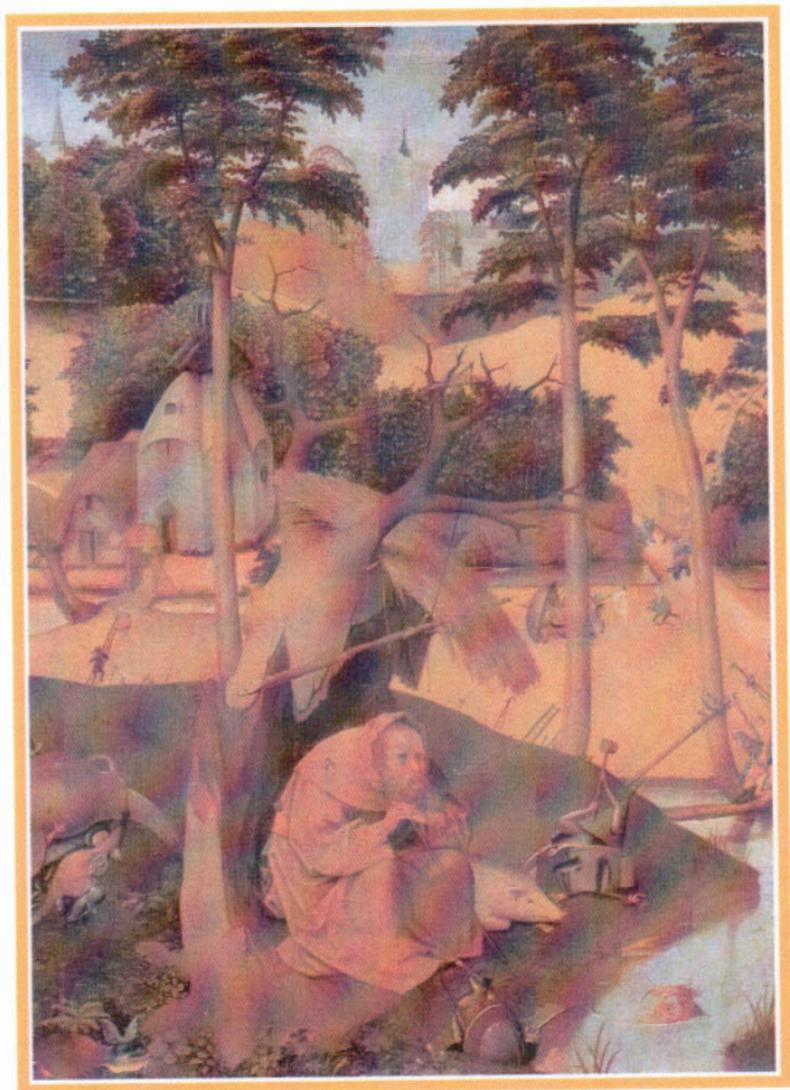


# Historia de los métodos de meditación no dual

Javier Alvarado



Ignitus



sanz y torres



En esta obra se efectúa un recorrido histórico por algunos de los métodos de meditación que, basados en la atención al presente, a la sensación de ser o autoconsciencia, tienen por finalidad el desapego o desapropio de los pensamientos y, en definitiva, de la identidad al cuerpo-mente. Para ello, se han seleccionado y glosado textos de autores tradicionales del vedanta advaita, hermetismo greco-egipcio, pitagorismo, estoicismo, neoplatonismo, de la mística judía (Filón de Alejandría) y de la Cábala, dedicando especial atención al cristianismo a través de autores como Gregorio de Nisa, San Agustín, Evagrio Póntico,

Juan Casiano, Dionisio Areopagita, el maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, Miguel de Molinos, etc., concluyendo con un epílogo dedicado a la meditación en el sufismo.

\* \* \*

Javier Alvarado Planas es catedrático de Historia de las Instituciones en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid), Premio Nacional de Historia 2009 (compartido) y académico correspondiente de las Reales Academias de la Historia y de Jurisprudencia y Legislación.

ISBN 978-84-15550-27-3



9 788415 550273

  
Ignitus

  
sanz y torres

## Colección IGNITUS

### **HISTORIA DE LOS MÉTODOS DE MEDITACIÓN NO DUAL**

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los editores, autores y traductores.

- © Javier Alvarado Planas
- © EDITORIAL SANZ Y TORRES, S. L.  
Pinos Alta, 49 – 28029 Madrid  
Teléfs.: 902 400 415 – 91 314 55 99  
[www.sanzytorres.com](http://www.sanzytorres.com)  
[libreria@sanzytorres.com](mailto:libreria@sanzytorres.com)  
[www.sanzytorres.com/editorial](http://www.sanzytorres.com/editorial)  
[editorial@sanzytorres.com](mailto:editorial@sanzytorres.com)

Primera edición: Madrid, 2012

ISBN: 978-84-15550-27-3  
Depósito legal: M-40478-2012

Portada y composición:  
EDITORIAL SANZ Y TORRES, S. L.

Impreso en:  
FER Fotocomposición, c/ Alfonso Gómez nº 38, 3º C, 28037 Madrid

## LA VISIÓN DE LA LUZ EN PLOTINO

“[para contemplar] es necesario que la consciencia se vuelva hacia el interior y que mantenga ahí su atención” (Plotino, *En.* V, 1, 12, 12).

Plotino nació el año 204 en Egipto en la ciudad de Licópolis, la actual Assiut. A temprana edad le sabemos frecuentando los ambientes neoplatónicos de Alejandría como discípulo de Amonio Saccas (175-242). Según sus biógrafos, la formación recibida por Plotino en la escuela de Amonio, influida por las corrientes budistas, hinduistas y, en general, las doctrinas orientales que circulaban por Alejandría a través de los shakyas viajeros<sup>218</sup>, le despertó “un vivo deseo de conocer experimentalmente las prácticas ascéticas de las filosofías persa e india”. Por tal motivo, en el año 242, cumplidos ya los treinta y ocho años, se unió al séquito del emperador Marco Antonio Gordiano III en su expedición a Persia. En el 243 las tropas romanas logran reconquistar la provincia perdida, pero en la primavera del año siguiente Gordiano muere y Plotino logra salvarse huyendo a Antioquía. Más tarde se instalará en Roma, fundando una escuela de filosofía cuya influencia llegará a la misma corte imperial de Galio.

Durante toda su vida Plotino fue modelo de ascetismo, celibato y de entrega generosa a sus discípulos, tan servicial con todos que «estaba a la vez consigo mismo y con los demás»<sup>219</sup>. De trato delicado, apacible y afable, defendió siempre la parquedad en el comer y en el dormir como uno de los diversos medios para disciplinar la mente y prepararla para afrontar la vía espiritual. Sus experiencias místicas le habían llevado a un tal convencimiento de la inferioridad y evanescencia de la vida humana, que en varias ocasiones manifestó sentirse avergonzado de estar apri-

---

<sup>218</sup> Tal y como se deduce del evidente parentesco de algunas de sus ideas con los *Upanishads*; Cf. É. Brehier y M. Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris, 1952, pp. XVIII ss.

<sup>219</sup> Porfirio, *Vida de Plotino* 8,19.

sionado en el cuerpo. Las últimas palabras de Plotino fueron para Eustaquio, su médico y discípulo: «Esfuérzate por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo»<sup>220</sup>.

La característica más importante de su enseñanza es que toda ella es única y exclusivamente consecuencia y reflejo de sus experiencias extáticas o místicas y que su finalidad es la de explicar tales estados y enseñar a sus discípulos a alcanzarlos. Uno de sus biógrafos y discípulo, Porfirio, asegura que, durante los años en que convivió con él, fue testigo de al menos cuatro éxtasis del maestro; “Su pensamiento no dormitaba jamás; su alma era pura y enteramente tendida hacia lo divino que amaba con toda su alma... Gracias a esta iluminación y siguiendo el camino prescrito por Platón en el *Simposio*, tuvo la visión de ese Dios que no tiene forma sensible ni ideal, situado más allá de la inteligencia y de todo lo inteligible... Porque, para él, el fin y el término era unirse al Dios que es superior a todo y acercarse a él. Durante el tiempo que yo estuve con él, cuatro veces le sucedió llegar a ese estado no de forma virtual, sino efectivamente y de manera indecible”<sup>221</sup>. Por tanto, su metafísica no es un sistema pensado sino un sistema «visto» o contemplado. Aunque como el propio Plotino explica, sólo «después», una vez que se ha abandonado al trance contemplativo, se puede efectuar una reflexión sobre el «gozo» místico, sus efectos y «sobre lo que se ha visto» y afirmar que esa experiencia es válida y que puede ser reproducida (*En. V, 3, 17, 28-29*).

En la construcción de su doctrina, Plotino no solo se valdrá de sus maestros neoplatónicos y de las doctrinas metafísicas orientales sino que además utilizará ciertas expresiones de las enseñanzas místicas griegas, orientales y de los mismos egipcios por ser de uso relativamente frecuente en los ambientes místicos o esotéricos de la época. De hecho se ha señalado “la escasa importancia que concede Plotino a la religión de su tiempo, en su concepción del éxtasis y del misticismo. No exige ni sacrificios

---

<sup>220</sup> Porfirio, *Vida de Plotino* 2, 25-27.

<sup>221</sup> Porfirio, *Vida de Plotino*, 23, 3-18.

de animales, ni valora los encantamientos mágicos. Valora, en cambio, los cultos místéricos, hasta el punto de que no ha faltado quien se preguntase si no estamos en presencia de una trasposición del culto de los misterios al campo de la filosofía<sup>222</sup>. La obra de Plotino, las *Enéadas*<sup>223</sup>, está constituida por cincuenta y cuatro tratados recopilados por Porfirio y agrupados de manera arbitraria en seis libros de nueve partes cada uno. Su influencia en la teología, la filosofía y el pensamiento religioso occidental ha sido decisiva dado que, al ser *cristianizado* a través de san Agustín y el Pseudo-Dionisio, el neoplatonismo de Plotino se convirtió en una de las primeras fuentes de la mística occidental<sup>224</sup>.

## I.- EL HOMBRE EXILIADO EN ESTE MUNDO

Retomando el discurso platónico, explica Plotino que el alma<sup>225</sup> humana es como un extranjero exiliado en este mundo a merced de una pluralidad de objetos y experiencias de las que desconoce su sentido y finalidad. Esto se debe a que el alma se ha sumergido en el mundo sensible de modo que «Una vez caída el alma, queda prisionera, ocupada en sus cadenas y actuando según los sentidos a causa de que al principio se ve impedida de actuar con la inteligencia. Y se dice que está sepultada y que está en una cueva» (*En. I, 2, 4*). En tal estado le sobreviene la «pérdida de las alas», y su encadenamiento al cuerpo (*En. I, 2, 4*). Sin embargo hay una cierta reminiscencia de ese estado anterior a la caída del alma que hace que anhele volver al principio del que procede y que le enseña que, en este mundo inteligible, sólo unida a Dios permanecerá ilesa (*En. IV, 8, 4, 1-6*). En otro caso, si el hombre se vierte totalmente en el mundo sensible y se aleja del mundo espiritual, no conocerá más que ignorancia y sufrimiento. Para el buscador, este dilema no es fácil de resolver porque, en el fondo,

<sup>222</sup> José Alsina Clota, *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, 1989, p. 65.

<sup>223</sup> Una buena edición de las *Eneadas*, con estudio introductorio y notas es la de Jesús Igal, Madrid, 1992.

<sup>224</sup> J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques I*, París, 1938, p. 427.

<sup>225</sup> Sobre la equívoca polivalencia de la palabra “alma” nos remitimos a las notas aclaratorias al comienzo de este libro.

*quiere ser dios y a la vez conservar su singularidad como hombre.*

Plotino recurre al célebre episodio místico de la muerte de Narciso para explicar cómo el alma “narcisista” se hunde en la materia cuando confunde su cuerpo con su auténtica realidad, lo mismo que Narciso se ahoga en el agua al intentar alcanzar su imagen. Para evitar ese espejismo funesto, el alma ha de emprender la fuga y apartar la vista del cenagal en que consiste la materia<sup>226</sup>. En efecto, llevado por el orgullo de su belleza, Narciso despreciaba a todo aquel que intentara amarlo<sup>227</sup>, hasta que un día Narciso, al acercarse a una fuente para calmar su sed, percibe su propio reflejo en el agua y se enamora de esa imagen convencido de que es otra persona. Al ignorar que se ha enamorado de sí mismo, creyéndose incapaz de comunicarse con quien tanto ama, muere de amor al borde de la fuente. Aunque la interpretación de este mito contiene muchos registros, Plotino lo trae a colación para mostrar el error y el daño de confundir la imagen, o sombra reflejada, con la realidad, en vez de dirigir la mirada hacia el Eros superior<sup>228</sup>.

---

<sup>226</sup> Recuérdese la función del cenagal en el orfismo y en los misterios eleusinos. El término griego ὕλη originariamente significaba “bosque”, “tierra forestal”, “madera del bosque”, “leña”; de ahí que ὕλο-τόμος es el leñador y que, posteriormente derivara en “metal” o “materia primera”. Igualmente, el término latino *materia* proviene de *mater*, matriz, madre y *materies*, madera. Así *materiatura* es la carpintería, y *materiarius* es el carpintero o el leñador. Plotino utiliza el término *materia* de *allá* para referirse al primer principio que está *más allá* del ser; contrapuesta a la *materia* de *acá*, que es no-ser en el sentido de *infra-ser* (*En.* II, 4, 16, 24-27). La *materia* del mundo sensible es el “*eidos* del no-ser” (*En.* I, 8, 3, 4-5), porque no tiene consistencia ni permanencia. El alma ha de dirigirse a lo anterior a ella para encontrarse con el ser, en otro caso, se encaminará a lo posterior a ella, el no-ser, es decir, *lo que no es* (Εἷς τὸ μὴ ὄν). Conviene advertir la semejanza del concepto plotiniano de *materia* (no-ser) con la *Mâyá* (literalmente; “*lo que no es*”) hinduista.

<sup>227</sup> Las versiones del mito de Narciso son las de Ovidio: *Metamorfosis*, III, 339-510, o Focio: *Biblioteca*, 186, 24.

<sup>228</sup> En la *Odisea* hay otro episodio basado en el mismo argumento; mientras que Ulises (símbolo del alma peregrina) decide reemprender el viaje a Ítaca (la verdadera patria) abandonando los placeres sensibles que disfrutaba junto a Circe y Calipso, simbolizando el repliegue del alma al primer principio (*Odisea*, X, 550-560), el alma “narcisista” de Elpénor, el más joven de los compañeros de Ulises, sucumbe a tales encantos porque ignora que el cuerpo es tan sólo un reflejo evanescente y pasajero de sí misma.

## II.- PERO EL HOMBRE PUEDE REGRESAR

En diversas ocasiones utiliza Plotino la expresión «felicidad primera» o regreso a «antes de nuestro nacimiento» (*En.* VI, 4, 14, 17-18). Tales referencias a una vida anterior *no* tienen un sentido cronológico porque la idea de «caída» en la materia se basan en una concepción tanto ontológica como moral. Desde el punto de vista ontológico, la «encarnación» en la materia no es una «caída» ni lleva consigo corrupción alguna porque tales procesos no están regidos por el “tiempo” humano del antes y después. De hecho, el tiempo cronológico es una suposición lógica creada por nuestra mente discursiva, mientras que el “tiempo” metafísico, del mundo inteligible o divino, está fuera de nuestro entendimiento. Pero, ciertamente, ha de haber una condición primera y *natural*, un estado original del ser (equivalente al Paraíso de judíos y cristianos, o a la edad de oro de los griegos) que explique la condición actual de “caída” o “pérdida de las alas” que justifique la necesidad de una «purificación» y «retorno». Pero ello no presupone una existencia individual anterior al nacimiento, sino la anterioridad de un estado supraindividual ideal. Ni el alma se aleja de sí misma, ni la naturaleza inferior viene de ninguna parte a unirse al alma (*En.* VI, 4, 12-13). En suma, ese “momento” anterior presupone la no existencia de lo que “existe” posteriormente (coincide con la idea hindú del universo como una ilusión proyectada por la mente). Por ello añade Plotino que todos éramos puro inteligible (*En.* VI, 4, 14, 19-20) sin que tal diversidad contradiga la unidad esencial de todas las formas en el «Noûs»<sup>229</sup>.

¿Cómo regresar a ese estado de pureza, gracia y felicidad primigenia anterior al tiempo humano? De una parte, Plotino afirma que esa felicidad está “siempre a disposición de quien lo desea” (*En.* VI, 7) porque es una atracción amorosa que ejerce sobre nosotros la presencia del Bien. Pero, de otro lado, invocando

---

<sup>229</sup> En esta idea se inspiró San Agustín para afirmar que antes de la creación del mundo estábamos en la mente divina sin que ello presuponga la preexistencia como individuos antes de nacer; *De div. quaest.* LXXXIII, 46, 2; (PL 40, 30); *Epist.* 14 (PL 4, 33, 80). Por otra parte, también San Pablo, en una carta a los Efesios 1-4 acepta la idea de que “Él nos eligió antes de crear el mundo en la persona de Cristo...”.

la tradición mística griega y egipcia<sup>230</sup>, afirma que ese «conocimiento» ha de estar reservado a los que han sido iniciados en la contemplación quienes, a su vez, están obligados a no divulgar ese secreto si no se dan determinadas cualificaciones en otros aspirantes (*En.* VI, 9, 11, 1-4). El hombre ha de meditar sobre esa misteriosa fuerza interior que origina la nostalgia de la unidad perdida y el anhelo del bien. Ello le llevará a la conclusión de que hay una “presencia” espiritual que constituye su “yo” más profundo, que puede ser descubierta, experimentada y finalmente realizada. En última instancia, se trata de Dios mismo que está en nosotros, aunque el alma no sea consciente de la benéfica acción de esta presencia (por ejemplo, *En.* V, 3, 14; VI, 9, 7). Expresado en términos racionales, Plotino dirá que el Alma puede acceder a lo Uno o al Bien en virtud del principio de «lo semejante por lo semejante» (*En.* VI 9, 11, 32); en definitiva, el Uno puede ser contemplado a través del nivel supraintelectivo del alma.

Para que el Uno pueda ser percibido, es necesario que volvamos nuestra atención hacia el interior de nosotros mismos mediante la práctica de la meditación en la esperanza de ser iluminado por la Divinidad; «Invocando a Dios mismo, no con palabras, sino por una aspiración de nuestra alma...» (*En.* V, 1, 6, 8-11). Previamente, el hombre ha de comprender racionalmente que su verdadera naturaleza es como una irradiación de la unidad originaria, de modo que su aparente proyección en el mundo inteligible y su soledad radical (*En.* VI, 7, 21, 8-10) no es sino una consecuencia de la identificación del único ser en la multiplicidad ilusoria. Es decir, ha de descubrir el espejismo de la separatividad y comprender que la aparente multiplicidad de los seres, incluida nuestra supuesta individualidad, no es más que una apariencia del Ser Único. Es necesario que la razón discursiva del hombre «conozca que conoce verdaderamente lo que ve en la intuición intelectual y lo que enuncia» (*En.* V, 3, 6, 22-24). Sólo con esa convicción racional podrá el hombre, que está preso de la multiplicitad

---

<sup>230</sup> M. Cochez, *Plotin et les Mystères d'Isis*, en RPh 18 (1911), pp. 328-340, comentando a *En.* VI, 9, 10-11. También J.-M. Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994.

dad, encontrar el equilibrio a su inestabilidad intelectual que le facilite su «vuelta» a la patria originaria.

Pero a la comprensión racional ha de seguir la comprensión o visión más allá de lo sensible, es decir, la *experiencia metafísica*. Plotino entiende que toda doctrina realmente metafísica, debe de ser percibida mediante la contemplación, por ser ésta la única forma de tener acceso a lo inteligible tal y como le confirmaba su experiencia propia y la de otros místicos (*En.* V, 3, 14, 9-10). Por eso, critica a los intelectuales que se dedican a la filosofía sin ponerla en práctica porque «Da la impresión de que buscamos convencernos más que contemplar la verdad por medio de la pura inteligencia». En definitiva, Plotino afirma la supremacía del conocimiento adquirido por vía contemplativa en cuanto que acontece desde un estado especial en el que se intuye «la reducción de todo a lo uno» y que transforma la consciencia en algo superior una vez que se han aquietado la razón y los sentidos corporales: «Era el espíritu el que entendía según su naturaleza y razonaba sobre sí mismo. El alma en reposo cedía su actividad a la del espíritu». Es necesario que el alma «entre en su interior» (*En.* I, 6, 8, 1-3) y que comprenda la propia situación de su existencia originaria (*En.* I, 6, 8, 21). Para ello, la consciencia, que está como «esparcida en lugares distintos a causa de las pasiones» ha de *ensimismarse* “concentrándose en sí misma” (*En.* I, 2, 5).

### III.- EN DIOS NO HAY ATRIBUTOS, PENSAMIENTO NI ALTERIDAD ALGUNA

La primera paradoja de la experiencia metafísica procede de la dificultad para expresar la trascendencia. Por eso, todos los místicos afirman que la contemplación es una experiencia de naturaleza incomunicable, dado que quien ha “visto” no lo puede explicar, y quien no ha tenido el gozo de experimentarlo por sí mismo no puede entenderlo (*En.* VI, 9, 11, 1-2). Tras la visión del Uno «no se puede decir ni escribir nada de él»<sup>231</sup>; «Decimos

---

<sup>231</sup> *Parménides*, 142 a. «No le pertenece ningún nombre; no tiene definición ni hay una ciencia sobre él, ni sensación, ni opinión».

lo que él no es; no decimos lo que es» (*En. V, 3, 14, 6-7*). Con este discurso se considera que Plotino inaugura el camino de la vía negativa, de la mística apofática, que luego se prolongará en Dionisio Areopagita en el s. V. Como se asume que el Uno está más allá de toda definición, sólo cabe un acercamiento apofático (del griego *apophasis*, enunciado negativo) para definir lo que Dios “no es” frente a la mística (o teología) catafática que afirma lo que Dios es. Dado que el Uno “es más que un ser, más que esencia, más que existencia, más que Dios... El Uno no puede ser ninguna cosa existente, sino que es primero que todas las cosas existentes... Es tal que nada puede predicarse de Él, ni el ser, ni la esencia, ni la vida” (*En. III, 8*).

Para Plotino, Dios es infinito, único (*En. III, 9, 4, 7*), se da la existencia a sí mismo, «tiene el ser por sí mismo y de sí mismo», lo ha engendrado todo y es todopoderoso (*En. V, 5, 12, 38-39*). El Uno no es ninguna de todas las cosas, lo cual quiere decir que es “distinto de todas las cosas” (*En. III 8, 9, 48-49; V 3, 11, 18*), porque es «anterior a todas las cosas» (*En. III 8, 9, 54*) y «está más allá de todas las cosas» (*En. V 3, 13, 2; V 4, 2, 39-40*). Está presente en todas partes, lo llena todo sin identificarse con ninguna cosa (*En. III, 9, 4, 2-6*), lo que aleja la doctrina de Plotino del panteísmo<sup>232</sup>. Igualmente, Plotino afirma que Dios es amor y, a la vez, objeto de amor (*En. VI, 8, 15, 1*). Ahora bien, si «eros» es deseo de lo que no se posee, Dios no puede amar, pero como Dios contiene todo sin ser contenido por nada, es simultáneamente sujeto y objeto del amor, lo cual es una forma de trascender la aparente pluralidad resolviéndola en la unidad del Ser<sup>233</sup>. Por eso «Dios se quiere a sí mismo tal como es porque no hay nada distinto a él que pueda ser objeto de su deseo» (*En. VI, 8, 13, 6-7*).

Rechazando el principio aristotélico de que el pensamiento es la realidad suprema<sup>234</sup>, Plotino se emplea a fondo para demostrar que en Dios tampoco se da pensamiento porque ello implicaría

<sup>232</sup> En apoyo de ello hay que recordar que en la versión bíblica de los LXX encontramos las mismas palabras en referencia a Dios (*Eclesiástico, 43, 27*).

<sup>233</sup> De esta manera Plotino retoma el dilema planteado por Platón en el *Symposium* tras la intervención de Agatón.

<sup>234</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1074 b.

dualidad de sujeto y objeto. Dios no tiene necesidad de pensarse a sí mismo, lo cual no significa que sea correcto afirmar de él que ignora su propio ser. Tan impropio de Dios es atribuirle conocimiento como negárselo. En rigor, «el conocimiento es una *cierta* unidad; lo Uno es simplemente unidad; si él fuese una cierta unidad no sería lo Uno en sí... El Uno no tiene pensamiento para que no haya en él alteridad» pero trasciende todo pensamiento, no requiere ningún proceso de cognición mediato porque en Dios no hay ningún proceso sino un conocimiento unitivo e inmediato (*En.* VI, 8, 16, 36). Precisamente, cuando desaparece el dualismo sujeto-objeto, explica Plotino que no hay propiamente pensamiento «sino una especie de contacto o un tocar inefable, no mediante operaciones mentales, anterior a la Inteligencia, cuando ésta no ha nacido aún, y que es como un tocar sin pensamiento» (*En.* V, 3, 10, 41-44). Y como lo Uno es «anterior al pensamiento y al movimiento» y, por tanto, al lenguaje y al conocimiento humano, ello explica que sea inexpresable conceptualmente. Ni siquiera es correcto decir que Dios «es» y menos aún que «es algo» en concreto (*En.* VI, 9, 37, 4-9). Por todo ello concluye Plotino que Dios es inefable; «Por esto, verdaderamente, es inefable. Cualquier cosa que dijerais se referiría a una cosa concreta; ahora bien, lo que está más allá de toda cosa, lo que está más allá de la venerable Inteligencia y de la verdad que hay en toda cosa, no tiene nombre, pues este nombre sería otra cosa distinta de él; él no es una entre todas las cosas y no tiene nombre porque nada se dice de él como de un sujeto. Sin embargo, tratamos en lo posible de darle un nombre para nosotros mismos» (*En.* V, 3, 13, 1-6).

La consecuencia metafísica de esto es que el alma misma, en el estado de unión, sobrepasa todo pensamiento (*En.* VI, 7, 35, 42-45), lo que implica también que sólo puede ser comprendida trascendiendo el pensamiento ordinario. Dado que el Uno está más allá de la Inteligencia, no puede ser aprehendido más que por *aquello* de la Inteligencia que no es propiamente Inteligencia y que está, a la vez, en el alma del hombre; el centro del alma. Para que ese nivel supraintelectivo o supraindividual se revele, es preciso que el hombre se purifique, que se «despoje de todo» (*En.* V 3, 17, 38) y deje inoperantes y dormidas todas las potencias. Entonces, aislado del exterior, el centro del alma podrá *huir solo al*

*Solo* (En. VI 9, 11,51) y *recibir sólo al Solo* (En. VI 7, 34, 7-8) y *ver sólo al Solo* (En. I 6, 7,9).

#### IV.- LA TRIADA URANO-CRONOS-ZEUS Y EL ASCENSO DEL ALMA

En suma, el tema central del Plotino, al igual que el del neoplatonismo, es la *huida* y *subida* del alma, el *retorno* concebido como una *entrada en sí mismo*. Se trata de huir del mundo de acá hacia el de allá para retornar, como Ulises, a la verdadera *Patria* (En. I 6, 8, 16-21)). A tal fin, todo hombre ha de remontarse a través de la propia estructura endógena y trina del alma. Concretamente a través de las tres Hipóstasis divinas latentes en el alma del hombre: el Alma, la Inteligencia y el Bien (En. I 1, 8, 1-10; V 1, 10, 1-6). Para que el alma “recupere las alas” y pueda ascender, no necesita salir de sí misma, dado que Dios (a través de la trinidad; Alma, Inteligencia y Uno-Bien) se encuentra presente en su interior (En. I, 1 53, 8, 1-12 y En. V, 1, 10, 1-6). En el fondo, Plotino no hace más que proponer una traducción filosófica de los tres grandes dioses de la *teogonía* hesiódica;

Urano-Uno-Bien-Padre de los dioses  
Cronos-Inteligencia-Nous  
Zeus-Alma

Urano designa el Uno-Bien, por lo que “será justo llamarlo rey de reyes y padre de los dioses” (En. V, 5, 3). Este primer principio engendra a la Inteligencia (Nous), la cual produce todos los seres y formas inteligibles que mantiene en el interior de sí misma para impedir que caigan en la materia. Por eso se encuentra “saturada” de todos sus vástagos, los inteligibles, retenidos en su propio seno (En. III, 5, 2, 19-20). En efecto, según cierta etimología que Plotino retoma, Cronos es el dios de la “saciedad” (Koros) e “inteligencia” (Nous). Una vez saciado, es decir, cuando el Ser llega a su perfección, está en condiciones de engendrar a Zeus, lo mismo que la Inteligencia engendra el Alma cuando ha llegado a su perfección (En. V, 1, 7, 35-37). Según otra etimología que Plotino aprovecha igualmente, Cronos es el tiempo que,

tras su unión con el mundo o la materia (Rea, etimológicamente significa “fluir”), devora todos sus “hijos” menos a Zeus (Alma del mundo). La boda de Cronos y Rea simboliza la unión del tiempo y el mundo del que surge la totalidad de las cosas. Pero el mismo devenir, Cronos, devora y destruye todo, excepto aquello que es inmortal, es decir, a Zeus, como principio de vida que representa el Alma del mundo. Por lo que respecta a la tercera hipóstasis, el Alma (Zeus), no se autoconstituye, como su antecesora, solo por un acto de “audacia”, sino también por un deseo de contemplación de la Inteligencia. De esta curiosidad y deseo de independencia de las almas particulares, proviene la llamada “pérdida de las alas” (equivalente a la Caída o expulsión del Paraíso judeocristiano)

¿Cómo se explica este proceso de hipóstasis que origina el cosmos? ¿Por qué han tenido lugar estas sucesivas hierofanías? En realidad no hay respuesta mental a ello, es decir, desde la óptica del sujeto-objeto. A lo más, Plotino articula un concepto singular; Cronos (Inteligencia-Consciencia) se separa del Uno por audacia; la Inteligencia “ha tenido la audacia de alejarse, en cierta manera del Uno” (*En.* VI, 9,5,29). Así, cuando el *Noûs* divino mira hacia fuera, los objetos exteriores emergen a la existencia; cuando el *Noûs* “particularizado” piensa los objetos se identifica y hace múltiple con ellos, se *cosifica* perdiéndose en la pluralidad del mundo sensible. Con tales metáforas sacadas de la *historia sagrada* no se pretende nada más (y nada menos) que explicar lo inexplicable apelando a la intuición... Es imposible explicarlo o entenderlo sin vivir la experiencia *mística* porque, en rigor, no hay nada fuera de la realidad que no sea el Uno. El Uno es lo que hay, es el ser que no es, es aquello que, siendo todo lo que es, no es ninguna de las cosas que son. Fuera del Uno no hay nada, ni siquiera pensable. Todo lo demás; el “Nous”, el Alma, etc., son recreaciones mentales para explicar lo inexplicable.

El mismo razonamiento es llevado hasta sus últimas consecuencias para explicar el origen de las almas “¿Cómo ha podido acontecer que las almas, proviniendo de Dios, se hayan olvidado de El; que perteneciendo a El enteramente, le desconozcan y se desconozcan a sí mismas? El principio de su mal fue la temeri-

dad, el movimiento, el querer singularizarse y pertenecerse a sí mismas. Sedientas de independencia, utilizan la espontaneidad de movimientos para correr en dirección contraria a Dios. Y por esta apostasia terminan por caer en la ignorancia de su origen divino. Son como niños separados del padre y educados durante años en un país distante: terminan por olvidar su patria originaria y olvidar a su padre. Y como ya no lo ven, ni se ven a sí mismas, se desprecian, se menosprecian porque no tienen idea de la nobleza de su alcurnia” (*En.* V, 1, 1).

## V.- ¿QUÉ ES LA CONTEMPLACIÓN?

El proceso ordinario de conocimiento implica un sujeto conocedor, un objeto de conocimiento y el acto de conocer *sucesivamente*; «Es preciso que un ser que piensa capte una cosa y después otra, y que las cosas pensadas, puesto que son pensadas una a una, presenten variedad, sin la cual, no hay pensamiento» (*En.* V,3, 10, 40-44). Por el contrario, la contemplación es «un modo de visión» muy diferente del pensamiento discursivo porque aquella sobreviene tras el abandono momentáneo de lo que cree uno que es sí mismo. Esa “introversión” lleva a un “más allá” que no es propiamente un “fuera de” sino un “dentro de” (*En.* VI, 11, 22-24) cuyo efecto inmediato es que anonada o excluye el yo contingente; en suma, sujeto y objeto se hacen uno. Lo notable de este proceso cognitivo es que, al permanecer en esa “visión”, se descubre que hay algo más que un mero “sujeto”; el alma “verá a Dios resplandecer de repente en ella. Ningún velo se interpone. No hay siquiera dos términos, sino que los dos son uno” (*En.* VI, 7, 34) o expresado de otra forma; “el alma se hace Dios o, mejor, es Dios” (*En.* VI, 9, 9). Aquí no hay un conocimiento que proceda de sucesivos objetos o experiencias; ni siquiera puede afirmarse que haya propiamente conocimiento dado que no hay sujeto experimentador. Y como hay consciencia, pero no consciencia individual, se habla de “visión unitiva” o intelectual (porque hay conocimiento inmediato sin relación sujeto-objeto), consciencia transpersonal (porque las fronteras del conocimiento individual son rebasadas), presenciación e, incluso, de “simultaneidad” en el proceso cognitivo (porque se conoce “todo en todo”).

Por eso, una de las conclusiones más importantes de las enseñanzas de Plotino es que *el Ser no puede comprenderse desde la individualidad*<sup>235</sup> porque la parte, como parte, no puede comprender al todo; “Abandonando tu individualidad es como llegas a ser el Todo” (*En.* IV, 8, 1). Pero la parte, como todo, sí puede obtener la comprensión en la medida en que *todo ser, es una participación del Bien absoluto* (*En.* I, 7, 2, 1-4). Y para comprender el todo hay que descubrir el «yo» como «*νοῦς*»; «Si se admite que el alma conoce a Dios, se deberá entonces aceptar que se conoce a sí misma, pues ella conocerá todo lo que tiene de él» (*En.* V, 3, 7, 1ss.).

La finalidad de la contemplación es que el alma se identifique con el *Nous* (Inteligencia Superior o Consciencia); «es preciso devenir uno mismo *Noûs* tomándose a sí mismo por objeto de contemplación» (*En.* VI, 7, 15, 31-32). La aplicación de este principio metafísico al plano de la realización espiritual es presentado en uno de sus últimos tratados; *Sobre las hipóstasis que conocen y sobre lo que está más allá* (*En.* V, 3, 1-9). Allí, Plotino sostiene que el *Noûs* es una Consciencia única que sabe que ella misma sabe. Y cuando se piensa a sí misma ya no hay en ella dualidad entre sujeto y objeto de pensamiento porque se da una identidad entre el que piensa, lo pensado y el acto de pensar (*En.* V, 3, 3, 4-22); “Pero como quiera que la Inteligencia verdadera se piensa a sí misma en sus pensamientos y su inteligible no está fuera de ella, sino que ella misma es a la vez su inteligible, forzosamente se posee a sí misma y se ve a sí misma en el acto de pensar. Mas, al verse a sí misma, se ve no carente de pensamiento, sino pensando. Así que en su primer pensamiento poseerá, como una sola cosa, aun el pensamiento de que piensa y así, allá no hay dualidad ni siquiera en virtud de una distinción conceptual” (*En.* II, 9, 1, 46-52). Por tanto, cuando la Inteligencia (*Noûs*) ejerce su actividad cognoscitiva, es simultáneamente sujeto, objeto y acto.

---

<sup>235</sup> Aunque en esto no hace sino desarrollar el pensamiento oriental tradicional. Sobre las relaciones de las ideas de Plotino y el pensamiento hindú vid. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedanta*; H. A. Armstrong, *Plotinus and India*, CQ 30, (1936), pp 22-28; G. Dandoy, *L'ontologie du Vedanta*, Paris, 1932; P. M. Schuhl, *Essai sur la fabulation plotinienne*, Paris, 1955.

Si viera una parte de sí misma en otra de sus partes, habría entonces una parte que ve y otra parte que es vista, es decir, pluralidad de objetos. Pero como ella es un todo de partes semejantes, donde la parte que ve no se diferencia de la parte vista, “si ve una parte de sí misma que es idéntica a ella, se ve también a sí misma” (*En. V, 3, 5, 5-6*). En rigor, si no hay diferencia entre “la parte que ve” y “la parte que es vista”; tal división “carece de sentido” y no es más que un recurso pedagógico (*En. V, 3, 5, 6-7*). En definitiva, toda vez que el autoconocimiento implica un triple identidad entre la Inteligencia que conoce, la Inteligencia que es conocida y el acto de conocimiento, entonces *conocer es conocerse a sí mismo*.

Con este argumento, Plotino muestra indirectamente los secretos de la técnica de meditación que enseñaba a sus discípulos y que, probablemente, aprendió de sus “maestros” orientales; acallar el pensamiento al *ser consciente de que se es consciente*, y permanecer el mayor tiempo posible en ese estado de autoatención.

## VI.- ¿CÓMO CONTEMPLAR?

Según Plotino, para alcanzar la visión de Dios hay primeramente que comprender racionalmente qué es Dios. Y en ese proceso, el meditador llegará a asumir la incapacidad absoluta del conocimiento ordinario. Sólo así, la mente concreta abandonará sus arrogantes exigencias y, debidamente disciplinada, cederá el paso al intelecto. Es necesaria una previa etapa de meditación discursiva, «las analogías, las negaciones, el conocimiento de las cosas que vienen de él y ciertos escalones lógicos; pero lo que nos conduce a él son las purificaciones, las virtudes, el ordenamiento interior, los impulsos por alcanzar el mundo del espíritu» (*En. VI, 7, 36, 6-10*), es decir, una cierta praxis ascética que facilite la eliminación de los hábitos negativos y perturbadores. “Lo primero es poner en evidencia la vileza de las cosas que aquí venera el alma. Lo segundo es que el alma cobre consciencia de su linaje o alcurnia... ¿Cómo poseyendo en nuestro interior tales tesoros, no los percibimos, sino que permanecemos abúlicos, sin ejercitar tales actividades [de interiorización]...” (*En. V, 1, 1*).

Este proceso de purificación o de interiorización «no es posible si no te separas del hombre que eres, primero del cuerpo e inmediatamente de la *psique*, después, de las sensaciones, los deseos, la cólera y las otras frivolidades que nos hacen inclinarnos completamente a lo percedero» (*En.* VI, 9, 9, 2-5). En última instancia, es precisa una firme voluntad y un intenso anhelo de conocer a Dios para abandonar el amor a la vida de «aquí abajo» y concentrar toda la atención en lo Uno (*En.* VI, 7, 34, 20-21).

Mediante ciertas técnicas, Plotino pretende guiar los primeros pasos del discípulo mostrándole varias alternativas que faciliten el objetivo inicial de alcanzar el vacío de pensamientos; «si se es incapaz de llegar a la primera actividad, el pensamiento puro, que se tome la facultad de la opinión para remontarse posteriormente al pensamiento puro. Si no se puede hacer esto, que se parta de la sensación que nos proporcionan las formas y que tome conciencia de las formas y del acto mismo de la sensación». Para superar esta primera etapa «es preciso no distraerse con nada que sea exterior» (*En.* VI, 9, 7). Así, se podrá “cerrando los ojos, cambiar esta manera de ver por otra y despertar esa facultad que todo el mundo posee, pero de la que pocos usan” (*En.* I, 6, 8, 25). Hay que suspender la actividad sensorial y el pensamiento porque es imposible “presenciar” la simplicísima “forma” del Uno mientras el pensamiento esté adherido a formas concretas que le hacen múltiple. La concentración en lo Uno hace que se pase de la alienación en la multiplicidad, al mundo interior; “es necesario que la consciencia se vuelva hacia el interior y que mantenga ahí su atención” (*En.* V, 1, 12, 12). De esta manera, al mantener tal esfuerzo de atención que «permanece vuelto hacia sí mismo» (*En.* V, 3, 6, 30-31), se acaba por cortar el flujo de los pensamientos dado que el sujeto se convierte en el único objeto (*En.* V, 3, 7, 17). Tal atención ha de ser estable, sostenida y concentrada, porque en cuanto deje de estar volcada sobre sí misma y preste atención a los objetos exteriores, es decir, a los pensamientos y reclamos de los sentidos corporales, el implacable Cronos nos sacará de la meditación y nos arrojará de nuevo a la agitación del mundo sensible; “Es preciso que polaricemos la atención hacia nuestro interior, y en el interior permanezcamos atentos, a la expectativa. Un hombre que espera oír la voz amada, retira la aten-

ción de todas las demás voces que se oigan, y dirige el oído hacia la voz que ama. Es menester emprender la retirada, renunciar a todos los ruidos sensibles y afinar allá dentro la sensibilidad del alma, para que oiga la voz de lo alto” (*En. V, 1, 1*).

Plotino aclara una cuestión importante; “cuando se ejerce una actividad de contemplación, sobre todo cuando se realiza en gran claridad, entonces no se vuelve hacia sí mismo mediante un acto de pensamiento, sino que se posee a sí mismo y la actividad de contemplación está toda vuelta hacia el objeto... no se es ya sí mismo más que de forma potencial” (*En. IV, 4, 2, 3*). Por tanto, *cuando el sujeto se atiende a sí mismo como objeto, es decir, cuando es consciente de que es consciente, y se mantiene firme en ese estado de concentración, acontecen simultáneamente dos cosas; cesan los pensamientos y cesa también la sensación de “yoidad”*. Indirectamente Plotino está revelando con esta afirmación que la contemplación de lo Uno no es un pensamiento sino una ausencia de pensamientos y que, por tanto, el meditador no ha de confundir el hecho de pensar en lo Uno, con la contemplación de lo Uno.

En síntesis, “Nuestra patria es el lugar de donde venimos, y allí se encuentra nuestro padre... Esto no han de hacerlo nuestros pies, puesto que nuestros pasos nos llevan siempre de una tierra a otra; tampoco se requiere alguna montura o navío. Lo que se precisa es dejar de mirar y, cerrando los ojos, cambiar esa manera de ver por otra, despertando aquella facultad que todos poseen, pero de la que pocos hacen uso... Retorna en ti mismo y mira. Es preciso que el ojo se haga parecido y semejante al objeto visto para aplicarse a su contemplación. Nunca un ojo verá el sol sin hacerse semejante al sol, ni un alma verá la belleza sin ser bella” (*En. I, 6, 8-9*).

## VII.- LOS PRIMEROS PASOS EN LA PRÁCTICA CONTEMPLATIVA

Para el verdadero buscador espiritual, *la contemplación de Dios en cuanto Uno es el objeto de nuestra búsqueda* (*En. VI, 9*,

3, 15). Pero el camino espiritual que conduce a Dios ha de ser recorrido personalmente, porque nadie puede hacerlo en nuestro lugar. Esa vía puede ser indicada, mostrada o sugerida, pero ninguna enseñanza ni lectura puede sustituir al esfuerzo personal que supone la práctica meditativa; «Nuestras palabras y nuestros escritos se dirigen hacia Él. Nos hacen salir del lenguaje para despertarnos a la contemplación; nos muestran de alguna forma el camino hacia aquél que se quiere contemplar. Pero, en realidad, la contemplación, en cuanto que es un camino, no puede ser el objeto de una docencia. Se llega hasta mostrar el camino, pero en la contemplación se hace precisa la praxis personal del que quiere contemplar» (*En. VI, 4, 11-14*). La contemplación no sólo no es el resultado de ningún razonamiento o enseñanza, sino que tampoco es consecuencia de ningún esfuerzo personal porque ello implicaría la existencia de un sujeto que se esfuerza en obtener un objeto a modo de premio; “No conviene perseguirlo, (el éxtasis), sino esperar tranquilamente a que se nos aparezca, preparándonos a la contemplación como el ojo espera, al principio del día, al sol, que, como dicen los poetas, emergiendo desde el horizonte, por encima del océano, se muestra a nuestra contemplación y a nuestros ojos para que lo veamos. Él aparece así, entonces, casi sin haber venido, más bien presente antes que cualquier cosa, antes aún de que venga la inteligencia; y es maravilloso, porque entonces parece que sin haber venido, ya se hallaba desde siempre presente” (*En. V, 5, 8, 6*). Si como Plotino afirma, «Ellos (los dioses) son los que deben venir a mí, y no yo a ellos» (*Vida de Plotino 10, 33-38*), entonces basta con perseverar en humilde mansedumbre. Es decir, alcanzado un tal estado de no dualidad, sólo cabe permanecer en él y aguardar... el resto no depende del esfuerzo y voluntad humanas.

Ciertamente, a la contemplación no se llega con el pensamiento o la razón discursiva. De hecho, cuando se accede al estado contemplativo no se puede ni se desea describir nada porque el pensamiento es una molestia. Todo análisis sobre esta cuestión sólo puede hacerse *a posteriori* una vez que se intenta recordar mentalmente esa experiencia. El propio Plotino nos advierte de la inutilidad de intentar razonar durante el momento extático, ya que en la contemplación el alma olvida incluso la noción de *qué*

es (*En.* VI, 7, 34, 16-21) aun cuando no pierda la consciencia de ser (*En.* V, 8, 11, 23). Incluso cualquier conato de apropiación individual de esa experiencia tendrá como efecto el obligarnos a salir de la contemplación. Es como si Cronos nos hubiera regurgitado. Y es entonces cuando, el que ha experimentado la Luz del Uno, se da cuenta de la evanescencia del conocimiento ordinario, al que, por eso mismo, Plotino califica de un «estar sin luz». Quien ha perdido el estado de contemplación, descubre la intranscendencia del «yo» y la radical soledad del hombre arrojado a la pluralidad de objetos fútiles. Pero la diferencia es que el hombre cultivado en la contemplación, ya no se cree perdido en la multiplicidad dominadora del «yo» porque es testigo de que, en este desierto provocado por la pérdida del propio yo entendido como instinto de apropiación de objetos y experiencias, hay un oasis. Ahora se ha verificado experimentalmente que, mediante el desapego o desidentificación al “yo” (cuerpo-mente), la inteligencia puede salir de sí misma, hacer entrega de sí misma (*En.* VI 9, 11, 23) y ser arrebatada por el Uno-Bien. El contemplativo deja de ser un “yo” y se hace Dios, o mejor dicho, es Dios (*En.* 9, 58). Este es el verdadero conocimiento de sí mismo; conocer el propio origen (*En.* VI 9, 7, 33-34).

El obstáculo más frecuente para comenzar el «ensimismamiento» o *con-versión* de la atención hacia dentro es, precisamente, la «alteración» o la «alienación» provocada por el hábito de tener volcada o proyectada la atención en los objetos externos (pensamientos, recuerdos, proyectos, deseos, acciones, etc.) configurando esa peculiar sensación de identidad que denominamos “yo”. Igualmente, el hábito de conocer a través del pensamiento hace que convirtamos todo en “objetos”. Así, la mente convierte a Dios en otro objeto más, lo que no hace sino alejarnos de la meta final porque Dios no puede ser pensado. Para Plotino, este afán experimentador del buscador espiritual hace que «cuando el alma quiere ver por sí misma, como solamente ve cuando se une a su objeto, al ser ella *una* gracias a esta unión con él, no cree tener todavía lo que busca porque no se ve como algo diferente del objeto». Más tarde o más temprano, el buscador se dará cuenta de que esta creando un espejismo y renunciará a adentrarse en la contemplación con ánimo de investigar. Comprenderá que no

puede permanecer ajeno al espectáculo porque él es el espectáculo mismo. Esto enlaza con otro problema. Las experiencias contemplativas, por muy placenteras y hermosas que sean, no son más que eso; experiencias. Por tanto, presuponen la dualidad de un sujeto que experimenta y un objeto que es experimentado. El aspirante a la contemplación ha de renunciar a todo esto y permanecer ajeno a toda percepción sensorial, pensamiento o gozo por muy espiritual que parezca; «No hay que quedarse en lo Bello, que es múltiple, es preciso pasar más allá, lanzándose hacia lo alto, abandonando incluso esta Belleza» (*En.* VI, 7, 16, 1-2). ¿Por qué abandonar los deleites de la contemplación? Mediante un magnífico ejemplo, Plotino explica que, cuando se visita un palacio, es inevitable que el invitado se detenga a admirar las diversas bellezas que lo adornan, pero sería una descortesía continuar mirándolas y no prestar atención al dueño del palacio. Éste ha de concitar toda nuestra atención y ser el único digno de ser realmente contemplado (*En.* VI, 7, 35, 7-10).

#### VIII.- ÉXTASIS, ILUMINACIÓN, VISIÓN Y OTRAS EXPERIENCIAS CONTEMPLATIVAS

¿Cómo explicar lo que es inexplicable? Plotino recurre a diversos calificativos para describir la salida de sí. Es descrita como una especie de calor, embriaguez o delirio báquico (*En.* VI, 7, 22, 9), incluso una «herida» que provoca un estupor gozoso. También provoca un deseo amoroso «eros» o «deseo ardiente» de permanecer en la contemplación (*En.* VI, 7, 31, 8) porque «no hay en la contemplación ni fatiga ni saciedad» dado que no implica un vacío que haya de ser colmado, sino que va de plenitud en plenitud. Es un «eros» estable y constante que está siempre disponible y no genera ansiedad alguna. Es una plenitud que no produce hastío porque el «eros» no tiene límites dado que lo que se ama es ilimitado (*En.* V, 8, 4, 31-32). Pero Plotino también explica que el lenguaje no puede describir algo que, por su propia naturaleza, está más allá del tiempo y el espacio (*ekei*). Es una experiencia incommunicable, porque no puede ser comprendida hasta que es realizada; «todo el que ha visto, sabe lo que digo»

(*En.* VI, 9, 9, 47-48)<sup>236</sup>. Plotino intenta explicar su experiencia mística bajo tres aspectos que harían fortuna en autores cristianos posteriores: visión, contacto y unión. La visión de la Luz del Uno no se produce por medio de pensamientos, formas, objetos externos o un órgano distinto de la luz, sino por la misma luz (*En.* V 5, 7; V 3, 17, 34-38); es una visión sin dualidad de vidente y visto (*En.* VI 7, 34, 13-14; VI 9, 11, 4-6). El contacto se produce por coincidencia del centro del alma con el Centro universal que, siendo dos centros indivisos, mientras coinciden, son uno solo (*En.* VI 9, 8, 19-20; 10, 16-18). Y es unión en la que hay remoción de toda alteridad (*En.* VI 9, 8, 29-35).

Tras la contemplación, el alma acepta su condición fronteriza entre el mundo material y el mundo espiritual. Plotino la califica de “anfibia” (*En.* IV, 8, 4, 31-35) porque tiene ya la posibilidad de vivir en dos mundos; el mundo de los hombres y el mundo de los dioses. Como ya hizo Platón en el *Fedro* (247 a-d), Plotino describe el estado contemplativo equiparándolo a «la vida de los dioses». Es un mundo de luz en donde la individualidad es transcendida y rebasada en una dimensión supraindividual. Y no es un estado colectivo porque no hay agregación de partes sino una pura homogeneidad en la que «todo es transparente... cada uno lo posee todo en sí y lo ve todo en los demás, todo es por todas partes, todo es todo, cada uno es todo; el esplendor no tiene límites...» (*En.* V, 8, 4, 4ss.). Todo es simultáneamente idéntico a sí mismo... Suprema Identidad.

El principio metafísico platónico, retomado por Plotino, en virtud del cual *toda la naturaleza aspira a la unidad* (*En.* VI, 5, 1, 17-18), cobra su verdadero significado en la contemplación. Cuando el alma llega a la contemplación, Dios “se manifiesta repentinamente en su interior, dado que nada media entonces entre ambos; ya no son dos, sino una sola cosa mientras perdura la presencia, no puede distinguirlos. Es esa unión que los amantes terrenos tratan de imitar cuando quisieran ser una sola carne” (*En.*

---

<sup>236</sup> También Gregorio de Nisa en su *Vida de Moisés*, afirma que la transformación espiritual sufrida por Moisés en el Sinaí únicamente puede ser entendida por los «iniciados» (VIII, I).

VI, 7, 34.12 ss.). Es una visión unitiva o, mejor dicho, sin dualidad porque «en esta visión de Dios no había dos cosas, pues el que veía era idéntico a aquel a quien veía, de forma que no lo veía, sino que estaba unido a él» (*En.* VI, 9, 11, 4-6). En el momento del éxtasis, «el alma ya no siente su cuerpo, ni que se encuentra en este cuerpo, y ya no dice que es algo distinto de él, si es hombre, animal, esencia, o todo... porque rompería el equilibrio de tal estado considerar esas cosas y el alma no tiene en esos momentos tiempo ni voluntad para ocuparse de ellas; Le busca, sale a su encuentro cuando El se presenta, y le contempla en vez de contemplarse a sí misma... Cuando el alma tiene la suerte de encontrarlo... viéndole de repente aparecer en ella, porque ya no hay nada entre ellos y ya no son dos, sino los dos uno...»<sup>237</sup> (*En.* VI, 7, 34, 16ss.). Despojada el alma de toda forma particular, entonces se produce como un relámpago fugaz (*En.* VI, 7, 33) y “el vidente deja entonces de verse como objeto, pues en ese instante deja de percibirse; ya no se representa en su mente dos cosas, puesto que de algún modo él se ha convertido en otro, ya no es ni está en sí mismo, sino que es uno con el Uno, al igual que el centro de un círculo coincide con otro centro” (*En.* VI, 9, 10). Y al desaparecer la distinción sujeto-objeto (*En.* VI, 9, 10; VI, 9, 7), se recupera un modo distinto de “*ver*” (*En.* VI, 9, 11) que implica el más alto grado de libertad para el alma dado que allí no hay deseo, pensamiento, conocimiento sino la pura inamovilidad del que ha llegado al interior del templo-alma o al centro de la esoidad, la Identidad Suprema; «Como (allí) no hay ya dos cosas, como el sujeto que ve es uno con el objeto visto o más bien unido en vez de visto, si uno se acuerda después de esta unión con él, tendrá en sí mismo una imagen de este estado. El ser que contemplaba el alma era entonces él mismo uno. No había en él ninguna diferencia respecto a sí mismo ni bajo ningún otro respecto. Ninguna emoción en él. En su ascensión no había ya ni cólera ni deseo, ya no había en él razón ni pensamiento, ni siquiera conocimiento. Y, puesto que conviene decirlo, él mismo ya no era: sino que arrancado de sí mismo y arrebatado por la inspiración

---

<sup>237</sup> Esta descripción de la iluminación como algo *súbito* que aparece en varias ocasiones (*En.* V 3, 17, 29; V 5, 7, 34; VI 7, 34, 13; 36, 18-19) concuerda no sólo con algunas afirmaciones de Platón, *Banquete* 210 e 4; *Epístola* VII 341 c 7) sino también con la *epopteta* de las regiones místicas.

divina, se encuentra en un estado tranquilo y apacible, sin apartarse del ser del Uno, no se vuelve más a sí mismo sino que queda completamente inmóvil. Se ha convertido en la inmovilidad misma. Las cosas bellas no atraen sus miradas porque él mira por encima de la belleza misma. Ha sobrepasado incluso el coro de las virtudes como el hombre que ha entrado en el interior de un santuario ha dejado detrás de sí las estatuas colocadas en la capilla. Las volverá a ver, las primeras, cuando vuelva a salir del santuario, después de haber contemplado interiormente y haberse unido, no a una estatua ni a una imagen de Dios, sino a Dios mismo...» (*En.* VI, 9, 11, 4-21). De esta unión *mystica* Plotino confiesa que no sabe decir nada y que lo mejor sería callarse. En todo caso, el místico «no lo cambiaría por cosa alguna, ni aunque se le ofreciese el cielo entero, porque sabe que no hay nada superior ni mejor; el alma no podría subir más alto y todas las otras cosas, aunque sean divinas, son para ella un descenso» (*En.* VI, 7, 34, 21-25).

#### IX.- LA VISIÓN DE LA LUZ Y LA UNIÓN EN EL *NOÛS*

Plotino describe el éxtasis como visión de una luz. Así por ejemplo, afirma que durante la práctica contemplativa, llega un momento en el que el alma, «dejando todo conocimiento de razón, conducida hasta lo bello y residiendo allí, ve de pronto, sin saber cómo; y la vista, al acercarse a la luz, no se limita a hacer visible a los ojos un objeto diferente de la luz. El objeto que se ve es la luz misma» (*En.* VI, 7, 36, 15-20). “En este estado, el espíritu, viéndose, puede ver a Dios porque ya no se ve más que resplandeciente, traspasado de luz inteligible; más aun, se ve convertido en la luz misma, puro, ágil, sublime, Dios... La luz misma es el objeto de la visión, porque en este objeto de visión no había de un lado lo que se ve, y de otro, su luz; no había un pensante y lo pensado, sino sólo una claridad resplandeciente que ha engendrado esas cosas en un momento ulterior” (*En.* VI, 7, 34, 17). O dicho de otra manera, “Recogiéndose en sí misma, sin ver nada verá la luz, no como otra en otra cosa, sino como sí misma por ella misma, pura, brillante, instantáneamente de sí misma” (*En.* V, 5, 7). Y más adelante, añadirá Plotino que “Llevado por la ola

ascendente del Espíritu, elevado hasta lo alto por la ola que se hincha, se ve de repente, y no se sabe cómo. Y la visión, llenando los ojos de luz no mira nada fuera de ella. La cosa que se ve es la luz misma. Ya no hay cosa vista y luz que hace ver, como tampoco hay pensamiento y objeto pensado sino una luz pura que engendra espíritu y cosa y les permite quedarse junto a ellas” (*En.* VI, 7, 36, 17-26).

Dionisio Areopagita, como Filón o Gregorio de Nisa, utilizarán el término de *tiniebla luminosa*<sup>238</sup>. Con esa paradójica expresión se refieren a la *presenciación* de la Luz que es inicialmente percibida como una oscuridad que absorbe todo pues, en rigor, no hay un sujeto que ve (el alma) y un objeto que es visto (la Luz). Dios, o la Luz, no es un objeto ni un sujeto y, por tanto, no puede ser visto como algo ajeno a nosotros. La piedra angular de la doctrina contemplativa plotiniana, por lo demás, coincidente con las antiguas doctrinas metafísicas tradicionales, es que el místico puede “ver” a Dios cuando trasciende la relación sujeto-objeto, y eso sólo acontece cuando el sujeto (yo) desaparece al *comprender* que es el sujeto es el objeto (Dios). O dicho con otras palabras, cuando se ve a Sí mismo (como Dios) total y absolutamente exento de sí mismo (como “yo”). Y esto es posible porque hay “algo” del hombre que ya es Dios y nunca ha dejado de serlo. Es precisamente en este instante del eterno presente cuando; “lo que ya era se revela a él en un repentino resplandor” (*En.* VI, 7, 34, 17) y finalmente “el alma se convierte en lo que era” (*En.* V, 3, 17). Pero recuperar la conciencia de esa condición que, en rigor, nunca se ha perdido (solo hay olvido o ignorancia), no implica que el yo se aniquile o quede inconsciente, puesto que *se ve*. Más bien, acontece que el alma rompe el nudo de la identificación a un ser individual y ya no tiene consciencia de sí misma (*parakolouthesis*), recuperando su naturaleza supraconsciente (*synaisthesis*). De esta manera, «El alma se eleva hacia arriba y permanece allí, contenta de estar junto a Él» (*En.* VI, 7, 13).

---

<sup>238</sup> Gregorio de Nisa, inspirándose en Filón (*De post. Cain.*, 5, 14), introduce el término a propósito de su comentario a *Éxodo*, 24, 16-18, describiendo la nube en la que Moisés entra para encontrarse con Dios en el monte Sinaí como una tiniebla mística (cf. *De vita Moysi*, GNO 39, 3-7; 86, 20-87, 1).

En consecuencia, el que el alma de cada hombre pueda unirse místicamente con el *Noûs*, se debe a que hay en cada una de ellas algo en común que las une y hace homogéneas. La conclusión metafísica de esto es, para Plotino, inequívoca; todas las almas son una única Alma que incluye tanto el Alma del mundo como las almas particulares<sup>239</sup>. Pero aunque todas ellas proceden del Alma superior, en última instancia, todas son una única Alma, forman una sola hipóstasis que pareciendo múltiple, es *una e indivisa* (*En.* IV, 1, 19-22; IV, 3, 19, 30-34; V, 1, 2, 34-38). En rigor, como sólo hay un único sujeto-objeto, en el mundo inteligible, la multiplicidad es virtual. Por tanto, las almas, no tienen una voluntad y un pensamiento rigurosamente propios. Carecen de autonomía porque no son sujetos. Son, volviendo al ejemplo del mito de la caverna de Platón, meras sombras o imágenes reflejadas sobre la pared por una única luz. Pero pueden recuperar su plena y completa autonomía en la medida en que abandonan la caverna del mundo sensible y salen a la Luz.

Queda finalmente, una última cuestión; “¿por qué no se queda uno allá arriba?” (*En.* VI, 9, 10, 1). Plotino reflexiona sobre la paradoja que supone la “iluminación” o el éxtasis; de una parte revela la eternidad del alma, pero de otro lado, el hombre no siempre puede estabilizar esa condición. La unión mística tarde o temprano es oscurecida cuando la mente retorna a su labor reflexiva ordinaria, porque el alma no soporta seguir en esas alturas. Plotino denomina a este retorno al mundo profano «volverse a desdoblar», es decir, volver a la situación habitual del conocimiento dialéctico sujeto-objeto. Pero, por otra parte, una vez que se ha disfrutado de esa forma de esecidad, lo que somos en la vida ordinaria tampoco resulta ya tolerable de modo que, el recuerdo del gozo de la iluminación, hace que, a partir de ese momento, la vida se reorienta con el solo objetivo de prepararse para una nueva contemplación. De esa manera, el gnóstico, definitivamente estimulado e inspirado, reemprende con más bríos y esfuerzos, si cabe, la transformación del ser en pos de la contemplación estable y definitiva.

---

<sup>239</sup> Plotino aborda este asunto en el tratado *Sobre si todas las almas son una sola* (*En.* IV, 9) y en el libro primero de *Problemas acerca del alma* (*En.* IV, 3 1-8).

## X.- LA INFLUENCIA DEL NEOPLATONISMO

El neoplatonismo constituyó uno de los movimientos más fecundos y difundidos durante la antigüedad tardía. De la escuela de Roma fundada por Plotino destacó su discípulo Porfirio, como en la escuela de Alejandría, encrucijada de culturas, destacaron Amonio Sakkas, Herenio y Orígenes. Pero existieron otros focos notables como la escuela Siria representada por Jámblico, la escuela de Atenas con Proclo, Damascio y Simplicio o la escuela de Pérgamo con Eresio (discípulo de Jámblico), Eusebio, Máximo y Juliano (injustamente llamado el Apóstata)...

La influencia del neoplatonismo en el cristianismo oriental se dejó sentir en las obras de Justino, Clemente y Orígenes, pero sobre todo a partir del siglo IV en la escuela formada por san Basilio, san Gregorio de Nazianzo y san Gregorio de Nisa. En el siglo VI pueden datarse las obras atribuidas a Dionisio el *Areopagita*, tan fieles a Plotino y a Proclo que algún investigador actual ha llegado a afirmar que el *corpus dionisiaco* tenía por finalidad acercar el cristianismo al neoplatonismo. Por su parte, en el mundo occidental, el pensamiento neoplatónico se prolonga en autores como Porfirio, Calcidio, Macrobio, Mario Victorino o el propio san Agustín, que «llegó al cristianismo a través de una interpretación neoplatónica». También en Boecio y Escoto Eriúgena. La derrota del movimiento iconoclasta en el II Concilio de Nicea provocó un éxodo de sabios hacia Occidente, lo que permitió no solo la entrada del *corpus* dionisiaco sino además un mayor influjo de las corrientes neoplatónicas.

Sin embargo, el gran florecimiento del neoplatonismo en Occidente tendrá lugar durante el Renacimiento a consecuencia de un nuevo éxodo de sabios a Italia tras la constante presión turca sobre Bizancio que culminará en la toma de Constantinopla en 1453. Además de la Academia Platónica fundada en Florencia, podemos citar la pléyade de autores que se inspiran en buena medida en el pensamiento clásico en general, y en el neoplatonismo en particular; Gemistos Plethon, el cardenal Bessarión, Cri-

saloras, los Láscaris, Demetrio Calcóndilas, Marsilio Ficino, Nicolás de Cusa, Pico della Mirándola, Giordano Bruno, etc.