre que cree desvincularse de la condición humana sólo es el juguete de motivaciones inferiores y lo que quiere es huir de las exigencias del trabajo y la acción.

Esta crítica a lo «espiritual puro» no deja de ser saludable. Durante mucho tiempo se tomaron por valores auténticos los disfraces que servían para proteger los prejuicios de clase o deficiencias psicológicas. Sin embargo, en la presente obra creo haber mostrado que, a pesar de ciertas fórmulas, la mística de Plotino, tal como fue vivida por él, no aparece como una «conducta de fuga». Plotino está tan intensamente presente a los demás como al Espíritu.

Y, sobre todo, la crítica a lo «espiritual puro» debe conducir a una auténtica purificación de la vida espiritual, y de ningún modo a la supresión de todo un ámbito de la realidad humana. Bergson lo comprendió muy bien: la experiencia mística es un fenómeno universal y significativo en extremo. Incluso aunque este fenómeno sólo alcance su plenitud con el cristianismo, no por ello existe en menor medida, de un modo muy auténtico, en toda la humanidad; y la experiencia plotiniana constituye uno de los ejemplos más destacables. Si despierta un eco en nosotros es porque en la realidad humana hay una posibilidad latente de vida mística.

Sin duda, esto supone tanto mistificarnos a nosotros mismos como ignorar nuestro condicionamien-

31. H. Bergson: *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, París, PUF, 1939, p. 30. [Versión en castellano: *Las dos fuentes de la moral y de la religion* (trad. J. Atencia y F. de Salas), Madrid, Tecnos, 1996.]

32. S. Weil: *La Pesanteur et la Grâce*, París, Plon, 1974, p.3. [Versión en castellano: *La gravedad y la gracia* (trad. C. Ortega), Madrid, Trotta, 1998.]

33. M. Scheler: *La Situation de l'homme dans le monde*, París, Aubier, 1951, p. 85 (y p. 84 la cita de N. Hartmann). [Versión en castellano: *El puesto del hombre en el cosmos* (trad. Vicente Gómez), Barcelona, Alba, 2000.]

to material, psicológico o sociológico. Sin embargo, hay una mistificación, también trágica aunque más sutil, en imaginarse que la vida humana se reduce a sus aspectos analizables, matematizables, cuantificables o expresables. Una de las grandes lecciones de la filosofía de Merleau-Ponty habrá sido la de mostrar que la percepción, es decir, la experiencia vivida en el pleno sentido del término, es la que proporciona su sentido a la representación científica.³⁴ Sin embargo, esto supone admitir de forma implícita que la existencia humana adquiere su sentido a partir de lo inefable.³⁵ De esta parte de lo inefable en el propio interior del lenguaje científico o del lenguaje cotidiano se dio cuenta Wittgenstein con gran agudeza: «Aquello que se expresa en el lenguaje no podemos expresarlo por medio del lenguaje».³⁶ «Hay un inexpresable: es aquello que se muestra (sin poderse decir); esto es el místico.»³⁷

De este modo, el hombre está casi en una posición insostenible. Lo indecible viene a romper el tejido familiar y confortable de lo cotidiano. El hombre no puede, por tanto, encerrarse en esto, vivir del todo de esto y satisfacerse con esto. Sin embargo, si se atreve a afrontar el misterio no podrá mantenerse en esta ac-

34. Cf. Merleau-Ponty: *La Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, p. 491. [Versión en castellano: *Fenomenología de la percepción* (trad. J. Cabanes), Barcelona, Altaya, 1999.]

35. Pues ya hay un inefable de la percepción.

36. L. Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus* 4.121 (véase la traducción de P. Klossowski, París, NRF, 1961). [Versión en castellano: *Tractatus Logico-Philosophicus* (trad. Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Tecnos, 2003.)]

37. *Ibidem*, 6.522.

titud: será preciso que pronto regrese a las evidencias tranquilizadoras de lo cotidiano. La vida interior del hombre nunca estará plenamente unificada; nunca será ni puro éxtasis ni pura razón ni pura animalidad. Esto es algo que Plotino ya sabía. Aceptaba con dulzura estos niveles múltiples y sólo buscaba reducir al máximo esta multiplicidad, desviando su atención del «compuesto». Era preciso que el hombre aprendiera a soportarse a sí mismo.

El hombre moderno todavía está más dividido en su interior que el hombre plotiniano. Sin embargo, puede escuchar la llamada de Plotino. No para repetir de manera servil, en pleno siglo XX, el itinerario espiritual que describen las *Enéadas*. Tal cosa sería imposible o ilusoria. Pero sí para aceptar, con el mismo coraje que Plotino, todas las dimensiones de la experiencia humana y todo lo que ésta comporta de misterioso, inefable y trascendente.