

La importancia de la mística en la filosofía de Plotino

Christoph Elsas*

ABSTRACT (*The importance of the Mystic in Plotinus' philosophy*)

Plotinus was influenced by the sapiential teaching of Plato, late platonists as Numenius, and Ammonius. The true starting points of Plotinus' philosophy are not platonic texts but a mystical experience both of God and of the inner spiritual world. Owing to the descending evolution from One to matter, longing and impulse towards the One are a natural disposition in man. Against this background, ethics and politics play little part in plotinian teaching. On the other side, plotinian positive conception of the world as reflecting the supreme goodness is wholly opposed to gnostic contempt of material cosmos, extended to social and political fields. Gnostics, moreover, sustain the possession by a few men of divine sonship conveying the eschatological identification with, God, whereas Numenius and Plotinus conceive a universal capacity to selfdivinisation conveying withdrawal of the «I» when the Eros will be the only self. Later neoplatonists biased this mystical trend by introducing theurgic and demonical rites borrowed from the East. In the way of shaping rites and hierarchy they were surpassed by the christian neoplatonists.

Cuando ciertos filósofos son designados como místicos, según ha notado Paul Otto Kristeller¹, con frecuencia late en ello una determinada intención: o bien se trata de positivistas y racionalistas, que quieren desacreditar una doctrina metafísica tachándola de mística, o bien de

* El professor Christoph Elsas (nascut el 1945) ha cursat estudis de teologia a Göttingen i de filosofia a la Freie Universität Berlin. Actualment és *privatdozent* en aquesta darrera institució. Entre les seves publicacions cal esmentar *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins* (1975) i *Identität. Veränderungen Kultureller Eigenarten im Zusammenleben von Türken und Deutschen* (1983).

¹ P.O. KRISTELLER, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Francfort del Meno 1972, p. 190.

teólogos, que, mediante el término «mística», intentan llevar la metafísica filosófica al campo de las ideas religiosas. Pero como todo parece indicar que Plotino era a la vez filósofo y teólogo, asumiendo un conocido título de conferencia de Heinrich Dörrie², y puesto que la experiencia interna a la que él se refiere tiene una base idéntica para ambas dimensiones, creo que yo, centrado en el campo de una ciencia de la religión, tengo título legítimo al abordar el tema de la importancia de la mística en la filosofía de Plotino. Haré esto en tres grandes unidades: A) Tradición y situación. B) El punto de partida de Plotino. C) Capacidad de integración.

A) Tradición y situación

Más de seiscientos años antes de Plotino, Platón había creado en Atenas —la ciudad-Estado de Grecia— aquel centro de investigación y enseñanza filosófica que es conocido como la Academia. Él intentó además, aunque sin éxito, influir en la configuración y dirección de un Estado como consejero del tirano de Siracusa, pues el bien buscado era, a su juicio, un asunto público y sólo podía realizarse en la comunidad estatal. Plotino pretendía interpretar la filosofía de Platón con ayuda de puntos de vista adquiridos de Ammonio Saccas, del que fue discípulo en Alejandría durante once años. Hizo esto (244-270 d.C.) en estrecho contacto con los círculos influyentes de Roma, bajo cuyo dominio se hallaba desde siglos el ámbito de la cultura griega hasta Alejandría. Al abrigo del imperio mundial, se difundió la representación de que una única humanidad abarca a todos los pueblos, idea que halló su correspondencia tanto en la persuasión de la infinitud de Dios, como en el culto al emperador. Éste se había convertido en expresión de la fe en la unidad y subsistencia del imperio; y de acuerdo con ello, en expresión de la convicción de que, a la manera como la razón divina dirige el curso del mundo, así también el emperador lo rige como órgano terrestre de la misma.

Eran y permanecieron posiciones fundamentales de la filosofía platónica: que el fundamento y sentido solamente procede del bien incondicional y supramundano; que la razón humana sólo puede orientarse verdaderamente a la luz de las ideas suprasensibles, las cuales tienen ser duradero; y que toda aparición sensible, espacial y temporal, ostenta el carácter de una mera imagen. Según esto, el destino claro del alma humana racional está en penetrar, conociendo, en lo que es y en lo divino a partir del devenir, de lo mutable y caduco. Según dice Platón

² H. DÖRRIE, «Plotin, Philosoph und Theologe» (1962), *Platonica minora*, Munich 1976 (*Studia et testimonia antiqua VIII*), pp. 361-374.

en su *Teeteto* (176 B), esto equivale a la «huida» de aquí hacia allí. El camino para ello es asemejarse a Dios tanto como sea posible (ὁμοίως θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν); y esta semejanza consiste en ser justo y piadoso con prudencia (δίκαιον καὶ ὀσιον μετὰ φρονήσεως). Así, la filosofía platónica va unida a una promesa, la de acercarse e igualar a lo divino, y con la de que lo semejante a Dios es imperecedero. Ha elaborado este aspecto especialmente Heinrich Dörrie³. Nos es conocido un debate en el platonismo con cien años de anterioridad a Plotino. En él, Albino rechazó enfáticamente la opinión de Eudoro, defendida doscientos años antes (sobre el 35 a.C.), según la cual dicha semejanza e igualación va dirigida al Dios supremo. Y argumentaba diciendo que, si hubiera de dirigirse a un Dios supraceleste, eso implicaría para el platonismo la afirmación de un Dios suprapersonal y que ha de situarse por encima de la ética.

Y entonces la meta ya no podría conseguirse con los medios racionales indicados por Platón («ser justo y piadoso con prudencia»), sino que habría de admitirse una vía suprarracional y supraética. Para Albino, en la semejanza con Dios, hay que permanecer en el Dios del orden visible y celeste. Debe realizarse con ayuda de la tradicional vía platónica de la negación, a tenor de la cual se llega a lo divino por la abstracción más perfecta posible, ayudándose además de la vía de eminencia y de analogía, cuyo modelo se halla en el discurso platónico de Diotima en el *Banquete* (210 A s.) y en la analogía del sol descrita en la *República* (508 D s.). Por lo que podemos saber acerca de Ammonio, dada la situación difícilmente descifrable de la tradición⁴, de él debió fascinar a Plotino el que le mostrara un camino para someter a prueba todas las doctrinas filosóficas anteriores. Éstas habían de examinarse atendiendo al criterio de si son coherentes a partir de un Uno supremo que: 1) tiene la función de un punto de fuga del pensamiento como supresión de la pluralidad y, en consecuencia, se halla por encima de todo enunciado, incluso por encima del ser⁵; 2) a través del camino suprarracional del éxtasis, puede ser experimentado en su evidencia por un sentido puro.

Era un tiempo que percibía con angustia el problema de la lejanía de Dios. Sin duda también influía en esto la destrucción de las antiguas estructuras desde Alejandro Magno y la jerarquización del dominio

³ «Der Platonismus in der Kultur und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit», *Platonica minora. loc. cit.*, p. 191; cf. Allí mismo diversas colaboraciones sobre la discusión preplotiniana, p. 197, p. 223 y p. 244. Y sobre Ammonio, *ibid.*, «Ammonios, der Lehrer Plotins» (1955), pp. 331-349.

⁴ DÖRRIE, *loc. cit.*, p. 331 ss. Cf. más amplia información en F.H. KETTLER, «Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius», en FS C. ANDRESEN, p. 326.

⁵ Apoyos en la *República* de Platón 509 B.

extraño, hasta aceptar una capitalidad lejana, cosa especialmente acuñada en el Egipto de los Ptolomeos y en la época romana. En una situación así se exigía algo más directo que en Platón. Él había escrito en el *Timeo*: «Es difícil encontrar al creador y padre de este universo; pero es imposible anunciarlo a todos los hombres una vez hallado.» (28 a.C.). La antiquísima y supuestamente originaria sabiduría y los ritos de los pueblos prometían que el incognoscible puede conocerse por revelación. También los platónicos de los primeros siglos cristianos concedían una importancia creciente a tales tradiciones sapienciales y ritos. Es conocido el escrito de Plutarco *Sobre Isis y Osiris*. A la pretensión del cristianismo de que la revelación salvífica de Dios se comunicó a todos los pueblos por primera vez en Jesús de Nazaret, que hacía estallar la manera de entenderse a sí misma la tradición, Celso oponía la revelación originaria del Logos manifestada en las convenciones de la conducta de vida entre los pueblos, en la ley. Numenio de Apamea, al que Plotino estudió intensamente, en su escrito sobre el bien se propuso el programa de compaginar las doctrinas de Platón y Pitágoras con los misterios, doctrinas y cultos de los antiguos pueblos conocidos, tales como los judíos, los brahmanes, los magos y los egipcios⁶. Sin duda por el impulso recibido de Ammonio, que del cristianismo pasó al paganismo, en esta situación Plotino desarrolló su sistematización filosófica de la espiritualidad pagana, y su discípulo Orígenes llevó a cabo su sistematización filosófica de la espiritualidad cristiana.

B) El punto de partida de Plotino

1. Hablemos en primer lugar de la mística como punto de partida de la filosofía de Plotino:

Los verdaderos puntos de partida de la filosofía de Plotino no son los textos platónicos, sino la experiencia de la unión con Dios, así como, en consonancia con ello, una posibilidad lógica y filosóficamente satisfactoria de solución del problema. Tal como E.R. Dodds ha formulado satisfactoriamente, Plotino no cree en el Uno porque lo ha encontrado en Parménides, sino que lo encuentra en Parménides porque ya cree en él. Y la experiencia de la unión parece dar la seguridad de que cuando Platón, en una demostración filosófica del Uno, partiendo de la existencia de lo relativo sigue una dialéctica regresiva para llegar a la representación de un absoluto necesario, no se trata de una mera abstracción vacía⁷. Especialmente Jean Trouillard ha puesto de mani-

⁶ NUMÉNIUS, *Fragments*, texte établi et traduit par E. Des Places, Paris 1973, *Fragm.* 1.

⁷ E.R. DODDS, «Tradition und Leistung bei Plotin», *Der Fortschrittsglaube in der*

fiesto que Plotino no es un filósofo que llegue a un misticismo racional, sino un místico que busca un lenguaje filosófico para expresar la vivencia de la presencia divina⁸. A.H. Armstrong⁹, apoyándose en esto, ha llamado la atención sobre el hecho de que esa experiencia fundamental sin duda radica en dos planos, los cuales no pueden separarse en Plotino y le dan su sello especial: por un lado, la experiencia de unión con el Uno, que normalmente es denominada como «mística». Y, por otro lado, la experiencia de que, como dice Plotino, «cada uno de nosotros es un cosmos espiritual»¹⁰, lo cual debe entenderse o bien como una experiencia mística, o bien como una toma de conciencia espiritual. Y hemos de añadir que él consideraba necesario encontrar en la medida de lo posible una expresión racional y discursiva, a fin de facilitar a sí mismo y a los demás la conciencia de ello, y para aprovechar el camino de la filosofía en orden a la elevación a Dios.

Plotino tuvo repetidas vivencias místicas y, según el testimonio de su biógrafo Porfirio¹¹, en el tiempo en que éste pertenecía al círculo de sus oyentes aquél logró cuatro veces la plena unión con el Uno como el origen divino del todo. Y en su escrito sobre el descenso del alma al mundo corporal¹², él mismo presentó explícitamente tal experiencia como punto de partida de su filosofía: «Siempre, cuando despierto del cuerpo en mí mismo..., y he logrado la unión con lo divino..., después de este estar silencioso en lo divino, cuando desciendo desde el espíritu al reflexionar, tengo que preguntarme repetidamente...». Desde la propia vivencia de la unión, Plotino pudo omitir el platónico «tanto como sea posible» en relación con la unión del alma con Dios¹³ y hablar de una plena semejanza con él. Súbita e instantáneamente (ἐξαιφνης)¹⁴, en el momento atemporal de la evidencia, en el ahora místico, se llega al contacto (ἀφή) con el absoluto, como un contacto entre el punto central y el punto central, tal como Plotino lo formula en el escrito sobre el bien¹⁵. Se trata de una concentración en lo más íntimo y de

Antike und andere Aufsätze zu Literatur und Glauben der Griechen, Zurich/Munich 1977, pp. 154 y 165.

⁸ J. TROUILLARD, *La procession Plotinienne*, París 1955; *La purification Plotinienne*, París 1955; «Valeur critique de la mystique Plotinienne», *Revue philosophique de Louvain* 59/1961, pp. 431-444; «Raison et mystique chez Plotin», *Revue des Études Augustiniennes* 201, 1974, pp. 3-14.

⁹ «Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus» (1970), *Plotinian and Christian Studies*, Londres 1979, XVII, p. 183 s.

¹⁰ III 4 (15), 3, 22 s.

¹¹ *Vita Plotini* 23.

¹² IV 8 (6), 1, 1 ss.

¹³ I 6 (1), 6, 19 ss; I, 2 (19), 1, 4 s. y 3, 5 s.

¹⁴ VI 7 (38), 34, 13; 36, 18.

¹⁵ VI 9 (9), 10, 17; 11, 23 ss.

una salida (ἐκστασις) del hombre de sus relaciones normales, en el cual se abandona a sí mismo y al pensamiento dianoético y es sustraído de la serie del tiempo en todo acontecer mundano para elevarse a la atemporalidad en Dios. Mientras que todo conocimiento es lineal, esta unión es puntual. Con frecuencia Plotino compara esto con la aparición de una gran luz que no es vista fuera, sino que se halla dentro del alma del hombre. Pues en esta unión (εὐνοσθαι) no hay ningún dentro y fuera, ningún sujeto y objeto más. Por el contrario, la luz se revela mediante una iluminación súbita, que nos penetra y nos llena de felicidad, con un sublime e indescriptible sentimiento de quietud deliciosa. Plotino, en este escrito sobre el bien, dice a propósito del contacto con el Uno supremo: «En él solo estar en silencio, hacerse él en su estar solo», «para, finalmente, abarcar Aquello con toda nuestra mismidad y no tener ninguna parte más en nosotros con la que no toquemos a Dios», «la luz misma, pura, sin gravedad, tenue, hecho Dios, no: ente; encendido en este instante, y, como apagándose, cuando se recupera la gravedad»¹⁶.

La experiencia de la unión, a la que pertenece exclusivamente la inmediatez del tener, excluye el hablar sobre el Uno. El reflexionar y hablar sólo puede acontecer desde la situación de diferencia frente al Uno, una vez que la experiencia de la unidad ha abierto el lugar y las condiciones de la reflexión. Así tampoco puede decirse qué órgano lo aprehende. A tientas habla Plotino de una especie de elemento fundamental del espíritu, de lo primero del espíritu o del principio del mismo, o incluso de algo frente al espíritu, de un espíritu amante (voûç ἐρῶν), que aprehende serenamente las cosas inteligibles. Así el escrito 38 de Plotino dice que el espíritu, con una de sus fuerzas, «se apropia con un acto intuitivo de recepción lo que está más allá de él», «abandona la comprensión, ebrio de néctar», «hecho simple (ἀήλωθεις) para un bienestar por la saciedad»¹⁷.

¹⁶ *Ibid.* 9, 52-61. Sobre esto cf. en especial E. HOFFMANN, *Platonismus und Mystik im Altertum*. Heidelberg 1935 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil. Hist. Kl. 1934/35, 2 Abh.), p. 94 s.; W. THEILER, «Plotin und die antike Philosophie» (1944), *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, p. 157; «Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin», *Revue Internationale de Philosophie* 92/1970, pp. 290 y 293; F. CUMONT, «Plotin», en C. ZINTZEN, (ed.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977 (Wege der Forschung CDXXXVI), p. 33, antes Lux Perpetua, Paris 1949, cap. 8; W. BEIERWALTES, «Plotins Metaphysik des Lichts» (1961), en ZINTZEN, *loc. cit.*, pp. 108-114; C. ZINTZEN, «Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie» (1965), *loc. cit.*, pp. 395-408; H. DÖRRIE, «Plotin», *loc. cit.*, p. 371; J.M. RIST, *Eros and Psyche*, Toronto 1964 (Suppl. Phoenix VI), pp. 186 y 95-103; «Mystik und Transzendenz im späteren Neuplatonismus» (1964), en ZINTZEN, *loc. cit.*, p. 373 s.; H.R. SCHLETTE, *Das Eine und das Andere*, Munich 1966, pp. 43 s., 84 s. y 189-191.

¹⁷ VI 7 (38), 35, 23 ss.

Lo mismo que Orígenes, discípulo de Plotino y Padre de la Iglesia, enseña la apocatástasis, también éste dice que el alma humana, para retornar a su primer estado, ha de llegar a la unión con la espiritual, ha de hacerse *Nus*, tiene que desprenderse de la forma, a fin de hallarse en conformidad con lo Sumo, que es suprarracional, indeterminado e ilimitado. De otro modo, con la forma limitada y limitante, no abarcaría su totalidad. La doctrina de la presencia (*παρουσία*) del Uno en cada hombre, aunque Plotino enseñe a la vez su elevación sobre nosotros, implica que en las cosas situadas bajo él hay un determinado elemento que está emparentado muy de cerca con el mismo. Tal elemento ha de atribuirse a la presencia del Uno, sin que con ello sufra menoscabo su trascendencia; aquel está presente y, sin embargo, se halla separado ¹⁸.

Plotino fue más allá de Platón hasta en la fundamentación de la unidad ¹⁹; y en esto también fue más allá de interpretaciones misteriosas de Platón, así como más allá de la filosofía mística representada por los oráculos caldeos entre los círculos platónicos. Pues Plotino enseña que el alma del todo no ha caído y que la parte superior del alma individual no entra en el constitutivo de la individuación. Esto queda reforzado con la afirmación central de que las ideas, aunque son objetos en sí mismas, no se hallan fuera del espíritu. Así, el dualismo entre el mundo de las ideas y el del movimiento, en el que las almas de los dioses y los hombres divinos representan lo supremo, es sustituido por un monismo según el cual, en definitiva, todo está contenido de alguna manera en el Uno supremo. Lo mismo que hay una continuidad desde el Uno, como lo más íntimo, hasta las esferas separadas de él y hasta el punto extremo de la materia, así también, a la inversa, esa continuidad se da para el retorno a lo interior y al Uno. De cara a esto, el primer paso por parte del hombre va a través de la disolución de toda determinación por lo no espiritual con ayuda de las virtudes catárticas. Así el hombre puede entrar en la realización de sus capacidades intelectuales, ocupándose con la cúspide de todas las cosas cognoscibles. Así llega a la semejanza con el espíritu divino y a la conciencia de la divinidad en el propio ser. En consecuencia, el camino hacia el éxtasis platónico pasa a través de la abstracción de todo lo exterior, y el retorno a la unidad del origen se produce por la ascensión a través del propio centro. Se trata a este respecto de una continuación de la tradición platónica del *Banquete*, del *Teeteto*, de la *Carta 7*: El eros, que no se pierde, conduce el alma hacia arriba. Ésta, dirigida por él, recorre el saber humano hasta su rendimiento supremo y, además, realiza el

¹⁸ VI 4 (22), 3, 12.

¹⁹ Cf. RIST. *Eros, loc. cit.*, pp. 61 y 67 s.

salto teórico que resulta necesario por la elevación del Uno, salto del que trata el primer escrito de Plotino. Tal como leemos en su escrito 38, el hombre entonces «abandona toda doctrina, pues hasta este punto estaba dirigido y estaba fundado en lo bello, ya que él, mientras está en sí, piensa. Y, por así decirlo, es arrebatado por la ola del espíritu, y su fuerza torrencial lo alza a las alturas; entonces ve de golpe, no sabe como...»²⁰. En el verdadero amor (ἀληθῆς ἔρωσ) ²¹ la mismidad pura se une con el Sumo. Esto se halla esclarecido en el escrito 9 de Plotino: Él, «puesto que no conoce ninguna alteridad (ἑτερότης), está siempre en nosotros; pero nosotros sólo estamos en él cuando no tenemos en nosotros ninguna alteridad»²², por cuanto miramos a él y giramos a su entorno «sin disarmonía en verdadera danza llena de Dios»²³, «con la voluntad de unirnos a él en una noble aspiración, a la manera como una noble virgen ama a su padre»²⁴.

Con la mostrada estructura de unidad, que lo acuña todo, la vivencia mística de Plotino, mediada a través del espíritu, se convierte tanto en momento propulsor de la huida del mundo, como en el arma más eficaz de su teodicea. De ahí resultan las tensiones, que pasan a la metafísica, de abajo y arriba, fuera y dentro, extraño y originario, muchos y uno. De esto se alimenta la idea de la caída del alma al mundo de los cuerpos, de la maldad del mundo terrestre y de la corruptibilidad de la materia. Y de ello se alimenta, por otra parte, el llamado punto de vista objetivo, que ve en el alma el principio de organización del mundo entero, y considera el mundo sensible como imagen necesaria que participa en el prototipo espiritual y la materia como último valor positivo²⁵. El hecho de que la vivencia interior de la ascensión y del orden se entienda como disposición natural, halla su correspondencia en la idea de la evolución descendente desde el Uno hasta la materia como proceso continuo. Por ello, el sistema de Plotino puede caracterizarse como una metafísica del organismo con inspiración mística y con orientación metacientífica.

2. Así llego a la valoración, de ahí derivada, de la parte ético-política de la filosofía:

Puesto que el motivo plotiniano de la unión deja en la sombra todo lo demás que no tiene que ver con ello²⁶, en Plotino la parte ético-políti-

²⁰ VI 7 (38), 36, 15-19.

²¹ I 6 (1), 7.

²² VI 9 (9), 8, 34 s.

²³ *Ibid.* 8, 42 s.

²⁴ *Ibid.* 9, 34 s.

²⁵ H.R. SCHWYZER, s. v. Plotinos, en: A. PAULY/ G. WISSOWA (eds.), *Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, t. XXI (1951), p. 567.

²⁶ Cf. RIST, *Eros*, *op. cit.*, p. 190; R. ARNOU, «La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain», *Dictionnaire de la Spiritualité* I, col. 1737.

ca de la doctrina de Platón no constituye ningún tema auténtico de su filosofía. Lo peculiar de Plotino está sin duda en el giro hacia dentro, alejándose del mundo oprimente de las masas y de la lucha²⁷. Tal como lo formuló Ernst Hoffmann²⁸, el hombre de la época imperial «había renunciado a encontrar su ancla y soporte en algún lugar fuera de sí mismo, fuera en el cielo olímpico de los dioses, fuera en la polis divinizada», y «huía ahora de la penuria del entorno refugiándose en lo humano, en su propio interior».

La mística en la filosofía de Plotino determina la contemplación estrictamente como lo primero, como lo superior en todo caso. La acción carece de sentido mientras no está incorporada al gran conjunto, en el que el *Nus* abarca el mundo de lo que tiene sentido y valor, hallándose centrado y fundado en el bien supremo, en el Uno, que proporciona a todo la aspiración y la capacidad de ordenación hasta llegar a la unidad. De acuerdo con el principio del conocimiento de lo igual, el hombre debe tomar el camino hacia ahí mediante esfuerzos éticos preparatorios, atando y manteniendo inactivas las fuerzas que tienden a la multiplicidad, que han conducido a lo malo y a la mezcla con ello. Con el bien obrar el hombre entra en el ámbito de acción del bien, aunque durante la vida terrestre se conserva la posibilidad de infortunio; con el mal obrar, por el contrario, se entrega al ámbito de acción de lo malo²⁹. Aunque el acento recae enteramente sobre las virtudes filosóficas, no obstante, las virtudes inferiores, las civiles, sirven de un cierto auxilio para llegar al fin general, al de hacerse igual a Dios, pues también ellas llevan en sí una huella del bien supremo³⁰. De todos modos, sólo sirven de auxilio mientras el hombre las subordina a este fin y reconoce que la acción es una sombra de la contemplación y de la razón y que acontece solamente por mor de la contemplación³¹. Por la concentración en la mismidad, el hombre puede conocer el carácter del bien como amor a sí mismo y comunicación a todo lo emparentado. Entonces él, en analogía con la comunicación del Sumo, se comunicará a sí mismo al prójimo mediante la acción y especialmente mediante el consejo. Así la auténtica actividad creadora brota de la unión mística con el principio del amor creador al amor creador³².

Así Plotino, aun cuando sus escritos sólo marginalmente contengan manifestaciones sobre la vida pública y política, sin embargo no puede

²⁷ W. THEILER, «Plotin zwischen Plato und Stoa» (1957), *op. cit.*, p. 129.

²⁸ HOFFMANN, *op. cit.*, p. 29.

²⁹ Cf. J.M. RIST, *The Road to Reality*, Cambridge 1967, p. 149 s., sobre las *Ennéadas* I, 4 (46), 4.

³⁰ I 2 (19), 1.

³¹ III 8 (30), 4, 32; 6, 1.

³² Cf. RIST, *Road, op. cit.*, p. 163 ss.; *Eros, op. cit.*, p. 169 ss.

considerarse como un hombre enteramente apolítico, contra lo que opina Richard Harder³³. Porfirio, en su *Vida de Plotino*, relata que su maestro intervino con frecuencia en disputas políticas y que nunca se granjeó la enemistad de un estadista³⁴, que no pocos miembros del senado asistieron a sus lecciones³⁵, y que incluso el emperador Galieno y su esposa eran adictos suyos³⁶. Y dice, además, que, a pesar de su concentración en lo interior, quería estar a disposición de su círculo para guiar a sus miembros en todas las cuestiones de la educación y de la vida, y que incluso se esforzó por la realización de una polis platónica³⁷. Esto queda esclarecido con lo que los escritos de Plotino manifiestan, como imagen, sobre la relación entre las fuerzas superiores e inferiores del alma. Luego llegóse fácilmente a una metafísica política, que lo centró todo en el soberano como imagen del principio de la razón en la tierra. Comenzando por la cumbre en el bien supremo, que se halla por encima de las oposiciones y es mediado a través de lo racional, las estructuras de la concepción de Plotino se extienden hasta los asuntos cotidianos. Cuando los hombres, en lugar de dejarse arrastrar al desorden tumultuoso, se mantienen en quietud y «penetra en ellos una comprensible palabra racional, entonces la multiplicidad consigue orden y quietud y lo inferior no alcanza la dirección; pero si no es así, lo inferior mantiene la dirección sobre lo mejor que permanece tranquilo, porque lo ruidoso no pudo recibir la palabra racional que viene de arriba»³⁸.

C) Capacidad de integración

1. Sobre la delimitación frente al sistema de pensamiento gnóstico y sincretista:

En este punto periférico de la filosofía de Plotino, tal como corresponde al esbozo sistemático centrado alrededor de la experiencia mística del hacerse Uno, se muestra la oposición diametral al gnosticismo coetáneo. En el sistema de Plotino hay un movimiento de ascenso y descenso en el que se relacionan los diversos planos. Igualmente en el gnosticismo, aunque sea en una característica forma diferente, se había configurado un esbozo de sistema sobre la relación del hombre espiri-

³³ R. HARDER, «Plotins Leben, Wirkung und Lehre», *Kleine Schriften*, Munich 1960, p. 268.

³⁴ *Vita Plotini* 9, 18-22.

³⁵ *Ibid.* 7, 29-31.

³⁶ *Ibid.* 12, 1 s.

³⁷ *Ibid.* 12, 3-12.

³⁸ VI 4 (22), 15, 27 ss.

tual con el supremo Dios supraespiritual y sobre la deducción del orden cósmico en el marco de un movimiento de descenso ³⁹.

Si Plotino opone «la palabra racional que viene de arriba» a lo inferior ruidoso que tiende al desorden y espera algo del contacto con la corte imperial y con los círculos senatoriales, los grupos gnósticos, por el contrario, se caracterizan en el ámbito social por su rechazo (fundado en el sistema) de las relaciones terrestres de dominio. Como trasfondo social ha podido demostrarse con probabilidad que los portadores de este movimiento pertenecían a un estrato, en tiempos privilegiado socialmente, de intelectuales helenistas, que en el Estado de la administración burocrático-militar habían sido excluidos de posiciones de responsabilidad e interpretaban al hombre como objeto de poderes contrarios a la razón ⁴⁰. Si en Plotino el orden sostenido por el emperador está envuelto positivamente en el orden que los astros trazan con su curso en el cielo, para los gnósticos el auténtico soberano celeste es un poder malo, que está separado enteramente del único Dios verdadero fuera de todo el sistema del mundo. Este poder ejerce su tiranía a través de demonios, que con frecuencia se llaman «arcontes», «dominaciones», designaciones que por lo demás se dan a los que detentan el poder terrestre. Así esbozado negativamente, todo orden terrestre es negativo, y sus representantes han de rechazarse sin compromisos como representantes de un orden falso, contrario a Dios. El gnóstico lo penetra, porque ha sido liberado para ello por la ayuda divina. Él conoce que su mismidad es divina y constituye lo único decisivo, porque pertenece al Dios supremo por encima de este orden del mundo, que se interpone como poder extraño y opresor. En consecuencia se rebela contra él en una oposición espiritual. Considera las condiciones externas como carentes de importancia, y toma posición contra ellas mediante una confesión pública o mediante la lucha política; en cualquier caso, desvirtuando lo transmitido, imprime en ello el sello de este conocimiento. De ahí resultó en los sistemas gnósticos la ordenación consecuente de todas las tradiciones decisivas del entorno en un sincretismo crítico frente al mundo y a la falsificación o imperfección en su comprensión de la sabiduría. Como si de canteras se tratara, aquí se toman elementos de todas las tradiciones y se componen en el plano del puro espíritu. El conocimiento suprarracional, gnosticomístico, de la unidad de lo espiritual con la divinidad permite hallar también la unidad con el espíritu de todos los pueblos y religiones. También en este plano se

³⁹ Cf. el registro de mi libro *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, Berlín 1975 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXXIV), p. 348 s.

⁴⁰ H. G. KIPPENBERG, «Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus», *Numen* 17 (1970), pp. 211-231.

manifiesta el carácter fundamentalmente diferente del neoplatonismo en medio de la semejanza. Lo mismo que el gnosticismo, el neoplatonismo desde Plotino logró asumir las corrientes religiosas coetáneas en fusión con partes de otras escuelas, y lo hizo en forma tan amplia que pudo imponerse frente a todas las demás corrientes filosóficas. Se trata aquí de un conjunto de facultades anímicas que son formas de expresión simbólica de una verdad común, la cual en definitiva no puede expresarse adecuadamente, pero que apunta a un orden natural que está como base en todas las cosas. Con ello se presenta aquí un sincretismo eruditoconservativo de la sabiduría de los pueblos, el cual en una interpretación alegórica es referido a la discusión en torno al Logos en la filosofía, que expresa simplemente la verdad en un nivel más alto de abstracción. Así en el escrito grande de Plotino, cuyo final es el tratado contra los gnósticos ⁴¹, el antiguo mito griego de Urano, Cronos y Zeus es interpretado en lugares decisivos de cara a la doctrina plotiniana de las hipóstasis y a la constitución positiva del orden del mundo ⁴². En el platonismo el ente tenía que ser bueno, no podía trocarse en mal; y Plotino había elevado a sistema la continuidad escalonada hasta la materia. En consecuencia, no se trata en él, a diferencia del gnosticismo, de una división de los hombres, elegidos en escaso número, frente a un mundo destinado a la condenación, sino que se trata más bien del perfeccionamiento como parte del mundo inteligible en una toma de conciencia de la unidad con todo lo producido por el Uno, con la posibilidad de experimentar ya en vida la suprema unificación con el Uno ⁴³.

2. Paso con ello a otro punto de referencia místico en Plotino y a su relación con las doctrinas sobre la movilización de las fuerzas naturales para el bien en Numenio:

Hans Jonas, en su obra *Gnosis y espíritu de la antigüedad tardía* ⁴⁴, se acercó al sistema de Plotino con la pregunta de si en definitiva la gnosis, el mito gnóstico transformado, a pesar de las diferencias en la configuración, no fue la que dio el impulso más íntimo para la nueva interpretación de Platón en Plotino. En medio de una comunidad de

⁴¹ III 8/ V 8/ V 5/ II 9 del orden de las *Ennéadas* como los escritos 30-33 de la serie cronológica. Sobre esto R. HARDER, «Plotinus Abhandlung gegen die Gnostiker», *op. cit.*, pp. 296-302; V. CILENTO, *Paideia Antignostica*, Florencia 1971 (Bibl. naz. Testi 9); D. ROLOFF, *Plotin. Die Grosschrift* III, 8- V, 8 -V, 5 -II, 9, Berlín 1970 (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 8); ELSAS, *op. cit.*

⁴² P. HADOT, «Ouranos, Kronos, and Zeus in Plotinus Treatise against the Gnostics», *Neoplatonism and Early Christian Thought*, FS A.H. Armstrong, Londres 1981, pp. 124-137.

⁴³ A.H. ARMSTRONG, «The Apprehension of Divinity in the Self and Cosmos in Plotinus» (1976), *Plotinian and Christian Studies*, Londres 1979, XVIII, p. 195 s.

⁴⁴ H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, t. I, 1964³, p. 46; t. II/ I 1966², p. 4.

espíritu y premisas fundamentales y, en relación con ello, en medio de una voluntad común de sistema universal, Plotino representa un estadio posterior. En él, la objetivación mítica del gnosticismo, su reflejo de la existencia humana en una imagen del mundo, sublima hasta una directa experiencia externa, que acredita la identidad del espíritu divino y del humano afirmada en la objetivación mítica. Quiero asumir aquí y seguir desarrollando algunos resultados de mi anterior tratado monográfico de esta cuestión ⁴⁵:

Por lo que respecta a la suposición de semejante impulso homogéneo, a las diferencias en la actitud exterior frente al mundo y a la tradición corresponde también una diferencia en el tipo de mística, que subraya de nuevo la importancia de la mística, y en concreto de esta mística específica en la filosofía de Plotino. El gnosticismo se trueca ya en una mística que entiende el alma individual elegida como plenamente idéntica con la fuerza que se halla detrás del todo. A diferencia de Plotino, en el cual la divinidad ha de buscarse mediante el Eros en un esfuerzo siempre renovado de unificación elástica con Dios, el gnosticismo cree poseerla. Es cierto que tampoco para el gnóstico hay ninguna redención natural que él no se haya conquistado mediante una conducta de vida, de acuerdo con su estado de «redimido», en el cual, recuperada la libertad de la tiranía del cosmos, vive en conformidad con su «naturaleza pneumática» ⁴⁶. No obstante, a pesar de la reserva escatológica de que la unión de todas las fuerzas espirituales en la tierra con las del mundo del espíritu no se realizará hasta el futuro, la mística teísta se convierte en monista cuando el gnóstico adquiere el carácter de completa divinidad y, después de la primera unión, entra en el lugar de Dios. Sólo desde ese trasfondo se da una auténtica fundamentación, según lo que parece que el valentiniano Marcos dijo al que hay que despertar: «Te quiero hacer partícipe de mi gracia... El lugar de tu grandeza está siempre en nosotros, tenemos que unirnos. En primer lugar toma gracia de mí y a través de mí. Prepárate como una esposa que espera a su esposo, para que tú seas lo que yo soy y yo lo que tú eres. Lleva a tu cámara nupcial el germen de la luz. Toma de mí al esposo y dale espacio y toma plaza en él. Mira, la gracia ha bajado a ti: abre tu boca y profetiza» ⁴⁷.

La mística plotiniana, por el contrario, descansa en la persuasión fundamental de que en principio cada hombre, no sólo los elegidos por una especial revelación divina, por su voluntad puede identificar el yo con el ámbito de personalidad por encima de la conciencia del yo. Eso

⁴⁵ Cf. nota 39.

⁴⁶ Cf. K. RUDOLPH, *Die Gnosis*, Leipzig 1980², p. 136 s.

⁴⁷ *Irenaeus adv. haer.* I 13, 3; cf. 21, 3.

es lo que en Platón⁴⁸ se llama el «hombre interior», que se ocupa atemporalmente de la actividad espiritual. Pues aunque mayormente el mundo sensible predomina en el alma humana, no obstante, según veíamos, para Plotino queda siempre una parte de su esencia en el mundo espiritual, no hay en el hombre ninguna línea firme de separación entre *Psyche* y *Nus*⁴⁹. Esto se relaciona con el hecho de que aquí el alma aislada aspira a la unificación, en cuanto ata las fuerzas inferiores que en el mundo sensible tiran hacia fuera y las subordina a las fuerzas espirituales y supraespirituales en sí, hasta haberse unido con el Dios trascendente, sin que propiamente llegue jamás a ser idéntico por completo con Dios. Como ha resumido matizadamente Werner Beierwaltes⁵⁰, la unión momentánea no implica ninguna destrucción de la individualidad y, por ello, la unificación no puede pensarse como «identidad absoluta», como si equivaliera a la supresión o a la equiparación con el fundamento absoluto. Es solamente la consumación puntual de las posibilidades humanas. El bien supremo da luz, fuerza y vida al alma, como si fuera un rayo de luz, y está presente en todo. Pero las almas no lo saben cuando huyen de él o, mejor dicho, huyen de sí mismas, a la manera de un niño que no conoce al padre cuando está fuera de sí en un acto de locura, según leemos en Plotino. De acuerdo con ello es tarea del hombre volver hacia sí, en cuanto se convierte activamente a lo superior⁵¹.

Llama la atención que precisamente en los escritos de Plotino n.º 1, 9 y 38 según la serie cronológica, en los que se encuentran las descripciones de la unión por convergencia y amor, se encuentra una doble resonancia del platónico medio Numenio, al que aquél estudió intensamente. Tales descripciones se refieren al fragmento del ascenso del alma a Dios, saliendo del mundo sensible, y al contacto con él sustraído a todo, el ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ Νόνῳ, donde de pronto se ve el bien supremo, rodeado de esplendor, sentado bondadosamente sobre el ser⁵². Sin duda Plotino pudo apoyarse en Numenio cuando enseñó que

⁴⁸ *Politeia* 589 A.

⁴⁹ DODDS, *Tradition, op. cit.*, pp. 162-165, sobre IV, 8 (6), 8.

⁵⁰ W. BEIERWALTES, «Das Problem der Erkenntnis bei Proklos», *Entretiens sur l'antiquité classique XXI: De Jamblique à Proclus*, Vandoevre-Genf 1975, p. 187; cf. también RIST, *Road, op. cit.*, p. 213 ss.

⁵¹ THEILER, *Plotin und die antike Philosophie, op. cit.*, p. 157 sobre VI, 9 (9), 7, 28.

⁵² A.J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, París 1954, p. 131 ha querido ver en este fragmento de Numenio una tendencia a la mística, en unión con una tendencia de cuño griego, mientras que, p. ej., ARMSTRONG, *Architectur of the Intelligible Universe in Plotinus*, Cambridge 1940, p. 73, no encuentra allí ninguna huella de entrega mística. Sobre esto y lo que sigue, E.R. DODDS, «Numenius und Ammonius», *Entretiens*, t. V, *Les sources de Plotin*, Vandoevre-Genf 1975, pp. 1-32; P. HENRY, «Plotins Stand-ort in der Geschichte des Denkens» (1962), en ZINTZEN, *op. cit.*, pp. 157-162; ELSAS, *op. cit.*, *Registro sobre Numenio*.

«cada uno de nosotros es el mundo inteligible» y, «si bien en todo ente predomina una forma de ser, sin embargo cada uno está reflejado en los otros»⁵³ y así las hipóstasis superiores están a la vez en nosotros. Parece que Numenio afirmó la unidad e inseparable identidad del alma con sus fundamentos y que sostuvo que ella contiene en sí «el mundo inteligible, los dioses y los demonios, el bien y todas las formas superiores de ser»⁵⁴. Tal como ha acentuado Paul Henry, estos enunciados son fundamentales para toda mística que, junto a la unión vivida con Dios en lo más íntimo, mantiene el esencial y substancial ser-otro del fundamento supraempírico de toda realidad. Esto se relaciona a su vez con el hecho de que lo finito, no sólo se experimenta como ilusión o aspecto limitado del Uno, sino también como algo que tiene una cierta consistencia propia y un cierto valor, por el que puede mediar la ascensión al Uno⁵⁵. Frente al presupuesto gnóstico de una especial filiación de Dios y de un estado de consumación determinado por la identidad mística con Dios, en Plotino y Numenio se da una capacidad general a aspirar a la propia divinidad y a realizarla puntualmente, si bien es sólo un pequeño grupo el que usa esta disposición dada a todos. También el hecho de que el hombre se decida a usar autónomamente esta disposición, es común a ambos frente al gnosticismo, cuando se trata de la suposición singular de una redención venida de fuera. A diferencia de los gnósticos, que se fundan en revelaciones especiales, tal doctrina de la unión se alza solamente desde la aspiración natural a lo bello y bueno. En lugar de un rechazo gnóstico del mundo, enseña una continuidad ininterrumpida entre lo divino supremo y todo lo demás. Solamente porque todo, a pesar de la alienación, conserva huellas del único origen divino, y porque lo espiritual nunca está tan perfectamente alienado y aislado que en principio no pueda en todo hombre elevarse por encima de la corporalidad, es posible un retorno desde la alienación.

Ambos filósofos utilizan para este retorno del alma una interpretación alegórica del retorno del Ulises náufrago, según la *Odisea* de Homero⁵⁶. Y si en este contexto Plotino dice acerca de la meta de nuestro retorno: «allí está nuestro padre», este tono personalista posiblemente deba relacionarse con Numenio. En especial se ha llamado la atención sobre su alto aprecio del Dios venerado en el templo de Jerusalén, denominado por Numenio «como Padre de todos los dioses

⁵³ III 4 (15), 3, 22; V 8 (31), 4, 10.

⁵⁴ Fragmentos de Numenio 41 y 14 Des Places.

⁵⁵ Cf. B. THUM, s.v. *Mystik*, en König (ed.), *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Friburgo 1956, pp. 577-582 y los capítulos VIII y IX sobre monismo y teísmo en R.C. ZEEHNER, *Mystik religiös und profan*, Stuttgart 1957, pp. 207-259.

⁵⁶ Fragmento 33 DP y I 6 (1), 8, 18-22.

y elevado sobre toda comunidad»⁵⁷. En este contexto hemos de referirnos a lugares. En él hay pasajes que pueden insinuar en ambos que en este «padre» en sentido judeocristiano está de por medio la «gracia», que posibilita el logro de la contemplación suprema o de la unión. Mientras que el fragmento de Numenio 5 DP incita a «subir tanto como lo permitan nuestras fuerzas en la dirección del ente», en el ya mencionado fragmento de Numenio 2 DP, el cual tiene un paralelismo manifiesto con Plotino, leemos que el bien supremo está entronizado (ἰλαεως) sobre el ser, lo cual puede traducirse por «bondadoso» o «benévolo» (impartidor de «gracia»). Y en Plotino el contenido suena como si fuera «gracia», que, como un elemento sustraído al control del mejor filósofo, se añade a su purificación y dialéctica, cuando él dice acerca de la unión: «Por eso, no corráis detrás de él, sino esperad quietos hasta que aparezca, preparándoos para la visión, lo mismo que el ojo espera la salida del sol»⁵⁸. Pocas líneas más tarde esto es precisado en un sentido que muestra la diferencia fundamental de la mística plotiniana, también, p. ej., frente a las afirmaciones de un Filón de Alejandría sobre el éxtasis, con las que la investigación en parte había querido trazar un puente⁵⁹. Pues según Filón pertenece al éxtasis que parece lo humano cuando lo divino entra en el extático. A este respecto la imagen de la obscuridad esclarece el vaciamiento del alma de la luz del espíritu humano, la cual deja paso a la luz del espíritu divino que penetra, hasta que vuelve al terminar la posesión divina, «pues no sería justo que conviva lo mortal con lo inmortal»⁶⁰. Pero Plotino pregunta: «¿Desde dónde ha de salir sobre nosotros aquél cuya imagen es el sol?», y da la respuesta: «así se ofreció a la contemplación no como venidero, sino como presente antes de todo, incluso antes de la venida del espíritu. Aquél que viene es necesariamente el espíritu, y el espíritu es también el que se va de nuevo, porque no sabe dónde debe demorarse y dónde se demora, a saber, en ninguna parte. Y si fuera posible al espíritu no demorarse en ninguna parte (no pienso esto en sentido espacial, pues el espíritu tampoco está en el espacio; más bien, pienso en ninguna parte simplemente, y así vería a Aquél constantemente, o no lo vería, sino que sería uno con Aquél y no serían dos»⁶¹.

En ello se pone de manifiesto que según la experiencia mística

⁵⁷ Fragmento 56 DP; cf. Fragmento 1 DP y sobre esto RIST, *Eros, op. cit.*, p. 72 s.

⁵⁸ V, 5 (32), 8, 3-5; sobre esto, RIST en ZINTZEN, *op. cit.*, p. 375.

⁵⁹ Cf. la crítica entre otros a ARMSTRONG, *Architecture, op. cit.*, pp. 71-73 en RIST, *Eros, op. cit.*, p. 188 s.; cf. también CH. ELSAS, «Das Judentum als philosophische Religion bei Philo von Alexandrien», en K.W. TROEGER (ed.), *Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis*, Berlín 1980, pp. 195-220.

⁶⁰ «Quis rerum div. heres?», *Interpretación del éxtasis de Abraham del Génesis 15, 12*.

⁶¹ V 5 (32), 8, 7 s. y 15-21.

fundamental, a la que Plotino refiere su filosofía, el Uno no se revela en la conversión redentora a nosotros, sino que, más bien, la conversión debe darse en nuestra parte, porque está siempre presente en nosotros como fuerza creadora de participación sin disminución. Desde aquí ha de entenderse también la expresión «Padre» como metáfora, que se refiere a su Eros, a saber, al amor creativo-comunicativo del Uno, que no puede llamarse personal ni impersonal, sino solamente suprapersonal, como ha puesto de manifiesto John Rist⁶². El centro de la filosofía de Plotino está en la experiencia de que en el hombre, cuando él logra fundirse místicamente con el Absoluto, el Eros que lo ha conducido en la aspiración a la felicidad es para el yo todo lo que quedará de su personalidad. Pues al final del camino hacia ello está el conocimiento de que es necesario renunciar al yo, a la personalidad individual. En igual manera es el único elemento de personalidad del que puede decirse que lo posee el Uno supremo, a saber, su Eros. Así Plotino dice acerca del alma que «su disposición la eleva por medio de aquel que le infundió la exigencia de amor» (αἴρεται φῦσει ἄνω αἰρομένη ὑπὸ τοῦ δόντος τὸν ἔρωτα).

«Y entonces el alma, en cuanto recibe en su interior el arroyuelo que procede de Aquél, experimenta una conmoción, es arrastrada en el vértigo de la pasión y estimulada por la añoranza; entonces se convierte enteramente en exigencia amorosa»⁶³.

3. Quisiera finalmente ofrecer algunas indicaciones sobre la repercusión de la mística plotiniana en la historia posterior.

Los neoplatónicos posteriores, partiendo de la referencia al Uno, elaboraron la necesidad de poner en relación recíproca todas las partes del Cosmos y de enlazarlas hasta la cumbre suprema de la pirámide. A este respecto tuvo especial importancia el hecho de que utilizaron ampliamente un especial sincretismo grecoiraní de tipo místico-misteriosófico, los llamados oráculos caldeos, que por ciertas relaciones con Numenio fueron altamente valorados como sabiduría concorde de supuesto origen antiguo⁶⁴. Precisamente la afirmación plotiniana del νοῦς ἐρῶν orientado a lo supraespiritual, ofreció aquí el punto de apoyo para la doctrina de la «flor del espíritu» (ἄνθος τοῦ νοῦ). Sin duda en Porfirio sirvió para preparar metódicamente el comienzo de la unión con lo divino, resaltando que esta fuerza suprema se halla en el *Nus* del hombre, así como para debilitar la acentuada trascendencia del Uno con la afirmación, tomada también de los oráculos, de que el primer

⁶² RIST, *Eros*, op. cit., p. 68 s. y sobre lo que sigue p. 104.

⁶³ VI 7 (38), 22, 18 s. y 8-10.

⁶⁴ E. DES PLACES (ed.), *Oracles Chaldaïques. Avec une choix de Commentaires anciens*, París 1971; cf. H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy*, París 1978²; también ELSAS, *Weltablehnung*, op. cit., Registro sobre oráculos caldeos.

principio es ser puro (τὸ εἶναι μόνον)⁶⁵. No bastó con la capacidad de recibir que Plotino atribuyó al *Nus* (παραδοχή)⁶⁶, sino que ésta fue tematizada como fuerza de unificación a través del *Nus* dada en la naturaleza humana. Sólo con reticencias y para la purificación de la parte inferior del alma (ὄχημα ψυχῆς) asumió Porfirio los ritos teúrgicos referidos en los oráculos caldeos a la cúspide mística. Los grandes representantes de las próximas generaciones neoplatónicas, Jámblico y Proclo, pusieron su trabajo al servicio de la demostración, llevada a cabo a través de una multiplicidad de estadios y de su enlace, de cómo los seres demoniacos intermedios o también sustancias sagradas, por los caminos mostrados en los oráculos caldeos, podían utilizarse para el ascenso del alma. Pues lo que fue considerado como el presupuesto decisivo para la unión, y que siguió siendo el núcleo del sistema, se desplazó considerablemente de la propia reflexión ética a la sagrada buena voluntad de los dioses. Estos conceden ayuda al hombre a través de la teúrgia, que por eso ha de estimarse más altamente que toda sabiduría humana. Esto fue la consecuencia de que Jámblico y Proclo se alejaron de la base de la mística plotiniana, a saber, de la tesis de que una parte de la esencia del alma humana permanece siempre en el mundo espiritual⁶⁷. Con ello quedaba abandonada la base configurada por el específico impulso místico en la filosofía de Plotino. Lo que quedó en este sistema fue la estricta tendencia monoteísta fundamental a unir todo el saber filosófico y religioso de la antigüedad refiriéndolo a un fundamento originario que se halla sobre todo y sólo es aprehensible en forma místico-mistérica. Sin embargo, para ello hay necesidad de revelación y culto y, por tanto, de una jerárquica organización comunitaria en correspondencia con la jerarquía espiritual.

Pero en lo aquí exigido se mostró superior el cristianismo, aun cuando los neoplatónicos pudieran resumir todo el paganismo. Lo que a partir de la mística en la filosofía de Plotino fue desarrollado contra los gnósticos, que se presentaban también como los verdaderos cristianos, precisamente para el cristianismo (difundido bajo la forma de la ortodoxia eclesiástica) pasó a ser un medio importante en el hecho de que éste se impusiera tanto frente a los gnósticos como frente al resumen neoplatónico del paganismo. Frente al concepto dualista de la

⁶⁵ Cf. RIST en ZINTZEN, *op. cit.*, pp. 382-390; H. DÖRRIE, *Das fünffach gestufte Mysterium* (1964), *op. cit.*, pp. 478 y 487.

⁶⁶ VI 7 (38), 35, 22.

⁶⁷ ZINTZEN, *op. cit.*, esp. 420-426; «Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs de Mysteriis», *Platonismus und Christentum*. FS H. DÖRRIE, Münster 1983 (Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg. bd. 10), pp. 312-323; E. HOFFMANN, *op. cit.*, pp. 136-143; W. BEIERWALTES, *Proklos*, Francfort del Meno 1965 (Philosophische Abhandlung 24).

mística de la redención, puramente referida al espíritu, según aparece en Agustín, la concepción de la mística en Plotino ayudó a entender el mundo como devenido por mediación del Dios supremo y como perteneciente a él, así como a incorporar la experiencia mística en la actitud fundamental de la ascética filosófica. Eso condujo a la tesis de que la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona. De la idea de unidad en Plotino tomó también el Padre de la Iglesia la doctrina de la paz entre cuerpo y alma, que descansa en el dominio de la fuerza una del alma, instauradora de unidad, y la convirtió en base de la paz en todos los campos de la vida, en la familia, en el Estado y en el reino de Dios⁶⁸. Asumió también la confirmación de las relaciones de dominio, si bien subordinándola a la nada plotiniana desvinculación del organismo de la *civitas dei* frente al universo. Esta ciudad se funda en la revelación especial de Dios y, bajo su dirección, sigue su camino a través de la historia. Con una acuñación correspondiente de la idea del organismo en Plotino exigió que en caso de necesidad los grupos de herejes fueran reducidos por la fuerza a la unidad de la Iglesia. Con ello, la concepción de Plotino, acuñada por la aspiración mística a la unidad, fue utilizada precisamente para fortalecer la unidad organizativa de la Iglesia cristiana, impugnada por los neoplatónicos. A diferencia de los neoplatónicos, pudo considerar este organismo de la ciudad de Dios como independiente del destino del Estado terrestre, pues la ciudad de Dios se halla precisamente en conflicto con la ciudad terrestre, debiendo conquistar su camino como una dimensión que en principio se halla en disarmonía con el mundo⁶⁹. Con ello la oposición neoplatónica fue despojada de los últimos argumentos para exigir el retorno a los antiguos dioses a causa del infortunio del emperador romano, que ahora era cristiano. Lo mismo que las muchas tradiciones filosóficas y religiosas, que Plotino, en una valoración escalonada, había referido a la certeza mística, también el camino platónico del éxtasis pudo subordinarse a la forma cristiana perfeccionada por la gracia⁷⁰.

La filosofía de Plotino fracasó en su configuración como sistema del paganismo ante la capacidad de organización del cristianismo y ante su inclusión de la historia en la historia salvífica de Dios, instauradora de un sentido. Y, sin embargo, la filosofía de Plotino, por su partida de la atemporalidad de la mística, creó también la posibilidad de unirse con

⁶⁸ R. SCHWARTZ, «Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus», *Jahrbuch der Görresgesellschaft* 63, 2/ 1955, pp. 323-360.

⁶⁹ A. EHRHARDT, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, t. 3, Tubinga 1969, sobre la Ciudad de Dios de Agustín.

⁷⁰ Así en *Confesiones* 7 y 9; cf. H. DÖRRIE, «Die andere Theologie», *Theologie und Philosophie* 56/ 1981, p. 41.

los nuevos tiempos ⁷¹. Actualmente, por ejemplo, «la sociedad internacional para estudios neoplatónicos» considera la filosofía neoplatónica, con su apoyo en la unión mística, como lo único adecuado para una comprensión entre las tradiciones orientales y las occidentales de la filosofía ⁷². Tenemos aquí un ejemplo impresionante de la fuerza integradora de la mística en la filosofía de Plotino.

⁷¹ W. THEILER, *Plotin und die antike Philosophie* 56/ 1981, p. 159.

⁷² R.B. HARRIS (ed.), *Neoplatonism and Indian Thought*, Norfolk 1982 (Studies in Neoplatonism Ancient and Modern).