

Contemplación, virtud y felicidad: la búsqueda del alma según Plotino



Nicolás Torres Ressa

Universidad Nacional de La Plata, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Recibido el 25/08/2022. Aceptado el 14/10/2022

Resumen

Si quisiéramos agrupar en torno a preguntas algunos de los principales núcleos de la filosofía de Plotino, esas preguntas podrían ser las siguientes: “¿quiénes somos?”, “¿de dónde venimos?” y “¿hacia dónde vamos?”. A lo largo de las *Enéadas* el Licopolitano se vale de metáforas locativas y temporales para dar cuenta de la unidad subyacente a todas las almas y de la búsqueda que el alma humana debe emprender para regresar a esa unidad. Nuestro filósofo puntualiza que la unidad no se encuentra ni “fragmentada” ni “recortada” (como la de una cera que se puede dividir en varios trozos o la de un vino que se puede verter en distintas copas) sino que es indivisible (*améristos*) y también diversificada, parangonable a la de los distintos teoremas de una ciencia, los cuales dan cuenta cada uno a su manera de la totalidad de la disciplina. A su vez también realiza una diferenciación entre capacidades (*dynámeis*) del alma que remiten al cuerpo y otra que se halla separada de lo corpóreo y ejerce la contemplación (*nóesis*) de la Inteligencia. En el caso particular del ser humano ocurriría que no posee registro de la contemplación que su propia “alma superior” lleva a cabo, por lo cual necesita reponerla. Allí radica la finalidad de la filosofía, que se reviste de una dimensión teórica (la dialéctica) y de una práctica (el cultivo de las virtudes inferiores y de las superiores en la medida que vaya perfeccionándose en la dialéctica). El sabio sería entonces quien ha conseguido adecuar sus pensamientos y sus acciones a su actividad noética, ha alcanzado la felicidad y está en condiciones de experimentar la unión mística con lo Uno. Podemos entonces señalar la contemplación, la virtud y la felicidad como tres importantes motivaciones detrás del pensamiento de Plotino.

Palabras Clave: Plotino, contemplación, unidad, alma, virtud.

Contemplation, virtue and happiness: the soul's quest according to Plotinus

Abstract

If we wanted to group around questions some of the main nuclei of Plotinus' philosophy, those questions could be the following: “who are we?”, “where do we come



from?” and “where are we going?”. Throughout his *Enneads*, Plotinus employs locative and temporal metaphors to elucidate the unity that underlies all souls and the journey the human soul must undertake to return to this unity. He emphasizes that this unity is not divisible or fragmentary, akin to wax that can be divided or wine that can be poured into different glasses. Instead, it is indivisible (*améristos*) and diversified, akin to the various theorems of a science, each explaining the entirety of the discipline in its own way. Plotinus also distinguishes between the soul's capacities (*dynámeis*) related to the body and those separate from the corporeal, dedicated to the contemplation (*nóesis*) of the Intelligence. For humans, the challenge lies in reconnecting with the contemplation of their own ‘higher soul’, which necessitates philosophical pursuit. Philosophy, therefore, serves as both a theoretical (dialectical) and practical endeavor (cultivation of lower and higher virtues) aimed at aligning thoughts and actions with noetic activity. The sage, having achieved this alignment, attains happiness and the potential for mystical union with the One. Thus, contemplation, virtue, and happiness emerge as three key motivations underlying Plotinus’ philosophy.

Keywords: Plotinus, contemplation, unity, soul, virtue.

Introducción

La filosofía plotiniana, una filosofía del auto-conocimiento

Nuestro trabajo no es ni más ni menos que un intento de responder a la siguiente pregunta: ¿de qué manera se articulan entre sí la metafísica, la epistemología, la antropología y la ética de Plotino? O en otras palabras: si nuestra intención es llevar a cabo una presentación general (esquemática, lejos de la exhaustividad) de la filosofía del Licopolitano, ¿qué debemos tener en cuenta para reponer ese hilo conductor que entrelaza el aparentemente heterogéneo “archipiélago” temático que el pensador neoplatónico despliega en las *Enéadas*? Nuestra “estrategia” para abordar tan espinosa cuestión ha consistido, en primer lugar, en agrupar en torno a preguntas disparadoras las diferentes dimensiones del pensamiento plotiniano. Y segundo, en mostrar cómo esas preguntas se implican entre sí, de modo tal que si quisiéramos responder a una debemos proponernos responder en simultáneo a todas las demás.

Para empezar nuestra labor podríamos empezar justamente por la primera línea de la *Vida de Plotino*, en donde Porfirio describe a su maestro como alguien que estaba “avergonzado de estar en un cuerpo” (*VP*, 1, 1-2.) El discípulo añade a continuación que el Licopolitano no soportaba hablar ni de su linaje, ni de sus padres ni de la ciudad en donde había nacido (*Ibidem*, 3-4).¹ Se rehusaba expresamente a que los pintores lo retrataran: solía repetir que no valía la pena legar a la posteridad “una imagen de otra imagen” (*VP* 1,7-9). Esa respuesta, breve y taxativa, sintetiza de alguna manera toda su propuesta filosófica.² Para Plotino, el *kósmos* en el que vivimos los seres humanos (y en el que todo tiene un cuerpo) no es la única realidad sino que, por el contrario, es una realidad de peor “calidad”, una imagen del mundo inteligible. Por su parte, el mundo inteligible (escalonado en dos “niveles”: la Inteligencia y el Alma) es también una

1 De hecho, de no ser por los testimonios de otros filósofos como Eunapio, David el Armenio y Proclo, no habríamos podido saber que el lugar de nacimiento de Plotino fue Licópolis, una colonia griega en la zona del Alto Egipto. Véase Santa Cruz & Crespo, 2007: XII-XIII.

2 Una de las particularidades de Plotino consiste en que la totalidad de su pensamiento se encuentra presente casi en todos sus temas de abordaje filosófico (Blumenthal, 1971, 4).

imagen: más específicamente una imagen de lo Uno, el primer principio, la unidad que subyace a toda multiplicidad.

La filosofía plotiniana es una filosofía de la procesión y del retorno: todo procede de lo Uno y todo busca volver a él. Descenso y ascenso, despliegue y repliegue, el regreso de todas las corrientes de los ríos a su fuente común. A lo largo de sus *Enéadas* el Licopolitano ideó una riquísima variedad de metáforas para referirse a este doble “movimiento”, que es la columna vertebral de su filosofía.

Sería correcto afirmar que en sus cincuenta y cuatro tratados Plotino nos ofrece respuestas a las preguntas: “¿de dónde venimos?” y “¿hacia dónde vamos?”. Correcto pero quizás incompleto. Hay una tercera que el filósofo neoplatónico responde de manera simultánea a las dos anteriores. Esa pregunta es: “¿quiénes somos?”. Además de tratar sobre la procesión y el retorno, la filosofía de Plotino es complementariamente una filosofía del conocimiento de uno mismo. Y ambos aspectos son indisociables entre sí.

“¿Quiénes somos nosotros?” (o, en otras palabras, “¿qué es el hombre?”) quizás sea una de las preguntas disparadoras que condujeron a Plotino a elaborar su sistema filosófico, si es que podemos hablar de “sistema”.³ La respuesta fácil y rápida sería que los seres humanos (así como todos los demás animales e incluso como las plantas) somos un compuesto de alma y cuerpo. Claramente el Licopolitano no se quedó “conforme” con esa primera respuesta. Seguramente se preguntó además: “¿por qué los seres humanos podemos pensar y no los demás animales y las plantas?”. También se pudo haber preguntado: “si todas las almas ‘descendieron’ del mundo inteligible, ¿entonces ese es el lugar al que realmente pertenecen? ¿También las de los animales y las plantas?”. El maestro de Porfirio estaba convencido de ser mucho más que su cuerpo y también mucho más que la unión de su alma con su cuerpo. Y de que su patria no era Licópolis ni tampoco ningún otro sitio del *kósmos*; ni siquiera la región supralunar, en la que los astros también tienen alma y cuerpo (cuerpos distintos de aquellos de la región inferior pero cuerpos al fin y al cabo). Los siguientes interrogantes que tal vez se formuló fueron: “¿Por qué ‘bajamos’ a este mundo?”; y “¿Cómo podemos hacer para volver a ‘subir?’”.

El orden de estas preguntas enumeradas en el párrafo anterior refleja el orden en el cual hemos estructurado nuestro artículo. En la primera mitad nos ocuparemos del alma humana, su conexión con la realidad inteligible y su “descenso” al mundo sensible. En la segunda mitad nos ocuparemos del “ascenso”, que para Plotino se logra mediante la práctica de la virtud y el ejercicio de la dialéctica, para finalmente abordar la siempre dificultosa cuestión de la unión mística con lo Uno.

2. ¿Qué es el alma para Plotino?

2.1. *El Alma y las almas: una unidad diversificada*

El término “alma” no tiene un sentido unívoco en la obra del Licopolitano. Según el contexto en que esta palabra se encuentre puede estar aludiendo a distintos órdenes ontológicos. Por un lado, se encuentra el Alma hipóstasis, la cual a su vez se subdivide

3 En su introducción a los *Elementos de teología* de Proclo, Eric Robertson Dodds sostiene (y coincidimos con él) que Plotino no buscaba exponer de manera ordenada un sistema filosófico con las *Enéadas*. Sus obras serían, más bien, un conjunto de ensayos que surgieron a partir de las discusiones en su escuela. No hay una coherencia interna; ni en cada *Enéada* considerada individualmente, ni en el conjunto. En cada ensayo se presupone un cuerpo doctrinal (ya conocido tanto por el escritor como por su audiencia) y se arroja luz sobre algún aspecto parcial de esa doctrina, según lo que se estuviera debatiendo en clase. Los principios generales son desarrollados sólo de manera incidental. Según Dodds, la selección del material estaba motivada por un propósito ético y no por la lógica. Véase Dodds, 1971: IX-X.

en “superior” e “inferior”: la primera es la que está permanentemente contemplando a la Inteligencia; la segunda, la que “descendió” para crear el mundo sensible. Del otro, tenemos al alma de la totalidad del *kósmos*, es decir, al alma del universo. Por otro lado, todos los cuerpos están dotados de un alma: tanto los del mundo supralunar como los del sublunar; desde los cuerpos celestes hasta las plantas. Y por último: cuando Plotino se refiere específicamente al alma humana a veces la caracteriza como “tripartita” (*trimerés*) y la divide entre la racional, la sensitiva y la vegetativa (IV 7 [2] 14, 9; I 2 [19] 1, 17-19).

Sin embargo, estas taxonomías no nos deben confundir: no es que haya distintas clases de almas sino todo lo contrario. El Licopolitano es enfático a la hora de afirmar que, en última instancia, todas son una sola. Dedicó un libro entero a este tema: la *Enéada* IV 9 [8], la cual (como nos lo indica la numeración cronológica) se trata de uno de sus escritos más tempranos y lleva como título *Sobre si todas las almas son una sola*. La cuestión de la unidad de todas las almas es una de las más cruciales de su filosofía y se encuentra muy estrechamente relacionada con otra no menos importante: el “ascenso”, es decir, el regreso a la unidad. Si todas las almas son una sola, ¿el “ascenso” implicaría que finalmente se reúnan? No sería exagerado afirmar que en el tratamiento de estos dos problemas se ve involucrada (y comprometida) la propia identidad personal de Plotino. En efecto: a la hora de estudiar al Licopolitano, una de las preguntas más recurrentes que suele aparecer consiste en si el “ascenso” implica una disolución o una pérdida de la identidad individual. En otras palabras: si Plotino ascendiera al Alma hipóstasis (y eventualmente a la Inteligencia y a lo Uno), ¿dejaría de ser Plotino? ¿Se “fundiría” en una totalidad? En ese caso se podría comparar al Alma con una cera que se puede dividir en varios trozos (IV 9 [8] 4, 13-17) o con un vino que podemos verter en distintas copas (IV 3 [27] 2, 38-42). En efecto: podemos intentar rearmar la cera o reunir en un único recipiente todas las copas de vino. De ese modo se restauraría la unidad perdida.

Ambos símiles darían una respuesta al problema de la procedencia del alma, así como también al de su posterior reunificación o retorno pero no reflejan en lo más mínimo la concepción de nuestro autor. El Licopolitano no piensa al alma como algo que se pueda dividir en partes, sino que la concibe como indivisible. En otras palabras, para Plotino la unidad nunca se pierde. Esto vale tanto para el Alma hipóstasis como para su propia alma particular. Ciertamente su alma proviene del Alma hipóstasis pero esta última jamás sufrió merma o menoscabo alguno: siempre se mantuvo, se mantiene y se mantendrá íntegra tal como es, sin perder nada propio. Lo mismo ocurre con su alma particular, aunque de esta última dirá que su parte inferior “se divide indivisamente” (*amerístos merízetai*) por el hecho de hallarse presente por igual en cada parte del cuerpo (IV 1 [21] 1, 20; cf. IV 2 [4] 2, 40-48; IV 3 [27] 19, 27-34).

En el quinto y último capítulo de IV 9 [8] Plotino propone una comparación más adecuada que las dos ya mencionadas con el objetivo de arrojar luz sobre este tema. Nos señala que las ciencias tienen todos sus teoremas en “estado latente” (IV 9 [8] 5, 10-13). Los distintos teoremas serían entonces “actualizaciones” (es decir, una puesta en marcha; en griego es *enérgeia*) de cada una de las distintas capacidades (*dynámei*) de una ciencia (V 3 [27] 2, 42-35). Con los teoremas la ciencia no se fragmenta ni se divide: sería incorrecto decir que un teorema contiene una parte de esa ciencia y que otro teorema contiene otra. Más bien podría afirmarse que una ciencia está enteramente presente en cada uno de sus teoremas. De manera análoga, cada alma particular es una manifestación de las diferentes capacidades o posibilidades del Alma hipóstasis. Las almas no contienen “porciones” suyas: al contrario, ésta se encuentra totalmente presente en todas y cada una de aquellas. Esto hace que exista una conexión, un lazo que las une a todas, al cual Plotino denomina “simpatía” (*sympatheía*; IV 4 [28] 40, 1-2).

Continuando con la analogía: en una ciencia existen teoremas más “ceranos” entre sí que otros. Y hay sabios que conocen a la perfección cómo establecer vínculos entre ellos. Un geómetra experto, por ejemplo, conoce cómo todos los pasos de la geometría están involucrados en uno solo (IV 9 [8] 5, 19-22). En el mundo sensible ocurre algo muy similar: entre los distintos seres, la cercanía y la afinidad puede ser mayor o menor. Por ejemplo: entre los astros, algunos influyen más y otros menos en las vidas de los hombres, dependiendo del grado de afinidad en cuestión. Hay personas que saben cómo “armar” y “desarmar” vínculos valiéndose de las afinidades o simpatías ya existentes: Plotino los denomina “magos” (*gôes*; IV 4 [28] 40, 6). A la hora de buscar alguna referencia eneádica para introducirse en la concepción plotiniana del alma resultan insoslayables (y obligatorios) los tratados IV 3 [27], IV 4 [28] y IV 5 [29]. En el segundo de estos tres, el Licopolitano desarrolla la noción de magia, íntimamente unida a la concepción del universo como una unidad interconectada.

Que todas las almas conformen una unidad no significa que sean indistintas unas de otras: la unidad de la que habla aquí el Licopolitano es una unidad diversificada. En el Alma hipóstasis las almas están todas “reunidas” de manera análoga a como las distintas partes de un árbol están condensadas en la semilla, pero con la diferencia (como señala el propio Plotino) de que la semilla muere una vez que el árbol germina, mientras que el Alma siempre permanece en sí misma, sin perder nada de su perfección (IV 9 [8] 5, 7-10).

Consideramos oportuno aclarar que todas las analogías de las que el Licopolitano hace uso son, sin excepción, parciales y aproximativas. Y que echan luz sobre un aspecto en particular de su pensamiento filosófico pero no sobre la totalidad. Estrictamente hablando tampoco cabe hablar de una analogía perfecta: cada una tiene su punto débil. Al igual que la analogía de la semilla, la de la ciencia referida líneas más arriba también tiene su desventaja: en una ciencia los teoremas se derivan unos de otros de manera sucesiva, es decir, en el tiempo. No ocurre así con las actualizaciones del Alma, que son todas simultáneas y ocurren por fuera de la temporalidad. Plotino suele decir que la parte inferior del Alma “descendió” y creó el mundo sensible. Como él mismo aclara, habla de ese modo “por razones didácticas” (*didaskalia*; IV 3 [27] 9, 10-13. Cf. IV 8 [6] 4, 34-36). De ninguna manera debemos entender que el Licopolitano nos esté diciendo que hubo un momento del tiempo en que el Alma tenía todas sus capacidades sin actualizar y otro momento posterior en que las actualizó.

Antes de finalizar esta sección volvamos al “ascenso”: no hay en las *Enéadas* una respuesta unívoca a la pregunta de si Plotino continuaría siendo tal una vez retornado a la realidad inteligible. En un pequeño tratado titulado *De si hay Ideas aún de los individuos* el Licopolitano responde categóricamente que sí y lo ejemplifica diciendo que, si existe el alma de Sócrates debe existir a su vez el “Sócrates en sí” (*autosokrâtes*; V 7 [18] 1, 1-4). Por su parte, en el quinto capítulo de IV 3 [27] se expresa en términos similares al afirmar que a cada alma le corresponde su respectiva Inteligencia (IV 3 [27] 5, 4-7). Sin embargo, en el capítulo 12 de V 9 [5] parece llegar a conclusiones completamente diferentes: el mundo inteligible estaría constituido por universales y no por individualidades. O, en otras palabras, allí estaría la Forma del Hombre y no la de Sócrates. Y análogamente también cabría hablar de una Forma correspondiente a cada característica corporal, como por ejemplo la de la chatura de la nariz (V 9 [5] 12, 1-5). Esta disonancia entre los textos ha suscitado distintas posiciones entre los estudiosos.⁴ A este desacuerdo podemos añadir un interrogante adicional y no menos

⁴ Para un estado de la cuestión de esta polémica, consúltese Kalligas, 1997 y, más recientemente, Tornau, 2009. Para la controversia entre Plotino y la tradición platónica precedente respecto al contenido del mundo de las Ideas, véase Bonazzi, 2022.

crucial: qué es aquello de nuestra individualidad que remite únicamente a nuestra estadia en el mundo sensible (y a las sucesivas reencarnaciones del alma; cf. IV 3 [27] 31, 15-20) y por el contrario qué es lo que permanece en la realidad inteligible.

2.2. *El Alma superior y el Alma inferior*

En el tejido ontológico plotiniano, el Alma constituye el segundo nivel de la realidad inteligible. Desempeña el rol de “intermediaria” entre la Inteligencia y el mundo sensible. La diferencia entre la Inteligencia y el Alma radica en el tipo de actividad cognoscitiva que cada una lleva a cabo o, mejor dicho, en el tipo de contemplación (*theoría*; III 8 [30] 1, 1-7.). La palabra “contemplación” aquí es clave: para el Licopolitano el conocimiento es una actividad productiva. O mejor dicho, no todo conocimiento sino más precisamente el autoconocimiento, concebido como el conocimiento en el sentido más estricto de la palabra. Nuestro filósofo nos señala que cuando alguien logra conocerse a sí mismo alcanza su perfección. Y que la perfección necesariamente es creadora (*poiëo*; III 8 [30] 2, 3-4). Son dos principios onto-gnoseológicos que para él son fundamentales.

En rigor lo Uno no se conoce a sí mismo, sino que está más allá del conocimiento (y por lo tanto más allá del autoconocimiento). Podríamos afirmar que su perfección es más que perfecta. Como consecuencia de esa perfección engendra a la Inteligencia. Cuando la Inteligencia se conoce a sí misma engendra al Alma. Cuando el Alma se auto-conoce genera al mundo sensible. Debemos recordar que Plotino concibe la realidad como una unidad, la cual se vuelve más diversificada y más compleja en sus distintos niveles. Esto quiere decir que a medida que vamos descendiendo se hace cada vez menos evidente que todo es uno.

Podemos retomar la analogía de la semilla: es como si cada nivel ontológico se correspondiera con una etapa distinta de la germinación del árbol (es decir, del despliegue y la diferenciación de sus “partes”). Para el Licopolitano, lo que es más simple es más perfecto. Como lo indica su propio nombre, lo Uno es la unidad de todas las cosas en su punto de máxima indistinción. Por este motivo no puede haber en él conocimiento posible: para que lo haya debe haber una distancia, por más mínima que fuere, entre “un uno” y “un otro”. Esto se da recién en la Inteligencia, que es en donde aparece el primer auto-conocimiento y por lo tanto la primera dualidad: la de sujeto y objeto de intelección, separados únicamente por la alteridad (V 1 [10] 6, 51-53).

El régimen cognoscitivo de la segunda hipótesis, la intelección (*nóesis*), consiste en una captación directa e inmediata, que no requiere ni de demostración (*apódeixis*) ni de prueba (*pístis*) sino que es evidente para sí misma (*enargès autòs autò*) sin ningún tipo de argumentación ni de demostración (V 5 [32] 1, 38-39; 2, 14-15). El Licopolitano caracteriza como “uni-múltiple” (*hén pollá*) a esta primera instancia de multiplicidad en la que se identifican sujeto y objeto (V 4 [7] 1, 21; V 1 [10] 8, 26; V 3 [49] 15, 11; VI 2 [43] 15, 14-15). Cuando la Inteligencia se auto-contempla produce el mundo eidético, al cual Plotino concibe como una unidad en la que cada Idea es simultáneamente todas las demás (V 8 [31] 9, 16).

En el Alma, en cambio, la contemplación es indirecta y “mediata”. El Licopolitano emplea los términos griegos *logismós* y *diánoia*. Así como la Inteligencia produce las Ideas, la tercera hipótesis el Alma produce las “razones seminales” (en griego, *lógoi*): son los mismos contenidos paradigmáticos de la Inteligencia (es decir, las Ideas) pero en un grado de mayor distinción y exterioridad. Análogamente a como ocurre en la segunda hipótesis, cada razón seminal es el Alma. El Alma también posee la facultad de la *nóesis* (con la cual puede contemplar a la Inteligencia) pero ésta no es su facultad principal y constitutiva,

sino que es secundaria. Para poder llegar a ejercerla debe pasar por todo el proceso de la *diánoia*. Una vez que alcanza ambas debe producir algo pero, a diferencia de la Inteligencia, ese “algo” que engendrará no será lo que comúnmente entendemos como “hipóstasis”.

Lo que el Alma engendrará no será una hipóstasis porque no llegará a ser capaz de auto-conocimiento en el sentido pleno de la palabra Recordemos que, para el Licopolitano, el efecto siempre es de peor calidad que la causa. La simplicidad total es causa de la *nóesis*, la *nóesis* lo es de la *diánoia* y la *diánoia* será causa de una actividad “semi-cognoscitiva”. Una “conciencia de sí” muy débil y muy leve, que Plotino compara con la de quien está dormido (III 8 [30] 4, 18-21). A esta actividad la llama Naturaleza (*phýsis*) o Alma inferior, en contraposición al Alma superior, que es la que se autoconoce a través de la *diánoia* y contempla a la Inteligencia con la *nóesis*.

El Alma superior (*kreisson*) y la inferior (*cheíron*) no son dos Almas diferentes, sino que son dos “funciones” de la misma hipóstasis. Si el Alma es intermediaria entre la Inteligencia y el mundo sensible, entonces podemos decir que el Alma inferior es la intermediaria entre el mundo sensible y el Alma superior. Es la Naturaleza la que “desciende” (en sentido figurado) para crear nuestro mundo. Para llevar a cabo esta tarea lo que hace es brindarle formas a la materia (que de por sí es completamente informe) y darle vida al compuesto. Para ello, no utiliza “ni manos, ni pies, ni instrumento alguno” (III 8 [30] 2, 1). Lo que emplea son sus propios *lógoi*, que son réplicas (ontológicamente inferiores) de los del Alma superior. Esas razones seminales van a dar lugar a otras “copias” más: las formas inmanentes a la materia sensible (III 6 [26] 19, 17-25). Es importante destacar que el Licopolitano señala que cuando la Naturaleza produce lo hace con una vaga conciencia de lo que está haciendo (IV 4, 13, 7; III 8, 4, 9-10).

2.3. ¿El alma está en el cuerpo?

Cuando hablamos de las almas particulares no debemos olvidarnos de la máxima plotiniana según la cual, en el fondo, todas ellas son una sola. Esto quiere decir que en cada una se manifiesta el Alma hipóstasis. El Alma está totalmente presente en todas las almas: tanto en las de los astros, como en las de los seres humanos, como en las de las plantas. Para el Licopolitano, incluso el universo (*kósmos*) mismo es un ser vivo, con un cuerpo y un alma propios.⁷ Sin embargo, la relación de las almas con sus respectivos cuerpos es distinta según el tipo de compuesto.

Para muestras basta un botón: en el caso nuestro, de los seres humanos, nuestro filósofo puntualiza que el cuerpo puede eventualmente resultarnos ocasión de conflicto, sufrimiento y dolor; a tal punto que podríamos afirmar que muchas veces se vuelve un obstáculo para nuestra alma. En otros casos la situación es completamente distinta. Plotino desarrolla esta cuestión en uno de sus tratados tempranos, titulado *Sobre la bajada del alma a los cuerpos*: la *Enéada* IV 8 [6]. En esta obra se vale de la metáfora del descenso: nos dice que algunas almas “bajaron menos” y otras “más”. Las que bajaron “más” son las del mundo sublunar como, por ejemplo, las de los animales y las de las plantas. Las que bajaron “menos” son las del mundo supralunar (los cuerpos celestes) y el alma del universo (IV 4 [28] 5, 19-27).

⁶ Tradicionalmente en los estudios plotinianos se ha designado con el término “hipóstasis” a los tres niveles de la realidad que son principio (*arkhē*) del siguiente y en los que cabe hablar de un auto-conocimiento productivo: lo Uno, la Inteligencia y el Alma (aunque en el caso puntual de lo Uno se trata más bien de una instancia que excede a la actividad cognitiva). De hecho, el tratado V 1 [10] se titula justamente “Sobre las tres hipóstasis principales (*arkhikón*)”. Como han señalado los especialistas, hay un empleo muy vago e impreciso del *hypóstasis* a lo largo del *corpus* enéadico. Al respecto véase Emilsson, 2017, 37-38 y Wilberding, 2022, 314.

⁷ El alma del *kósmos* es un alma individual más, con la diferencia de que fue la primera en “bajar”. Sobre este tema, véase IV 3 [27] 6, 1-7; cf. Caluori, 2015, 112-114.

¿A qué se debe esta diferencia en cuanto a la profundidad de la “caída”? Para este punto debemos acudir a otra *Enéada* muy posterior: II 1 [40], *Sobre el cielo*. Allí, el Licopolitano establece por lo menos dos diferencias entre los compuestos del mundo supralunar y los del sublunar. La primera tiene que ver con la constitución de sus cuerpos. El cuerpo del alma del universo, como lo indica su propio nombre, es el universo mismo “como un todo” (Caluori, 2015: 112). Los cuerpos supralunares están hechos de fuego, pero no cualquier fuego sino uno muy particular que no combustiona nunca (II 1 [40] 7, 17-25; II 1 [40] 8, 1-3). Los sublunares, en cambio, son el resultado de la composición de los cuatro elementos. Los primeros permanecen eternamente iguales a sí mismos; los segundos, por el contrario, corren constantemente el riesgo de descomponerse, están amenazados sin cesar por agentes externos que los pueden destruir y para colmo tienen fecha de caducidad.

La segunda diferencia está estrechamente relacionada con la primera. El alma del universo y las almas de los astros se encuentran contemplando siempre a la Inteligencia sin ningún tipo de distracción. El alma del universo es como un gran rey, que puede gobernar un inmenso imperio sin salir un segundo de su palacio (Caluori, 2015: 114-116). Esto es así porque no está a cargo de un cuerpo débil. Las almas de los cuerpos sublunares, en cambio, necesitan mayores desvelos. Son como pilotos que conducen naves en medio de la tempestad (IV 3 [27], 17, 18-24). Los apetitos, los temores y los males de esta vida hacen que el cuerpo se vuelva una atadura (*désmos*) y una tumba (*táphos*) para el alma (IV 8 [6] 3, 1-6).

Las imágenes de la atadura y de la tumba no nos deben confundir. Para el Licopolitano es incorrecto decir que el alma esté en el cuerpo: dicho en otras palabras, el cuerpo no es un “contenedor” del alma. Más bien podría decirse al revés: el cuerpo está en el alma (IV 3 [27], 20, 38-42). En IV 3 [27] hace uso de una muy bella analogía con el aire y la luz: podemos decir que la luz del Sol está presente en el aire y que al mismo tiempo no lo está. En ningún momento se mezclan. El Sol siempre está en el mismo lugar. El aire, en cambio, se encuentra constantemente fluyendo: la luz lo ilumina, pero de manera momentánea, hasta que llega la noche. Cuando oscurece se va sin llevarse nada (IV 3 [27] 22, 1-6). El alma sería como esa luz solar que permanece siempre igual a sí misma. El cuerpo sería como el aire: ambos reciben algo (el aire, la luz; el cuerpo, la vida) pero por tiempo limitado.

Sin embargo, hay una parte del alma que no tiene relación alguna con el cuerpo: la superior, que está siempre contemplando a la Inteligencia. Aquí ocurre exactamente lo mismo que en el Alma hipóstasis, en donde hay una parte superior y otra inferior. El Licopolitano nos indica en IV 3 [27] que la palabra “parte” (*méros*) aplicada a las almas no tiene que ver con porciones dispersas en distintos sitios sino con capacidades. Aquí también se halla presente la analogía de la ciencia: las partes del alma son partes de la misma manera que los teoremas son partes (y en un uso quizás forzado, pero no inexacto de las palabras, también podríamos decir “capacidades”) de una ciencia (IV 3 [27] 2, 42-50).

Líneas más arriba habíamos señalado que el Alma está totalmente presente en cada alma particular. Lo mismo podemos decir del Alma superior y del Alma inferior. El universo, los astros y los seres humanos tenemos un alma inferior y un alma superior. Nuestras respectivas almas superiores están siempre con el Alma superior con mayúsculas, contemplando a la Inteligencia: es la llamada parte indescensa del Alma. No obstante, no debemos olvidar que el descenso es una metáfora parcialmente funcional que no debe entenderse en sentido locativo. En un uso metafórico alternativo Plotino

a veces se refiere a la parte superior como “el hombre interior” (*éndon ánthropos*) contrapuesto al “exterior” (I 1 [53] 10, 15; V 1 [10] 10, 1-15; III 2 [47] 15, 47-50).

¿Esto significa que todas las almas pueden contemplar a la Inteligencia? Sí y no. En principio sí, al menos para aquellas que efectivamente poseen un alma superior (en primera instancia, las de los seres humanos, las de los astros y la del *kósmos*). De hecho, el alma superior siempre está contemplándola. Pero también podemos decir que no porque las características de algunos cuerpos hacen que se vuelva imposible para la totalidad del alma ser consciente de esa contemplación o, en otras palabras, de tener registro de que efectivamente está sucediendo. Es lo que ocurre en el caso particular de los seres humanos: nos hemos dejado arrastrar por las “cadenas de hechizos” (en plural, *goeteías desmoí*; IV 3 [27] 17, 23-24) de la naturaleza corporal y nos hemos “desconectado” de nuestra parte superior. Esta es la gran tragedia plotiniana: nos hemos olvidado de dónde venimos, nos hemos olvidado de “nuestro padre” lo Uno (en propias palabras de Plotino), así como también de la Inteligencia. Como consecuencia de estos dramáticos olvidos nos hemos olvidado incluso de quiénes genuinamente somos (V 1 [10] 1, 1-3). Aquí es donde entra en juego la filosofía: su función es justamente hacer que nos conozcamos a nosotros mismos.

El ser humano, al contar con la capacidad de razonar, tiene la posibilidad de emprender el “ascenso”. Su modo característico de razonamiento no es la *nósis* sino la *diánoia* (que, recordemos, es el razonamiento propio del Alma). Como hemos señalado líneas más arriba, la *diánoia* es un modo de razonar que discurre sobre lo que el sujeto considera “ajeno” a sí mismo. El sujeto cognoscente visualiza su objeto como algo externo.⁹ La *diánoia* ocurre cuando la unidad no es lo suficientemente evidente. Si ya no lo era en el nivel del Alma hipóstasis, menos todavía lo será en el mundo sensible. El ser humano busca sus objetos de conocimiento, no los “tiene a mano” (*prokheiros*), los mira como si no los poseyera (V 9 [5] 7, 5-10). El razonamiento (*logismós*) tiene lugar cuando el alma se halla desconcertada, llena de preocupaciones y debilitada (IV 3 [27] 18, 1-3).

El lector podría preguntarse: ¿por qué algunas almas se relacionan con cuerpos de astros, otras con cuerpos de animales y otras con los de las plantas? Una primera posible respuesta consistiría en que cada alma obtiene el cuerpo más apto para ella. De modo tal que las almas más alejadas de la realidad inteligible serían aquellas que se relacionan con cuerpos de seres que poseen menos vida y por lo tanto mucha menos conciencia de sí mismos (IV 7 [2] 14, 1-4). Sin embargo, la cuestión es mucho más compleja. En ninguna de sus obras Plotino aborda este problema de manera directa; sin embargo, en algunos pasajes parece distinguir entre almas de seres humanos que han reencarnado en otros animales y las almas de los animales propiamente tales (I 1 [53] 1, 8-15). En el caso de esas últimas, el Licopolitano nos dice que son lo que son gracias al “alma total” (*apò tês hóles*; I 1 [53] 11, 14), es decir, que serían instanciaciones de la Naturaleza.

Algunos estudiosos han hipotetizado que nuestro autor tal vez haya considerado varias posibilidades según la especie animal, de manera tal que las más semejantes al ser humano eventualmente contarían con un alma superior (como, por ejemplo, los monos; Caluori, 2015, 195) En cuanto a las plantas nunca queda zanjada tampoco la cuestión de si cada una posee un alma propia (*Ibidem*: 125-128; 196-197). En cam-

8 Esta imagen la toma de Platón (*República IX*, 589a7-b2).

9 Como señalan María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, para Plotino el conocimiento propiamente tal es el auto-conocimiento intuitivo (*nósis*), que es el propio de la Inteligencia. El razonamiento del Alma, es decir, la *diánoia*, siempre es tributario de la exterioridad. Su autoconocimiento es resultado de una exteriorización y una reapropiación de sí. Por este motivo lo podemos denominar “infra-autoconocimiento” (Santa Cruz & Crespo, 2007: LXII-LXIII).

bio sí es claro que Plotino habilita la posibilidad de que un ser humano que vivió una mala vida reencarne en una planta, tal como él mismo señala explícitamente (III 4 [15] 2, 19-24).

2.4. La contemplación: objetivo último de toda alma

El Licopolitano dedica todo un tratado, la *Enéada* III 8 [30],¹⁰ a demostrar que todos los seres vivos del mundo sensible aspiran a la contemplación: no sólo los animales racionales, sino también los irracionales e incluso “la Naturaleza que reside en las plantas y la tierra que las cría” (*en phytōis phýsin kai tēn taūta gennōsan gēn*; III 8 [30] 1, 1-7.). Y que, si bien la contemplación perfecta le corresponde sólo a la Inteligencia, cada ser vivo contempla a su manera en la medida en que le es posible. En esta obra Plotino llega incluso al extremo de afirmar que todo lo que hacemos y decimos, lo hacemos y decimos teniendo como objetivo último la contemplación. No importa si estamos haciendo filosofía, trabajando en algún oficio o jugando: todas estas acciones las hacemos en vistas de la contemplación. Él mismo reconoce que su afirmación es controvertida e inesperada (III 8 [30] 1, 6-7). Y no es para menos: con esa tesis el Licopolitano está haciendo tambalear una antinomia que está muy presente (a veces, demasiado) en nuestras vidas cotidianas en el mundo sensible pero que en el mundo inteligible no existiría en modo alguno. Se trata de la contraposición entre el pensamiento (*lógos*) y la acción (*práxis*).

En el segundo capítulo de III 8 [30] Plotino compara el trabajo que hace la Naturaleza con el de un artesano que fabrica muñecas de cera. La gran diferencia radica en la autosuficiencia del primer caso frente a la fácilmente reconocible necesidad de objetos externos en el segundo. En efecto: dado que necesita de instrumentos podemos afirmar que el artesano precisa de algo externo a sí mismo. Por ejemplo: para dar colorido a sus productos, debe sacar esos colores de otra parte (III 8 [30] 2, 5-8). Debe moverse (*kinéō*) y buscar algo que no tiene (III 8 [30] 2, 13-14). Sin embargo, no todo es movimiento y necesidad externa: el artesano debe contar con algo permanente (*menetēon*), para poder crear (*Idem*) pues de lo contrario no habría creación posible. Aquello que es permanente no es otra cosa que su propia capacidad de pensamiento (*lógos*). Su pensamiento es inmóvil (*akinetos*): el artesano no debe trasladarse a ningún sitio para ir a buscarlo, como sí debe hacer para hacerse de sus herramientas y materiales (III 8 [30] 2, 16-17). La Naturaleza, por su parte, es sólo pensamiento (desvaído pero pensamiento al fin y al cabo). No necesita moverse, no necesita nada: tiene dentro de sí todo lo necesario para llevar a cabo su trabajo. Cuando la Naturaleza se piensa a sí misma, los contornos de los cuerpos (es decir, las razones seminales de cada ser vivo) se le “caen” (*pípto*) automáticamente (III 8 [30] 4, 6-9). Al pensar otorga forma y vida al mundo sensible. En otras palabras: para el Licopolitano, el pensamiento de la Naturaleza siempre es creador y productivo. Lo mismo ocurre con el Alma superior y con la Inteligencia.

En el ser humano, en cambio, la realidad es completamente distinta: en nuestras vidas cotidianas puede haber una distancia estremecedora entre lo que hacemos y lo que pensamos. También puede ocurrir que para aprender determinadas actividades necesitemos realizarlas en simultáneo, como ocurre con todos los oficios y con todos los instrumentos musicales. Hay algunas operaciones matemáticas que necesitamos realizarlas con papel y lápiz porque se nos dificulta llevarlas a cabo mentalmente. Otras veces debemos enunciar y poner en palabras nuestros propios pensamientos para lograr entenderlos y comunicárselos a los demás. Todos estos casos tienen una raíz en común: la debilidad del alma humana. Cuando los seres humanos nos encontramos débiles (*asthenés*) para contemplar, nos dice el Licopolitano, nos valemos de la acción como “sombra” (*skía*) de la contemplación y del razonamiento (III 8 [30] 4, 25-28).

¹⁰ Su título es *Sobre la naturaleza, la contemplación y lo Uno*.

Todo lo que hacemos, en última instancia, lo hacemos según Plotino porque queremos contemplar y porque queremos crear; así como el Alma y la Inteligencia han contemplado y creado. Las leyes que rigen la causalidad plotiniana así lo exigen: recordemos que el efecto debe parecerse a su causa. Incluso cuando nos reproducimos y tenemos hijos, lo que tenemos es una angustia, un dolor parecido al de un parto (la palabra griega es *odís*): estamos ansiosos por inundar, colmar (*pleró*) todas las cosas con formas (*eíde*) y razones (*lógoi*; III 8 [30] 7, 15-18). Lo mismo vale para los demás animales e incluso para las plantas. Ahora bien: recordemos que la contemplación propiamente tal es la auto-contemplación. Esto quiere decir que también podemos afirmar que todo lo que hacemos (y todo lo que hacen los animales y las plantas) lo hacemos porque, en última instancia, queremos conocernos a nosotros mismos.

2.5. ¿El alma humana tiene partes?

La teoría plotiniana acerca del alma humana no es clara: a lo largo de sus cincuenta y cuatro tratados, el Licopolitano echa mano de algunas nociones platónicas, aristotélicas y otras más, de origen estoico (Blumenthal, 1971, 21). En la *Enéada* IV 7 [2], su segundo tratado en el orden cronológico, afirma explícitamente que el alma de un compuesto es “tripartita” (IV 7 [2] 14, 7-10). En I 2 [19] y en VI 1 [42] enumera tres partes (*mére*): la racional (*logizómenon*), la irascible (*thymoúmenon*) y la apetitiva (*epithymetikón*; I 2 [19] 1, 13-18; I 2 [19] 6, 16-18; VI 1 [2] 12, 1-5). Este vocabulario de la tripartición está presente en platónicos medios como Alcinoos, aunque está en discusión si el propio Platón creía que el alma realmente era tripartita (Blumenthal, 1971, 22-23, n. 13; cf. Martino, 2014, 9, n. 22). Sea como fuere, su empleo es por lo menos desconcertante: parecería entrar en contradicción con la indivisibilidad del alma. Por este motivo algunos estudiosos han sugerido que Plotino no lo emplea con propósitos de sistematización, sino que lo utiliza mayormente en contextos éticos, cuando se trata de clasificar virtudes y vicios (*Ibidem*: 21-22; n. 7).

A la hora de analizar las facultades del alma (tarea que en ningún tratado hizo de manera completa y acabada) el Licopolitano suele emplear el término *dýnamis*. Las facultades que aborda son: la vegetativa (*phytikón*), la sensitiva (*aisthetikón*), la razón discursiva (*dianoetikón*) y la razón intuitiva (*noetikón*). En otras ocasiones desglosa algunas funciones de la facultad vegetativa: la nutritiva (*threptikón*); la del crecimiento (*auxetikón*); y la reproducción (*gennetikón*). La sensitiva, a su vez, se subdivide en: los sentidos externos, es decir, los cinco sentidos; y el sentido interno, donde se hallan la imaginación (*phantasia*) y la memoria (*mnéme*). La opinión (*dóxa*) también se sitúa entre los sentidos internos. El Licopolitano dedica todo un tratado a la percepción y a la memoria: IV 6 [41]. Su principal propósito es señalar que, cuando percibimos el mundo, el rol de nuestra alma no es pasivo (al modo de una *tabula rasa*) sino que la percepción sensible involucra ya una elaboración cognitiva. Entre los estudiosos está en discusión si para Plotino los apetitos constituyen una facultad propia (*orektikón*), que abarcaría los deseos, la ira y los impulsos (*hormé*; Santa Cruz & Crespo, 2007: 170, n. 582).

Como hemos señalado anteriormente, en numerosas ocasiones Plotino habla de dos capacidades del alma (a las que a veces llama “partes”): la inferior y la superior. Con el propósito de distinguir entre una y otra, en IV 3 [27] emplea el siguiente criterio: la inferior es la que necesita del cuerpo para llevar a cabo sus operaciones, mientras que la superior no la necesita en absoluto (IV 3 [27] 22, 6-10). Sin embargo, algunos intérpretes han añadido a esta esquematización una parte “media” a la cual le corresponde la aprehensión o el registro (*antilépsis*) de actividades cognitivas de una y otra. Dicha “alma media” (de existencia anfibia) constituiría nuestra identidad personal individual e histórica (Schibli, 1989: 209-210; 215; cf. Schniewind, 2003: 157, notas 5 y 6).

2.6. El descenso: un “mal” necesario

En ocasiones Plotino habla del descenso y del olvido como un hecho trágico; como por ejemplo al inicio de V 1 [10]. En ese tratado el Licopolitano habla de la “osadía” (*tólma*) de las almas particulares que “se menospreciaron a sí mismas” para ocuparse de las cosas de este mundo (V 1 [10] 1, 1-7). Si a esto le sumamos la anécdota, que Porfirio refiere en *VP*, 1, 1-2 de que su maestro se sentía avergonzado de estar en un cuerpo, podríamos concluir equivocadamente que el Licopolitano tenía una valoración negativa del mundo sensible. Nada más lejos de la filosofía plotiniana. En II 9 [39] nos dice que nuestro universo es la imagen más bella que puede haber de la realidad inteligible e incluso se pregunta retóricamente: si este mundo fuera malo (como sostenían sus adversarios gnósticos, a quienes les dedicó ese tratado), ¿por qué las almas seguirían viniendo aquí (II 9 [33] 16, 14-27)?

La existencia del mundo sensible (y el tránsito de las almas por él) es una exigencia ontológica. Recordemos que, para el Licopolitano, todo lo perfecto debe producir (V 1 [10] 6, 38-39). Por ese motivo sería inconcebible pensar que el Alma inferior no genere el mundo sensible (IV 8 [6] 3, 18-25). Y hay otra razón adicional: Plotino señala en IV 8 [6] que las almas particulares necesitan pasar por una experiencia del mal (es decir, por la materia sensible)¹¹ para poder conocer de un modo más claro a lo Uno (IV 8 [6] 7, 1-12). Esto se debe a que estas almas, por más que estén en la región inteligible, están en el borde, por lo cual son más vulnerables. En IV 3 [27] profundiza en este punto: señala que hay ciclos de subidas y bajadas de las almas, y que esos ciclos están en sintonía con los ciclos de rotación de los astros (IV 3 [27] 12, 1-10). Por lo tanto, podemos concluir que el descenso del alma al mundo sensible fue y es algo así como un “mal necesario”.

3. El ascenso del alma

3.1. La virtud y la dialéctica

Como habíamos adelantado en la introducción, a la hora de hablar del “ascenso” del alma humana las palabras clave son “virtud” (*areté*) y “dialéctica”. *Prima facie* quizás no se vea muy claramente la relación entre ambos términos: el primero corresponde a la ética y el segundo a la gnoseología. Sin embargo, los dos no sólo son igualmente necesarios sino que además se co-implican: sólo quien vive virtuosamente se halla en condiciones de ejercitarse en la dialéctica y de ese modo consolidar sus virtudes. De este modo, dicha disciplina constituye el punto culminante de la tan necesaria purificación del alma, requisito indispensable para emprender el “regreso”.

Para el Licopolitano, la vida filosófica consta tanto de una dimensión práctica, como de una teórica, que son inescindibles.¹² Plotino mismo lo ejemplifica a través de su propia vida: según nos relata Porfirio, siempre se encontraba disponible para todo aquel que tenía algún trato con él y necesitara ayuda, pero al mismo tiempo vivía sumido en sus propias reflexiones. Ya sea que tuviera que cuidar de los hijos de sus discípulos (y de sus herencias),¹³ o intervenir como árbitro en algún litigio legal, o simplemente conversar y debatir durante un largo rato con sus amigos, jamás interrumpía el hilo de sus razonamientos. Según su discípulo y biógrafo era capaz de dejar de escribir durante horas y posteriormente continuar con su redacción sin

11 Plotino identifica a la materia sensible con el mal. Dedicó todo el tratado I 8 [51] a este tema.

12 Según Bréhier, no tiene sentido preguntarse cuál de estas dos dimensiones se subordina a la otra. Son como dos caras de la misma moneda. Véase Bréhier, 1953: 47.

13 En su *Vida de Plotino*, Porfirio nos refiere que muchos señores y señoras de la nobleza, al acercarse a la muerte, le traían sus hijos a Plotino, para que se hiciera cargo de ellos y de su patrimonio. Su trabajo era como el de un “tutor testamentario”. Véase *VP* 9, 5-9.

necesidad de repasar lo que había escrito antes (VP8, 8-15). Estaba, a la vez, “consigo mismo y con los demás” (*synên oûn kai eautô háma kai toîs állois*; VP 8, 19). En la filosofía de Plotino, el pensamiento y la acción van siempre unidos de la mano. No obstante, el objetivo último de su búsqueda filosófica se encuentra más allá del pensamiento, de la acción y hasta de la filosofía misma.

3.2. Virtudes superiores e inferiores

Para realizar una primera aproximación a la teoría plotiniana de la virtud podemos dirigirnos al final de I 7 [54]. Tal como lo indica la numeración cronológica, este tratado es el último de las *Enéadas*. Con él, el Licopolitano le pone punto final a su producción filosófica. La última *Enéada* culmina con dos frases lapidarias, que en gran medida sintetizan su pensamiento. La primera nos dice que la vida (*zoé*) es un bien (*agathós*) sólo si es virtuosa (I 7 [54] 3, 14-16). La segunda, que la reunión (*synodos*) entre alma y cuerpo es un mal; pero que, así y todo, el alma virtuosa sí tiene una buena vida, justamente porque no vive “la vida del compuesto” (*tò syntheton*), sino porque está separándose (*chorizo*) de él (*Ibidem*, 16-18). A través de estos dos enunciados, podemos vislumbrar hasta qué punto, en el corazón mismo de la ética de Plotino, tenemos como trasfondo una cuestión metafísica: la distinción entre el mundo inteligible y el sensible. Además, podemos apreciar de qué manera se relacionan la metafísica y la vida práctica: tanto más cerca estemos del mundo inteligible, tanto más virtuosos, más buenos y más felices seremos. En cambio, mientras más lejos nos encontremos de él (y por lo tanto, más cerca del mundo sensible y de los compuestos de alma y cuerpo) nuestras vidas serán menos virtuosas, menos buenas y menos felices.

Con sus dos frases finales, el Licopolitano también deja entrever que aun habitando el mundo sensible se puede estar separado de él. Por consiguiente, separarse no es lo mismo que morir. Incluso, Plotino señala que hay casos en los que el alma permanece ligada a este mundo aún después de la muerte, como ocurre, por ejemplo, con el suicidio. Por lo general, el suicida comete su acto por no haber sido capaz de controlar determinadas emociones (*páthos*) como la tristeza, el enfado, o el disgusto. Esas mismas emociones continúan aun reteniendo su alma en el mundo sensible, por más que haya abandonado el cuerpo (I 9 [16] 1, 6-9).

Para entender a qué se refiere el Licopolitano con “separación”, resultan clave las palabras “compuesto” y “emociones”. La vida del compuesto alma-cuerpo es, por definición, una vida llena de perplejidades, búsquedas y cambios de opiniones. En el interior de la propia alma ya hay conflictos. En muchas ocasiones desconocemos qué respuesta dar a nuestras emociones. Nuestras opiniones pueden variar muy fácilmente y, por si fuera poco, las necesidades del cuerpo también nos condicionan. Plotino compara la vida del compuesto con una asamblea ruidosa, con voces discordantes entre sí (IV 4 [28] 17, 19-23). No obstante, en medio de esa reunión caótica hay una parte de nosotros mismos que es la más auténtica: el alma superior. Nuestra alma superior conoce cuál es la “norma recta” (*lógos orthós*); sus opiniones nunca cambian (IV 4 [28] 17, 18-19). Así y todo, cuesta mucho oírlo en medio del tumulto y eso la hace débil. Separarse del mundo sensible y de sus vicisitudes (y, por lo tanto, ser virtuosos) consiste, entonces, en escuchar esa voz.

Sobre las virtudes, Plotino escribió la *Enéada* I 2 [19]. Este tratado empieza con un silogismo práctico:¹⁴ dado que los males residen en el mundo sensible y que el alma desea huir de los males, la conclusión es que necesariamente debemos huir (*pheúgo*)

¹⁴ El silogismo práctico se remonta a Aristóteles, más precisamente a su *Ética Nicomáquea* (114 7a - 25-33). Es el modelo de todo razonamiento ético. Consta de dos premisas (una universal y una particular) y de una conclusión derivada de ambas. La premisa universal expresa el caso general de lo que es bueno; la particular, un medio para conseguir aquel bien. Por ejemplo: “Lo dulce es bueno/Este pastel es dulce/Lo pruebo”.

de todo aquello que tenga que ver con dicho mundo (I 2 [19] 1, 1-2; II 3 [52] 9, 12-25).¹⁵ Acto seguido, el Licopolitano se pregunta en qué consiste tal huida y responde con la siguiente formulación con la que se hace eco del *Teeteto* de Platón: en “haber sido hecho semejante al dios” (I 2 [19] 1, 3).¹⁶ Cuando habla del “dios” (término muy polisémico en su obra) aquí Plotino está aludiendo a la segunda hipóstasis, es decir, a la Inteligencia; la llama “dios” puesto que conduce (*hegēomai*) al alma del *kósmos* (I 2 [19] 1, 5-7).

A primera vista puede parecer casi imposible que se establezca una relación de semejanza entre la Inteligencia y el alma humana, debido a la gran distancia ontológica que separa a una de otra. Como hemos señalado, en la metafísica plotiniana, el alma humana es una “copia” del Alma hipóstasis, la cual a su vez es una “copia” de la Inteligencia. Por lo tanto, es como una copia de una copia, más alejada (en términos de deficiencia) de su modelo. En I 2 [19] el Licopolitano toma nota de esa evidente desigualdad. La segunda hipóstasis es el ser, la vida y el pensamiento perfectos. No hay nada exterior a ella. Por lo tanto, no le tiene miedo a nada ni siente apetito por nada. ¿De qué le servirían, entonces, virtudes como la valentía o la moderación? Si la Inteligencia no tiene ni necesita virtudes, ¿de qué manera la virtud nos puede ayudar a asemejarnos a ella?

Para resolver este problema, el Licopolitano desglosa dos sentidos posibles de la palabra “semejanza”: por un lado, la semejanza de las copias entre sí; por el otro, la semejanza de la copia respecto de su modelo.¹⁷ Acto seguido, señala que esos dos tipos de semejanza se corresponden con dos clases muy distintas de virtudes. A unas, las llama “virtudes inferiores” o “virtudes cívicas” (*politikós*), porque son las virtudes básicas y elementales para poder vivir en sociedad. A las otras, “purificaciones” (*kathársis*). Sobre este punto, debemos aclarar que para Plotino todas las virtudes son, en rigor, purificaciones del alma, pero el término “purificación” (sin más) lo reserva exclusivamente para las superiores. Aquí el Licopolitano recoge una distinción platónica (*Fedón* 69 b-c).

Las virtudes inferiores son las que nos hacen semejantes “a los hombres de bien”, es decir, a los hombres virtuosos. Por su parte, las superiores son las que nos asemejan “al dios” o, en otras palabras, a la Inteligencia (I 2 [19] 6, 20-23). En una clase y en otra las virtudes tienen los mismos nombres. Por ejemplo: hay una prudencia (*phrónesis*) inferior y otra superior; lo mismo ocurre con la moderación (*sophrosýne*), la valentía (*andría*), y la justicia (*dikaiosýne*; I 2 [19] 3, 19-20). Lo que diferencia a la virtud inferior de la superior es la disposición (*diáthesis*) en la que se halla el alma (I 2 [19] 3, 19-20). Si buscamos controlar nuestras emociones bastará con las virtudes cívicas. En cambio, si nuestro objetivo es ir más allá y “huir del mundo” necesitaremos que esas virtudes cívicas se transformen en virtudes superiores, es decir, en purificaciones.

Lo que define a una virtud como tal es que se puede adquirir o perder y esto vale tanto para las inferiores como para las superiores. Por este motivo, el Licopolitano señala enfáticamente que la Inteligencia no posee virtudes: es imposible que adquiera o pierda nada. Las virtudes superiores son un medio para parecernos a ella o, en otras palabras, para que la copia se parezca lo más posible al modelo que nunca cambia. Para ilustrar esta relación dispareja, Plotino recurre a dos metáforas. La primera trata sobre un objeto que se calienta por acción del fuego: en el objeto, el calor es recibido; en el fuego, constituye su ser y su actividad (*enérgeia*; I 2 [19] 1, 28-34.). La segunda,

¹⁵ La “huida del mundo” es un motivo platónico. Está presente, por ejemplo, en *Teeteto* 176 a-b.

¹⁶ *Teeteto* 176 a-b; cf. *República* X, 613 b.

¹⁷ Sobre esta cuestión, véase Santa Cruz, 2010.

sobre una casa que necesita orden y medida. Sólo los objetos compuestos de partes pueden recibir una y otra característica. El Orden y la Medida inteligibles, en cambio, son simples y como tales sin partes, por lo que no necesitan recibir ni orden ni medida alguna. Al contrario: ordenan y miden todo (I 2 [19] 1, 36-45; I 2[19] 2, 11-20). Nuevamente: lo que en la copia es algo recibido, en el modelo es actividad intrínseca.

Para que el alma consiga purificarse y asemejarse a la Inteligencia debe cumplir por lo menos con cuatro requisitos. Primero, los apetitos deben dejar de condicionar sus opiniones en la toma de decisiones: esa es la “versión superior” de la prudencia. Segundo, debe dejar completamente de lado sus pasiones: en este punto radica la moderación más elevada. Tercero, no debe tener miedo de separarse del cuerpo: esta es la valentía, pero aplicada a la huida del mundo. Y cuarto, que sea el alma superior la que mande, la que se imponga en medio del tumulto del compuesto, lo cual según Plotino es la mayor justicia (I 2 [19] 3, 10-16). De esta manera, el alma se vuelve semejante “al dios”.

Lo que en el alma son, al menos, cuatro virtudes recibidas, en la Inteligencia es una única actividad, que puede ser considerada desde cuatro puntos de vista diferentes. Esa actividad es cognoscitiva, por lo cual podemos decir que en la Inteligencia hay sabiduría (*sophía*) y prudencia. Ese conocimiento es necesariamente auto-conocimiento que por definición está vuelto a sí mismo y por eso, se le puede atribuir moderación. Al auto-conocerse también está desempeñando su función propia, lo cual remite a la definición de justicia. La Inteligencia permanece pura en sí misma, sin contaminarse nunca con la materia sensible; por esto, podemos hablar de valentía. Prudencia, moderación, justicia y valentía que, recordemos, no cuentan en este caso como virtudes, sino como actividades (I 2 [19] 7, 1-7).

El resultado final del asemejamiento al dios es la contemplación (*théa*) de la Inteligencia (I 2 [19] 4, 16-17). Plotino caracteriza esa contemplación en términos de iluminación. En el alma humana siempre estuvieron presentes latentemente los recuerdos de su paso por el mundo inteligible antes de la caída.¹⁸ La mayor parte del tiempo, esos recuerdos están “arrinconados” (*apokeímai*) y “desiluminados” (*aphotizo*; I 2 [19] 4, 18-19). Con la contemplación, lo que ocurre es que vuelven a iluminarse y vuelven a actualizarse. La Inteligencia vuelve a estar presente en el alma.

Si bien ontológicamente la segunda hipóstasis siempre está presente (*parousía*) en todas y cada una de las almas, ocurre que cuando estas últimas dejan de mirarla (*blépo*) se vuelven “ajenas” a ella (*allótrios*) y, por lo tanto, cada vez más desemejantes. Cuando el alma humana vuelve a dirigir la mirada recupera dicha semejanza perdida (I 2 [19] 4, 21-23) Si aplicamos el vocabulario del alma inferior y el alma superior (que está ausente en este tratado) podemos concluir que el alma inferior debe dirigir la mirada a aquello que el alma superior está mirando desde siempre. El proceso de contemplación que inicia aquí tiene el nombre de “dialéctica”.

Sin embargo, antes de finalizar este apartado consideramos oportuno realizar una necesaria precisión acerca del sujeto de la ética plotiniana, el sabio (*spoudaios*) o, mejor dicho, el sujeto que se encuentra en el estadio ético más avanzado. Es fundamental distinguir nítidamente entre el sabio y su alma superior dado que, si bien rige su vida según ella, uno y otro no se identifican del todo. Al fin y al cabo, la diferencia entre el hombre común y corriente y el sabio no radica en la actividad noética dado que ambos

¹⁸ Son recuerdos, pero en un sentido muy especial del término (IV 3 [27] 25, 23-29). Para el Licopolitano, el verbo “recordar” (en griego, *mnemoneía*) corresponde a los hechos que han ocurrido en algún momento del tiempo, con fecha de inicio y final (IV 3 [27] 25, 8-11; 20-23). Los recuerdos son algo adquirido por el alma. Las ideas, en cambio, le son innatas (*sýmphytos*; cf. IV 3 [27] 25, 24). Y son eternas.

la ejercen por igual. Lo que distingue al sabio de los demás es que sus acciones y sus pensamientos reflejan, de manera consciente y voluntaria, la actividad de su parte superior, de modo tal que se halla un estado (*hékis*) de contemplación (Stamatellos, 2015, 141-142). Esto equivale a decir, en otras palabras, que el sabio continúa siendo un ser humano, todavía carga con la complejidad propia de su condición mixta pero, por más que siga siendo un compuesto de alma y cuerpo, de alguna manera su vida da cuenta de que el ser humano no se agota en el compuesto (Schmiewind, 2003: 160; Stamatellos, 2015, 136).

3.3. La dialéctica

Las palabras “filosofía” y “dialéctica” aparecen en escasas ocasiones a lo largo de todo el *corpus* plotiniano. De hecho, el único tratado en donde el Licopolitano desarrolla a fondo ambas nociones y las pone en valor es en I 3 [20], titulado justamente *Sobre la dialéctica*. Si el término “filosofía” es nombrado alrededor de unas treinta veces en toda su obra, el caso de la dialéctica es todavía mucho más especial: no había sido mencionada con anterioridad a I 3 [20] ni volverá a serlo jamás en ninguna otra *Enéada* posterior.¹⁹ Circunstancia por lo menos extraña si tenemos en cuenta el lugar importante que esta última ocupa en el pensamiento de Platón, de quien el Licopolitano se considera seguidor. Esta llamativa ausencia de los términos no quiere decir que la filosofía y la dialéctica sean conceptos menores en Plotino sino todo lo contrario: en el tratado ya mencionado, él mismo se ocupa de definir a la dialéctica como “la parte más valiosa de la filosofía”. Y algunas líneas antes también nos dice que el alma del filósofo está “provista de alas” (*epeteroménos*, imagen tomada del *Fedro* platónico)²⁰ para dirigirse hacia el Bien. Por lo tanto, la filosofía y la dialéctica resultan indispensables para llevar a cabo la “huida del mundo sensible” que, recordemos, es la huida de los males y el camino a la felicidad.

En I 3 [20] podemos encontrar una clara continuidad con el contenido del tratado anterior, I 2 [19]. En ambos, el Licopolitano tiene el mismo objetivo: dar cuenta de las condiciones que el alma debe reunir para separarse exitosamente del mundo sensible. Al inicio del tratado, Plotino presenta tres tipos de almas que, en principio, serían las más aptas para llevar a cabo “la subida”: la del músico, la del amante y la del filósofo. Estos tres “candidatos” para el ascenso son tomados de un pasaje del *Fedro* (*Fedro* 248d). Por sus condiciones son los que mejor están predispuestos para emprender ese “viaje”, el cual (puntualiza el Licopolitano) consta de dos etapas: la primera tiene como punto de partida el mundo sensible para finalmente remontarse al inteligible; la segunda es para los que ya “han puesto un pie” en esta última región y deben llegar “hasta la cima” (es decir, hasta la contemplación de la Inteligencia). Lo que tienen en común el músico, el amante y el filósofo es que los tres quieren alcanzar la Belleza pero aquel último, el filósofo, se halla en un lugar de preeminencia con respecto a los dos restantes.

El músico y el amante se encuentran en una posición más “desventajosa” que el filósofo porque todavía se mueven dentro del ámbito de lo sensible: el músico está embelesado por los sonidos, ritmos y cantos bellos de este mundo (I 3 [20] 1, 21-28). El amante, por su parte, se queda impresionado ante los cuerpos bellos, es decir, ante la belleza que se presenta ante sus ojos (I 3 [20] 2, 3-4). Tanto uno como el otro deben elevar sus objetos de deseo hacia el mundo inteligible, necesitan comprender que la causa de que una melodía o un cuerpo sean bellos es la Belleza inteligible e incorpórea, de la cual todas las demás son sólo improntas. Esto quiere decir que deben

¹⁹ Santa Cruz & Crespo, 2007, p. LXXI.

²⁰ I 3 [20] 3, 1-2. Cf. *Fedro* 246c1 y 249c4-5.

llevar a cabo la primera etapa del viaje y para ello necesitarán de alguien que los instruya en la filosofía. La función de este maestro no será solo enseñarles argumentos filosóficos, aclara Plotino, sino fundamentalmente lograr que “confíen” (*pístis*) en que sus respectivas búsquedas conducen inexorablemente a la región inteligible (I 3 [20] 3, 7). Resulta clave aquí el término *pístis*: con su uso el Licopolitano enfatiza que no alcanza tan solo con argumentar, sino que también se debe convencer. En ese punto tenemos una continuidad con I 2 [19], en cuyo primer capítulo había adelantado que todo lo que escribiría a continuación en ese tratado tenía como propósito persuadir (*epágo*; I 2 [19] 1, 52).²¹

Por su parte, el filósofo ya está “preparado por naturaleza” (*tèn phýsin hétéimos*) hacia lo alto (I 3 [20] 3, 1): no necesita realizar el primer tramo del viaje sino únicamente el segundo, ya tiene un pie puesto en la región inteligible. Todo filósofo ha estudiado la naturaleza y la ética. Sin embargo, para llegar a la cima de lo inteligible necesita un guía que lo instruya en la dialéctica, definida aquí como “la parte más valiosa de la filosofía”, la que da sustento a las dos restantes, la filosofía natural y la ética (I 3 [20] 5, 9; 6, 1-7). El Licopolitano caracteriza a la dialéctica como una ciencia (*epístème*; I 3 [20] 5, 1), como un saber fundamentado y verdadero, que se obtiene por medio del uso de la razón discursiva (*diánoia*). Que sea una ciencia también significa que no se limita a ser una mera opinión (*dóxa*) o un juego de palabras. Sus objetos de conocimiento son las Ideas y los cinco géneros supremos, es decir, la verdadera realidad, la inteligible. Plotino se refiere a esta realidad como “las cosas que son” (*tà ónta*), a diferencia del mundo sensible, del que puede decirse tanto que “es” como que “no es” (I 3 [20] 4, 5; cf. I 8 [51] 3, 1-12). También utiliza la imagen de la “llanura de la Verdad”, presente en el *Fedro* platónico (*pediás aletheías*; I 3 [20] 4, 11. Cf. *Fedro* 248b).

El objetivo principal de la dialéctica es aprehender el mundo inteligible como una unidad diversificada y uni-múltiple (*hèn pollá*; V 4 [7] 1, 21; V 1 [10] 8, 26; V 3 [49] 15, 11; VI 2 [43] 15, 14-15).²² *Prima facie* el alma humana no puede captar de manera inmediata esa unidad subyacente a la pluralidad de Ideas; por este motivo, debe emplear su razón discursiva para estudiar cada una de ellas de manera fragmentaria, parte por parte.

Como hemos mencionado líneas más arriba, el ser humano no puede conocer de manera “total” la unidad que subyace a las Ideas. Por este motivo en I 3 [20] el Licopolitano propone los procedimientos de “división” (*diáiresis*) y de “análisis” (*análisis*), ambos de raigambre platónica (I 3 [20] 4, 12-16). En su camino de ascenso, el dialéctico descompone mentalmente los lazos que unen a las distintas Ideas entre sí. Busca definir cada Idea, establecer qué tiene en común y en qué se diferencia de las demás. Acto seguido procede al análisis. Esta segunda fase empieza con una clasificación de las Ideas en distintos grupos. Para finalizar trata de elucidar qué lugar ocupa cada Idea dentro de su clase, es decir, cómo y de qué manera se relaciona con sus demás “integrantes”. Una vez recorrido el ámbito de lo inteligible en su totalidad, el alma ya se encuentra en condiciones de contemplar el tejido del mundo inteligible como una unidad. En ese momento se produce el tránsito del pensamiento discursivo a la *nóesis*.

Como ya hemos señalado, a lo largo de I 3 [20] Plotino se ocupa de dejar en claro que la dialéctica no es un simple ejercicio mental. Es imposible ser dialéctico sin haber cultivado antes (o al menos simultáneamente) las virtudes inferiores. Y es necesario serlo para poder

21 Según Pierre Hadot los tratados plotinianos, en tanto composiciones literarias, están atravesados por dos géneros utilizados en alternancia: la dialéctica y la retórica. Mientras en la primera se procede por preguntas, respuestas y demostraciones, en la segunda se busca la persuasión y en la elaboración del discurso se repone el registro de las emociones del auditorio. Por su parte, Alexandrine Schniewind toma nota de las dificultades para discernir entre propósitos dialécticos y retóricos en tratados como I 4 [46] (en el cual Plotino indaga a fondo sobre la cuestión de la felicidad y el hombre sabio) y a modo de síntesis propone el término “discurso pedagógico” (Schniewind, 2003: 64-65).
22 La formulación *hèn pollá* proviene de Platón. Véase *Parménides* 142 d-e; 144 e 5.

adquirir las virtudes superiores y de este modo purificar el alma (I 3 [20] 4, 3; 6, 16-24). El alma que contempla a la Inteligencia con la facultad de la *nóesis* es un alma que se purificó, es decir, que vive de acuerdo con “la razón y la inteligencia verdaderas” (*logismós kai nóis alethinós*; I 4 [46] 4, 7-8).

La vida racional es por definición una vida buena y feliz. Y la vida más racional posible (es decir, la regida por la razón entendida como pensamiento inmediato, como *nóesis*) es la más buena y la más feliz de todas. Para Plotino, si un ser humano vive según la razón, la felicidad no es algo “accesorio” ni es algo que se pueda adquirir o perder.

3.4. La mística

Sin embargo, la dialéctica no es el último peldaño en la búsqueda filosófica plotiniana. Líneas más arriba hemos señalado que el objetivo del Licopolitano está más allá de la acción y hasta incluso más allá de la propia filosofía. Ahora podemos añadir: también está más allá de la felicidad e incluso más allá de la cima de lo inteligible. Se trata de la unión mística.²³ En la actualidad la palabra “mística” es prácticamente sinónimo de irracionalidad, nada más lejos de como la concebía Plotino. Por el contrario: la mística del Licopolitano es una mística que tiene sus cimientos en la razón. Según Pierre Hadot podemos distinguir dos tipos de experiencias místicas en Plotino. En primer lugar, la unión con la Inteligencia, es decir, el paso de la razón discursiva a la razón intuitiva. En segundo lugar, la experiencia con lo Uno (Hadot, 1985: 16-17).

Antes de ser tal, el místico fue un filósofo que recorrió, paso a paso, el mundo inteligible hasta que llegó por fin a un punto a partir del cual no había más recorrido posible sino aprehensión inmediata. En ese punto fue donde alcanzó la primera experiencia mística, que es el punto de partida para la segunda. A esta última, el Licopolitano le dedicó casi exclusivamente un tratado: la *Enéada* VI 9 [9], titulada *Sobre el Bien o lo Uno*. Allí utiliza la metáfora de dos círculos concéntricos: la unión con lo Uno es como la coincidencia de sus dos respectivos centros. Por un lado, el nuestro y por el otro, el de todas las cosas (VI 9 [9] 8, 18-22.). La gran pregunta es cómo y de qué manera coinciden.

En algunos de sus tratados, como por ejemplo en VI 7 [38] se refiere a la unión en términos de “visión”. Utiliza los términos griegos *blépo*, *ideîn*, *théa* y *horáo* como sinónimos, sin ninguna diferencia técnica (VI 7 [38] 36, 5; 11; 17). El término “visión” es sumamente problemático. En primer lugar, porque toda visión implica necesariamente dualidad: la de un sujeto que ve y un objeto que es visto. Segundo y no menos importante, por una cuestión que remite al abecé mismo de la metafísica plotiniana: la Inteligencia es lo Uno cuando justamente éste último se “desdobla”²⁴ en sujeto y objeto para auto-contemplarse (VI 8 [39] 12, 22-ss). La *nóesis* será la más perfecta de todas las visiones, pero es visión al fin y al cabo y como tal necesita de dos. Por más que el sujeto y el objeto se identifiquen no dejan de ser dos. Si esto es así, ¿cómo es posible unirse a lo Uno?

En los últimos capítulos de VI 7 [38] el Licopolitano nos dice que no hay un saber que trate sobre el Bien, sino que lo que hay es un saber “acerca de él” (*perì autoû*) o,

23 El adjetivo “místico” (*mystikós*) aparece una sola vez en las *Enéadas*: en III 6 [26] 19, 26. Para la compleja cuestión de la unión mística en Plotino (uno de los temas más trabajados en los estudios plotinianos) véanse, entre muchos otros, Rist, 1967; Hadot, 1985; Bussanich, 1997; Brisson, 2005. Y más recientemente, redactado en lengua española, Martino, 2020

24 Este “desdoblamiento” debemos entenderlo siempre en sentido figurado porque, en rigor, lo Uno genera permaneciendo inalterable en sí mismo. En virtud de su propia perfección y sobreabundancia, la primera hipóstasis “libera” un producto propio que desea conocer su causa o, en otras palabras, que desea verla. Ese producto inicial es como una “visión indeterminada”, la cual se vuelve hacia lo Uno para contemplarlo. De este modo se lleva a cabo la primera visión, es decir, el primer pensamiento. Es en este punto cuando la Inteligencia termina de auto-constituirse como tal (V 4 [7] 2, 5-9). Con el pensamiento, se produce la primera alteridad, la primera diferenciación. A pesar de que en la *nóesis* coinciden sujeto y objeto, ya la sola diferenciación entre ellas conlleva una dualidad. Por este motivo podemos afirmar que la Inteligencia es la versión “pluralizada” de lo Uno. O, dicho de otro modo, que es lo Uno “pluralizado”.

mejor dicho, un saber que trata acerca de que necesariamente debe haber una unidad. Esto quiere decir que por medio de la dialéctica se llega a la conclusión de que necesariamente debe haber una instancia subyacente al ser y al pensamiento para poder dar cuenta acabadamente de la realidad (VI 7 [38] 36, 3-6) En otras palabras: la razón nos lo exige, por más que no pueda dar cuenta acabadamente de ella. Más adelante nos dice que la visión es de una luz (*phôs*). Desde el punto de vista ontológico lo más interesante (e inquietante) de este pasaje es que Plotino nos dice que esa luz es anterior a los sujetos que ven, a los objetos que son vistos y que también es anterior a otra luz: a aquella que hace que los sujetos puedan ver y que los objetos puedan ser vistos. Es una luz que genera a la Inteligencia como algo inferior a ella (*Ibidem*, 9-13). Ya no hay ni sujeto ni objeto: solo está esa luz. En este punto la visión se nos revela como lo que es: una metáfora que nos muestra y al mismo tiempo nos esconde algo. Ni todos los términos técnicos de la filosofía, ni todas las metáforas juntas nos pueden decir qué es esa luz. Porque esa luz ni siquiera “es”.

El Licopolitano utiliza otras metáforas para referirse a esta unión mística. En algunos lugares nos dice que consiste en relacionarse (*syneimi*) y reunirse (*synápto*) con él (VI 9 [9] 7, 14-20; VI 9 [9] 8, 20-24).²⁵ Estos términos pueden leerse incluso como sexualmente connotados. En otros, que el alma superior se ha unido con una Inteligencia que dejó atrás la sabiduría; una Inteligencia que ahora está “enamorada” (*erôn*; VI 7 [38] 35, 19-27), “embriagada de néctar” (*methysteis tou néktaros*; *Idem*); que contempla a lo Uno con la parte de sí misma que “no es Inteligencia” (V 5 [32] 8, 21). En otras partes nos habla de un “estar fuera de sí” (*ékstasis*); una “simplificación” (*háplosis*); un “abandono de sí mismo” (*epídoxis*); un “anhelo de contacto carnal” (*éphesis prôs aphén*); un “reposo” (*stásis*); una “búsqueda de la manera de ajustarse” (*perinóesis prôs epharmogén*; VI 7 [38] 31, 18-21). Todas estas metáforas comparten algo en común: intentan hablar, aunque sea de modo aproximativo y eternamente insuficiente, de aquello que es inefable y que escapa a toda palabra habida y por haber.²⁶

Consideraciones finales

Para finalizar este artículo volvamos a la dialéctica y a su relación con la ética. Como ya hemos señalado, Plotino jerarquiza a la primera por encima de la segunda. Los silogismos prácticos son tributarios de la dialéctica porque esta última es la que le proporciona el contenido de la premisa universal. La *nóesis* puede darnos premisas universales, pero esa no es su función principal: por este motivo Plotino sostiene en I 3 [20] la superioridad de la dialéctica con respecto a la lógica.

Recordemos que I 2 [19] inicia con un silogismo práctico. Consideramos que no es un detalle menor: podemos incluso suponer que si Plotino fue capaz de formular ese silogismo fue porque antes de escribir ese tratado (y todos los demás) había emprendido exactamente el mismo largo recorrido que refiere en sus *Enéadas*. O que al menos ese es el lugar desde el cual se posiciona. Según nos refiere Porfirio, su maestro recién empezó a escribir a los cincuenta años (*VP* 3, 23-35). En el hipotético recorrido implícito del Licopolitano anterior a la redacción de las *Enéadas* podemos conjeturar que en primer lugar cultivó las virtudes inferiores. En segundo lugar, que se instruyó en la dialéctica. Tercero, que desarrolló las virtudes superiores. Cuarto, que

²⁵ Algunos estudiosos también han afirmado que, a la hora de hablar del ascenso, el vocabulario de Plotino cambia: en lugar de utilizar palabras que dan cuenta de un proceso (las cuales van antecedidas por el prefijo *diá*, como es el caso de *diánoia*), empieza a usar palabras precedidas por *syn*, que denotan una unión (como por ejemplo *synápto* o *synousia*). Véase Fleet, 2012, p.41

²⁶ Para la insuficiencia del lenguaje, véanse VI 9 [9] 4, 5 y III 5 [50] 8, 20-24. En ambos pasajes el Licopolitano se refiere al carácter necesariamente múltiple del lenguaje y a su imposibilidad de dar cuenta de lo simple y eterno.

de manera simultánea aprehendió con su *nóesis* a las Ideas y a la Inteligencia misma. Y en virtud de esa aprehensión fue que adquirió la premisa universal para el silogismo con el que dio inicio a I 2 [19] y que hemos mencionado al principio de este apartado. Quinto y último: plasmó su vivencia personal por escrito en la medida de lo posible, dentro de los límites y las insuficiencias del lenguaje. A veces, con razonamientos filosóficos y en otras ocasiones con mitos, metáforas y alegorías, pero siempre con el objetivo de expresar con una multiplicidad de palabras aquello que supera y subyace a toda multiplicidad.

Nos sentimos habilitados a concluir, por más redundante que parezca, que Plotino escribió cuando estaba totalmente seguro de que tenía algo que decir. Se le atribuyen cincuenta y cuatro tratados (aunque el número es incierto, dado que Porfirio bien pudo haber unificado algunos textos y dividido otros) pero si la vida se lo hubiese permitido seguramente habría escrito cincuenta y cuatro más o habría vuelto a escribir los mismos, pero con otras palabras. Sus *Enéadas* no son una lista de conclusiones acabadas y definitivas acerca de la estructura de la realidad ni un inmodificable manual de instrucciones acerca de cómo llevar adelante una buena vida. Ese tipo de lectura, sostenemos, iría en menoscabo de la riqueza y del dinamismo de su pensamiento, que estuvo siempre en movimiento hasta su muerte, es decir, hasta el día en que su alma superior habría abandonado definitiva e irreversiblemente su cuerpo. Leamos un fragmento de la biografía escrita por Porfirio: “Escribiendo era denso y bullente de ideas, conciso y más abundante en pensamientos que en palabras, expresándose casi siempre exaltada y pasionalmente, más al estilo de quien vibra sintonizando con lo que dice que de quien transmite” (VP 14, 1-4).

Podemos leer la totalidad de la producción filosófica plotiniana como el “relato” de la vivencia de una persona que, según nos refiere, llegó hasta la cima de lo inteligible, alcanzó la felicidad, fue más allá todavía y sintió el contacto con lo inefable... y que quiso “señalar” (*deiknymí*) un camino para despertar a las almas que todavía están dormidas (VI 9 [9] 4, 10-13). Un hombre que estaba convencido de haberse conocido a sí mismo, a su “sí mismo” más verdadero y genuino, que se reconoció como mucho más que un compuesto “alma-cuerpo”. Que huyó del mundo sensible pero que a su vez estaba “consigo mismo y con los demás”. Que podía escribir, ocuparse de sus trabajos como tutor y como maestro y luego continuar con la escritura, como si nada. Un hombre que no temía ni al dolor, ni a la enfermedad, ni a la muerte porque consideraba que eran preocupaciones indignas del alma virtuosa, que afirmaba que ningún infortunio podía quitarnos la felicidad, porque ningún golpe de suerte nos la podía otorgar (I 4 [46] 14, 26-31). También decía que ser feliz era un adjetivo inseparablemente unido a “racional”, que era un estado del alma y no una percepción: con esto, lo que quiso decir fue ni más ni menos que es posible ser feliz y al mismo tiempo no ser consciente de serlo, del mismo modo que es posible tener buena salud sin nunca reparar en ello (I 4 [46] 10, 19-33). Y que al ser algo tan intrínseco, el hombre feliz no deja de ser feliz ni siquiera cuando está dormido (I 4 [46] 9, 18-25). Se han escrito (y se seguirán escribiendo) mares enteros de tinta para elucidar los pormenores del complejo pensamiento del Licopolitano. La distancia entre el texto y el intérprete se hace más abismal y casi inescrutable cuando caemos en la cuenta de que nuestro filósofo escribió en un idioma que hace casi dos mil años no tiene hablantes vivos. El traductor y el editor son forzosamente intérpretes: intérpretes de un gran intérprete de la realidad, que reconoció que jamás sería capaz de abarcarla en su totalidad con palabras porque en última instancia su objetivo era llegar a lo que concebía más allá del lenguaje. Todo es materia de estudio, dudas y discusiones.

A modo de recapitulación: a lo largo de nuestro trabajo hemos intentado ofrecer un esquema: a) del tejido ontológico plotiniano (y de cómo y de qué manera se inscribe allí el alma humana); b) la relación entre el alma y el cuerpo; c) su constitución interna

(con especial énfasis en la distinción entre un alma superior y otra superior); d) su diferenciación con respecto a otros tipos de almas (a saber, el Alma hipóstasis, el alma del *kósmos* y las almas de animales y plantas); e) cómo el alma humana lleva a cabo el “ascenso” y qué rol desempeñan el conocimiento y la ética; f) en qué consiste la unión mística con las realidades inteligibles; y g) cuáles pudieron haber sido las motivaciones detrás de la propia producción filosófica de Plotino. No solo nos hemos propuesto ofrecer una visión de conjunto acerca de las diferentes áreas de la filosofía plotiniana sino además arrojar luz sobre sus interconexiones, sin soslayar los puntos más polémicos y de mayor discrepancia interpretativa. Esperamos, de este modo, haber contribuido a brindar una introducción de índole general a la propuesta filosófica del todavía vigente pensador de Licópolis.

Bibliografía

Fuentes: ediciones y traducciones

- » Henry, P. & Schwyzer, H.R. (1957-1973) Plotini. *Plotini opera*, 3 vols, eds. P. Henry y H.R. Schwyzer. Oxford: Clarendon Press.
- » Fleet, B. (2012) Plotinus, *Ennead IV.8*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- » Igal, J. (2015) Plotino & Porfirio, *Vida de Plotino. Enéadas I-III*. Buenos Aires: Gredos.
- » Igal, J. (2015) Plotino, *Enéadas IV-VI*. Buenos Aires: Gredos.
- » Santa Cruz, M. I., & Crespo, M. I. (2007) Plotino, *Enéadas*. Textos esenciales. Buenos Aires: Colihue

Bibliografía complementaria

- » Blumenthal, H. J. (1971) *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*. La Haya: M. Nijhoff.
- » Bonazzi, M. (2022) "Plotinus and the Theory of Forms" en L. P. Gerson & J. Wilberding (eds.) *The Cambridge Companion to Plotinus*, pp. 115-135. Cambridge: University Press.
- » Bréhier, E. (1953) *La filosofía de Plotino*. Buenos Aires: Sudamericana.
- » Brisson, L. (2005). "Peut-on parler d'union mystique chez Plotin" en A. Dierkens & B. Beyer De Ryke (eds.) *Mystique; la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles
- » Bussanich, J. (1997) "Plotinian Mysticism in Theoretical and Comparative Perspective" en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. LXXI, no. 3, pp. 339-365.
- » Caluori, D. (2015) *Plotinus on the Soul*. Cambridge: University Press.
- » Dodds, E.R. (1971) "Introduction" en Dodds (1971) Proclus. *The Elements of Theology*. Oxford: University Press
- » Fleet, B. (2012) "Introduction to the treatise" en Plotinus, *Ennead IV.8*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- » Martino, G. (2014), "Alcinoo. 'Exposición didáctica de las doctrinas de Platón'. Introducción, traducción del griego y notas de una selección de capítulos" en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XL, n° 1, Separata.
- » Martino, G. (2020) *La mística eneádica: genealogía, análisis y comparación*. Buenos Aires: Teseo Press.
- » Hadot, P. (1987) "L' union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinnienne" en G. Boss y G. Seel (eds.) *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel*, pp. 3-27. Zurich: Éditions du Grand Midi.
- » Kalligas, P. (1997) "Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination" en *Phronesis* 42/2, pp. 206-227.
- » Rist, J. M. (1967) *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: University Press.

- » Santa Cruz, M. I. (1997) "L'exégèse plotinienne des megista gene du *Sophiste* de Platon", en Cleary, J. (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, pp. 105-118.
- » Santa Cruz, M. I. (2005) "La dialectique platonicienne d'après Plotin", en Dixsaut, M. (ed.), *Études sur la République 2. De la science du bien et des mythes*, pp. 125-150.
- » Santa Cruz, M. I. (2010) "Sobre el concepto de semejanza: Plotino, *Enéadas I 2*" en *Revista latinoamericana de Filosofía*, vol. anej., pp. 327-352.
- » Schibli, H. S. (1989) "Apprehending our Happiness: Antilepsis and the Middle Soul in Plotinus, "Ennead" I.4.10" en *Prhonesis*, 1989, vol. 34, No. 2 (1989), pp. 205-219.
- » Schniewind, A. (2003) *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*. Paris: Vrin.
- » Stamatellos, G. (2015), "Virtue and *Hexis* in Plotinus" en *International Journal of the Platonic Tradition* 9 (2): 129-145.
- » Tornau, C. (2009) "Qu'est-ce qu'un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme" en *Les Études philosophiques* 90 [3], pp. 333-360
- » Wilberding, J. (2022) "Nature: Plotinus' Fourth Hypostasis?" en L.P. Gerson & J. Wilberding (eds.) *The Cambridge Companion to Plotinus*, pp. 312-337. Cambridge: University Press.

