

SER DIOS: LA *UNIO MYSTICA* SEGÚN PLOTINO Y SUS ADVERSARIOS GNÓSTICOS^a

Being God: the *unio mystica* according to Plotinus and his
gnostic adversaries

Artículo de reflexión derivado de investigación

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4649>

Recibido: febrero 8 de 2023. Aceptado: mayo 16 de 2023. Publicado: mayo 31 de 2023

*Mariano Troiano**

Resumen

Las experiencias de *unio mystica* alcanzadas por Plotino encuentran su reflejo en los escritos que los pensadores gnósticos utilizan en sus discusiones con este en Roma, tal como describen *Zostrianos* (NH VIII, 1) y *Allógenes* (NH XI, 3). A pesar de dicha rivalidad filosófica, es posible encontrar similitudes entre los testimonios si analizamos estas experiencias a través de su relación con los denominados Estados Alterados de Consciencia (EAC), concepto propuesto por la psicología de la religión. Tanto el corpus filosófico como la tradición gnóstica

^a Este artículo se deriva del trabajo realizado por el autor como investigador asistente en la Universidad Nacional de La Rioja del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), iniciado en 2022 y financiado por este organismo.

* Doctor en Historia de las Religiones y Antropología Religiosa por L'École Pratique des Hautes Études, Paris, Francia. Investigador asistente en la Universidad Nacional de La Rioja-CONICET, La Rioja, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6697-181X>. Correo electrónico: marianotroiano@yahoo.com.ar.

describen este estado particular del alma (ψυχή) al detallar el proceso místico. En dicho proceso destaca para ambos el cambio profundo en la consciencia del iniciado, aunque neoplatónicos y gnósticos difieren en los límites de identificación con la divinidad.

De esta forma, a través del análisis textual y filológico, centraremos el presente trabajo en el estudio de la *unio mystica* en dos aspectos. Por una parte, en el proceso mismo seguido por el iniciado. Por otra, en el grado de unión o contacto del visionario-iniciado con el *Absoluto* o la divinidad. Dicho análisis subrayará los caminos comunes que impulsaban ambas escuelas de pensamiento en su búsqueda de lo trascendente, a la vez que planteará preguntas esenciales sobre dicho proceso que delimitarán claramente las diferencias entre las mismas.

Palabras clave

Alma; Gnosticismo; Plotino; Transfiguración; Trascendencia; *Unio mystica*.

Abstract

The experiences of *unio mystica* reached by Plotinus find their reflection in the writings that Gnostic thinkers used in their discussions with him in Rome, as described by *Zostrianos* (NH VIII, 1) and *Allogenes* (NH XI, 3). Despite this philosophical rivalry, it is possible to find similarities between the testimonies if we analyze these experiences through their relationship with the Altered States of Consciousness (ASC), a concept proposed by the Psychology of Religion. Both the philosophical corpus and the Gnostic tradition describe this particular state of the soul (ψυχή) in detail when outlining the mystical process. In this process, both testimonies emphasize the profound change in the initiate's consciousness itself, although Neoplatonists and Gnostics differ in the limits on the level of identification with the divinity.

Then, through textual and philological analysis, we will focus this paper on the study of the *unio mystica* in two aspects. In the first place, in the process itself followed by the initiate. In the second place, in the extent of union or contact of the visionary-initiate with the Absolute or the divinity. This analysis will highlight the common paths that both schools of thought promoted in their search for the transcendent, while at the same time will rise essential questions about this process that will clearly define the differences between them.

Keywords

Gnosticism; Plotinus; Soul; Transfiguration; Transcendence; *Unio Mystica*.

Introducción

En el encuentro del Enoch Seminar en Villa Cagnola, Milán, en 2015,¹ “Apocalipticismo y Misticismo” se presentó como eje de discusión y contó con la presencia de notables especialistas como April DeConick o Dylan Burns, entre otros. Las discusiones se centraron principalmente en el aspecto conceptual y se polemizó sobre la pertinencia en el uso de tales términos. Se aportaron nuevos puntos de vista en el intento de redefinir dichos conceptos teniendo en cuenta los aspectos *emic* o *etic* de los términos apocalipticismo y misticismo (DeConick, 2015); se reactualizaron contrastes tales como *unio liturgica* vs *unio mystica*² o los existentes entre la visión mística y la manifestación oral de lo divino (Orlov, 2015); y se presentaron las similitudes y diferencias entre las manifestaciones del misticismo judío y el gnóstico (Burns, 2015).

Si bien consideramos importantes dichos debates, e incluso adoptaremos algunos de los conceptos para el presente trabajo, quisiéramos destacar que, tal cual como bien sabemos los estudiosos del gnosticismo, es claro que un solo concepto no puede definir y delimitar la multiplicidad de experiencias que refieren los textos. Asimismo, la búsqueda de nuevos conceptos generales, tales como *experiencia religiosa*, propuestos en dicho encuentro, denotan una amplitud excesiva que socava la necesaria precisión e impide transmitir con claridad el tema que se está tratando.

Dada la polisemia y ambigüedad del término “mística”, adaptaremos una definición inicial e imperfecta planteada por Juan Martín Velasco (2003), que trataremos de matizar a lo largo del presente estudio. Para el autor, “mística” refiere en términos imprecisos a experiencias interiores y frutivas de la

¹ Para conocer más sobre este evento, se puede acceder al siguiente enlace: <http://enochseminar.org/enoch-seminars/milan-2015>

² Para *unio mystica* e *unio litúrgica* nos basamos, al igual que Orlov (2015) en la cita de Peter Schäfer (2009) a quien seguiremos en la aplicación diferenciada de ambos tipos de unión: “I have proposed that for this experience we employ the phrase *unio liturgica*, liturgical union or communion, in contrast to the misleading phrase *unio mystica*, or mystical union, of the adept with God. This liturgical union of the mystic with the angels and, to a certain degree, with God (occurring during the angels’ and the mystic’s joint praise of God) is one of the most important characteristics shared by the Hekhalot literature and the ascent apocalypses [He propuesto que para esta experiencia empleemos la frase ‘*unio liturgica*,’ que significa unión litúrgica o comunión, en contraste con la frase engañosa ‘*unio mystica*,’ o unión mística del adepto con Dios. Esta unión litúrgica del místico con los ángeles y, en cierta medida, con Dios (que tiene lugar durante la alabanza conjunta a Dios de los ángeles y el místico) es una de las características más importantes compartidas por la literatura Hekhalot y los apocalipsis de ascensión]” (p. 341).

conciencia con lo *Absoluto* o divino. Agrega que el contexto en el que dichas experiencias se inscriben determina formas muy diferentes de mística y que la centralidad de la unión del sujeto con lo *Absoluto* no agota las manifestaciones a las cuales la palabra refiere (p. 23).

Tal como se observa en los párrafos mencionados, el autor mismo matiza su definición. Matices a los cuales agregaremos que el carácter *fruitivo* de las experiencias místicas aludidas, si bien se da al término de las mismas, es antecedido por constantes vivencias de miedo, terror y angustia tal como describirán algunos textos que expondremos.

Es por lo anteriormente expuesto que este artículo centrará el estudio de la *unio mystica* en dos aspectos. Por una parte, en el proceso mismo seguido por el practicante. Por otra, en la unión o el contacto del visionario-iniciado con el *Absoluto* o la divinidad.

Por su parte, Francisco Diez de Velasco (1997) pone el acento en la “alteridad” fisiológica que conduce a tales experiencias:

Un modo de funcionamiento del cerebro que resulta diferente del que preside el razonamiento lógico. El trance místico es un estado de conciencia alterada que se manifiesta desde el punto de vista fisiológico (según algunos autores, aunque se trata de un tema controvertido, puede resultar de interés repararlo) por medio de una implicación principal del hemisferio cerebral derecho. Éste se caracteriza en su funcionamiento por la dificultad en la expresión en los modos lógicos (y socializables por medio del lenguaje) del hemisferio cerebral izquierdo. (p. 408)

Así, el estudio de las experiencias místicas ha establecido tanto su alteridad como la dificultad de definir las a través de los conceptos actuales del lenguaje científico. En este sentido, y tal cual lo expone la *Encyclopedia of Psychology and Religion*, las experiencias místicas son consideradas una categoría del concepto psicológico de Estado Alterado de Conciencia (EAC), en el cual se experimenta un encuentro con una realidad fuera de lo ordinario (Randolph-Seng, 2014, p. 42b). Dicho término coloca en el centro del debate la complejidad de las relaciones entre religión y psicología ya que, a pesar del notable y creciente desarrollo de las ciencias de la religión, la psicología de la religión no se encuentra todavía hoy bien definida (Gómez Sánchez, 2012, pp. 153-154). Así,

un paso en la dirección correcta implica sortear el reduccionismo de concebir la idea de Dios o de lo divino como una mera proyección de los deseos humanos y aceptar, como lo afirma Francisco Rubia Vila (2012), que si las experiencias místicas son el resultado de un sustrato neurobiológico cerebral, son por lo tanto innatas en el ser humano y como tal ameritan su estudio científico.³

Lo que intentamos afirmar es que ya sea producto de procesos internos del cerebro o consecuencia del llamado de una potencia trascendente, la experiencia mística asociada a un Estado Alterado de Conciencia (EAC) es un fenómeno profundamente transformador para el individuo que lo experimenta y representa para él un contacto con una realidad absolutamente diferente, tal como veremos en los testimonios tardoantiguos.

El presente trabajo aborda dichas experiencias comparando lo expuesto por Plotino en sus *Enéadas* con el camino propuesto por una trilogía de textos gnósticos—*Las tres estelas de Set* (NH VII, 5), *Zostrianos* (NH VIII, 1) y *Allógenes* (XI, 3)—, donde los visionarios describen con conceptos filosóficos y mitológicos las transformaciones psicológicas y espirituales que experimentan.

Es necesario subrayar que, si bien la concepción de lo divino, es decir el objetivo último de dichas experiencias, determina directamente el proceso y el resultado de la *unio mystica*, dada la complejidad de dichas concepciones, buscaremos centrarnos en algunos de los pasos que determinan el proceso y en el momento final de unión con lo divino sin detenernos mayormente en la descripción de dicho objetivo. En este sentido, nuestro estudio se enfocará en analizar las transformaciones psicológicas que acontecen en el sujeto visionario y no en el objeto de su visión. Dicho enfoque nos permitirá no solo analizar los cambios sucesivos producidos en los sujetos, sino también plantear los límites de su identificación con lo *Absoluto*.

³ Es así como destacamos la postura escéptica del neurofisiólogo Francisco José Rubia Vila (2012) quien en su artículo “Religión y Cerebro” sostiene la hipótesis según la cual la experiencia de trascendencia mística se encuentra en el origen mismo de la religión, siendo este tipo de experiencias, tan antiguas como el ser humano (p. 191). El autor agrega: “Hemos visto que se puede interpretar esta experiencia como proveniente de la excitación de estructuras del sistema límbico del cerebro y que esta interpretación, que viene avalada por experimentos en humanos, puede ser perfectamente asumida por creyentes y por incrédulos; para los primeros las estructuras en cuestión son necesarias para la comunicación con la divinidad, ya que si no existieran esta comunicación sería imposible; para los segundos estas estructuras explicarían la presencia de la religión en todas las culturas y en todas las épocas de la humanidad, dando origen a la proyección de los dioses desde el interior de nuestra mente al mundo externo” (p. 191).

La mística plotiniana

Con evidente deleite, Porfirio (ca. 270 d.C./1982) describe en *Vida de Plotino* 23 las experiencias de *unio mystica* alcanzadas por su maestro:

Plotino, él, “tuvo la visión cercana de la meta”. El fin y el objetivo era para él la íntima unión con Dios que está por encima de todas las cosas. Cuando estuve con él, alcanzó cuatro veces este objetivo, a través de un acto incalificable, y no por poder (...) Esto es lo que de acuerdo al oráculo, hizo Plotino y lo cual alcanzó cuando todavía estaba envuelto en el cuerpo. (pp. 166-167)

La excepcionalidad de tales experiencias y la admiración alcanzada por aquel que accede a dicha maestría, queda manifiesta en el relato de Porfirio y en la descripción realizada por el propio Plotino en el *Tratado 38* 34, 30-32⁴ refiriéndose a la unión del alma con lo trascendente: “ella [el alma] declara que esta alegría no se debe a un cosquilleo del cuerpo, sino al regreso a su antigua felicidad” (en Plotino, 254-270 d.C./1998, p. 474).⁵

Establecido el objetivo, la pregunta es cómo lograr la unión con lo divino. Plotino (*Tratado 2*) nos propone, un camino de purificación del alma que le permite el regreso a su dignidad original. En efecto, el alma es una realidad divina, que pertenece al dominio de lo inteligible, no abandona el dominio del cual es originaria y su “descenso en el cuerpo” es parcial o relativo. En definitiva, el alma produce el cuerpo sin escindirse del Intelecto, su principio y su propio progenitor (en Plotin, 254-262 d.C./2002a, p. 100).

Los males vienen al alma del exterior y es necesario que el alma practique las virtudes purificadoras a fin de retornar a su origen divino. El hombre que procede a este desapego de los males, mira su interior en busca del intelecto y del bien en él ocultos. El camino es la interiorización y la actualización de las virtudes ya presentes en el alma: “dentro de sí misma en la intuición de sí misma

⁴ En la citas de los textos plotinianos privilegiaremos en primer lugar el orden original de los Tratados establecido por Plotino y no el reordenamiento posterior realizado por Porfirio. Así, se indica primero el número del Tratado, luego el número del capítulo y finalmente las líneas que abarcan la cita. Por otra parte, la traducción propia de las fuentes ha sido realizada confrontando ediciones críticas en francés y español, pero se indica la principal fuente utilizada.

⁵ Utilizaremos la citación que remite al orden cronológico de los tratados de Plotino para remitir al lector al texto original del neoplatónico.

y de lo que era anteriormente, viéndolas como estatuas erigidas dentro de ella tras haberlas dejado bien limpias, pues estaban llenas de herrumbre por el tiempo” (*Tratado 2 10*, 43-47, en Plotin, 254-262 d.C./2002a, p. 122).⁶

El alma contempla tanto el Intelecto, donde ella encuentra su origen, como el mundo sensible y las cosas corporales que anima y debe cuidar. Todo el *Tratado 19* afirma el carácter intelectual del alma y describe su virtud consistente en despegarse del mundo sensible, para tornarse hacia el Intelecto, hasta ser absorbida e identificarse plenamente con él. Partiendo del *Teeteto 176b* y su afirmación sobre “la huída de los males”, Plotino (*Tratado 19 1*, 4-8, en Plotin, 254-262 d.C./2003b, p. 431) plantea esta huída como un “θεῶν ὁμοιωθῆναι” [asemejarse a Dios], pero para cumplir este objetivo es necesario interrogarse sobre los atributos de lo divino que buscamos imitar y cuyas virtudes debemos asimilar. Tal cual lo afirma García Bazán (2011), “esta interpretación de la ‘huída’ acompañará a Plotino durante toda su producción. Cf. En. I, 2 (19), I,I y ss. ; II, 9 (33), 18; I, 8 (51) 6” (p. 40, nota 20).

Es en este punto cuando el filósofo afirma que la trascendencia absoluta del *Uno* excluye las virtudes. En efecto, la divinidad no tiene virtudes, ellas pertenecen al orden de lo psíquico (*Tratado 19 3*, 32-35). De ahí la paradoja: nuestras virtudes nos hacen devenir iguales a una realidad divina que no posee ninguna (en Plotin, 254-262 d.C./2003b, p. 421). Sin embargo, las virtudes son necesarias, ya que la idea fundamental de Plotino es que estas son una *kátharsis* (κάθαρσις), una purificación del alma. Esta noción permite el proceso de asimilación a lo divino.

Dicha *kátharsis* presenta dos aspectos: uno negativo, a través de un proceso de desprendimiento (ἀφαίρεσις) de las realidades corporales o sensibles y un aspecto positivo, que consiste en el retorno (ἐπιστρέφειν) del alma hacia su principio, el Intelecto (*Tratado 19 4*, 5-30, en Plotin, 254-262 d.C./2003b, p. 437-438). Por el primer aspecto el alma se desprende de todos

⁶ Plotino (254-262 d.C./2003b) no establece niveles de virtud ya que solo habla de virtudes cívicas y otras más altas (1, 16 y 3, 1) y si bien las virtudes cardinales (reflexión, coraje, dominio de sí mismo y justicia) recorren todo el *Tratado 19*, al no pertenecer a la divinidad, ellas no hacen más que asimilarnos imperfectamente a ella. Sobre la importancia de las virtudes ver el *Tratado 51 6*, 18-20. Él considera que la única actividad ética es la búsqueda continua del alma por la unión con lo divino; no se trata entonces de una ética sobre la relación del individuo con los otros. Es una ética indisoluble de la dialéctica y de la estructura metafísica del mundo plotiniano (Cf. García Bazán, 2011, pp. 31-32).

los males exteriores que le pesan y le impiden elevarse; por el segundo ella retorna a su origen y es iluminada, despertando en ella las huellas de lo inteligible que habían permanecido ocultas cuando ella se tornó hacia el cuerpo. Este movimiento del alma que se torna hacia el mundo inteligible es la condición de la contemplación. Como lo expresa Flamand (en Plotin, 254-262 d.C./ 2003b, p. 421), una contemplación y una impronta de lo que el alma ha visto, estampada en ella y actuante (Cf. Plotino, *Tratado 19 2*, 19-20, en Plotin, 254-262 d.C./ 2003b, p. 435). En este nivel, las virtudes consisten en suprimir las pasiones y aparece entonces en Plotino el ideal de la pasividad (ἀπάθεια). Pero la pasividad no es un fin en sí mismo, sino la contemplación de lo inteligible que permite al alma la verdadera asimilación con lo divino, restableciéndola en su verdadera naturaleza divina.⁷

Así, no existe similitud inicial entre el hombre y lo divino, el alma del primero *participa* de lo inteligible y, tanto a través del ejercicio de las virtudes filosóficas como de la purificación antes mencionada, llega a la contemplación de la divinidad. Pero, tal como Plotino se pregunta al inicio del capítulo 5, en el *Tratado 19*, ¿hasta dónde puede llegar la purificación?, es decir, ¿a qué nos volvemos similares y con cuál dios nos identificamos? (en Plotin, 254-262 d.C./ 2003b, p. 438) Identificación, ciertamente, pues el objetivo final de la purificación es devenir uno con el Uno. El hombre virtuoso, dice Plotino (*Tratado 19 6*, 6-7), se ha vuelto “puramente y simplemente un dios (εἰ δέ μηδέν θεὸς μόνον), un dios entre aquellos que vienen después del primer dios” (en Plotin, 254-262 d.C./ 2003b, p. 440) y su identidad está en el mundo inteligible.

Sin embargo, siendo el iniciado Intelecto, habiendo llegado al mundo inteligible, no termina su camino. En efecto, la absoluta trascendencia del Uno lo ubica “en la antesala del Bien”, “más allá del Intelecto (νοῦ επέκεινα)” (García Bazán, 2011, p. 47). De lo Uno nada puede saberse ni decirse, pues ningún conocimiento es posible de Él ni ninguna característica le conviene, ya que, de

⁷ Es importante remarcar que, siendo el Intelecto la realidad divina más próxima del alma, aquella por la cual el alma accede directamente al Uno, no tiene otra vía para huir de los males que haciéndose lo más intelectual posible. Pero, si bien no hay otro camino para el alma, es necesario recalcar que, siendo ella de origen divino, no necesita de ningún mediador para acceder a Dios.

poseer estas características, ellas permitirían la construcción de un conocimiento científico sobre lo conocido o la adjudicación de propiedades que lo determinen y limiten (García Bazán, 2011, p. 52).

Se trata de una afirmación radical de la superioridad del Uno.⁸ Así, el Intelecto no es absolutamente uno y primero, ya que existe una forma de alteridad entre lo que piensa (sujeto-*noûs*) y lo que es pensado (objeto-*noêtón*), es a la vez uno y dos, “simple y no simple” (*Tratado 24 1*, 13, en Plotin, 263-268 d.C./2004b, p.110). Sin embargo, el Intelecto se piensa a sí mismo, no a una realidad exterior y, por lo tanto, él permanece uno; a diferencia del alma, para quien todo objeto, sensible u inteligible, es aprehendido como una realidad distinta a ella sin que el alma sea capaz de reconocerse en ella o identificarse.

Ahora bien, aunque el objeto del Intelecto es pensarse a sí mismo, la absoluta trascendencia del Uno, exterior al pensamiento que lo limita, y el primer pensamiento del Intelecto, hace evidente la tensión ontológica entre Intelecto y Uno (*Tratado 24 3*, 23-25, en Plotin, en Plotin, 263-268 d.C./2004b, p.112). Pues, afirma Plotino, es necesario que el Intelecto obtenga su perfección antes de inteligir, “en consecuencia, aquello a lo cual la perfección pertenece, será perfecto antes de inteligir. Ya que él se basta a sí mismo antes de ello. Entonces, él no inteligirá” (*Tratado 24 2*, 14-16, en Plotin, 263-268 d.C./2004b, p.111). En efecto, pensar es pensar lo inteligible, pero antes del pensar surge el deseo, el impulso (*ἐφεισις*), una aspiración del Intelecto hacia aquello anterior a la intelección misma. Por lo tanto, el Intelecto, “toma la forma (*ἀγαθοειδής*) del Bien” (*Tratado 24 4*, 6, en Plotin, 263-268 d.C./2004b, p.113), lo cual para Plotino implica reafirmar que el Intelecto no es el Bien. Claramente, el Intelecto es quien aporta la forma a lo inteligible, ya que no se puede limitar al Uno con la determinación de una forma (*Tratado 9 4*, 16-35, en Plotin, 254-262 d.C./2003a,

⁸ En lo referente a la absoluta trascendencia del Uno, nos parecen esclarecedoras las palabras de Lavaud (en Plotin, 263-268 d.C./2004b) “se trata precisamente para Plotino de destituir al Intelecto aristotélico de su primacía para sustituirlo por el Uno, el único principio absolutamente perfecto, ya que está purificado de toda intelección. Esta destitución del Intelecto representa uno de los gestos inaugurales que inician la historia del neoplatonismo: el medioplatonismo anterior nunca antes había afirmado, como en este tratado, con tanta nitidez y radicalidad, la superioridad del primer principio en relación a toda forma de pensamiento” (p. 101). Esta absoluta trascendencia del Uno destacada por Plotino, se presenta, como veremos, como un obstáculo para la *unio mystica*.

p. 82). Pero el pensamiento del Intelecto no es más que una imagen derivada conforme al Bien (ἀγαθοειδής) (Plotino, *Tratado 24 4, 6*, en Plotin, 263-268 d.C./2004b, p.113).

Existe, entonces, una intelección/deseo del Intelecto al Bien/Uno, intelección fundadora de la intelección/pensamiento del Intelecto hacia sí mismo, “inteligir es un movimiento que lleva hacia el Bien deseándolo” (*Tratado 24 5, 8-9*, en Plotin, 263-268 d.C./2004b, p.114). El deseo es anterior al pensamiento, “ya que el deseo ha engendrado la intelección y la ha hecho existir con él” (*Tratado 24 5, 10*, en Plotin, 263-268 d.C./2004b, p.114). Sin embargo, el deseo del Bien no es propiamente una intelección (νόêsis) entendida como un conocimiento perfectamente definido de su objeto. Al mismo tiempo, la comprensión de sí mismo como ser inteligible del Intelecto permanece como la forma más acabada de intelección; se puede plantear si existe entonces un límite en la *unio mystica*. En todo caso, tal cual lo confiesa Plotino, el filósofo debe alcanzar el Bien “en la medida de lo posible (καθ’ ὅσον δύναται)” (*Tratado 24 6, 36*, en Plotin, 263-268 d.C./2004b, p.116).⁹

En efecto, tal cual lo afirma en el *Tratado 38* (35, 20-25), existen dos Intelectos o dos potencias del Intelecto: el Intelecto reflexivo y el Intelecto receptivo, esto es un Intelecto que ama, fuera de sí mismo. El segundo implica una relación con el Uno que respeta su carácter infinito e ilimitado, que lo contempla. Este tipo de relación supone un contacto inmediato con el principio, pero se limita a la contemplación. Mientras que el Intelecto reflexivo entiende una representación del Bien (φαντασίαν τοῦ ἀγαθοῦ), pero no inmediatamente el Bien en sí mismo (en Plotino, 254-270 d.C./1998, p. 475-476).

Resumiendo, entonces, si bien las dificultades son muchas, el camino está trazado desde el origen mismo y el alma no precisa de intermediarios para acceder al Uno (*Tratado 22 14, 18-29*, en Plotin, 263-268 d.C./2004a, p. 48). Eramos almas puras e inteligencia vinculadas con el *Primer principio* e incluso ni aún ahora estamos desconectados (*Tratado 6, 8, 1-4; Tratado 27 12, 1-5*), solo

⁹ En ello vemos presente la idea según la cual la jerarquía de seres está dada por la incapacidad de lo inferior de beneficiarse totalmente y recibir la pontencia emitida por lo superior (en este caso, el Bien). Es decir, todo lo proveniente del Bien no puede unirse a Él si no es en función de la capacidad que le es propia, por lo cual el Intelecto logra una identidad mayor con el primer principio que el alma que es inferior a él (Lavaud, en Plotin, 263-268 d.C./2004b, p. 128, nota 59).

basta con reencontrarnos a nosotros mismos (*Tratado 22*, 14, 16-29, en Plotin, 263-268 d.C./2004a, p. 48-49). Pero previamente es necesario tomar conciencia de nuestro verdadero origen para luego iniciar el camino de la experiencia mística (Charrue, 2003).

Así lo relata el mismo Plotino en el *Tratado 6*:

Muchas veces, despertándome del cuerpo y volviendo a mí mismo, saliéndome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una Belleza extraordinariamente maravillosa. Convencido entonces más que nunca de que pertenezco a la porción superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia y, devenido idéntico a la divinidad (τῷ θεῷ εἰς ταῦτὸν γεγενημένος) y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. Pero cuando luego, tras esa estancia en la región divina, desciendo de la inteligencia al raciocinio, me pregunto perplejo cómo es posible esta mi bajada de ahora y cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro del cuerpo a pesar de ser tal cual se me manifestó en sí misma aun estando en un cuerpo. (1, 1-11, en Plotin, 254-262 d.C./2002b, p. 67)

Se puede considerar que “divino” en el párrafo anterior envía al plano del Intelecto y no al Uno.¹⁰ Sin embargo, esto no implica necesariamente un límite máximo para la experiencia mística. En efecto, como afirma Plotino, “afirmamos que aquel que contemple la belleza de lo inteligible, y que alcance por medio del pensamiento la belleza del Intelecto verdadero, es capaz también de hacer entrar en su pensamiento al Padre del Intelecto” (*Tratado 31* 1, 1-3, en Plotino, 254-270 d.C./1998, p. 139).

Entonces, cuando el alma llega hasta el Intelecto, es purificada por este y debe lanzarse más allá, a la contemplación del Uno. El alma debe hacerse una, purificándose de la multiplicidad que la rodea y en la cual ha caído, encontrando su unidad, la imagen del Uno que está en ella (Plotino, *Tratado 9* 4, en Plotin, 254-262 d.C./2003a, p. 85). La contemplación es para el alma una forma de unificación, una unión con el Uno del cual ella proviene y del cual “conserva una huella” (*Tratado 19* 2, 19-20, en Plotin, 254-262 d.C./2003b, p. 435). Entonces no es una forma de conocimiento, sino un descubrimiento de la presencia

¹⁰ Lavaud (en Plotin, 254-262 d.C./2002b, p. 252, nota 2) indica que este pasaje nos relata una de las cuatro veces que según Porfirio su maestro tuvo experiencias místicas. En este sentido nota que el vocabulario utilizado es muy similar a aquel de las otras menciones. Sin embargo, para Lavaud al igual que para Igal (en Plotino, 254-270 d.C./1985, p. 527 nota 2) y O’Meara (1993, p. 105), se hace referencia al Intelecto y no al Uno.

universal del Uno en toda alma y toda cosa, y de la participación de toda alma y toda cosa en el Uno. Por eso cuando el alma finalmente llega al *Primer principio*, se confunde en lugar de encontrar un “objeto” de contemplación, ella se encuentra a sí misma, “ella tiene la experiencia verdadera de la omnipresencia del Uno, que está presente en ella y en todas las cosas (...) el alma entonces reencuentra la unidad original, simple y absoluta de todo” (en Plotino, 254-262 d.C. / 2003a, p. 62).

Entonces, se insiste, el alma no necesita de intermediario alguno; la contemplación del Uno implica, sobre todo, que el alma se consagre al conocimiento de sí misma, actualizando su identidad original. O, en palabras de Plotino

(...) pues se inicia la cita en medio de una frase de la fuente original una vez que el alma tenga la suerte de alcanzarlo y el Bien se haga presente, o mejor, se manifieste presente en ella cuando ella se haya desinteresado de las cosas presentes preparándose lo más hermosa posible y asemejándose al Bien (...) una vez, pues, que el alma vea al Bien apareciendo de subito dentro de ella (pues no hay nada entre ambos y ya no son dos; son una sola cosa: mientras aquél está presente, no podríais distinguirlos; una imagen de ello la vemos aun en los amantes de acá deseando fundirse con sus amados), el alma entonces ni se da cuenta de que está en el cuerpo ni dice de sí misma que es alguna otra cosa: no que es hombre, no que es animal, no que es ser; ni tampoco que lo es todo”. (*Tratado 38 34*, 8-18, en Plotino, 254-270 d.C./1998, p. 473)

Y un poco más adelante describe la unión absoluta con el Bien, en la cual el alma ya no es alma, ni inteligencia: “ya que debe asemejarse a aquél. Y ni siquiera piensa que ni siquiera piensa” (*Tratado 38 35*, 43-45, en Plotino, 254-270 d.C./1998, p. 476). En realidad no hay diferencia, la *unio mystica* es posible ya que una vez sobrepasado el nivel intelectual, el visionario reposa en su amor al Uno y por el mismo amor, este penetra en él. La unión mística se produce. Se entra en contacto con el Uno presente en el alma, se retorna a la unión originaria. El fin del viaje consiste no en el alcance de un nuevo objeto, sino en la metamorfosis de la mirada misma. Toda la orientación de la filosofía plotiniana nos obliga a pensar que la experiencia mística no está solamente delante de nosotros, sino detrás, es decir, la vida del alma se inicia con dicha experiencia.

Nos dice el alejandrino en el capítulo 11 del *Tratado 9* que dicha experiencia es absolutamente individual y no puede ser transmitida ya que, si bien la racionalidad conduce el alma hacia el intelecto, la visión del Uno no es un acto racional. El Uno y su contemplación se encuentran en una dimensión superior al conocimiento racional e intelectual y, por lo tanto, no puede ser explicada (Plotino, *Tratado 9* 11, 1-7, en Plotin, 254-262 d.C./2003a, p. 95). Pero aquel que ha contemplado, guarda en sí una “imagen” enigmática (Plotino, *Tratado 9* 11, 8-9, en Plotin, 254-262 d.C./2003a, p. 95) que sólo los sabios pueden interpretar, ya que ella no es una contemplación, sino más bien una “transfiguración” (*Tratado 9* 10, 15-17, en Plotin, 254-262 d.C./2003a, p. 95). Una salida de sí mismo, un darse a sí mismo al Uno, que tiende al contacto, a la unión con el *Primer principio*. Una pérdida de sí mismo, un estado de reposo y de ausencia de toda necesidad, de todo deseo, superadas incluso las virtudes, un éxtasis (ἔκστασις), una meditación (περινόησις), un ser “poseído por Dios” (ἐνθουσιάζω / ἐνθουσιασμός) (*Tratado 9* 11, 13; en Plotin, 254-262 d.C. / 2003a, pp.126-127, notas 173 a 178).

Sin embargo, el camino de la experiencia del *Primer principio* está plagado de obstáculos, ya que el alma mezclada con el cuerpo y rodeada de las influencias de lo sensible no puede, durante su vida mortal, salir completamente; no puede permanecer en la “contemplación” (*Tratado 9* 10, en Plotin, 254-262 d.C./2003a, p. 94-95). De allí el relato de Plotino, que despierta de su experiencia (*Tratado 6* 1, en Plotino, 254-262 d.C./2002b, p. 241). Pero el estado transformador alcanzado permanece, de cierta manera, cuando se desciende, y se puede volver a recorrer el camino retomando el nivel de las virtudes (*Tratado 9* 11, 17-22, en Plotin, 254-262 d.C./2003a, p. 96), y esta imagen, este recuerdo, le permite a Plotino describir su experiencia. Descripción que, sin embargo, no es más que un reflejo difuso de la verdadera *unio mystica*, experiencia individual que no puede ser aprendida ni enseñada: “mas no debe tener a mano ninguna otra cosa, ni buena ni mala, a fin de que el alma reciba sola al Solo” (*Tratado 38* 34, 6-7, en Plotino, 254-270 d.C./1998, p. 473).

Niveles de *unio mystica* en los textos gnósticos

Los adversarios gnósticos de Plotino describen experiencias similares en los escritos que utilizan para sus discusiones con él en Roma. Debido a la complejidad de los sistemas presentes en los textos que analizaremos a continuación, nos limitaremos a subrayar algunos puntos de interés en referencia al tema que nos ocupa. Los tres escritos gnósticos que proponemos estudiar, *Las tres estelas de Set* (NH VII, 5) —en adelante *EsSt*—, *Zostrianos* (NH VIII, 1) —en adelante *Zos*— y *Allógenes* (XI, 3) —en adelante *All*— pertenecen al grupo de los denominados documentos “setianos” o “barbelognósticos” (García Bazán, 2011, pp. 356-388; Barry & Turner, en *Zos*, s.f./2007, p. 1255) y se trata de escritos secretos que transmiten una revelación sobre las realidades superiores (Claude, en *EsSt*, s.f./ 2007, p. 1221). Dichos escritos pueden ser datados hacia mediados del siglo III, es decir, contemporáneos al dictado de Plotino (Barry & Turner, en *Zos*, s.f./ 2007, p. 1254).¹¹

Las tres estelas de Set (NH VII, 5)

En *EsSt* se relata que Dositeo, maestro de Simón el Mago habría encontrado estas estelas escritas por Set, tercer hijo de Adán y Eva (*Gen. 4. 25*) y las habría transmitido a la comunidad de los elegidos. Paul Claude (2007) considera al texto como

una liturgia en estado puro, sin relato mitológico preliminar, sin instrucción preparatoria, sin puesta en escena apocalíptica. Nos encontramos en la comunidad de los elegidos y asistimos a un rito de ascensión extático, que es a la vez una instrucción sobre el mundo trascendente, una teología del Uno y de lo múltiple, una técnica y una moral de vida, un ejercicio espiritual y una iluminación mística, una anticipación de los fines últimos. (Claude, en *EsSt*, s.f./2007, p. 1224)¹²

¹¹ Basta leer los puntos a partir de los cuales García Bazán (2011) caracteriza el neoplatonismo para observar las importantes similitudes que presenta con las diferentes ramas del gnosticismo y que reflejan que las interpretaciones de este último se inscriben dentro de la evolución general del pensamiento filosófico de la antigüedad. En especial, pero no únicamente, aquel de tradición platónica de la antigüedad (pp. 22-23). Con referencia particular a *EsSt*, se puede consultar García Bazán, 2011, p. 265 y Montserrat Torrents, en *All*, s.f./2000, pp. 307-308.

¹² Francisco García Bazán amplía esta interpretación a la estructura del texto (García Bazán, en *EsSt*, s.f./2000, pp. 261-262)

La trascendencia divina es tal que el iniciado no puede conocerla antes de adorarla, sino que aprende a conocerla adorándola. Los hijos pertenecientes a la raza divina de Set recitan las tres estelas y descubren en ellas el universo divino a medida que las celebran. En este sentido el autor destaca el uso del término copto $\kappa\mu\omicron\gamma$ ($\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$, $\alpha\iota\nu\epsilon\iota\nu$, $\upsilon\mu\nu\epsilon\iota\nu$ \omicron $\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\nu$): “bendecir”, “cantar”, “celebrar”, “dirigir un himno”, que aparece una veintena de veces en el texto, y los sustantivos correspondientes (Claude, en *EsSt*, s.f./2007, p. 1225, nota 1).

La enseñanza del texto es una liturgia de los habitantes de la tierra para cantar la gloria de Dios; si es posible, al unísono con las Potencias celestes. Así, la revelación de Dositeo es un método para cantar en armonía con los eones, volverse digno de las Grandezas Inconmensurables (*EsSt* 118, 23, en García Bazán, s.f./2000, p. 267)¹³ y ser agraciado por ellas. En definitiva, una *unio litúrgica* tal cual ha sido definida más arriba. El iniciado asciende a través de las tres estelas, atravesando diferentes etapas de la manifestación del Uno, hasta alcanzarlo. Sin embargo, no es posible la visión directa del *Primer principio* sin fundirse con él, entonces los elegidos se limitan a rendir gloria a su imagen.¹⁴

El camino para el conocimiento del Uno es una ascensión a través de los tres himnos: el primero dirigido a Adamás, el Hombre Inmortal, el que permite la manifestación del Uno en lo sensible: “tú que tienes dominio en todo lugar, por lo que hasta [el] mundo sensible te conoce por tu causa y tu semilla. (...) Proveniste de lo Uno por medio de lo Uno, saliste, has vuelto ($\delta\kappa\mu\omicron\omega\epsilon$) a lo Uno” (*EsSt* 119, 30-120, 34, en García Bazán, s.f./2000, pp. 268-269). Si analizamos esta primera etapa desde el punto de vista del camino místico indicado por Plotino, a pesar de los indicios que pueden relacionarlo con la segunda hipó-

¹³ Utilizaremos la citación clásica para remitir al lector al texto original de las ediciones de los textos gnósticos.

¹⁴ El carácter divino del setiano implica, según Claude (en *EsSt*, s.f./2007), que “no es necesario proyectarse fuera de sí o llamar a las edades pasadas para renovar los lazos con lo divino: los ancestros míticos pueden en todo momento volver a la vida en el intelecto del elegido y darle el poder (120, 16; 122, 19-123,1) para remontar hacia el Primer Principio” (p. 1225). Lo que los une es la participación con las raíces intelectuales del ser, el conocimiento de la realidad divina. En el mismo sentido, García Bazán afirma que, ante el problema planteado por Plotino, el autor gnóstico de las Tres estelas responde “por medio de un himno de conocimiento que se ratifica así como la manifestación o gloria del Padre/Uno (...) [que] vuelve, a través de la técnica filosófica del platonismo pitagorizante, al pitagorismo, para mostrar con esto las limitaciones del pensamiento de Platón y corregir la interpretación plotiniana” (García Bazán, en *EsSt*, s.f./2000, pp. 262-263).

tasis, es decir, el Intelecto; a nuestro entender la relación a establecer es con el Alma del Mundo plotiniana, Intelecto inmanente de la manifestación del Uno en el mundo sensible.

El segundo himno glorifica a Barbelo como Prónoia o Preconocimiento divino, como generadora del Hijo o Intelecto Inmanente: “tú has visto al comienzo que el que realmente preexiste carece de esencia (ΟΥΛΤΟΥΓΙΑ), y que desde él y por él has preexistido eternamente. Inesencial proveniente del Uno (...) Eres una monada [sic] elegida (...) Y te has hecho múltiple” (*EsSt* 121, 28-122, 9, en García Bazán, s.f./2000, p. 270). Barbelo es el seno del Padre que no se ha manifestado, donde se concibe el Hijo, donde se ordenan las ideas que llegarán al mundo sensible a través del Hijo. Continúa el texto: “eres la Verdad. Gracias a ti es la Vida. De ti proviene la Vida (ΕΒΟΛ ΜΜΟ ΝΕ ΠΙΩΝΞ). Gracias a ti hay intelecto. De ti proviene el Intelecto. Eres Intelecto, eres un mundo de la Verdad” (*EsSt* 123, 16-19, en García Bazán, s.f./2000, p. 271)¹⁵. Ella es la única que puede contemplar la multiplicidad/unidad del Padre, y a partir de quien se produce la manifestación. Y la exhortación a la unión mística final: “dan[os] [i.e., Barbelo] poder para que seamos salvados para la vida eterna, porque [no] sotros somos una sombra tuya. Según [el modo] como tú eres una somb[ra d]el que es el preexistente primero” (*EsSt* 123, 33-124, 8, en García Bazán, s.f./2000, p. 272). Aquí vemos el *Uno-todo* explicitado por García Bazán (2011, pp. 109-128). en referencia al Intelecto, segunda hipóstasis plotiniana, tal cual lo hemos descripto más arriba.

El tercer himno es dirigido a Barbelo en su aspecto final, “en el que habiendo reintegrado al Todo en su interior, se mantiene en la unidad del reposo” inseparable del *Uno/Padre* inmanifiesto: “¡Hemos visto! ¡Hemos visto! (...) te hemos visto inteligiblemente (...) ¡Eres Uno! ¡Eres Uno! (...) Eres la Vida de todos ellos (los eónes). Eres el Intelecto (ΝΟΥΓ) de todos ellos. (...) Tú que eres anterior a ti mismo” (*EsSt* 124, 18-126, 15, en García Bazán, s.f./2000, pp. 272-273)¹⁶.

¹⁵ Sobre la múltiple conformación de Barbelo ver lo expuesto por García Bazán, en *EsSt*, s.f./, 2000, p. 271, nota 23.

¹⁶ En la introducción a su traducción del texto García Bazán clarifica la intención del autor en esta descripción de los tres aspectos de Barbelo (García Bazán, en *EsSt*, s.f./ 2000, p. 262).

Y finalmente, las consecuencias salvíficas de la visión: “porque nos has mandado, en tanto que somos elegidos para darte gloria, según como nos sea posible. Te bendecimos, porque hemos sido salvados para siempre, dándote gloria. Por esto dámote gloria para ser salvados por una salvación eterna” (EsSt 126, 22-29, en García Bazán, s.f./2000, p. 273). Se contempla así el misterio de la trascendencia del Padre, impenetrable e inalcanzable ya que es “No-ser” (ΟΥΛΤΟΥCΙΑ) (EsSt 121, 27, en García Bazán, s.f./2000, p. 270) porque no posee ni esencia ni forma que lo limite en tanto

(...) bendicen todos ellos individualmente y en conjunto. Y después de esto permanecerán en silencio. Y de acuerdo con el modo que les ha sido fijado van ascendiendo, o, después del silencio, van descendiendo de la tercera, bendicen a la segunda, después, a la primera. El camino para ascender es el camino para descender. Sabed, por lo tanto, los vivientes, que habéis alcanzado el fin y que habéis sido instruídos vosotros mismos con la enseñanza (ΔΤΕΤΝΤCΑΒΕ ΤΗΟΥΤΝ) de lo que es ilimitado”. (EsSt 127, 11-24, en García Bazán, s.f./2000, p. 274)

Entonces, a pesar de lo expuesto anteriormente sobre la absoluta trascendencia del Uno y la imposibilidad del iniciado por alcanzarle, el texto parece indicar con esta frase que los iniciados han alcanzado, de alguna manera, la unión final.¹⁷

Zostriano (NH VIII, 1)

Si bien el término *apocalipsis* no aparece en el texto, se trata de una serie de revelaciones hechas por entidades celestes a Zostriano a lo largo de su ascensión. En cada nivel alcanzado es instruido, se asimila al mismo y recibe un bautismo y un sello. Consideramos que los bautismos pueden referirse a rituales de la comunidad gnóstica a la cual pertenece el escrito, aunque Barry y Turner (en *Zos*, s.f./2007, pp. 1252, 1254-1255) afirman que al realizarse los bautismos luego de la ascensión de Zostriano, estos no indican un ritual terrestre.

¹⁷ García Bazán (en *EsSt*, s.f./2000) describe el modo ritual de la *unio mystica* de la comunidad que canta los himnos: “se asciende gradualmente en la iniciación desde Adamás a Barbelo, profundizando en su seno, hasta lograr estabilidad en el Padre. Experimentando el silencio en el Inefable se baja desde la culminación de la gnosis ‘barbelognóstica’ a sus virtualidades de generación y salvación, hasta llegar a Adamás, para reiniciar el círculo (...) Estas serían las tres hipótesis, no las plotinianas” (p. 274, nota 31; Claude, en *EsSt*, s.f./2007, p.1244, nota 127, 15-19).

En este sentido, el texto de *Zostriano* (24, 30-25, 10, en Bermejo, s.f./2000, pp. 289-290) parece indicar que los candidatos al ritual de ascensión deben realizar previamente un esfuerzo ascético y moral, despegándose del mundo. Así, *Zostriano* indica su excepcionalidad desde el principio del relato:

Descubrí el infinito en mí materia; y rechacé la creación muerta que había en mí y al cosmocrator divino de lo sensible. Prediqué con vigor acerca del Todo a aquellos que poseen una parte ajena. Aun siguiendo sus obras durante un pequeño lapso de tiempo, del mismo modo que la necesidad del nacimiento me trajo al mundo de la apariencia, jamás me deleité en ellas; por el contrario, siempre me aparté de ellas, por proceder yo de una progeñe santa. (*Zos* 1,15-30, en Bermejo, s.f./2000, p. 281)

Sin embargo, y a pesar de la purificación, sus preguntas continúan sin ser respondidas. *Zostriano* ruega entonces diariamente que les sean revelados estos misterios (*Zos* 3, 16-29, en Bermejo, s.f./2000, pp. 282-283). Pero no logra el éxtasis y se siente cada vez más extranjero respecto al mundo que lo rodea; llega al punto de decidir poner fin a su vida tal vez como medio de escape final. No obstante, será salvado por la intervención oportuna del “ángel del conocimiento [ΑΓΓΕΛΟΣ ΝΤΕΤΓΝΩΣΙΣ]” (*Zos* 3, 29, en Bermejo, s.f./2000, p. 283). En definitiva el escrito nos informa sobre la insatisfacción con el mundo, la imposibilidad de acceder a la revelación por sus propios medios y la necesidad del guía celestial, del ritual bautismal y la revelación formadora.¹⁸

Zostriano es invitado por el ángel del conocimiento a abandonar su “figura (πλασμα)” sobre la tierra e iniciar el camino de ascensión en una “gran nube luminosa” que ocultará a ambos de la mirada de los arcontes (*Zos* 4, 25-5,10, en Bermejo, s.f./2000, p. 283).

Luego de cada bautismo, explícitamente en el caso de aquellos realizados en nombre de Autógenes (cinco), existe una transfiguración: “y me convertí en un ángel (ΟΥΑΓΓΕΛΟΣ)” (*Zos* 6, 18; 7, 5; 7, 13; 7, 20, en Bermejo, s.f./2000, pp. 284-285). La transfiguración implica crecer en sabiduría ya que cada bautismo indica un nivel superior de identidad del alma con el objeto de conocimiento

¹⁸ En su comentario del *Zos*, John Turner destaca la influencia pedagógica de Youel en el *Allógenes* (Barry, Funk, Poirer&Turner, en *Zos*, s.f./2000, pp. 493-494).

(Barry & Turner, en *Zos*, s.f./2007, p. 1274, nota 22, 4-23,17)¹⁹. Tras el quinto bautismo Zostriano es divinizado: “[cuando fui] bautizado por quinta vez en nombre del Autoengendrado por cada uno de estos poderes me torné divino (ΔΕΙΩΩΠΕ ΝΝΟΥΝΟΥΤΕ)” (*Zos* 53, 14-19, en Bermejo, s.f./2000, p. 294). Los bautismos continúan al igual que las transformaciones operadas en el iniciado y la amplitud de su visión (*Zos* 60, 25-61, 21; 61, 24-62, 16, en Bermejo, s.f./2000, p. 295), hasta que su formación es completada: “tu recibiste todos los bautismos (ΧΙ ΩΜC)²⁰ (en que vale la pena ser bautizado, y te hiciste perfecto)” (*Zos* 62, 15-19, en Bermejo, s.f./2000, p. 295).

En este mismo sentido, destacamos que los principios que componen el eón Barbelo poseen un agua especial en la cual el visionario debe ser bautizado en su nombre:

Y un agua de cada uno de ellos (...) son aguas perfectas. El agua de la vida perteneciente a la vitalidad, aquella en la que ahora has sido bautizado en el Autoengendrado. El agua de la beatitud perteneciente al conocimiento, aquella en la que serás bautizado en el Protomanifestado. El agua de la existencia perteneciente a la divinidad, es decir, al Oculto. Y el agua de la vida existe según un poder; la perteneciente a la beatitud según una esencia; la perteneciente a la divinidad según una existencia. (*Zos* 15, 1-17, en Bermejo, s.f./2000, p. 287)²¹

El bautismo, entonces, transforma al místico, aportando el conocimiento necesario para pasar de un nivel a otro. En efecto, el Espíritu invisible representa la divinidad suprema más allá del ser y de toda comprensión, pero Barbelo, primer pensamiento del Padre, sola entidad a emanar directamente de él, es el *Uno-todo* que contiene tres niveles ontológicos: *Kalyptos* (oculto), *Protofanes* (el primer manifestado) y *Autógenes* (aquel que se engendra a sí mismo). Dichos niveles indican las tres fases de despliegue del ser: existencia en pontencia, manifestación inicial y actualización autoengendada (García Bazán, 2011, pp. 371-375).

¹⁹ La edición de textos gnósticos de Gallimard presenta dos formas de indicar las notas al pie. En la introducción de cada texto traducido se utiliza la numeración clásica (1, 2, 3). En la traducción del texto las notas reenvían a la página y a las líneas del texto copto, en este caso en particular desde la página 22, línea 4 hasta la página 23, línea 17.

²⁰ Ver las acepciones del término copto indicadas por Crum en su diccionario (Crum, 1962, p. 523a- 524a)

²¹ Sobre la triada Vida-Conocimiento-Existencia ver: *EsSt* 125, 28-32; *All* 49, 26-38; 59, 9-60,12, y Plotino, *Tratado* 34 8, 17-22.

El ascenso de Zostriano culmina con la contemplación del eón *Kalyptos*, el más elevado de los eones de Barbelo, dominio de la realidad inteligible o de las formas inteligibles de la metafísica platónica, pero no logra penetrar en él. El texto, aunque recortado, parece indicar que Zostriano solo penetra en el segundo eón Protofanes. Recordamos que el tercer eón en otros tratados barbelognósticos es Autógenes, el Hijo, en relación con el mundo sublunar y terrestre (Barry & Turner, en *Zos*, S.f./2007, p. 1252). Así, si bien Zostriano puede contemplar y alabar los niveles superiores, en una suerte de *unio litúrgica*, la comprensión del Uno la recibe a través de las revelaciones de los lumináres (*Zos* 64, 12-68,11, en Bermejo, s.f./2000, p. 296):

Y me introdujeron en el Protomanifestado, el gran intelecto varón perfecto. Y vi a todos los que allí están, tal y como existen en unidad; y me uní a todos ellos, alabé al eón Oculto, a la virgen Barbelo y al Espíritu invisible. Y me convertí en omniperfecto (ΔΕΙΨΩΠΕ ΜΠΑΝΤΕΛΙΟΣ), fui fortalecido (...) Y cuando, de nuevo, yo llegué a los eones de los [pertenecientes al] Autoengendrado recibí una imagen verdadera, pura, apropiada para el ámbito de lo sensible. (*Zos* 129, 5-29, en Bermejo, s.f./2000, pp. 302-303)

Luego Zostriano desciende hacia la tierra, retoma su cuerpo, escribe las revelaciones de las cuales ha sido objeto y las transmite a los iniciados. Sin embargo, al igual que lo destaca Plotino, el conocimiento adquirido lo ha transformado definitivamente. El texto indica que los arcontes cósmicos ya no tienen poder sobre él (*Zos* 130, 10-14, en Bermejo, s.f./2000, p. 303).

Turner y Barry (2007) observan a través de *Zostriano* un cambio en la mística de los textos que llaman *setianos*: en los más antiguos destaca el rol de Barbelo, la madre como reveladora del camino hacia la reintegración del gnóstico con ella. Sin embargo, hacia el siglo III habría prevalecido la influencia neoplatónica que aportó una metodología cuyo acento fueron las acensiones realizadas por el iniciado mismo, y en las que se abrió cada vez más lugar a técnicas que conducen a la iluminación más que a las iniciativas salvíficas del pleroma de las manifestaciones divinas (pp. 1255-1256).

Allógenes (NH XI, 3)

Al igual que el *Zostriano*, el texto del *Allógenes* no presenta, según los estudiosos, elementos cristianos (Barry & Turner en *Zos*, s.f./2007, p. 1249; Montserrat Torrents en *All*, s.f./2000, p. 308). Sin embargo, destacan el uso de fuentes pertenecientes al judaísmo místico (Scopello & Turner en *All*, 2007, pp. 1545 y 1560, nota 52, 7-12).

Se trata de siete revelaciones que Youel (entidad celeste y guía) y las potencias luminares aportan a Allógenes durante su experiencia mística. El título mismo del texto, *Allógenes* (extranjero), puede hacer referencia al estatus privilegiado de un individuo o una comunidad que alcanzan la iluminación. En este sentido, el autor del mismo presenta un modelo a imitar y practicar para repetir tal experiencia. Es un tipo de ascensión intelectual para la cual la *unio mystica* es el fruto de un esfuerzo de penetración discursiva e intuitiva, tanto sobre sí mismo como sobre el Uno, pero cuyo objetivo final no puede alcanzarse si no es por una superación de todo intento de conocimiento para hacerse receptáculo de lo divino (Scopello & Turner en *All*, s.f./2007, p. 1542). Es decir, un objetivo similar al que observamos en el camino plotiniano.

Si bien el iniciado es humano (*All* 49, 38-50, 2; 52, 7-9, en Montserrat Torrents, s.f./2000, pp. 313-315), no es ordinario, sino descendiente de la raza “extranjera” y puede reclamarse como “hermanado” a las potencias divinas, lo cual le permite prepararse durante cien años antes de su ascensión final. En efecto, el texto nos informa que el Padre de Todo lo ha investido de un gran poder, por el cual él trasciende los límites de la inteligencia humana (*All* 50, 24-36, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 314) y sin el cual le hubiera sido imposible entender las revelaciones. Así, tras las revelaciones de Youel, Allógenes penetra en su interior para descubrir la propia divinidad y buscar verdades sobre las realidades superiores (*All* 52, 7-12, en Montserrat Torrents, s.f./2000, pp. 314-315). Luego de su largo retiro, abandona el mundo, es instruido por las Potencias de la luz y transfigurado en una entidad superior.

Dada la potencia inicial con cual ha sido investido Allógenes, el cuerpo no es un obstáculo para las revelaciones iniciales, y aún en la carne (ΕΥΝΟΥΓΑΡΞ), él puede escuchar las realidades sublimes e incognoscibles: “por esto yo temo, no sea que mi ciencia haya sobrepasado los límites de lo conveniente” (AII 50, 10-18, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 314). Luego de la primera revelación, es evidente que Allógenes es consciente del poder encerrado en el conocimiento que recibe tanto para sí como para su auditorio. Youel lo reasegura en los párrafos siguientes, confirmando su estatus superior: “nadie puede oír estas cosas fuera de las grandes potencias. Oh Allógenes. Sobre ti se ha colocado una gran potencia, puesta sobre ti por el Padre del Todo, antes que accedieras a este lugar, a fin de discernir las cosas que son arduas de discernir y que conozcas las que son desconocidas” (AII 50, 22-30, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 314).²²

Las revelaciones continúan a ejercer sus efectos sobre el iniciado. Antes de la tercera revelación de Youel, y tal vez como producto de la segunda, Allógenes huye de sí, y perturbado, cae en una torpeza extática. Luego se concentra nuevamente sobre sí mismo accediendo a una nueva transformación: “entonces me volví sobre mí mismo y vi la luz que me rodeaba y el bien que estaba en mí, y me diviniqué (ΔΕΙΡΝΟΥΤΕ)” (AII 52, 9-14, en Montserrat Torrents, s.f./2000, pp. 314-315). A continuación, y previo a la tercera enseñanza, Youel toca (ΑΧΧΩΞ) (AII 52,13, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 315) a Allógenes. John Turner y Madeleine Scopello ven aquí el fin del éxtasis en el cual había caído el visionario (“le devuelve sus fuerzas”) para hacer posible una nueva enseñanza (en AII, 2007, p. 1560, nota 52,13-15). Sin embargo, el término copto utilizado acepta también el significado de “unción” (Crum, 1962, p. 797a), por lo cual no queda claro si es la potencia originaria introducida en Allógenes lo que le permite avanzar en las revelaciones y las transformaciones que estas conllevan o si la unción de Youel le permite un discernimiento o un poder adicional que lo hace receptivo a la próxima enseñanza. En efecto, en la tercera revelación el texto nos informa que la instrucción de Allógenes se ha

²² Vemos en Filón una idea similar sobre la formación divina del Iniciado: (...) “las palabras ‘Él terminó de hablar con él’ (Gn. xvii. 22) equivalen a ‘Perfeccionó al mismo oyente’, que antes estaba desprovisto de sabiduría, y lo llenó de pensamientos que no pueden morir. Y cuando el aprendiz llegó a ser perfecto, ‘El señor subió desde Abraham’, dice Moisés” (Philo of Alexandria, De Mutatione 270)

completado y él ha “conocido” el Bien presente en su interior; es posible entonces recibir las últimas enseñanzas (cuarta revelación) que lo preparan para el inicio de la revelación sobre el Uno que será completada por otras entidades.

Sin embargo, Allógenes ruega por una nueva instrucción (AII 55, 32, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 316). Este pedido puede implicar una duda por parte del místico, quien solicita mayores precisiones sobre lo revelado. Yaouel entonces lo prepara para su larga meditación, instándolo a buscar nuevamente en sí mismo el Bien y volverse un dios:

Si buscas una perfecta búsqueda conocerás [el bien que] está en ti. Entonces [te conocerás a ti] mismo: procedes del Dios realmente [preexistente]. Luego, pasados [cien] años tendrás una revelación de aquel por medio de (...) las luminarias del eón de Barbelo. Y [aparte de lo que] te conviene, al comienzo [no tendrás conocimiento a fin de no perjudicar a tu] género. [Si así sucede, cuando recibas] un concepto [de aquel, entonces] alcanzarás la perfección en la palabra [perfecta]. Entonces [quedarás divinizado y perfecto]. (AII 56, 15-30, en Montserrat Torrents, s.f./2000, pp. 313-315)

El plazo destinado a la meditación indica un lapso sagrado que refiere a la eternidad tal cual lo indica Filón de Alejandría en *De Mutatione Nomine* 188-189 (Philo of Alexandria, s.f./1988, pp. 238-239), y retoman Scopello y Turner en sus comentarios (Scopello & Turner, s.f./2007, p. 1565, nota 57, 24-31).

Al alcanzar los cien años de su meditación, Allógenes tiene una experiencia mística²³ y luego de una visión abandona su cuerpo para elevarse “a un lugar santo” (ΟΥΤΟΠΟΣ ΕΧΟΥΔΑΔΕ) (AII 58, 30). “Entonces por medio de una gran beatitud, vi a todos aquellos acerca de los cuales había oído hablar, y los alabé a todos y me mantuve encima de mi conocimiento” (AII 58, 32 – 59, 1, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 317).

La revelación indica a Allógenes que debe mantenerse en silencio, instrospecto y sin actividad, en completo reposo para dejar actuar a los principios divinos: “no lo conozcas, pues esto es imposible. Antes bien, si por medio de un

²³ Allógenes, abandonado por Youel, medita durante cien años lo revelado “Y me alegraba muchísimo por hallarme en una gran luz y en un camino de felicidad, porque los que yo era digno de ver y los que era digno de oír eran lo que sólo los grandes poderes convenientemente (pueden ver y entender) [...]” (All 57, 31-37, s.f./2000, p. 317). Sobre la Beatitud ver Jámblico, *Sobre los misterios de Egipto* X, 1 y 5.

pensamiento ilustrado llegas a conocerlo, desconócelo (Μῆρε[ι] [Μ]ε ερωχ [·] παῖ γαρ οὐμνῆται ὅσον τε· ἀλλὰ εἶσα ζήτησος ἐννοία ἐσε νοσοεῖν ἐκίμ[ε] ερωχ· ἀριατῆμε ερωχ)” (A// 60, 11-14, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 318). Esta actitud la hemos visto también expresada por Plotino en *Tratados* 31, 5 y 30, 9 y coincide con el texto gnóstico:

(...) había en mi interior quietud de silencio. (...) Y contemplé un movimiento eterno, inteligible e indiviso, propio de todos los poderes informes, (un movimiento) al que no limita ninguna limitación. (...) Quedé repleto de revelación por medio de una revelación primordial del ignoto.²⁴ Por cuanto lo ignoré, lo conocí y recibí fuerza de él. (...) Y por medio de una revelación primordial del primer principio desconocido para todos ellos, el Dios más sublime que la perfección (...) Yo buscaba al Dios inefable e ignoto. El que pretenda conocerlo tiene que ignorarlo absolutamente (παῖ ετε ερωπε ερωανογα εἶμε ερωχ παντως ωαχρατ εἶμε ερωχ) (...). (A// 60, 16-61,19, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 318)

Luego se produce la última revelación de los luminares donde Allógenes recibe una lección de teología trascendente, negativa y analógica (A// 61, 31-66, 35, en Montserrat Torrents, s.f./2000, pp. 318-321) que confirma que él ha sido penetrado por la Divinidad Suprema y que solo resta reposar en su quietud. La afirmación de la absoluta transcendencia del Uno es confirmada por el desconocimiento mismo de los luminares que instruyen a Allógenes (A// 67, 24-34, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 321), quienes afirman desconocer “si Aquel que permanece en la quietud posee alguna cosa en sí mismo más allá de la quietud misma, ya que él < > de manera que no sea limitado” (A// 67, 28-33, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 321). En este sentido, sobre el modo de entrar en contacto con el Dios desconocido “desconociéndole”, García Bazán (2011) comenta:

(...) superando la actividad intelectual que pertenece siempre, como en Plotino, al nivel de lo imaginario o del reflejo. Pero distinguiéndose de la tradición neoplatónica de Plotino, no se llega a sobrepasar el plano intelectual por concentración contemplativa, sino dejando serenamente que lo divino que se manifiesta mediante una revelación se haga presente como “revelación prístina”, lo que implica un modo de experiencia que no es de naturaleza cognoscitiva. (p. 372)

²⁴ El Ignoto es el principio divino supremo, el Tripotente (Ser, Vida y Pensamiento) es el intermediario entre el Uno y Barbelo, y sus tres potencias dan nacimiento a ésta. En el presente tratado Barbelo es un intelecto universal que constituye el nivel más elevado del ser puro determinado, uno en muchos. Completamente unificado pero conteniendo los niveles ontológicos de Kályptos, Protófanes y Autógenes, que constituyen fases del despliegue del ser al interior de Barbelo: latencia, manifestación y autoengendramiento. Nos remitimos a lo expuesto anteriormente en nuestro análisis del Zostrianos.

Finalmente, volviendo a su cuerpo, el visionario transcribe lo revelado y lo transmite a su discípulo, Meso.

Es evidente que los tres textos, *EsSt*, *Zos* y *All*, comparten una metafísica y una ontología comunes, una tradición de una vía mística individual, que se asemeja a las encontradas en Plotino, en los neoplatónicos posteriores e incluso podemos rastrear sus elementos en algunos medioplatónicos tales como Numenio de Apamea o en los *Oráculos Caldeos* (García Bazán, 2011, p. 476; Scopello & Turner, en *All*, s.f./2007, p. 1539).

Estas confluencias, consideran Scopello y Turner (en *All*, 2007), son producto de un cambio distintivo en la corriente denominada *setiana*. Antes que exégesis del génesis y especulaciones cristológicas, los tres textos analizados prefieren una alianza cada vez más marcada con lo que denominan “platonismo religioso” (p. 1543). Es decir, senderos que se unen en un mismo camino de conocimiento divino.

Conclusión

Luego del análisis de los textos, hemos relevado elementos comunes en el camino hacia la *unio mystica*. Plotino, en línea con la tradición platónica a la cual reivindica, insta a un camino de purificación a través de las virtudes, mientras que los textos gnósticos no las mencionan como tales. Sin embargo, y a pesar de que estos destacan el carácter excepcional de los visionarios (*Zos* 4, 3-11, en Bermejo, s.f./2000, p. 283; *All* 50, 24-36, en Montserrat Torrents, s.f./2000, p. 314) en *Zostriano*²⁵ y *Allógenes*, se deja en claro que la pertenencia a la virtuosa “raza extranjera” no es atributo suficiente para la experiencia mística y que es necesario perfeccionar el conocimiento a través de revelaciones de entidades guías, así como de otros ejercicios rituales (bautismos, unciones, meditaciones). Por otra parte, Plotino destaca que para el alma individual no es necesario ningún intermediario para realizar el proceso de retorno a su

²⁵ Del ángel del conocimiento a Zostriano: “¿por qué actúas insensatamente, como si no conocieras las eternas grandezas de arriba? [...] aquellos que conoces, para que salves a algunos otros que el Padre de los sublimes elegirá? ¿Piensas, además, que eres tú el padre de tu raza? ¿O que Yolaos es tu padre?” (*Zos* 3, 30-4,11, en Bermejo, s.f./2000, pp. 282-283).

origen divino (Plotino, *Tratados* 9 11, 22 14 y 38 34) mientras que los textos gnósticos indican la presencia de ángeles/guías que ayudan al iniciado en el camino de transformación espiritual. Sin embargo, podemos preguntarnos si el propio testimonio del filósofo alejandrino no opera como una suerte de guía mística para sus lectores oyentes. Incluso, en los textos gnósticos el papel del ángel/guía no parece ser otro que el de hacer consciente al iniciado de las posibilidades de trascendencia que posee naturalmente.

De todas formas, ambos corpus textuales plantean la cuestión de las limitaciones en la identificación con lo *Absoluto*. Si el Uno neoplatónico o el *Primer principio* de los gnósticos es absolutamente trascendente, inefable e incognoscible, ¿qué posibilidades tiene el ser humano, por especial que sea, dotado del potente pero limitado instrumento de su racionalidad, de alcanzar una verdadera unión? En otras palabras, ¿cuál es el valor de la filosofía y del arduo camino del conocimiento que nunca llegará a una comprensión acabada, una verdadera *noêsis* de su objeto?

En palabras de Dominic J. O'Meara (1993): “cabe señalar que si la transformación de nuestra vida, que llega a través de convertirse en intelecto, es facilitada por argumentos filosóficos, estos argumentos deben también quedar atrás” (p. 105). Sin embargo, el autor reconoce que la filosofía es una etapa indispensable en el camino:

(...) él [Plotino] considera al análisis de la experiencia y al razonamiento lógico como indispensables. Para él no hay ningún atajo religioso a la unión con el Uno. Debemos hacer filosofía y debemos llegar a la meta de la filosofía, la verdadera y plena comprensión, antes que la unión con el Uno se vuelva posible. (p. 107)

Así, en palabras de este autor, la experiencia y el razonamiento no se oponen, el razonamiento es una forma de la experiencia y esta se expresa en el razonamiento. Es necesario, entonces, evitar anacronismos impiendo dicotomías modernas inapropiadas: “místico” versus “racional”, “experiencia” versus “pensamiento” (O'Meara, 1993, pp. 107-108).

Una respuesta similar es aportada por Jean Trouillard (1961), para quien la “mística filosófica” (aplicada a la filosofía plotiniana), corresponde según el primer término de esta dupla a la unión divina como cumplimiento del conocimiento filosófico y del mismo orden que él. De acuerdo con el segundo término, la actividad filosófica es una de las condiciones necesarias de una culminación que no posee igual medida. En este caso, si bien la salvación no sería filosófica, exige la mediación de esta. “Este segundo caso es el único que conviene a la óptica de Plotino. Éste no va originalmente de la filosofía a la mística. Es en realidad un místico que usa el circuito filosófico” (pp. 438-439)

Según el autor, la filosofía tiene por finalidad apartar los obstáculos que permiten la unión con lo divino y para ello su método no será el de la síntesis progresiva, sino el análisis regresivo (Trouillard, 1961, p. 440).

En definitiva, ambos autores coinciden con otros (Yepes Muñoz, 2019) en la importancia de la filosofía como instrumento indispensable en el camino de la *unio mystica* como experiencia de transformación. Sin embargo, resta aún la pregunta de si esta es finalmente posible. En efecto, si Dios/Uno es absolutamente trascendente e inasequible, ¿la verdadera unión existe o el iniciado debe conformarse con la contemplación tal cual parecería afirmarlo Plotino? En este sentido, García Bazán (2011) destaca la doctrina plotiniana del *théos ágnostos*, de la divinidad que es incognoscible intrínsecamente por carecer de conocimiento. El Dios de Plotino es absolutamente extraño al conocimiento, bien sea en sentido inteligible, intelectual o intelectivo, puesto que el Intelecto y cualquiera de sus derivaciones reflexivas es siempre imagen cognoscitiva de una pura actividad que es suprainteligible. Dios está más allá del conocimiento, de la vida y del ser, la tríada inteligible más elevada que la Belleza, puesto que en Él toda aspiración desaparece (pp. 474-475).

Por nuestra parte, no consideramos que esta sea la respuesta. Plotino y los textos gnósticos analizados, incluso en el caso del *Allógenes*, nos indican un mismo camino. Una vez purificada el alma a través de la apropiación y la superación de las virtudes, una vez dejado atrás el mundo sensible y penetrando en el abismo del alma para acceder a la contemplación del Uno, se produce la transformación que permite el ingreso de la divinidad y en la divinidad.

Como lo indica Jámblico, la felicidad (εὐδαιμονία)²⁶ es la unión con lo divino, pues la contemplación de la verdad y de la ciencia intelectual, y el conocimiento de los dioses se acompaña de la conversión hacia nosotros mismos y del conocimiento de nosotros mismos (Jámblico, ca. 280 y 300 d.C./1997, p. 223; García Bazán, 2011, p. 489).

El alma del místico descubre al Uno en sí misma y ese Uno descubierto en ella no es simplemente parte del Primer Principio; no podría serlo, pues, en tal caso, no sería Uno. Ella deviene el Uno mismo. En el momento extático de la identificación,²⁷ no hay diferencia ni existe separación, por lo tanto, para tal alma, para tal iniciado, la experiencia mística es una realidad.

Sin embargo, se presentan nuevas preguntas. Si la unión es total y verdadera, se plantea entonces el aniquilamiento del *ser* del visionario en su unión con el Uno. En palabras de García Bazán (2011), “la experiencia de identidad es inseparable de la inefabilidad del Uno y ganarse como uno equivale a diluirse como intelecto y como alma” (p. 482). Mientras que para O’Meara (1993), si bien la mística plotiniana se opone a la experiencia de los místicos cristianos para quienes, más allá de la intensidad de la unificación, se mantiene siempre una distinción entre creador y criatura, el filósofo alejandrino no cree que la unión total del yo con el Uno implique la aniquilación del yo (p. 106; Hermoso Félix, 2022, pp. 328-330).

²⁶ Para Jámblico (ca. 280 y 300 d.C./1997) la felicidad es la unión con los dioses tal cual leemos en *De Mysteriis* X, 5: “la esencia de la felicidad, en efecto, es la ciencia del bien, (...) la primera está con lo divino (...) Considera, pues, este primer camino de la felicidad, que satisface intelectualmente a las almas con la unión divina; y el don hierático y teúrgico de la felicidad es llamado puerta hacia el dios demiurgo del universo o lugar o morada del bien; tiene en primer lugar como facultad el otorgar una pureza del alma más perfecta que la pureza del cuerpo, luego prepara la mente para la participación y contemplación del bien y para la liberación de todo lo opuesto, y finalmente une con los dioses dadores de bienes” (p. 242). Es necesario estudiar estos tres estados del proceso de ascensión “purificación-participación-unión con lo divino” en relación con el sistema análogo de tres estados de la plegaria teúrgica de V, 26. (Clarke, Dillon & Hershbell, en Iamblichus, ca. 280 y 300 d.C./2003, pp. 275-276).

²⁷ Al respecto F. García Bazán comenta que Plotino considera a la doctrina del “alma indescensa” como la única que permite con seguridad la travesía mística identificatoria antes mencionada. Pero si hay verdadera identificación el místico no puede descender, ya que esta identificación de la forma inteligible individual humana, “vínculo necesario para la unión última, no será propiedad de la hipóstasis en cuanto anima y gobierna al cuerpo, sino superior a ella y diferente en cuanto subsiste inteligiblemente. La experiencia mística final de la que dependen la actividad inteligible y anímica principal, es un tipo de experiencia excepcional que se cumple sólo por despojo unificador de la individualidad, lo que le otorga un privilegio capaz de superar dialécticamente las funciones de la hipóstasis alma e incluso ir más allá del Intelecto por aquella parte de él que abre el camino del eros maníaco. El Intelecto, empero, subsiste como ‘uno-todo’, activando a través del místico su aspecto oculto unitivo, y el Alma subsiste como ‘uno y todo’, despertando por medio del filósofo o dialéctico completo, su posibilidad de conocimiento unitotal directo, como ‘vida eximia’”. (García Bazán, 2011, p. 479). En el mismo sentido se plantea el regreso al mundo sensible, luego de la unión con el Uno.

Pero si tal fusión existe, ¿cómo explicar la transición entre estados de conciencia, tal como hemos mencionado en la introducción, que permitan o no que el alma logre determinada unificación con lo divino? ¿Si tal unión alma/Uno ha sido verdadera, el alma/Uno del místico puede recuperar dicha vivencia de plenitud una vez vuelto a un estado fenoménico de conciencia, es decir, una vez retornado de nuevo a lo múltiple y humano? García Bazán (2011) se pregunta entonces si se trata de una vivencia de identidad, y por lo tanto en sí misma irremisible, o de una vivencia humana, unión íntima, sí, pero reflejo de la identidad que vive en sí misma y, en este caso, una identidad remisible, o sea, ficción de identidad (p. 480).

Sea la *unio mystica* verdadera o ficticia, todo regreso implica una pérdida; solo resta el reflejo de dicha unión y, por ende, el visionario se plantea si la unión ha sido absoluta, definitiva. Es entonces cuando surge la pregunta última, la cual propone que la unión definitiva solo resulta del abandono total de la corporalidad: la muerte.

Conflicto de interés

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

Allogène (NH XI, 3) (M. Scopello & J. D. Turner, Trads.). (2007). En J. P. Mahé & P. H. Poirer (Dirs.), *Écrits Gnostiques* [Escritos gnósticos] (pp. 1535–1574). Gallimard.

- Allógenes* (NHC XI 3) (J. Montserrat Torrents, Trad.). (2000). En A. Piñero, F. García Bazán & J. Montserrat Torrents (Eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos* (pp. 305-321). Trotta.
- Burns, D. (2015, junio 21-26). *The Gnostic Apocalypses and Early Jewish Mysticism* [Los apocalipsis gnósticos y el misticismo judío temprano] [Conferencia]. Enoch Seminar Apocalypticism and Mysticism, Villa Cagnola, Gazzada, Italia. <http://enochseminar.org/enoch-seminars/milan-2015>
- Charrue, J.-M. (2003). Note sur Plotin et la mystique [Nota sobre Plotino y la mística]. *Kernos*, 16, 197-204. <http://kernos.revues.org/824>
- Crum, W. E. (1962). *A Coptic Dictionary* [Diccionario copto] (2nd ed.). Clarendon Press.
- DeConick, A. (2015, junio 21-26). *Traumatic Mysteries. Modes of Mysticism among the Early Christians* [Misterios traumáticos. Modos del misticismo entre los cristianos primitivos] [Conferencia]. Enoch Seminar Apocalypticism and Mysticism, Villa Cagnola, Gazzada, Italia. <http://enochseminar.org/enoch-seminars/milan-2015>
- Diez de Velasco, F. (1997). Un problema de delimitación conceptual en historia de las religiones: la mística griega. En D. Plácido, J. Casillas & C. Fornis Vaquero (Coords.), *Imágenes de la polis* (pp. 407- 422). Ediciones clásicas.
- García Bazán, F. (2011). *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*. El hilo de Ariadna.
- Gómez Sánchez, C. (2012). Psicología y religión. En F. Diez de Velasco & F. García Bazán (Eds.), *El estudio de la religión* (2ª ed.) (pp.147-172). Trotta.
- Hermoso Félix, M. J. (2022). Individualidad y conciencia en Plotino. *Tópicos, Revista de Filosofía*, (63), 303-332. <https://doi.org/10.21555/top.v63i0.1961>

- Jámblico. (1997). *Sobre los misterios egipcios* (E. A. Ramos Jurado, Trad.). Gredos. (Obra original publicada s.f.)
- Iamblichus. (2003). *On the Mysteries* [Sobre los misterios] (E. C. Clarke, J. M. Dillon & J. P. Hershbell, Trans.). Society of Biblical Literature. (Obra original publicada en ca. 280 y 300 d.C.)
- Las tres estelas de Set* (NHC VII 5). (2000). En A. Piñero F. García Bazán & J. Montserrat Torrents (Eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos* (pp. 259–274). Trotta.
- Les Trois Stèles de Seth* (NH VII, 5) [Las tres estelas de Seth (NH VII, 5)] (P. Claude, Trad.). (2007). En J. P. Mahé & P. H. Poirer (Dirs.), *Écrits Gnostiques* [Escritos gnósticos] (pp. 1219-1246). Gallimard.
- Orlov, A. (2015, junio 21-26). *A Farewell to the Merkavah Tradition* [Adios a la tradición de la Merkavá] [Conferencia]. Enoch Seminar Apocalypticism and Mysticism, Villa Cagnola, Gazzada, Italia. <https://www.marquette.edu/maqom/farewell55.pdf>
- Philo of Alexandria. (1988). *On the change of names (de mutatione nominum)* [Sobre el cambio de nombres] (F.H. Colson & G. H. Whitaker, Trans.). En G. P. Goold (Ed.), *Philo volumen V* [Filón volumen V] (pp. 126-281). Harvard University Press-William Heinemann. (Obra original s.f.)
- Platon. (1988). *Díálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (Ma. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos & N. L. Cordero, Trans.) Gredos. (Obra original publicada entre 368-367 a.C.)
- Plotino. (1985). *Enéadas III-IV* (J. Igal, Trad.). Gredos. (Obra original publicada entre 254-270 d.C.)
- Plotino. (1998). *Enéadas V-VI* (J. Igal, Trad.). Gredos. (Obra original publicada entre 254-270 d.C.)

- Plotin. (2002a). *Traité 2 (IV, 7). Sur l'inimmortalité de l'âme* [Tratado 2 (IV, 7). Sobre la inmortalidad del alma]. En L. Brisson & J. F. Pradeau (Eds.), *Plotin, traités 1-6* [Plotino, tratados 1-6] (pp. 93-140). Flammarion. (Obra original publicada entre 254-262 d.C.)
- Plotin. (2002b). *Traité 6 (IV, 8). Sur la descente de l'âme dans les corps* [Tratado 6 (IV, 8). Sobre el descenso del alma en el cuerpo] (L. Lavaud trad.). En L. Brisson & J. F. Pradeau (Eds.), *Plotin, Traités 1-6* [Plotino, tratados 1-6] (pp. 229-269). Flammarion. (Obra original publicada entre 254-262 d.C.)
- Plotin. (2003a). *Traité 9 (VI, 9). Sur le Bien ou l'Un* [Tratado 9 (VI, 9). Del Bien o el Uno] (F. Fronterotta, trad.). En L. Brisson & J. F. Pradeau (Eds.), *Plotin, traités 7-21* [Plotino, tratados 7-21] (pp. 55-131). Flammarion. (Obra original publicada entre 254-262 d.C.)
- Plotin. (2003b). *Traité 19 (I, 2). Sur les vertus* [Tratado 19 (I, 2). De las virtudes] (J. M. Flamand trad.). En L. Brisson & J. F. Pradeau (Eds.), *Plotin, traités 7-21* [Plotino, tratados 7-21] (pp. 417-465). Flammarion. (Obra publicada originalmente entre 254-262 d.C.)
- Plotin. (2004a). *Traité 22-23 (VI, 4-5). Sur la raison pour laquelle l'être, un et identique, est partout tout entier* [Tratados 22-23 (VI, 4-5). Que el ser, siendo uno e idéntico, está todo a la vez y en todas partes] (R. Dufour, trad.). En L. Brisson & J. F. Pradeau (Eds.), *Plotin, traités 22-26* [Plotino, tratados 22-26] (pp. 11-97). Flammarion. (Obra publicada originalmente entre 263-268 d.C.)
- Plotin. (2004b). *Traité 24 (V, 6). Sur le fait que ce qui est au-delà de l'être n'intelligé pas, et sur ce que sont les principes premier et second de l'intellection* [Tratado 24 (V, 6). Que lo que está más allá del ser no piensa y cuáles son los principios primero y segundo de la intelección] (L. Lavaud, Trad.). En L. Brisson & J. F. Pradeau (Eds.), *Plotin, traités 22-26* [Plotino, tratados 22-26] (pp. 99-128). Flammarion. (Obra publicada originalmente entre 263-268 d.C.)

- Porfirio. (1982). *Vida de Plotino/Plotino, Enéadas I-II* (J. Igal, Trad.). Gredos. (Obra original publicada ca. 270 d.C.)
- O'Meara, D. J. (1993). *Plotinus: An Introduction to the Enneads* [Plotino: una introducción a las Enéadas]. Clarendon Press.
- Randolph-Seng, B. (2014). Altered states of consciousness [Estados alterados de conciencia]. En D. A. Leeming, K. Madden & S. Marlan (Eds.), *Encyclopedia of Psychology and Religion* [Enciclopedia de psicología y religión] Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-6086-2_21
- Rubia Vila, F. J. (2012). Religión y cerebro. En F. Diez de Velasco & F. García Bazán (Eds), *El estudio de la religión* (pp.173–194). Trotta.
- Schäfer, P. (2009). *The Origins of Jewish Mysticism* [Los orígenes del misticismo judío]. Mohr-Siebeck.
- Trouillard, J. (1961). Valeur critique de la mystique plotinienne [Valor crítico de la mística plotiniana]. *Revue philosophique de Louvain*, (63), 431–444. https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1961_num_59_63_5084
- Velasco, J. M. (2003). *El fenómeno místico* (2ª ed.). Trotta.
- Yepes Muñoz, W. A. (2019). La filosofía como una mística de acogida. Una lectura de la filosofía y la mística en Plotino y Pierre Hadot. *Perseitas*, 8, 104–122. <https://doi.org/10.21501/23461780.3503>
- Zostrien (NH VIII,1) (C. Barry & J. D. Turner, Trad.). (2007). En J. P. Mahé & P. H. Poirer (Dirs.), *Écrits Gnostiques* [Escritos gnósticos] (pp. 1247-1320). Gallimard. (Obra original s.f.)
- Zostrien (NH VIII, 1) (BCNH 24) (C. Barry, W. P. Funk, P-H. Poirer & J. D. Turner, Trads.). (2000). Les Presses de l'Université Laval–Peeters.
- Zostriano (NHC VIII 1) (F. Bermejo, Trad.). (2000). En A. Piñero (Ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos* (pp. 275–304). Trotta. (Obra original s.f.)