

Filosofía y método: vías de contemplación en Plotino*

María Jesús Hermoso Félix

Universidad de Valladolid

mariajesus.hermoso@uva.es

<https://orcid.org/0000-0002-7285-5433>

Resumen: Este artículo tratará de introducirse en la propuesta metodológica de Plotino, en el ángulo práctico de su filosofía. Hay algo en nosotros que está vuelto permanentemente hacia lo inteligible (*En.* IV 8. 8. 5). La contemplación es para el alma una actividad continua, no dejamos de contemplar, de ello depende nuestro ser y nuestra individualidad. Sin embargo, esta actividad pasa desapercibida en la mayoría de los casos (*En.* I 1. 11. 9). La posibilidad de su percepción abre el complejo y esforzado camino del ejercicio filosófico, presente en toda la tradición platónica. Exploraremos las diferentes vías pensadas para favorecer la contemplación y el modo en que se ven implicadas la imaginación y la memoria.

Palabras clave: Plotino; Enéadas; ejercicio filosófico; contemplación; percepción

Abstract: “Philosophy and Method: Paths of Contemplation in Plotinus”. This paper explores Plotinus’ methodological approach considering the practical perspective of his philosophy. According to Plotinus, there is something in us that is permanently oriented towards the intelligible realm (*En.* IV 8. 8. 5). Contemplation is a continual activity for the soul. We do not cease to contemplate; our being and our individuality depend on it. However, this activity often goes unnoticed (*En.* I 1. 11. 9). The possibility of becoming aware of it opens up a complex and challenging itinerary of philosophical exercise, present in the whole Platonic tradition. This paper will examine the various paths designed to facilitate contemplation, as well as the roles of imagination and memory in these processes.

Keywords: Plotinus; Enneads; philosophical exercise; contemplation; perception

* Proyecto PID2022-139027NA-I00 financiado por MCIN/ AEI / 10.13039/501100011033 / FEDER, UE.

1. Contexto: imaginación y conciencia

Quizá uno de los mayores enigmas en los que está inmersa la reflexión plotiniana tiene que ver con nuestro modo de mirar: por qué unos miran y ven y otros miran y no ven¹. Parece que la capacidad de visión no está dada de una vez por todas, parece que ha de ser objeto de una conquista; la mayor conquista que el hombre puede acometer en su vida. A su lado, conquistar reinos, poder, capacidad de dominar, no son más que nimiedades a abandonar. Todo en la obra de Plotino tiene la misión de facilitar un camino seguro hacia esta transformación de la mirada. El valor concedido al razonamiento y a la escritura, las reflexiones acerca de la belleza o la insistencia en el silencio gravitan en torno a este punto.

La filosofía neoplatónica, como quizá gran parte de la filosofía antigua, se entiende como la propuesta de una práctica que conduzca del mejor modo a ese objetivo. Como señala con acierto Pierre Hadot², la filosofía en este extenso periodo se comprende, sobre todo, como un modo de vida. Muchas veces eso se nos olvida y tendemos a hacer interpretaciones demasiado rígidas, buscando construir y cerrar un sistema donde no hay cierre posible, donde las piezas se resisten a encajar. Tachamos, entonces, estas propuestas de demasiado enrevesadas, de complejas en demasía, cuando no de metafísicas trasnochadas. Procuraremos romper con esta imagen y abrir una lectura actual de una corriente de pensamiento que sostiene nuestro modo de hacer filosofía, muchas veces de manera insospechada.

Plotino se siente intérprete de Platón³ y, me atrevería a decir, que ve en los diálogos, fundamentalmente, esta mirada capaz de dar la vuelta a la identidad y de volver el mundo del revés. Esa mirada no nos pertenece, no podemos apropiarnos de ella. Como diría Claudio Rodríguez⁴, esa mirada no tiene dueño. Y, sin embargo, nos constituye, nos conforma, aunque no seamos conscientes de ello. Algo en nosotros está vuelto permanentemente hacia ella, si ella no existiese, tampoco nosotros existiríamos. “Hay algo del alma que está siempre

¹ En. VI 5. 12. 20.

² Cf. Hermoso, M.J., *La Filosofía como modo de vida y Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua*.

³ En. V 1. 8. 10-14.

⁴ Rodríguez, C. “A la mirada”.

en la región inteligible (ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεὶ)⁵, afirma Plotino. La contemplación es para el alma una actividad continua, no dejamos de contemplar, de ello depende nuestro ser y nuestra individualidad⁶.

Ahora bien, “ha de haber percepción consciente, porque no siempre nos valemos de cuanto tenemos (ἀντίληψιν δεῖ γενέσθαι· οὐ γάρ, ὅσα ἔχομεν, τούτοις χρώμεθα ἀεὶ)”⁷. Aquí, en la falta de conciencia, radica el problema. Es el modo en que Plotino lee el olvido fundamental del alma que atraviesa toda la tradición platónica. Nos hemos olvidado de lo que somos y habitamos, en gran medida, una ficción, un remedo de vida. No por maldad, ni por una decisión libre de nuestra voluntad, sino por inconsciencia.

La emergencia de nuestra identidad cotidiana, de nuestro yo empírico, la apropiación de nuestra pequeña parcela individual, atravesada por deseos y pasiones, tiene como precio el habernos olvidado de nuestro hogar original. No somos exiliados, más bien somos enajenados en nuestro propio hogar. Nadie nos echó de ningún sitio, no hay desconexión posible. El paraíso al que querríamos volver está delante de nosotros, pero no lo vemos.

Una compleja antropología⁸ se construye a partir de aquí, un análisis de la psique y de sus facultades, que busca caminar hacia la solución: recobrar eso que hemos olvidado, acordarnos, irrumpir en esa memoria que trasciende

⁵ En. IV 8. 8. 5. P. Henry y H.-R. Schwyzer, *Plotini opera*, 3 vols. (Museum Lessianum. Series philosophica 33-35. Leiden: Brill, 1:1951; 2:1959; 3:1973). La versión castellana de los textos originales, con alguna variación, está tomada de la traducción de Igal, J.

⁶ Stróżyński señala con acierto que, en el pensamiento plotiniano, en el fondo, no hay nada que conseguir. El hombre no puede construir o provocar mediante su voluntad algo de lo que depende su ser y que está ya siempre ahí de antemano (cf. Stróżyński, M., “Spiritual exercise in Plotinus: the deictic method”, p. 505). Sigue a Rist que, en su estudio ya clásico, señala esta imposibilidad de forzar la visión (Rist, *The road to reality*, p. 220). Plotino relativiza, incluso, la tensión hacia la visión y acentúa la espera, mientras se prepara la mirada (En. V 5.8.3-5).

⁷ En. I 1. 11. 9.

⁸ La cuestión de la individualidad es una de las más complejas dentro del pensamiento plotiniano. Esta complejidad se debe a la comprensión de ese “nosotros” donde convergen dos hombres: el hombre sensible y el hombre inteligible o el hombre interior y el hombre exterior, tal como lo expresa Platón en *República* 589 a 7 (cf. En. I 1.10.5; En. VI 7.7.25; En. VI 4.14.25). Una línea de interpretación ve en la propuesta de Plotino una concepción del sujeto como pura potencia de identificación, bien con el hombre sensible, bien con el hombre inteligible. Esta interpretación no resuelve el problema de la unidad y, a la vez, de la continuidad de los dos ámbitos. Tornau recuerda que la verdadera individualidad es la inteligible, de modo que la individualidad empírica es una especie de reducción de la individualidad primera, una imagen suya, bajo las condiciones del espacio y el tiempo. Los diferentes sentidos de la individualidad se vinculan a los diferentes modos de conciencia. Desde la conciencia cotidiana a la conciencia unificada, la noción de individualidad se clarifica, se profundiza y se transmuta, mostrando que la contemplación es una sensación clara, que el hombre inteligible ilumina y clarifica al hombre sensible (Tornau, *Qu'est-ce qu'un individu?*, p. 356).

la temporalidad. Aquí acordarse es caer en la cuenta de algo presente y actual, no se trata de la rememoración de un contenido cualquiera de nuestro mundo psíquico. Recordar es irrumpir en lo real, recobrar un modo de conciencia más amplio.

Un elemento se muestra como fundamental en este punto: la imaginación⁹ que, ocupando un lugar mediador, puede dirigirse a diferentes ámbitos del alma. Esta facultad, a la que compete la memoria, es dinámica. Si la facultad intelectual del alma¹⁰, vuelta siempre a la inteligencia se ocupa de su propia actividad; no ocurre así con la imaginación y la memoria. Estas se encuentran en el lugar fronterizo en el que se constituye nuestra identidad. En ellas se cifra la capacidad de hilar el equilibrio, de resituar el ámbito sensible del alma y hacerlo transparente a la contemplación. No se trata de dominar, ni de extirpar la sensibilidad, que, en su corazón, es una imagen más borrosa de la capacidad contemplativa. Se trata, más bien, de reorientar, de suavizar, de calmar, de iluminar la sensibilidad desde el poder especular de la imaginación.

El logos que acompaña al inteligible es acogido por la imaginación, que lo hace patente como en un espejo, afirma Plotino en *En. IV 3. 30. 10*; prosigue “y en esa percepción del inteligible así reflejado y en su persistencia consiste la memoria. Y por eso, aunque el alma aspira siempre a la intelección, solo cuando ésta entra en la imaginación se da en nosotros su percepción. Porque una cosa es la intelección y otra la percepción de la intelección. La intelección la tenemos siempre, pero no siempre la percibimos, y esto se debe a que la facultad que la recibe no recibe solo intelecciones, sino también, del lado opuesto, sensaciones”¹¹.

Esta facultad fronteriza, por serlo, es doble, sensible e inteligible. De tal manera que cuando coinciden, predomina la superior, “una luz pequeña bajo una luz más grande (οἷον μικροῦ φωτὸς μεῖζονι)”¹² señala Plotino. “En cambio, cuando hay pugna y desacuerdo, aun el alma inferior se hace patente en sí

⁹ Hermoso, M.J., “Individualidad y conciencia en Plotino”, p. 327, n. 58.

¹⁰ La inteligencia del alma es doble: la inteligencia racionativa y la que antecede a esta y la posibilita. Esta es ya una inteligencia pura del alma, “nuestra y no nuestra”. Nos referimos a esta segunda. La primera, la facultad racionativa, recibe tanto imágenes derivadas de la sensación, como nociones derivadas de la inteligencia, ocupándose de formular juicios (*En. V 3.3.10-30; V 1.9.15*).

¹¹ καὶ ἡ ἀντίληψις αὐτοῦ οὕτω καὶ ἡ μονὴ καὶ ἡ μνήμη. Διὸ καὶ αἰεὶ κινουμένης πρὸς νόησιν τῆς ψυχῆς, ὅταν ἐν τούτῳ γένηται, ἡμῖν ἡ ἀντίληψις. Ἄλλο γὰρ ἡ νόησις, καὶ ἄλλο ἡ τῆς νοήσεως ἀντίληψις, καὶ νοοῦμεν μὲν αἰεὶ, ἀντιλαμβανόμεθα δὲ οὐκ αἰεὶ· τοῦτο δέ, ὅτι τὸ δεχόμενον οὐ μόνον δέχεται νοήσεις, ἀλλὰ καὶ αἰσθήσεις κατὰ θάτερα.

¹² *En. IV 3.31.10*.

misma y queda oculto cuanto hay en la otra imaginación (ὅταν δὲ μάχη ᾗ καὶ διαφωνία, ἐκφανῆς ἐφ' αὐτῆς καὶ ἡ ἑτέρα γίνεται, λανθάνει δὲ <ὅ τι> ἐν ἑτέρῳ)”.¹³

Mientras que la imaginación inteligible tiene la capacidad de iluminar la sensibilidad y de reconectarla con su fuente, iluminando nuestra conciencia y nuestra percepción en ese mismo movimiento; la imaginación sensible opaca la contemplación, ocupa el espacio de la conciencia para apegarla a los objetos.

Nuestra identidad tiene su sede en la imaginación y en la memoria, de ahí que también sea dinámica, bifaz: “El alma es y se hace aquello que recuerda (οὐ μνημονεύει, ἐκεῖνό ἐστι καὶ γίνεται)”¹³, afirma con agudeza Plotino, abriendo un fino juego entre olvido y recuerdo, conciencia e inconciencia¹⁴.

La conciencia acompaña al estado del alma, a la orientación de la imaginación. De modo que se abren diferentes niveles, que se alternan, en una especie de juego zigzagueante. También la conciencia es fronteriza y poliédrica. Cuando la imaginación se orienta a lo sensible, y retiene en la memoria los objetos de este ámbito, emerge la conciencia al nivel de la representación, asentada en la distensión propia de la sensibilidad. Tenemos al sujeto frente a los objetos, al yo cotidiano. Cuando la imaginación se hace inteligible, manifiesta la contemplación en la que la conciencia se unifica, y emerge una especie de autoconciencia y de autocomprensión del alma adentrada en la inteligencia, unida a ella.

El alma, vuelta a lo inteligible no deja de tener conciencia de sí misma, no hay un olvido de sí, sino, más bien, una contemplación de sí: “orientada invariablemente a la intelección sin dejar por eso de tener, juntamente, conciencia de sí misma (τὴν συναίσθησιν αὐτῆς), como quien se ha hecho una sola y misma cosa con el inteligible”¹⁵.

Se trata de dos modos de conciencia y del consiguiente juego que supone que cuando una conciencia irrumpe la otra se retrae. El léxico asociado a los modos de conciencia en Plotino es complejo. Ahora nos interesa indicar la diferencia entre la aisthesis, como conciencia representativa y la synaisthesis como conciencia unificada con la inteligencia. La synaisthesis puede iluminar la conciencia cotidiana, al iluminar la sensibilidad; en esta iluminación la transforma, de modo que la contemplación se filtra hasta la sensibilidad, que se

¹³ *En.* IV 4.3.5.

¹⁴ Cf. el trabajo, ya clásico, de Hadot, P. “Niveaux de conscience dans la mystique de Plotin”, pp. 243-266.

¹⁵ *En.* IV 4. 2.30. ἔχει ἂν ἀτρέπτως πρὸς νόησιν ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς, ὡς ἐν ἅμα τῷ νοητῷ ταῦτόν γενομένη.

muestra como una imagen de la contemplación¹⁶. La aisthesis, en cambio, en su papel protagonista genera el eclipse de la synaisthesis, que deja de ser patente.

2. ¿Qué hacemos?: la práctica de la Filosofía

Tras esta breve contextualización, nos dirigimos al foco de nuestra investigación. Planteado el problema, se abre una cuestión, si apelamos al ángulo práctico¹⁷: ¿Qué hacemos?, ¿podemos poner en marcha un método que facilite nuestra percepción de la contemplación, su comunicación a todos los ámbitos del alma? O no nos queda más remedio que aguardar una iluminación que nos eleve, una suerte de raptó extático gratuito.

La respuesta de Plotino es clara en este punto: el método de la filosofía consiste fundamentalmente en proponer caminos para facilitar la irrupción de ese modo de conciencia en el que percibimos, por fin, lo que somos. No es que nosotros podamos provocar la contemplación; esta se encuentra ya, de antemano, constituyendo el ser del alma¹⁸. Pero sí podemos facilitar

¹⁶ Cf. Hermoso, M.J., “La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen”, p. 24.

¹⁷ Tras el estudio plotiniano de la *praxis*, hay una enorme complejidad terminológica, difícil de reflejar en nuestro castellano. Baste con advertir que no trataremos aquí la práctica entendida como acción que procede de la contemplación como una producción suya más endeble, más difusa (cf. *En.* III 8.5.10 ss.). Toda *poiesis* es comprendida por Plotino como resultado de una contemplación precedente. La propia Naturaleza produce los seres que vemos como resultado de la contemplación de un alma anterior y los produce como objeto de contemplación. Tenemos la noción de *poiesis* y *praxis*, como ámbitos que proceden de una contemplación que los antecede. Esta contemplación es difusiva, vinculada a una actividad (*energeia*) que es la misma en todos los niveles, solo que más clara en los niveles anteriores y más difusa en los posteriores.

No hablamos aquí de práctica en este sentido propiamente, sino en sentido metodológico. Es decir, nos referimos a los ejercicios que, en el hombre, facilitan el giro de la mirada del alma hacia la contemplación. “Τίς τέχνη ἢ μέθοδος ἡ ἐπιτήδευσις ἥμᾶς οἱ δεῖ πορευθῆναι ἀνάγει”, leemos en *En.* I 3.1.1, que Igal traduce como “¿Qué arte, qué método, qué práctica nos sube adonde debemos dirigirnos?”. Esta noción de ἐπιτήδευσις, que implica la dedicación y se vincula al método es la que queda recogida en el sentido de práctica al que aludimos. Plotino está pensando probablemente en el arte del giro que propone Platón en *República* 518d, designado con el término “τέχνη”, “τέχνη ἂν εἴη, τῆς περιαγωγῆς”. Este procura cumplir el objetivo de la *paideia* platónica, anunciado en este pasaje. Las prácticas que pone en juego se incardinan en este arte del giro, en la búsqueda de la manera más fácil y eficaz de volver la mirada del alma (αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, τῆς περιαγωγῆς, τίνα τρόπον ὥς ὅσῳ τε καὶ ἀνυσμῶτα μεταστραφῆσεται).

¹⁸ En este sentido la meditación propuesta por Plotino es entendida acertadamente por Sara Rappe como un trabajo de educación de la atención, de clarificación del inmenso potencial creativo del alma en su conexión con el intelecto: “Esta práctica introspectiva implica simplificar y clarificar la relación que el alma, como conocedora, tiene con todos los posibles objetos de conciencia. Una de las consecuencias de esta clarificación es la restauración de la plenitud adecuada del alma, un reconocimiento del rico y creativo potencial intelectual que está disponible

el giro de la imaginación y, con él, la comunicación y la percepción de la contemplación¹⁹.

No encontramos en las Enéadas una exposición sistemática de las prácticas a llevar a cabo, estas van salpicando su obra aquí y allá, como si hablase de algo conocido, como si no hiciese falta una receta previa, como si la sistematización no fuese oportuna. Con las exposiciones teóricas, se van acompañando las alusiones al modo en que podríamos acceder a esa experiencia. Desde diferentes ángulos, se apunta a un objetivo recurrente: la reorientación de la atención, desde los objetos de la sensibilidad a un espacio donde ya no hacemos pie. Precisamente en ese abismo, donde no hay nada a que agarrarse, surge para el alma la ocasión de su unificación con el intelecto.

Siempre la catarsis, siempre el soltar, siempre el abandonarlo todo. La soledad, que es una soledad interior, un acallamiento de todo ruido, donde no hay nada que representar. Allí se abre el espacio de la experiencia pura, el momento decisivo en el que tomamos contacto con lo que somos, sin distancia que nos defienda, sin objeto al que agarrarse que pueda conjurar los miedos de habitar sin suelo que nos pueda sostener.

Y, sin embargo, encontrar ese lugar no depende simplemente de nuestra voluntad, no basta con querer, con cerrar los puños, apretar los ojos y encontrarnos allí. Hay que hilar fino y trabajar mucho, no hay rapto gratuito alguno, sino una preparación constante que ocupa la vida entera del filósofo. La práctica de la verdadera filosofía consiste fundamentalmente en esa preparación para toda la tradición platónica. Nos encontramos con una especie de espiritualidad purista²⁰ donde los rituales del pueblo dejan el espacio a una piedad íntima, a un acercamiento a lo divino sostenido en el trabajo interior.

para cada ser humano” (Rappe, S., *Reading neoplatonism: non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, p. 88).

¹⁹ Plotino utiliza la noción de contemplación (θεωρία) en un sentido amplio. Este término incluye la νόησις como actividad propia de la Inteligencia. Además, también el alma contempla, volviéndose Inteligencia. La actividad contemplativa de la Inteligencia es doble, la que se dirige a ella misma, y a lo inteligible que hay en ella, y la que se vuelve al Uno, como su principio. Esta última es ya Inteligencia enamorada (*En. VI 7.35.20*). También la inteligencia del alma es doble, la inteligencia racionativa y la que posibilita esta actividad. Esta última es la inteligencia pura del alma, que es “nuestra y no nuestra” (*En. V 3.3.25*). A través de ella, el alma comparte los diversos niveles de la contemplación, hasta la unificación.

²⁰ Es evidente la significación espiritual o religiosa de la propuesta práctica plotiniana. Es cierto que se trata de una espiritualidad purificada, donde la oración se entiende como una preparación del alma para la recepción de lo divino. Rist distingue entre un modo de oración que define como baja basada en la simpatía y un modo de oración alta: “When a man prays ‘alone to the Alone’, he has come to recognize that the One is always present and that it is up to himself to look towards him if he wishes. The higher prayer, like the lower, is a recognition by man of what the universe

Proponemos explorar esas técnicas de meditación que Plotino describe sucintamente aquí y allá; técnicas que constituyen, en gran medida el método de la filosofía plotiniana. Las diferentes técnicas son diferentes modos de abordar un mismo trabajo interno; todas ellas buscan la purificación y la consiguiente unificación; todas ellas plantean una determinada orientación de la atención. Atenderemos a tres núcleos fundamentales: la práctica del silencio como escucha amorosa; el trabajo apoyado en la imaginación y finalmente la percepción de la belleza. Mención aparte merece el estatuto del lenguaje capaz de abrazar y facilitar este camino. Con una reflexión acerca del valor que le concede Plotino en este ámbito, cerraremos nuestro estudio.

3. El silencio

En el silencio encontramos la condición necesaria para el adentramiento en la contemplación. No consiste simplemente en cerrar los labios y no pronunciar palabra, sino en un silencio mucho más pregnante, que ha de tomar al hombre por entero. Se trata de acallar el ruido que nos liga a los objetos y al ámbito de la representación, donde se produce una dispersión y un embotamiento de la sensibilidad. El alma contempla en “callada quietud, una vez que se haya hecho merecedora de contemplar al haberse liberado del engaño y de los hechizos que mantienen hechizadas a las demás almas”²¹, leemos en *En. V* 1.2.10.

También la inteligencia, si abandona la Alteridad, esa Alteridad enlazada en Identidad que le es propia: “se hará una sola cosa y se callará (ἐν γένόμενον σιωπήσεται)”²². En este pasaje la intelección se entiende como voz de la inteligencia. Esta calla en el contacto con el Uno, la unificación de la

is like. The One is always turned towards us; in the highest act of prayer, we turn again towards him” (*ibid.* p. 222). La oración trabaja sobre el sujeto y su capacidad de visión, nunca sobre los dioses. En esto estará Jámblico plenamente de acuerdo. El Neoplatonismo, en su pluma, intentará incluir los rituales en la praxis de preparación del alma, intentando dignificar el paganismo. Estos se entienden como un modo de transformación de la percepción, al contrario que la magia, que trata de influir en los dioses en beneficio de los hombres (*cf.* Hermoso, M.J., “Philosophy and theurgy in the thought of Iamblichus: symbol and beauty”, p. 171-185).

²¹ ἄξια τοῦ σκοπεῖν γενομένη ἀπαλλαγείσα ἀπάτης καὶ τῶν γεγονητοκότων τὰς ἄλλας ἡσυχῇ τῇ καταστάσει. El tema del hechizo es un lugar común en toda la filosofía de raigambre platónica. El hechizo se carga con tintes negativos o positivos según el contexto. Este puede facilitar el despertar de alma o sumirla en el olvido. Eros, que hace abandonar los convencionalismos que mantienen dormida al alma, es un hechicero. También los sofistas hechizan con su discurso; al igual que Sócrates hechiza a Alcibiades, según relata él mismo en el discurso final del *Banquete*. Esta cuestión pone de manifiesto el carácter integral del conocimiento o de la ignorancia, que más allá del ámbito discursivo, afecta al hombre por entero, a su modo de percibir y sentir el mundo. Interesante en este sentido es el trabajo de Carbonell, C., *Romper el hechizo*.

²² *En. V* 1.4.40

inteligencia supone el acallamiento de la intelección. De modo que el silencio tiene una significación poliédrica; atiende a la capacidad de trascender lo que es propio de cada ámbito, para unificarse y actualizar el superior²³.

Al dios se le invoca “no en voz alta, sino elevándonos en actitud orante hacia aquel, pues ese es el modo en que podemos orar solos al Solo”²⁴. Esta actitud orante²⁵ se abre en el silencio que nos deja solos, nada que representar, nada que alegar, nada que razonar, nada que aducir, nada que decir. Todo este ruido, nos distrae, nos hechiza, ocupa el campo de una conciencia que debe poder presentarse vacía de toda representación sensible para poder reflejar la contemplación.

“Estando aquel en sí mismo cual en el interior de su templo, permaneciendo en callada quietud más allá de todas las cosas (ἐκείνου ἐν τῷ εἴσω οἴῳ νεῶ ἐφ’ ἑαυτοῦ ὄντος, μένοντος ἡσύχου ἐπέκεινα πάντων)”²⁶, afirma Plotino. El dios aquel permanece en callada quietud, más allá de todas las cosas y así debe permanecer el espectador, si desea contemplarlo. “Si aunándose consigo mismo, deja de escindirse por más tiempo, se hace una sola cosa a la vez que todas las cosas en compañía de aquel dios calladamente presente, y está con él cuanto puede y quiere”²⁷ leemos en *En.* V 8.11.5. El dios está calladamente presente, el silencio del hombre ha de corresponder a ese silencio de dios.

Lo que caracteriza la cercanía de la contemplación y del Uno es siempre el silencio. El hombre contempla en silencio, aquel dios está calladamente presente. También la Naturaleza contempla y crea en silencio.

Con la mente perpleja, desconcertada, hay que “callarse y desistir (σιωπήσαντας δεῖ ἀπελθεῖν)... limitándonos a captarlo a él solo, si nos es posible (αὐτὸ μόνον εἰ δυνατόν αὐτοῖς λαβόντας)”²⁸. Sin embargo, ese silencio en el que

²³ Lo propio de cada nivel, en su acallamiento, deja traslucir el nivel superior en el que se constituye. Se trata de una especie de dialéctica del silencio, en la que la contemplación toma un tono cada vez más interior, hasta que ya solo cabe el contacto y la unión.

²⁴ *En.* V 1.6.10. οὐ λόγῳ γεγωνῶ, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ ἐκτείνουσιν ἑαυτοὺς εἰς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον, εὐχεσθαι τοῦτον τὸν τρόπον δυναμένους μόνους πρὸς μόνον.

²⁵ Sara Rappe establece una comparación interesante entre la meditación planteada por Plotino y las meditaciones de Descartes, atendiendo a la significación de la subjetividad en ambos. Señala que un rasgo propio de Plotino, que no encontramos en Descartes, es el carácter espiritual o religioso de la meditación plotiniana. “La característica más significativa de los experimentos mentales de Plotino es su asociación con la oración o la invocación”, afirma la autora (*ibid.* p. 89). Este elemento es importante a la hora de establecer la interpretación de la praxis filosófica en este autor, puesto que enmarca y sostiene los demás parámetros de su pensamiento.

²⁶ *En.* V 1.6.13.

²⁷ εἰς ἐν αὐτῷ ἔλθων καὶ μηκέτι σχίσας ἐν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ’ ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀσπορητὶ παρόντος, καὶ ἐστὶ μετ’ αὐτοῦ ὅσον δύναται καὶ θέλει.

²⁸ *En.* VI 8.11.2.

el alma deja de proyectarse, de sacarse afuera, no es fácil de obtener. En torno a él gravita una de las técnicas de meditación que Plotino describe, tratando de generar una determinada disposición interior. Encontramos su descripción en *En. V 1.12.15*:

Por tanto, si ha de haber percepción (ἀντίληψις) de las potencias así presentes en nuestra alma, es preciso también volver hacia dentro la facultad perceptiva y obligarla a aplicar su atención a aquello interior (καὶ τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἰς τὸ εἶσω ἐπιστρέφειν, καὶ κεῖ ποιεῖν τὴν προσοχὴν ἔχειν). Así como, cuando uno está a la espera de escuchar una voz deseada, desatiende los demás sonidos y alerta el oído hacia el sonido máspreciado, hasta que aquel sonido le llegue, así también, en nuestro caso, es preciso desoír todos los sonidos sensibles, siempre que no nos fuerce la necesidad, y mantener la facultad perceptiva del alma pura y presta a escuchar los sonidos de arriba (τὴν τῆς ψυχῆς εἰς τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι δύναμιν φυλάττειν καθαρὰν καὶ ἔτοιμον ἀκούειν φθόγγων τῶν ἄνω)²⁹.

El trabajo que aquí se propone se dirige a la ἀντίληψις, que Igal traduce por facultad perceptiva del alma. Violette³⁰ señala, en su estudio sobre los modos de conciencia, que se trata de una conciencia desdoblada de la exterioridad pura. Tiene que ver con la aprehensión de lo que encuentro enfrente. Se trata de una aprehensión sensible del objeto, donde está presente la polaridad.

Plotino llama aquí a una interiorización de esta facultad, a una reorientación, que favorezca que esta abandone los objetos externos y quede a la espera. Tal purificación depende de un trabajo con la atención. Desatender los sonidos sensibles y permanecer alerta, abriendo ese espacio de silencio, donde puede irrumpir la voz deseada. Hacer sitio al silencio, ir abandonado el permanente ruido que mantiene embotada la sensibilidad.

Se trata de practicar una atención que no se aferra a nada, que no se enfoca en ningún objeto; una atención abierta, extendida, que espera percibir aquello que desea. El sostén de esta práctica meditativa es el eros, el deseo facilita ese desapego del ruido sensible: “como cuando uno está a la espera de escuchar una voz deseada”. Cómo no ver aquí un antecedente de la atención amorosa de San Juan de la Cruz³¹.

²⁹ Δεῖ τοίνυν, εἰ τῶν οὕτω παρόντων ἀντίληψις ἔσται, καὶ τὸ ἀντιλαμβανόμενον εἰς τὸ εἶσω ἐπιστρέφειν, καὶ κεῖ ποιεῖν τὴν προσοχὴν ἔχειν. Ὅσπερ εἰ τις ἀκούσαι ἀναμένων ἦν ἐθέλει φωνήν, τῶν ἄλλων φωνῶν ἀποστὰς τὸ οὐς ἐγείροι πρὸς τὸ ἄμεινον τῶν ἀκουστῶν, ὅποτε ἐκεῖνο προσέλθοι, οὕτω τοι καὶ ἐνταῦθα δεῖ τὰς μὲν αἰσθητὰς ἀκούσεις ἀφέντα, εἰ μὴ καθόσον ἀνάγκη, τὴν τῆς ψυχῆς εἰς τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι δύναμιν φυλάττειν καθαρὰν καὶ ἔτοιμον ἀκούειν φθόγγων τῶν ἄνω.

³⁰ Violette, R. “Les formes de la conscience chez Plotin”, 230-236.

³¹ Marcos, J.A., *La mística como atención amorosa*.

En esta práctica no prima la visión, como sí ocurre en otros muchos lugares de las Enéadas. El oído se toma como imagen privilegiada de la receptividad y de la apertura que permite la comunicación al alma de la actividad contemplativa. Otro pasaje donde encontramos la referencia a la escucha, también vinculada con la potencia receptiva es *En.* III 8. 9.25: “Porque dondequiera que apliques tu potencia receptiva, recibes desde allí al Omnipresente, del mismo modo que si sonara una voz que llenase un desierto y aun, con el desierto, los oídos de los presentes, en cualquier parte del desierto en que aplicaras tu oído, captarías toda la voz a la vez que no toda”³².

No basta con no hablar, el silencio que se busca atiende a un desapego más profundo del ruido en el que habita la conciencia cotidiana. Desde ahí se abre un trabajo constante de atención, capaz de interiorizar y de transformar la percepción. El oído ha de estar presente, listo para recibir esa palabra que se profiere en el silencio: “Más de una vez, al resonar en el aire una voz o una palabra proferida, un oído que esté presente la percibe y la escucha. Y si supones que en medio de la soledad hay otro oído, también a este le llega la palabra y la voz, o mejor, el oído llega a la palabra” (*En.* VI 4.12).

4. El trabajo con la imaginación

Un segundo ámbito de trabajo, conectado con el anterior es la imaginación. Esta, en su orientación sensible, viene a representar lo inteligible bajo los parámetros propios del objeto sensible. Con ello deja a la mente perpleja y desconcertada, inmersa en la aporía:

Y, en general, parece que hemos caído en este desconcierto los que hemos caído en él a propósito de esta naturaleza, debido a que hemos comenzado por representarnos a un sitio, un lugar, una especie de abismo, y a que luego, en habiendo ya sitio, hemos metido esta naturaleza en el lugar creado en nuestra imaginación o que estaba ya en ella; y que una vez metida en semejante lugar, entonces nos ponemos a investigar de dónde y cómo ha venido ahí; y cual si fuera un advenedizo, hemos andado investigando su presencia y su cuasiesencia. En suma, lo hemos lanzado ahí cual desde un fondo o desde una altura³³.

³² Τὸ γὰρ πανταχοῦ παρὸν στήσας όπουοῦν τὸ δυνάμενον ἔχειν ἔχεις ἐκεῖθεν· ὥσπερ εἰ φωνῆς κατεχούσης ἐρημίαν ἢ καὶ μετὰ τῆς ἐρημίας καὶ ἀνθρώπους ἐν ὅτωοῦν τοῦ ἐρήμου στήσας οὐς τὴν φωνὴν κομιεῖ πάσαν καὶ αὐτὸ οὐ πάσαν.

³³ *En.* VI 8.11.13. Ὅλως δὲ εἰκόκαμεν ταύτην τὴν ἀπορίαν ἐνθυμηθῆναι, περὶ ταύτης τῆς φύσεως οἷπερ ἐνεθυμήθημεν, ἐκ τοῦ πρῶτον μὲν τίθεσθαι χώραν καὶ τόπον, ὥσπερ τι χάος, εἴτα χώρας ἤδη οὐσης ἐπαγαγεῖν ταύτην τὴν φύσιν εἰς τὸν ἐν τῇ φαντασίᾳ ἡμῶν γεγονότα ἢ ὄντα τόπον, εἰσάγοντας

Se trata de eliminar la causa del desconcierto, de recorrer el camino inverso mediante un trabajo que comienza con la representación y, a través de la negación, de la sustracción, vacía la imaginación de todo parámetro sensible, preparándola para su orientación inteligible. Plotino propone la representación de una esfera a la que se va sustrayendo la masa, el lugar, la materia. Esta tensión sostenida de la imaginación se apoya, como en cada una de las vías que se abren, en el amor. Al suprimir todos los elementos sensibles, no emerge lo inteligible como fruto de una especie de consecuencia lógica, sino que se abre el espacio de la invocación, que hace desembocar este trabajo con la representación en la experiencia de la contemplación:

Representáte, pues, mentalmente la imagen luminosa de una esfera abarcando en su interior todos los seres, sea que estén en movimiento, sea que estén en reposo, o mejor, unos en movimiento y otros en reposo. Reteniendo esta imagen, fórmate ahora otra suprimiendo mentalmente la masa. Suprime también el lugar y toda representación mental de la materia, y no trates meramente de sustituir esa esfera por otra de menor volumen, sino que, invocando al dios hacedor de la esfera representada, suplicale que venga. Y vendrá: vendrá trayendo consigo su propio universo con todos los dioses incluidos en él, siendo uno y todos³⁴.

También es posible valerse de la representación para salir de la representación a través de la negación. Llega un punto en que la imaginación trata de sustituir esa representación por otra. Plotino pide que nos mantengamos en la tensión de la negación y, en ese difícil tránsito, recurramos a la invocación. Esta se abre en el eros. Si la imaginación es capaz de hacer ese trabajo, desaparegiéndose de toda representación, es por amor al dios que ha de aparecer iluminándola.

δὲ αὐτὸν εἰς τὸν τοιοῦτον τόπον οὕτω τοι ζητεῖν, οἷον πόθεν καὶ πῶς ἐλήλυθεν ἐνταῦθα, καὶ ὡς περὶ ἔτηλυν ὄντα ἐξηγηκέναι αὐτοῦ τὴν παρουσίαν καὶ οἷον τὴν οὐσίαν, καὶ δὴ καὶ ὥσπερ ἐκ τίνος βάθους ἢ ἐξ ὧσιν τινὸς ἐνθάδε ἐρρίφθαι.

Plotino cifrará su crítica a la lectura aristotélica de la participación platónica precisamente en este punto. Aristóteles estaría proyectando las categorías propias de lo sensible al inteligible platónico. Sobre el debate en torno a las categorías y su significación; cf. Tornau, "Qu'est-ce qu'un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme", pp. 333-346; y Chiaradonna, R., "Plotino e la teoria degli universali, *Enn.* VI 3 [44], 9".

³⁴ *En.* V 8.9.10. Ἔστω οὖν ἐν τῇ ψυχῇ φωτεινὴ τις φαντασία σφαίρας ἔχουσα πάντα ἐν αὐτῇ, εἴτε κινούμενα εἴτε ἐστηκότα, ἢ τὰ μὲν κινούμενα, τὰ δ' ἐστηκότα. Φυλάττων δὲ ταύτην ἄλλην παρὰ σαυτῷ ἀφελὼν τὸν ὄγκον λάβε· ἀφελε δὲ καὶ τοὺς τόπους καὶ τὸ τῆς ὕλης ἐν σοὶ φάντασμα, καὶ μὴ πειρῶ αὐτῆς ἄλλην σμικροτέραν λαβεῖν τῷ ὄγκῳ, θεὸν δὲ καλέσας τὸν πεποιηκότα ἧς ἔχεις τὸ φάντασμα εὖξαι ἐλθεῖν. Ὁ δὲ ἦκοι τὸν αὐτοῦ κόσμον φέρον μετὰ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ θεῶν εἰς ὧν καὶ πάντες.

Igual que en el apartado anterior se partía de los sonidos sensibles para llevar a cabo una labor de desapego, ahora se parte de la representación para sustraer todo cuanto pueda ser representado bajo los parámetros del objeto sensible. En ambos casos partimos del lugar en el que estamos, desarrollando un trabajo interior apoyado en lo que podríamos llamar una técnica meditativa³⁵.

4.1. La contemplación de la belleza

Si hay algo en la tradición platónica capaz de atraer al alma a la experiencia de la contemplación, de hacerla consciente a todos los niveles, es precisamente la belleza³⁶. La belleza se acompasa con cada nivel de conciencia, impulsando su trascendencia. Desde la representación de los objetos y la belleza de los cuerpos, hasta la unificación propia de la contemplación. Nada como la belleza suscita el enamoramiento en el alma, es ese amor el que la lleva a dejarlo todo, a apartarse del espacio de la representación y a interiorizar la percepción, hasta verse a sí misma unificada con ella³⁷.

Toda práctica remite, en último término, al poder purificador de la belleza. Esta manifiesta, otorga cara visible, al Uno; en la belleza, el alma percibe una huella de aquel al que busca desde el principio: “Pero también el alma que pudo se volvió hacia aquél y, al conocerlo y contemplarlo, disfrutó del espectáculo y quedó sobrecogida en la medida en que era capaz de contemplar. Contempló como atónita, se dio cuenta de que llevaba consigo algo de aquél y entró en estado de nostalgia como los que con el retrato del ser querido se sienten movidos al deseo de ver a su amado en persona”³⁸.

³⁵ Este pasaje es uno de los más comentados entre los especialistas a la hora de tratar la cuestión de la meditación y la espiritualidad en Plotino. Todos remarcan el carácter religioso del pasaje y la evidencia de que se dirige a un determinado tipo de oración, cuyo desarrollo pormenorizado, Plotino no explica. La indagación en cuál es su desarrollo práctico es algo que queda para la exégesis, ligado a una especie de arqueología de prácticas de las que nos separa una horquilla temporal inmensa (cf. Rist, *Ibid.*, p. 272). Lo que, sin duda, está claro es que pertenece al genio propio de la filosofía de Plotino y que sostiene sus fibras más íntimas. Este genio marca su rasgo distintivo respecto de las meditaciones filosóficas modernas al estilo cartesiano (Rappe, *ibid.*, 89).

³⁶ Sobre esta cuestión, cf. Narbonne, J.M., “La quête du beau comme itinéraire intérieur chez Plotin”, pp. 1-16; y García Bazán, F., “Plotino y la fenomenología de la belleza”, pp. 7-28.

³⁷ Plotino glosa en su tratado I 6, el primero en orden cronológico, la escala de Diótima presente en el *Banquete* platónico (210 a-d), volviéndola a la interioridad y tornándola base de una práctica filosófica transformadora de la interioridad (cf. especialmente I 6.9.1-30).

³⁸ *En.* VI. 7.31.5. ἐπιστραφείσα δὲ καὶ ψυχὴ ἢ δυνηθεῖσα, ὥς ἔγω καὶ εἶδεν, ᾗσθη τε τῇ θεᾷ καὶ ὅσον οἶα τε ἦν εἶδεν ἐξεπλάγῃ. Εἶδε δὲ οἷον πληγείσα καὶ ἐν αὐτῇ ἔχουσα τι αὐτοῦ συνήσθητο καὶ διατεθείσα ἐγένετο ἐν πόθῳ, ὥσπερ οἱ ἐν τῷ εἰδῶλι τοῦ ἐρασμίου κινούμενοι εἰς τὸ αὐτὸ εἶδεν ἐθέλειν τὸ ἐρώμενον.

Lo verdaderamente operativo, lo que sostiene las diferentes prácticas meditativas, es ese deseo de sí, de autoconocimiento y autoconciencia; de dejar de estar apartado del centro de uno mismo por más tiempo. A la vista de ese amor, el alma es capaz de soltarlo todo, la imaginación se desprende de todo objeto sensible, por ver si pudiera adentrarse más profundamente en ese amor, la conciencia se unifica, por ver si pudiera acortar la distancia y callar: “Y si se diera cuenta de que debe desplazarse a lo más y más carente de forma, a eso aspiraría. ...Porque el alma misma, cuando concibe un amor intenso por aquél, depone todas las formas que tiene, incluso cualquier forma de orden inteligible que haya en ella. Porque si uno trae entre manos alguna otra cosa y centra su actividad en ella, ya no puede ni ver a aquél ni adecuarse a él. Mas no debe tener a mano ninguna otra cosa, ni buena ni mala, a fin de que el alma reciba sola al Solo”³⁹.

A la sustracción de todo parámetro sensible se va acompasando la liberación de ese amor, no sujeto ya al lugar, a la magnitud, ni al tiempo: “Por tanto, tampoco tiene figura. Y, por cierto, comoquiera que, siendo ya tan añorado, no puedas concebir en él ni figura ni conformación, será añoradísimo y amabilísimo: el amor a él será un amor sin medida”⁴⁰.

El alma, en ese amor se desea a sí misma, no desea a otro distinto, sino a lo que ella misma es en el fondo, lo que conforma su individualidad, su identidad inteligible. Esta realidad hace posible el camino de transformación que se brinda al alma en este método práctico de la filosofía. Si no fuese así, el alma no dejaría jamás lo que cree ser, la única identidad que conoce. La reorientación de la imaginación y de la conciencia, tiene un enorme calado, supone una transformación de la mirada y la sensibilidad, la irrupción de una identidad nueva y antigua. La comunicación y la percepción que se busca conlleva una percepción de sí transfigurada: “Pero lo realmente apetecible para nosotros –según otra interpretación, es verdad– somos nosotros para nosotros mismos cuando nos elevamos a lo más exquisito de nosotros mismos, esto es a la proporción y a la belleza, o sea, a una forma compleja, es decir, a una vida clara, intelectual y bella”⁴¹.

³⁹ En. VI 7. 33.28-34.7. Εἰ δὲ σύνεσιν λάβοι, ὡς δεῖ μεταβαίνειν ἐπὶ τὸ ἀμορφότερον, ἐκείνου ἂν ὀρέγοιτο... ἐπεὶ καὶ ψυχῇ, ὅταν αὐτοῦ ἔρωτα σύντονον λάβῃ, ἀποτίθεται πᾶσαν ἣν ἔχει μορφήν, καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ᾖ ἐν αὐτῇ. Οὐ γὰρ ἐστὶν ἔχοντά τι ἄλλο καὶ ἐνεργοῦντα περὶ αὐτὸ οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἐναρμολογεῖσθαι. Ἀλλὰ δεῖ μῆτε κακὸν μήτ' αὐτὸ ἀγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν, ἵνα δέξηται μόνῃ μόνον.

⁴⁰ En. VI 7.32.25. Οὐ τοίνυν αὐτὸ οὐδὲ σχῆμα. Καὶ μὴν, ὅτου ἂν ποθῇ οὐδὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ σχῆμα μῆτε μορφήν ἔχουσαν λαβεῖν, ποθεινότατον καὶ ἐρασιμώτατον ἂν εἴη, καὶ ὁ ἔρως ἂν ἄμετρος εἴη.

⁴¹ En. VI 7.30.35. τὸ δὲ ὄντως ὀρεκτὸν ἡμῖν ἄλλως μὲν ἡμεῖς αὐτοῖς εἰς τὸ βέλτιστον ἑαυτῶν ἀνάγοντες ἑαυτούς, τοῦτο δὲ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ εἶδος ἀσύνθετον καὶ ζῶν ἑναργὴ καὶ νοεράν καὶ καλὴν.

Esta belleza que busca el alma no se halla frente a ella, ella no es la espectadora distante, sino que ha de unificarse, soltarlo todo y mirar adentro. Para ello encuentra el sostén de la práctica de la filosofía, en sus diferentes propuestas:

—¿Y cómo podrá uno alcanzar la Belleza, si no la ve?

—En realidad, si uno ve la Belleza como distinta de sí mismo, es que todavía no ha alcanzado la Belleza, mientras que, si se transforma en Belleza, entonces sí que la alcanza mejor que de ningún otro modo. En conclusión: si la visión es de lo externo, o no debe haber visión o, si la hay, que sea de modo que se identifique con el objeto visto. Y esto es una especie de autocomprensión y autoconciencia de quien se guarda de apartarse de sí mismo por deseo de una percepción más consciente⁴².

4.2. El poder del lenguaje

Por último, cerraremos nuestro estudio con una reflexión acerca de la concepción del lenguaje que subyace al planteamiento plotiniano. Plotino suscribe el valor concedido por Platón al lenguaje discursivo, así como el carácter limitado de su naturaleza. El núcleo de lo que busca el filósofo no puede verterse en el lenguaje, por muy ducho que sea el escritor. El problema de la inefabilidad y de la indecibilidad ronda cada página de las *Enéadas* como rondaba los Diálogos platónicos⁴³. Está claro que el lenguaje no puede decir lo indecible: “Porque toda belleza es posterior a aquél y proviene de aquél, como toda luz del día proviene del sol. Y por eso dice Platón que es «inefable» e indescriptible”⁴⁴.

Sin embargo, allí donde el lenguaje se topa con su límite, se abre una funcionalidad específica, que lo torna muy valioso de cara a facilitar el camino de la contemplación, de sostener y ayudar al que lo transita: “Sin embargo, hablamos y escribimos acerca de él como señalando el camino a quien desee un punto de contemplación, tratando de remitirle a aquél y de despertarle de los razonamientos a la contemplación”⁴⁵.

⁴² *En.* V 8.11.20. Πῶς οὖν ἔσται τις ἐν καλῷ μὴ ὁρῶν αὐτό; Ἡ ὁρῶν αὐτὸ ὡς ἕτερον οὐδέπω ἐν καλῷ, γενόμενος δὲ αὐτὸ οὕτω μάλιστα ἐν καλῷ. Εἰ οὖν ὁραῖς τοῦ ἔξω, ὁραῖς μὲν οὐ δεῖ εἶναι ἢ οὕτως, ὡς ταῦτόν τῳ ὁρατῷ· τοῦτο δὲ οἷον συνέσεις καὶ συναίσθησις αὐτοῦ εὐλαβουμένου μὴ τῳ μᾶλλον αἰσθάνεσθαι θέλειν ἑαυτοῦ ἀποστήναι.

⁴³ Sobre esta cuestión, cf. Wieland “La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad”, 19-37

⁴⁴ *En.* VI 9.4.10. Πᾶν γὰρ καλὸν ὕστερον ἐκείνου καὶ παρ’ ἐκείνου, ὥσπερ πᾶν φῶς μεθήμερινὸν παρ’ ἡλίου. Διὸ οὐδὲ ὀρεῖται οὐδὲ γραπτὸν, φησιν.

⁴⁵ *En.* VI 9.4.15. ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θέαν ὥσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῳ τι θεάσασθαι βουλομένῳ.

De modo que, entre todas las técnicas que pone en marcha Plotino, encontraremos, sin duda, el poder del lenguaje. Este sirve un punto de apoyo seguro a la contemplación. Su poder fundamental no consiste en la representación de lo real, esta es precisamente la disposición que se ha de abandonar. Su papel es, más bien, el de generar confianza en el alma y una especie de encantamiento. Nuevamente nos encontramos reclamando un encantamiento para el alma, que pueda remediar el hechizo en el que vive inmersa.

No se trata, en ningún caso, de nombrar lo inteligible y de dejarlo fijado en el discurso. Esto es de todo punto imposible. La búsqueda del filósofo no puede transmitirse en la palabra; otro debe ser el modo de la transmisión. De poco sirve decir, por ejemplo: “Si hace que cada uno exista y que, por la presencia del Uno, la pluralidad de la inteligencia y la inteligencia misma sea autosuficiente, está claro que aquél es el creador de la esencia”⁴⁶.

No basta con formular esto y desentenderse, señala Plotino. Porque la sed de trascendencia permanece intacta, el filósofo busca la experiencia original, el acontecimiento, que vuelva todo del revés: “No, el alma siente todavía, y aún más que antes, dolores de alumbramiento. Quizás le haya llegado el momento en que deba dar a luz, tras de haberse lanzado hacia aquél reventando de dolor. Así y todo, hay que encantarla de nuevo, si descubrimos, de donde sea, algún encantamiento para sus dolores. Y es fácil que lo encontremos en los razonamientos arriba descritos, si los empleamos reiteradamente en encantarla”⁴⁷.

El discurso acerca del Uno puede encantar al alma, sostener su confianza en medio de su dolor, pero no puede generar en ella la unificación necesaria para favorecer su alumbramiento. Necesitamos un nuevo encantamiento que no dependa de la formulación y del razonamiento, que provocan la evasión del alma: “Basta, sin embargo, con que haya un contacto, aunque sea intelectual, y que no haya posibilidad ni holgura para poder decir una sola palabra en el momento mismo del contacto, sino que sea más tarde cuando recapacite sobre aquella experiencia”⁴⁸.

⁴⁶ En. V 3.17.12. ΑΛΛ’ εἰ ποιεῖ ἕκαστον εἶναι καὶ τῇ ἐνὸς παρουσίᾳ αὐτάρκεις τὸ πλῆθος αὐτοῦ καὶ αὐτός, δηλονότι ποιητικὸν οὐσίας.

⁴⁷ En. V 3.17.16. Ἡ ἔτι ἡ ψυχὴ ὠδίνει καὶ μᾶλλον. Ἰσως οὖν χρὴ αὐτὴν ἤδη γεννήσαι αἰξασαν πρὸς αὐτὸ πληρωθεῖσαν ὠδίνων. Οὐ μὴν ἀλλὰ πάλιν ἐπαστέον, εἰ ποθέν τινα πρὸς τὴν ὠδὶνα ἐπαρῶν εὐροιμεν. Τάχα δὲ καὶ ἐκ τῶν ἤδη λεχθέντων, εἰ πολλάκις τις ἐπάδοι, γένοιτο.

Cómo no ver aquí una referencia a la mayéutica Socrática y a ese Sócrates encantador que Alcibiades nos presenta en el *Banquete*. Sócrates es una partera de almas y eso es lo que busca, desde el principio, la tradición platónica, el alumbramiento definitivo en el que cada hombre nazca de nuevo.

⁴⁸ En. V 3.17.26. ΑΛΛ’ ἀρκεῖ κἂν νοερώς ἐφάψασθαι· ἐφαψάμενον δέ, ὅτε ἐφάπτεται, πάντη μὴδὲν μῆτε δύνασθαι μῆτε σχολὴν ἄγειν λέγειν, ὅστερον δὲ περὶ αὐτοῦ συλλογίζεσθαι.

Conclusión

El objetivo prioritario de la obra de Plotino no es formular y razonar acerca del Uno, sino facilitar la práctica que lleve al alma a conseguir su verdadero objetivo. Esto salta a la vista de todo estudioso que se aproxime a esta filosofía. Más allá de ello, sin duda, cabría ahora preguntarse, para terminar, si ese objetivo sigue siendo, en alguna medida, el nuestro. Cabría preguntarse si el hombre contemporáneo ha perdido su capacidad de atención; si sufre, por ello, un embotamiento de la sensibilidad, de la capacidad de complacerse con la belleza. Observar la actualidad desde esta mirada extemporánea puede llegar a ser muy fructífero, muy inspirador; puede brindarnos un espacio interesante para la reflexión sobre nuestro presente.

Desde el punto de vista del método filosófico, además, emerge la pregunta de dónde queda esa práctica en la historia de la filosofía y si es posible todavía o si, para nosotros, los filósofos, ya no puede ser más que una arqueología.

Sea como fuere, cuando hablamos de método en la filosofía de Plotino, no podemos olvidar la centralidad de esta práctica, en torno a la que gravitan gran parte de sus inquietudes. La estructuración de su pensamiento toma forma bajo esta luz, que tiñe de su propia sustancia a todo otro elemento. Hemos tratado los diferentes ángulos de esta práctica, sin pretender agotarlos. Todos ellos se vertebran y componen un conjunto orgánico con sentido. Cada uno de los aspectos de las técnicas propuestas tienen un ánimo común, la purificación, que deja al descubierto la mirada fundamental, esa mirada fascinada ante el mundo, ante su impermanencia y su profunda belleza:

“He aquí la meta verdadera del alma: el tocar aquella luz y contemplarla con esa misma luz; no con luz de otro, sino contemplar la misma luz por la que ve. Porque la luz por la que fue iluminada es la luz que debe contemplar, ya que ni siquiera al sol lo vemos con luz ajena.

–Y esto ¿cómo se puede lograr?

–¡Despójate de todo!”⁴⁹.

⁴⁹ En. V 3.17.34. καὶ τοῦτο τὸ τέλος τὰ ληθινὸν ψυχῇ, ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου καὶ αὐτῷ αὐτὸ θεάσασθαι, οὐκ ἄλλου φωτί, ἀλλ’ αὐτό, δι’ οὗ καὶ ὄρα. Δι’ οὗ γὰρ ἐφωτίσθη, τοῦτό ἐστιν, ὃ δεῖ θεάσασθαι· οὐδὲ γὰρ ἥλιον διὰ φωτὸς ἄλλου. Πῶς ἂν οὖν τοῦτο γένοιτο; Ἄφελε πάντα.

Bibliografía

- Carbonell, C., *Romper el hechizo*, Navarra: Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra, 2022.
- Chiaradonna, R. "Plotino e la teoría degli universali, Enn. VI 3 [44], 9", en: Celluprica y D'ancona (eds.), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici*, Napoli: Bibliopolis, 2004, pp. 3-35.
- García Bazán, F., "Plotino y la fenomenología de la belleza", en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, XXII, (2005), pp. 7-28.
- Henry P. y Schwyzer H.R. (eds.), *Plotini Opera*, 3 vols., Lovaina, París, Leiden: Desclée de Brower-E.J. Brill, 1951-1973 (edition maior).
- Henry P. y Schwyzer H.R. (eds.), *Plotini Opera*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1964-1982 (editio minor).
- Hermoso, M.J., "Individualidad y conciencia en Plotino", en: *Tópicos, Revista de Filosofía*, (2022), pp. 303-332. <https://doi.org/10.21555/top.v63i0.1961>
- Hermoso, M.J., "La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen", en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, XXXI, 1 (2014), pp. 11-27. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2014.v31.n1.45609
- Hermoso, M.J., "Philosophy and theurgy in the thought of Iamblichus: symbol and beauty", en: Velasco, M.J. y M.J. García (eds.), *Greek philosophy and mystery cults*, 2016, p. 171-185.
- Hadot, P., "Niveaux de conscience dans la mystique de Plotin", en: *Journal de Psychologie*, (1980), pp. 243-266.
- Hadot, P., *La philosophie comme manière à vivre*, París: Albin Michael, 2003.
- Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Albin Michel, 2002.
- Marcos, J.A., *La mística como atención amorosa (San Juan de la Cruz)*, Madrid: BAC., 2022.
- Narbonne, J.M., "La quête du beau comme itinéraire intérieur chez Plotin", en: *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique Kairos kai logos*, 10 (1997), pp. 1-16.
- Plotino, *Ennéades*, 7 vols., Bréhier (ed., trad. y notas), París: Les Belles Lettres, 1924.
- Plotino, *Traité* 1 (1 6) Sur le beau, Ferroni, L. (ed.), Achard, M. y J.M. Narbonne (intr., trad. y notas), París: Les Belles Lettres, 2012.
- Plotino, *Traité* 1 (1 6), Darras-Worms, A-L. (trad.), París: Cerf, 2007.
- Plotino, *Enéadas* I-VI, 3 vols., J. Igal, J. (introd., trad. y notas), Madrid: Gredos, 1982-1998.
- Rappe, S., *Reading neoplatonism: non-discursive thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Rist, *Plotinus: the road to reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Rodríguez, C., "A la mirada", en: *El don de la ebriedad*, Madrid: Ediciones Torremozas, 1995.
- Violette, R., "Les formes de la conscience chez Plotin", en : *Revue des études grecques*, CVII, 509-510 (1994), pp. 230-236.
- Stróżynski, M., "Spiritual exercise in Plotinus: the deictic method", en *Classical Philology*, 2022, pp. 495-517. <https://doi.org/10.1086/720176>

Tornau, “Qu’est-ce qu’un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l’âme”, en : *Les études philosophiques*, (2009), pp. 333-346.

Wieland, W., “La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad”, en: *Méthexis*, IV, 1 (1991), pp. 19-37. <https://doi.org/10.1163/24680974-90000082>

Recepción: 20/01/2025

Aceptación: 08/04/2025