

PLOTINO: LA METAMORFOSIS DE LA MIRADA

Plotinus: Metamorphosis of the vision

Pablo García Castillo¹

RESUMEN

Uno de los rasgos más relevantes del neoplatonismo es su concepto de la filosofía como un modo de vida, que consiste en educar la mirada del alma para que se vuelva a la parte divina, que constituye la esencia del hombre, el hombre interior, como lo llamó Platón. Esta metamorfosis de la mirada se logra mediante la práctica de la virtud, que hace al hombre semejante a dios, desatando las ligaduras que le unen al cuerpo y cultivando su inteligencia que le permite contemplar la belleza y el bien y compartirlo con los demás.

Palabras clave: contemplación, conversión, mirada, metamorfosis, regreso, hombre interior.

ABSTRACT

One of the most relevant features of neoplatonism is its philosophy concept as a way of life, which consist of educating the soul view in order to return to the divine part which constitutes the man essence, the inner man, as Platon called it. This metamorphosis of the view is reached by virtue practice, which makes man similar to God, untying the bonds that join together his body and it cultivates his intelligence which allows to contemplate beauty and good and share it with the others.

Keywords: Contemplation, conversion, view, metamorphosis, return, inner man, soul, intelligence

La nueva interpretación del platonismo, que se inició con Plotino, se desarrolló, durante tres siglos, en cinco escuelas diferentes – Roma, Siria, Pérgamo, Atenas y Alejandría – y contó con figuras tan destacadas como Porfirio, Jámblico, Proclo y Simplicio, por citar sólo a los principales escolarcas (RAMOS, 2006, pp. 129-131).

¹ Universidad de Salamanca, España. E-mail: castillo@usal.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3730-9306>.

Escuelas y filósofos tan diferentes trataron de armonizar el legado platónico y pitagórico, heredado directamente del platonismo medio y del neopitagorismo, con las filosofías aristotélica y estoica, incluyendo también en esa síntesis algunos aspectos teúrgicos y teosóficos de origen oriental, introducidos por Porfirio, con su *Filosofía de los oráculos*, con la doctrina *Sobre los misterios egipcios* y la *Teología caldea* de Jámblico y la denominada *Sinfonía entre Orfeo, Pitágoras y Platón con los Oráculos caldeos*, obra de la escuela de Atenas, en la que Proclo introdujo como texto esencial su *Comentario a los oráculos caldeos*².

Sin embargo, en este eclecticismo de doctrinas griegas y orientales, hay un punto germinal y esencial que se mantiene como sello del neoplatonismo y de su herencia helénica: la concepción de la filosofía como cultivo de la vida interior. Plotino, como nos cuenta Porfirio, hizo de la filosofía un modo de vida, en el que la contemplación convierte la mirada humana en una constante búsqueda de la belleza y del bien en la interioridad del alma, sin olvidarse al mismo tiempo de los demás hombres. Así lo reconoce Porfirio, quien afirma que Plotino *sabía estar a la vez consigo y con los demás* (PORFIRIO, *Vida de Plotino*, 8, 8).

Pierre Hadot, en su espléndido libro sobre *Plotino o la simplicidad de la mirada* (2004), ha descrito con una belleza literaria inigualable el itinerario espiritual de Plotino, su biografía filosófica, como un camino hacia el interior de sí mismo. La filosofía se muestra en él como una forma de vida, como un arte de esculpir la propia estatua “hasta que resplandezca en ti el divino esplendor de la virtud” (PLOTINO, *En. I*, 6, 9.) Y, dice Hadot, “cuando estatua y escultor no son más que uno, cuando son la misma alma, la estatua sólo es la propia visión y la belleza no es más que un estado de simplicidad total, de luz pura” (HADOT, *op. cit.*, p. 24).

Y, para un genuino platónico como Plotino, ese arte de vivir que es la práctica filosófica debe ir ineludiblemente unido a la contemplación, a la mirada interior, porque “*cada alma es y se convierte en lo que contempla*”

² Una amplia exposición del contenido de las enseñanzas introducidas por Porfirio en la Escuela de Roma puede verse en García Castillo, P., “La enseñanza superior en las escuelas neoplatónicas: entre la dialéctica y la retórica o los antecedentes de la escolástica”, en *Higher education and Society Historical Perspectives*, VII Congreso Internacional de Historia de la Educación, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1985, vol. I, pp. 534-535.

(PLOTINO, *En.* IV, 3, 8). La filosofía nació como contemplación de la naturaleza y se transformó en conocimiento y cuidado del alma con Sócrates. Y esta mirada interior se describe, en algunos pasajes de los diálogos platónicos, como una verdadera conversión (*epistrophé*), como el arte de cambiar la mirada de los prisioneros de la caverna (*Rep.* 518 c), la visión y el amor de la belleza del *Fedro* (246 a ss.) y del *Banquete* (211 b ss.) y la huida de este mundo y la semejanza con lo divino del *Teeteto* (176 a), que son consecuencia de la metamorfosis de la mirada de Sócrates, quien, para no quedar ciego de los ojos del alma, decide emprender la “segunda navegación” (*Fedón* 99 d), dirigiendo la contemplación, no hacia las cosas mismas, sino hacia la verdad escondida en su alma.

Plotino, fiel intérprete de esta tradición, considera que la esencia del hombre es el alma o, mejor aún, la parte divina de la misma, que constituye lo que Platón llama el “hombre interior” (PLATÓN, *República* 589a - b), expresión que san Agustín heredará del propio Plotino (PLOTINO, *En.* V 1, 10) para convertirla en la morada de la verdad, que habita en el alma como huésped divino (HIPONA, *De vera religione*, XXXIX, 72.). El destino de este verdadero hombre es, tras la caída y la pérdida de las alas, remontarse de nuevo al mundo de arriba del que salió. Un regreso que consiste en una inversión del descenso, es decir, en abandonar la multiplicidad, la materia, la oscuridad y recuperar la unidad superior de lo inteligible y del Uno, en retirarse de lo exterior y entrar en el centro del alma, que es el centro del Universo, el Uno, de acuerdo con las últimas palabras de Plotino, que recomendó a su médico Eustoquio “*unir lo divino que hay en nosotros con lo divino que hay en el universo*” (PORFIRIO, *Vida de Plotino* 2, 25–27.11).

Este proceso de interiorización y ascenso del alma ha sido con frecuencia interpretado como una actividad de naturaleza mística de origen oriental. Fue Bréhier quien destacó esa “apasionada afición de Plotino por la filosofía bárbara” (BRÉHIER, 1953, pp. 141-152), sosteniendo que, aunque los problemas que se plantea son griegos, sus soluciones son diferentes, provienen de Oriente y, en concreto, de la India, de donde Plotino extrae su concepción de las relaciones de lo particular con lo universal, tan alejada de la de Platón y Aristóteles, así como la disolución del individuo en el Todo, radicalmente opuesta a la concepción estoica, de tal modo que la filosofía de

Plotino culmina, según Bréhier, en el éxtasis, entendido no como unidad racional, sino como unificación mística en la que se diluye y desaparece toda conciencia individual.

Sin embargo, creo que Plotino, en este asunto, lejos de ese denominado orientalismo, no hace más que seguir el camino trazado por Platón y Aristóteles. Comparto enteramente la opinión autorizada de Armstrong, que afirma que

el pensamiento de Plotino es enteramente griego y él un sucesor directo de Platón y Aristóteles. Tiene derecho a denominarse platónico, ya que sus diferencias con su maestro son debidas, en gran medida, a la influencia del pensamiento de Aristóteles... La influencia ejercida por los estoicos es quizá menor de lo que se ha supuesto... Las corrientes orientales de su tiempo han dejado comparativamente pocos signos de su influencia en las Enéadas... En cuanto a las influencias del Oriente, más allá del Mediterráneo, a pesar de algunos atractivos lugares paralelos que pueden encontrarse en la filosofía de Plotino, no existe ninguna prueba que demuestre que han ejercido algún efecto sobre ella. Incluso la doctrina del “yo infinito”, a pesar de su extraordinaria semejanza con el pensamiento indio, tiene, como he intentado probar, un probable origen en la doctrina peripatética del entendimiento agente (ARMSTRONG, 1967, pp. 112 - 113).

El origen helénico de esta metamorfosis de la mirada se halla ya en la misma poesía épica. Plotino, usando una bella metáfora de Homero, compara este regreso, esta vuelta de la mirada hacia el interior, con aquel momento único en que Aquiles vio la belleza de Atenea, por un giro repentino de su cabeza:

“Si alguien pudiera darse la vuelta, ya fuera espontáneamente o porque tuviera la suerte de que Atenea tirara de sus cabellos, vería lo divino y a sí mismo y el Todo” (PLOTINO, *En.* VI 5, 7, 6).

Plotino tiene ante los ojos el pasaje de la *Iliada*, en el que Homero dice:

Atenea, enviada por Hera, la diosa de niveos brazos, se colocó detrás de Aquiles y le tiró de la rubia cabellera y al instante conoció a Palas Atenea, cuyos ojos centelleaban de un modo terrible (HOMERO, *Iliada* I 196 -198.15).

Es un giro, una conversión, una metamorfosis de la mirada que espera encontrar lo divino, porque, según la tradición órfico-pitagórica que culmina en la mayéutica socrática, la salud del alma y de la ciudad se

consiguen mediante una vuelta hacia la interioridad (*epistrophé*), abandonado el mundo de apariencias de la adulación sofística, cuya excelencia (*areté*) reside en el logro del éxito social, de la fama y de las riquezas. Sócrates incita a cuantos encuentra en su camino a buscar la belleza, la salud, la armonía interior, preocupándose “por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible” (PLATÓN, *Apología* 29 c - 30 c).

Y lo hace así, porque el dios le ordena “vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás” (PLATÓN, *Apología* 28 d - e17).

Hay, pues, en el filosofar socrático una vuelta hacia el interior del hombre, donde habita la verdad, en esa parte divina, que es la parte mejor del hombre. Y la actividad filosófica, que ha de llenar la vida entera del hombre, no es sino una permanente conversión de la mirada hacia el huésped divino que mora en el interior del alma (PLATÓN, *Fedón* 79 e – 80 b, *Fedro* 246 d - e).

Platón destaca aún más este carácter introvertido de la mirada intelectual del hombre. Insiste en el “arte de la conversión” como método de liberación de las ataduras de la ignorancia y del error, como se comprueba en el mito de la caverna, donde lo describe con estas palabras:

Nuestra discusión muestra que esta facultad, existente en el alma de cada uno y el órgano con que cada cual aprende deben volverse, apartándose de lo que nace, con el alma entera —del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse hacia la luz, dejando la tiniebla, sino en compañía del cuerpo entero— hasta que se hallen en condiciones de afrontar la contemplación del ser e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello que llamamos bien. ¿No es eso?

— Eso es.

— Por consiguiente —dije— puede haber un arte de descubrir cuál será la manera más fácil y eficaz para que este órgano se vuelva (PLATÓN, *República* VII 518c19).

También, en el símil del alma como un carro alado (PLATÓN, *Fedro* 246a - 257b.20), Platón presenta la contemplación de la belleza, de la verdad y de la bondad como una aversión de lo fenoménico y una vuelta hacia el ser que realmente es. Esa ascensión vertical y veloz del carro del alma, que añora cuanto vio antes de perder las alas, no es sino una incitación a llevar una vida divina, pues los carros de los dioses son siempre verticales y

les permiten estar en una eterna contemplación del ser y de su resplandor que es la belleza. Y esa contemplación, en que consiste la vida divina del alma, produce en ella el gozo de la sublime belleza. Así lo describe poéticamente esa llanura de la verdad:

Es en dicho lugar donde reside esa realidad carente de color, de forma, impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento; esa realidad que «es» de una manera real, y constituye el objeto del verdadero conocimiento. Y puesto que la mente de la divinidad se alimenta de pensamiento y ciencia pura, como asimismo la de toda alma que se preocupe de recibir el alimento que le es propio, al divisar al cabo del tiempo al Ser, queda contenta, y en la contemplación de la verdad se nutre y disfruta (PLATÓN, *Fedro*, 248c – d21).

Igualmente encontramos esa incitación a volver nuestra mirada hacia lo interior y superior en la teoría platónica del amor, expuesta de forma sublime en el discurso de Diotima, que describe el arte amoroso y erótico como un ascenso desde la belleza corporal hasta la belleza en sí, en la que se detienen nuestros anhelos y alcanzamos la visión gozosa que da sentido a nuestra vida humana. Estas son las elocuentes palabras platónicas:

He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como de escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer por último lo que es la belleza en sí. Ese es el momento de la vida, querido Sócrates, —dijo la extranjera de Mantinea— en que más que en ningún otro, adquiere valor el vivir del hombre: cuando contempla la belleza en sí (PLATÓN, *Banquete* 211b - c22).

Aquí la conversión de la mirada es ascenso hacia algo maravillosamente bello por naturaleza, que implica interiorización y transcendencia, mirar en el interior y ascender a lo superior. Esta terminología será recogida en la teoría ética y estética de Plotino y será fundamental en la antropología agustiniana.

Y, entre todos los pasajes platónicos en los que habla de la naturaleza divina del alma, de su conocimiento y su cuidado, tal vez debamos destacar uno, poco comentado, en el que Plotino fija sus ojos con especial

atención. Es el momento en que Sócrates le explica a Alcibíades que el hombre es su alma y, sobre todo, su parte superior y divina. Dice así:

SOC. Por tanto, si el ojo quiere verse a sí mismo, ha de dirigir su mirada a otro ojo y, precisamente, a la parte de él en la que se encuentra su propia facultad perceptiva... si el alma quiere conocerse a sí misma, también debe mirar a un alma y especialmente a la parte de ella en la que se encuentra su facultad propia, la inteligencia... ¿Hay en el alma una parte más divina que ésta, donde se encuentra el entendimiento y la razón?... quien la mira... bien puede decirse que se conoce mejor a sí mismo (PLATÓN, *Alcibíades* 134a).

Plotino expresa esta experiencia interior en lenguaje platónico. Pero establece una jerarquía que se extiende desde lo divino hasta la materia. El alma humana se halla en una posición intermedia, pues recibe su vida de la Inteligencia y la transmite al cuerpo, según el principio jerárquico que establece que ningún grado de la realidad puede explicarse sin la instancia superior. Por ello, la unidad del cuerpo no puede explicarse sin la unidad del alma que lo anima y la vida de ésta proviene de la misma vida de la Inteligencia superior que contiene las ideas platónicas, iluminando con ellas al alma y permitiéndole pensar. Y la misma Inteligencia tiene vida porque se halla vuelta y unida a la simplicidad fecunda del Uno, principio divino y absoluto, que se difunde como la luz, como el calor del fuego, como la corriente de un río impetuoso, como el aroma de un perfume sublime.

Así se entiende esa expresión con la que comienza Porfirio la biografía de Plotino: “se avergonzaba de estar en un cuerpo” (PORFIRIO, *Vida de Plotino* 1,1). Para toda la tradición platónica, el alma se siente extranjera y prisionera en la cárcel, en la tumba del cuerpo, aunque es un ser alado y divino que ha caído del mundo inteligible, pero no como aseguran los gnósticos, a los que Plotino rebate, pues no ha perdido su naturaleza divina originaria. Es verdad que no la percibimos en todo su esplendor, porque se halla desfigurada por la envoltura del cuerpo, como el marino Glauco, que en realidad era un dios, se mostraba con el aspecto de un monstruo marino, desfigurado por las conchas y algas que se habían adherido a su cuerpo y que impedían contemplar su naturaleza divina. Plotino recuerda este relato platónico que dice:

Así como los que veían al marino Glauco no podían percibir fácilmente su naturaleza originaria, porque, de los antiguos miembros de su cuerpo, los unos habían sido rotos y los otros consumidos y totalmente estropeados por las aguas, mientras le habían nacido otros nuevos por la acumulación de conchas, algas y piedrecillas, de suerte que más bien parecía una fiera cualquiera que lo que era por nacimiento, en esa misma disposición contemplamos nosotros el alma por efecto de una multitud de males. Por ello, Glaucón, hay que mirar a otra parte.

—¿Adónde?— dijo.

—A su amor al saber, y hay que pensar en las cosas a que se abraza y en las compañías que desea en su calidad de allegada de lo divino e inmortal y de lo que siempre existe; y en cómo haya de ser cuando vaya toda entera tras esto y se salga, por el mismo impulso, del mar en que se halla y se sacuda las muchas piedras y conchas que ahora, puesto que de la tierra se nutre, se han fijado a su alrededor: costra terrea, rocosa y silvestre procedente de esos banquetes a que suele atribuirse la felicidad. Y entonces se podrá ver su verdadera naturaleza (PLATÓN, *República* 611b – 612a25).

En el primer tratado de la primera *Enéada*, con el que comienza el texto editado por Porifio, aunque fue el penúltimo que escribió su maestro, Plotino parece querer decirnos su última palabra sobre el hombre (PLOTINO, *En. I*, 1, 12 – 13). Allí comenta este pasaje de Platón y, tras mencionar la imagen del Glauco, concluye que el hombre es esa parte intelectual y superior del alma que se halla unida a lo divino, aunque proyecte una imagen imperfecta en su unión con el cuerpo. Por ello, para conocerse y contemplar su naturaleza divina hay que mirar a otra parte. Hay que descubrir lo divino que se halla siempre presente en el centro mismo del alma. Así lo expresa: "Buscad a Dios confiadamente; no está lejos, y vosotros llegaréis; los intermediarios no son numerosos. Basta con tomar en el alma que es divina la parte más divina" (PLOTINO, *En. V*, 1, 3).

En consecuencia, Plotino, a pesar de la perplejidad de Porfirio, que no entiende sus palabras, asegura que no debemos buscar lo divino en la naturaleza ni en los templos construidos por los hombres, sino en lo profundo del alma, donde se da la unión más íntima con el Bien y el Uno. He aquí el relato que

Amelio, que era muy exacto en los sacrificios y que celebraba celosamente la fiesta de la luna nueva, rogó un día a Plotino que asistiera con él a una ceremonia de ese género. Plotino le respondió: 'A los dioses corresponde venir a buscarme y no a mí salirles al encu-

entro'. No pudimos nosotros comprender por qué decía estas palabras en las que traslucía tanto orgullo, y no nos atrevimos a preguntarle la causa (PORFIRIO, *Vida de Plotino* 10, 33 – 38).

Hay que invertir la dirección de la mirada, hay que volverse hacia sí mismo, para adquirir conciencia de esa realidad divina del alma. Un procedimiento sencillo, porque, como comenta Hadot,

la conciencia es una especie de espejo, que basta con purificar y girar en una determinada dirección para que refleje los objetos que se le presentan. Es preciso, por tanto, colocarse en una disposición interior de calma y reposo para percibir la vida del pensamiento (HADOT, *op. cit.*, p. 39)³.

Con una bella imagen de la música, Plotino expresa esta necesidad de volver la mirada a la fuente de la luz y de la armonía, como se vuelven los integrantes de un coro hacia las manos del director para no desentonar. He aquí este conocido texto:

No es aquél quien tiene deseos de nosotros como para estar alrededor de nosotros, sino nosotros de él. De modo que somos nosotros quienes estamos alrededor de él. Y siempre estamos alrededor de él, pero no siempre miramos hacia él, sino que del mismo modo que un coro que desentona aun estando alrededor del corifeo, tal vez porque atiende al espectáculo, mientras que, si se vuelve, canta hermosamente y está realmente alrededor del corifeo, así también nosotros estamos alrededor de aquél... mas no siempre miramos hacia él. Pero cuando miramos hacia él es cuando alcanzamos “la meta y el descanso” y dejamos de desentonar mientras danzamos en su derredor una danza inspirada. Y al danzar esta danza, uno ve la fuente de la vida, la fuente de la Inteligencia, el principio del ser, la causa del bien, la raíz del alma (PLOTINO, *En.* VI 9, 8 – 9).

En contra de los gnósticos, Plotino afirmaba que el mundo inteligible no se encuentra en ningún otro lugar sino en nosotros mismos, en la vida interior que se asemeja a una vida divina. De este modo, nos invitaba a una metamorfosis de nuestra percepción interior. Con el fin de entender la realidad, era preciso aprender a mirar en nosotros mismos para descubrir ese mundo de maravillosa belleza. Por eso, reitera con frecuencia su imperativo más categórico: “Vuélvete sobre ti mismo y mira” (PLOTINO, *En.*I, 6, 9).

Esta introversión no es abandono ni desprecio del mundo sensible, como hacen los gnósticos, sino una recomendación para entenderlo en su verdadero sentido, pues no tiene más realidad que la de una copia, una imi-

³ La imagen de la conciencia como espejo se halla en *En.* I, 4, 10.

tación del modelo inteligible, a cuya luz adquiere su auténtica dimensión. Saber ver el mundo sensible es prolongar la visión del ojo a través de una visión del intelecto, percibir el envoltorio material de las cosas y leer la fórmula, invisible al ojo, que encierra su materialidad. Es el método de Linceo “que incluso veía lo que hay en el interior de la tierra” (PLOTINO, *En.* V, 8, 4).

Y, lo mismo que la penetrante visión de Linceo era capaz de descubrir la forma que sustentaba la realidad exterior de la materia, así la mirada inteligible, que penetra en el interior, descubre que las formas son el verdadero sustrato de la belleza y el resplandor que colorea las cosas y las hace atractivas para que busquemos en su interior el Bien que las hace deseables.

¿De dónde venía, pues, el brillo de la belleza de esta disputada Helena o de todas esas mujeres que, por su belleza, se parecen a Afrodita? ... [Este origen de la belleza] ¿no es siempre la forma? Pero, si una misma forma, ya se encuentre en una masa pequeña o en una grande, conmueve de la misma manera y, por el poder que le es propio, pone en idéntica disposición al alma de quien contempla, entonces no hay que relacionar la belleza con el tamaño de la masa. Y he aquí la prueba: mientras la forma está en el exterior, todavía no la vemos. Es cuando llega al interior que ejerce una influencia en nosotros. Pues sólo como forma puede metérsenos por los ojos (PLOTINO, *En.* V, 8, 2).

Hay que mirar más allá de la pura apariencia, hay que penetrar en el mundo interior de las formas para percibir la armonía y la unidad de todo. Es la realidad transparente para quien sigue el método de Linceo. Lo esencial sólo es visible para el ojo del alma:

Todo es transparente; no hay nada que sea oscuro o resistente; todas las cosas son visibles para todas las cosas, hasta el interior; así como todas las cosas, pues la luz es transparente para la luz; y, en efecto, cada cosa posee en ella a todas las cosas, y también ve todas las cosas en cada cosa, de manera que en todas partes todas las cosas están ahí, cada cosa es todas las cosas y todas las cosas son cada cosa, y el esplendor no tiene límites (PLOTINO, *En.* V, 8, 4).

Frente a la escasa vista de epicúreos y estoicos, Plotino considera que los verdaderos platónicos son los filósofos que aprenden a separarse de lo sensible y adquieren, por su constante práctica, una visión penetrante y

perspicaz y, gracias a ella, llevan a cabo, como Ulises, el regreso y el retorno a la patria de la que el alma salió. Es, dice Plotino,

la especie de los hombres divinos que, con superior potencia y agudeza de vista, avistaron, como por una gran perspicacia, el esplendor de arriba y remontáronse hasta allá, cual sobre las nubes y la neblina de acá, y se quedaron allá, desdeñando todo lo de acá y complacidos en aquella región, que es la verdadera y que les es familiar, a la manera de un hombre que al cabo de una larga odisea arriba a su patria bien legislada por justas leyes (PLOTINO, *En. V*, 9, 1, 1).

Esta odisea del alma que regresa a su patria es la vida filosófica, tal como la entendieron los platónicos, una vida que es siempre contemplación, mirada penetrante y

unión interior con la Inteligencia y el Uno para dar sentido a la existencia humana. Por ello, Plotino, siguiendo a Platón, afirma que hay como dos facultades o actividades de una misma alma: el Alma superior, vuelta a la Inteligencia, simbolizada por la Afrodita celeste, que es trascendente y separada del cuerpo sensible, y el Alma inferior, inmanente al universo y fragmentada en almas individuales, simbolizada por la Afrodita popular o también por Prometeo encadenado.

Y ese regreso no se realiza navegando por el mar de lo sensible, sino abandonando sus aguas y ascendiendo a la contemplación de la Inteligencia y del Uno, que es la actividad permanente de la parte superior del Alma, de la Afrodita celeste. Así lo describe:

Una vez que hemos explicado que la generación de la Naturaleza es contemplación, hablemos del Alma anterior a la Naturaleza y digamos que su contemplación, su afición al estudio, su aptitud para la búsqueda, sus dolores de parto, como resultado de su conocimiento, y su plenitud son la causa de que, transformada toda ella en espectáculo, produzca un nuevo espectáculo, como lo produce el arte... Pues bien, la parte principal del Alma está en lo alto, siempre próxima a la cúspide, en plenitud e iluminación eternas, permanece allá y participa en lo inteligible. La otra parte del alma que participa en la primera, actúa eternamente, segunda vida proveniente de la primera vida, actividad que proyecta a todos lados y que está presente en todas partes. El alma, al proceder, deja su parte superior en el lugar inteligible que su parte inferior abandona; pues si la procesión la hiciera abandonar esa parte superior, ya no estaría en todo sino solamente allí adonde la procesión conduce (PLOTINO, *En. III*, 8, 5).

Cultivar la inteligencia y la mirada interior y superior del alma es hacerse semejante a los dioses, llevar la misma vida divina de quienes poseen unos carros alados verticales y veloces y no interrumpen jamás la contemplación de la belleza, la verdad y el bien. Ese regreso, que consiste en un retorno a la naturaleza original, aparece en el tratado I 2, *Acerca de las virtudes*, como un asemejarse a la divinidad⁴. Así comienza el tratado, con una indudable resonancia platónica:

Puesto que los males residen acá y ‘por necesidad andan rondando la región de aquí’ y puesto que el alma desea huir de los males, ‘hay que huir de aquí’.

—Y ¿en qué consiste esta huida?

—‘En asemejarse a Dios’ - dice (Platón). Y esto se logra, si ‘nos hacemos justos y piadosos con ayuda de la sabiduría’. Se logra, en suma, por la virtud (PLOTINO, *En. I, 2, 1*).

Tanto el *Teeteto* como el *Fedón* son los dos diálogos de que se sirve Plotino para elaborar esta teoría de la virtud. Esta huida, retorno o regreso del alma se entiende ahora como purificación y recuperación de la forma originaria, que ha perdido, como Glauco, al hundirse en el fango de la materia. Es la misma tarea poética, escultórica, estética, que formula en su concepción de la belleza interior del alma.

La purificación y la ascensión del alma son necesarias porque, al alejarse de la contemplación de los inteligibles, surgen en el hombre las pasiones. Por ello, es necesario alcanzar el descubrimiento del “yo” y del “nosotros” como el hombre interior, el alma superior, de la que provienen los razonamientos y las intelecciones. Mientras las sensaciones pertenecen al ámbito corpóreo de lo sensible, en el alma se produce una percepción de formas inteligibles, que se hallan separadas del nivel sensible, y que constituyen la esencia del yo y del nosotros. Así lo expresa con claridad Plotino:

De estas formas de las que el alma recibe ya, ella sola, su señorío sobre el animal, es de donde provienen los razonamientos, las opiniones y las intelecciones. Y aquí es donde principalmente está nuestro yo. Los niveles preliminares son nuestros, Pero ‘nosotros’ somos lo ulterior y presidimos desde arriba al animal. Pero no habrá dificultad en llamar animal al conjunto, mixto en su parte inferior, mientras que lo de ahí

⁴ Véase García Castillo, P, “Las pasiones y las virtudes en Plotino”, en Fuertes, J. L. (ed.), *La teoría filosófica de las pasiones y las virtudes*, Oporto, Edições Húmus, pp. 29 - 42.

para arriba coincide con el hombre verdadero. Aquello otro es ‘la parte leonina’ y ‘la bestia abigarrada’. Porque como el hombre coincide con la parte racional, siempre que razonamos, somos ‘nosotros’ quienes razonamos por el hecho de que los razonamientos son actos del alma (PLOTINO, *En. I*, 1, 7).

No puede ser más platónica esta interpretación del hombre, cuya esencia es el alma o, mejor aún, la parte divina de la misma, que constituye lo que Platón llama el “*hombre interior*”, en el mismo pasaje que ahora comenta Plotino. En dicho pasaje Sócrates incita a imaginar un ser monstruoso, como la Quimera o Escila, en cuyo interior se encierra el hombre verdadero, desfigurado exteriormente por la parte leonina y abigarrada de una fiera policéfala, que impide contemplar el alma humana en su verdadera realidad. Pues bien, Plotino, aceptando la interpretación antropológica de Sócrates, considera que la parte leonina es la facultad irascible y la bestia abigarrada la facultad apetitiva, que pertenecen al alma inferior, formando ambas la “*otra especie de alma*” de que habla Platón en el *Timeo* (PLATÓN, *Timeo* 69c 7).

Y es que, según Plotino, “las almas son necesariamente como ‘anfíbios’. Viven, en parte, la vida de ahí arriba y, en parte, la vida de aquí abajo” (PLOTINO, *En. IV* 8, 4). En efecto, hay una parte del alma, unida a la Inteligencia, que comparte con ella la contemplación de las ideas eternas, cultivando una vida divina y perfecta. Pero esa alma, que allí arriba permanece siempre idéntica a sí misma, entra en contacto con el cuerpo mediante un destello, una iluminación del propio cuerpo que permanece ligada a él, formando el ser viviente y animal.

Justamente el tratado *Sobre el hombre* (I,1) concluye con una última imagen que permite entender el carácter anfibio del alma, comparándola con la doble figura de Hércules que inventaron los poetas, pues una leyenda coloca su fantasma en el Hades, mientras otra afirma que vive entre los dioses. La vida del Hades, según Plotino, es símbolo de las pasiones que atrapan a la imagen del alma en el cuerpo, donde lleva una vida animal, mientras la vida divina de Hércules simboliza la virtud del alma, que, aun siendo la última diosa, disfruta de la contemplación de la Inteligencia y del Bien que se trasparenta en ella. El tratado concluye con estas palabras:

Este relato bien podría ser verosímil entendiéndolo de este modo: que Hércules, teniendo una virtud activa y considerado digno de ser dios por su nobleza de ánimo, con todo, como era hombre activo y no contemplativo como para poder estar allá todo entero, está arriba, y, sin embargo, hay algo de él también abajo (PLOTINO, *En. I, 1, 12*).

Esta figura anfibia de Hércules es símbolo del alma que, aun habiendo contemplado la belleza y el bien del mundo inteligible, ha de aprender a vivir la vida cotidiana. Para ello, necesita la virtud, a la que Plotino dedica el segundo tratado de la primera *Enéada*, que Porfirio colocó tras el tratado de las pasiones del animal humano, pues hay una cierta continuidad de contenidos.

Esta huida del mundo de abajo no es más que aprender a desvincularse del contacto con el cuerpo para que la contemplación pueda convertirse en un estado continuo. Sin embargo, puesto que el alma ha de ocuparse del cuerpo, ha de aprender a iluminar esa vida inferior por medio de la claridad que proviene de la luz superior de la inteligencia. Esto supondrá un verdadero trabajo de purificación, simplificación y unificación interiores.

Toda virtud es purificación, no porque el alma en sí misma sea impura y malvada, sino porque esa imagen del alma, que se mezcla al cuerpo para formar el ser viviente, arrastra la mirada del verdadero hombre hacia abajo y le aparta de la vida divina de la contemplación. Así lo reconoce Plotino, sirviéndose de nuevo de una imagen del *Fedón*:

Como el alma es mala cuando está ‘mezclada’ (PLATÓN, *Fedón*, 69b) con el cuerpo y se ha hecho partícipe de sus pasiones y de sus opiniones en todo, será buena y poseedora de virtud si no comparte sus opiniones, sino que actúa en soledad – esto es precisamente ser prudente – ni comparte sus pasiones – esto es precisamente ser moderado – ni teme separarse del cuerpo – esto es precisamente ser valeroso – y si la inteligencia y la razón son las que mandan en ella y las demás partes no oponen resistencia – esto será la justicia. Si, pues, a semejante disposición del alma por la que esta piensa y es así inmune a las pasiones la llamamos asemejarse a Dios, no andaremos desacertados. Porque también lo divino es puro, y su actividad es de tal condición que quien la imita adquiere la sabiduría (PLOTINO, *En. I, 2, 3*).

La virtud como purificación supone una transformación total de la vida interior o, como bien ha interpretado Hadot, “una metamorfosis de la mirada” (HADOT, *op. cit.*, p. 124). La virtud cambia la dirección de la mi-

rada del alma, que se desvincula de lo inferior y fija su atención en lo interior y en lo superior, como bien sabía el neoplatónico Agustín de Hipona. Y esa es la vida divina que propicia la virtud: una vida en la cima y el ápice del alma, que ya no presta a los niveles inferiores más que la atención indispensable para la conservación de la vida humana.

Pero, como matiza Plotino, la virtud misma, en tanto purificación de la atención del alma no basta para alcanzar la vida divina, puesto que la virtud prepara para la contemplación del Bien, que sólo se alcanza por medio de la dialéctica, que es la ciencia suprema, que convierte al hombre en músico, amante y filósofo, haciendo que regrese a la casa del padre, a la morada divina en la que ya contempló la belleza y el bien inextinguibles.

Por tanto, la virtud es una especie de huida de este mundo de abajo, una conversión de la mirada que permite que el hombre se torne, como la Inteligencia y el Uno, en un ser divino, puro, impasible y desligado del cuerpo. Y, por consiguiente, el esfuerzo moral que prepara para la vida filosófica ya no es un combate interior, sino una huida victoriosa, ya que, para el filósofo, cual ser alado y divino que es, las cosas inferiores dejan de tener interés, porque, en realidad, ya no les presta atención.

Un hombre así, que ha recuperado la contemplación como forma de vida divina, posee ya las virtudes superiores que no son más que las cívicas transformadas en actividades orientadas por la Inteligencia. Y quien posee estas virtudes intelectivas necesariamente posee las virtudes cívicas que constituyen el control y la medida de las pasiones, como requisito imprescindible para la vida superior del alma.

En conclusión, el hombre que ha alcanzado las virtudes superiores ya no necesita las inferiores, pues ha abandonado la vida inferior y ha vuelto su mirada hacia la luz interior que ilumina su vida. Así lo manifiesta Plotino, al final del tratado sobre las virtudes:

El hombre virtuoso, alcanzados ya unos principios y unas normas superiores, actuará conforme a dichos principios y normas. Por ejemplo, en el caso de la templanza, para él ya no se tratará de la aplicación de la norma que hasta ese momento había admitido, sino de separarse totalmente de ella, tanto como sea posible, y no vivir la vida de un hombre de bien según el juicio de la virtud social. Al abandonar esa vida, elige otra, la vida divina (PLOTINO, *En. I, 2, 7*).

El hombre verdadero, el hombre interior, que ha adquirido la mirada filosófica de la belleza y del bien no imita a los hombres nobles, que cultivan las virtudes cívicas, sino que sigue la senda de los seres divinos, tras haberse desligado de la vida del cuerpo, de acuerdo con la propuesta platónica del *Fedón*, en unos pasajes que Plotino leyó una y otra vez en sus clases y que constituyeron el fundamento de su concepto de la vida divina que sólo el filósofo es capaz de alcanzar. El mismo Sócrates le recuerda a Cebes que la filosofía es el medio de liberarse de las pasiones y los deseos que suscita en el alma su cercanía al cuerpo. Así se expresa Sócrates:

Los deseosos de saber conocen que, cuando la filosofía se hace cargo del alma, ésta se encuentra sencillamente atada y ligada al cuerpo, y obligada a considerar las realidades a través de él, como a través de una prisión, en vez hacerlo ella por su cuenta y por medio de sí misma, en una palabra, revolcándose en la total ignorancia; y que la filosofía ve que lo terrible de esa prisión es que se opera por medio del deseo, de suerte que puede ser el mismo encadenado el mayor cooperador de su encadenamiento (PLATÓN, *Fedón* 82e).

Plotino, como Sócrates, sintió siempre la necesidad de romper las ligaduras que atan el alma al cuerpo y le impiden llevar una vida libre y divina. Por ello, tiene siempre presente las palabras que pronunció el maestro de Platón poco antes de morir, en las que recuerda que la filosofía es ese camino de retorno del alma a sí misma en la soledad de la contemplación. Así lo afirma Sócrates:

Los amantes del aprender saben que la filosofía, cuando se hace cargo de su alma que se encuentra en ese estado, la tranquiliza con suavidad e intenta liberarla, mostrándole que está lleno de engaño el examen que se hace por medio de los ojos y también el que se realiza por medio de los oídos y demás sentidos; que asimismo aconseja al alma retirarse de éstos y no usar de ellos en lo que no sea de necesidad, invitándola a recogerse y a concentrarse en sí misma, sin confiar en nada más que en sí sola, en lo que ella en sí y por sí capte con el pensamiento... Y así el alma del verdadero filósofo se aparta de los placeres y deseos, penas y temores en lo que le es posible (PLATÓN, *Ibidem*, 83a –b).

El alma tiene, pues, una doble vida. La que la ata al mundo de abajo y la mantiene sujeta sin permitirle levantar la mirada por el influjo de las pasiones y la vida filosófica y divina, que alcanza con el cultivo de las virtudes, y que la lleva a contemplar mediante la dialéctica. Así lo asegura Plotino:

Necesitamos ‘huir de aquí’ (PLATÓN, *Teeteto* 176a) y ‘separarnos’ (PLATÓN, *Fedón* 67c) de todo lo que se nos ha añadido. No es preciso ser el ‘compuesto’: un cuerpo animado en el cual domina la naturaleza corpórea... Sin embargo, es a la otra alma, la que es ajena a esta vida del cuerpo, a quien pertenece la ascensión hacia lo alto, hacia lo bello, hacia lo divino, sobre los que nadie domina (PLOTINO, *En.* II, 3, 9).

La filosofía como educación y metamorfosis de la mirada es la herencia platónica que ha dejado una huella más profunda en el alma de Plotino. Una y otra vez lee y medita sobre los textos del *Fedón* que recogen el testamento siempre vivo de Sócrates. Su lectura debió ocupar las clases de la escuela de Roma y su interpretación llena casi todas las páginas de las *Enéadas*. Quien entendía la filosofía como medicina del alma, que la desata del oscuro mar de lo corpóreo, la libera de las pasiones y la eleva hasta la contemplación de lo divino, tuvo que leer muchas veces estas reveladoras palabras de Platón:

El alma de un filósofo no creería que, si a la filosofía le atañe desatlarla, a ella, en cambio, le corresponda el entregarse a los placeres y penas, para atarse de nuevo y realizar un trabajo sin fin, como el de Penélope, manejando el telar en el sentido contrario. Antes bien, pone en calma las pasiones, sigue el razonamiento y, sin separarse en ningún momento de él, contemplando lo verdadero, divino y que no objeto de opinión, y alimentada por ello, cree que así debe vivir mientras viva, y que, una vez que su vida acabe, llegará a lo que es afín a sí misma y tal como ella es, liberándose de los males humanos (PLATÓN, *Fedón* 84a – b).

Esta no fue solo la teoría plotiniana de la vida filosófica, sino que fue su forma de vida, el cual, según asegura Porfirio, “*sabía estar a la vez consigo y con los demás*” (PORFIRIO, *Vida de Plotino* 8, 8), pues no sólo se esforzó por alcanzar lo inefable, sino que supo compartirlo con los demás y expresarlo bellamente en sus hermosas metáforas. Una filosofía que expresa la forma de vida del propio Plotino, que jamás habló de su patria ni de sus padres, que tenía un aparente desdén por el cuerpo, que apenas comía y dormía, llegando a abandonar su cuidado en los últimos días de su vida, sin dejar jamás la contemplación.

Toda una llamada al cultivo del espíritu, pero sin olvidar a los demás hombres. La pregunta plotiniana es: “¿por qué no quedarse allí?” (PLOTINO, *En.* V, 9, 10.) Si hay una parte de nosotros que ha llegado a vislumbrar esa inefable belleza, si hemos alcanzado con ello la mejor de las vidas, ¿por

qué no quedarse allí? Si se ha visto, como en un relámpago fugaz lo divino, si se ha saboreado la vida divina, ¿por qué volver a la vida cotidiana, llena del ruido que distrae de la armonía?

Sencillamente porque los hombres no somos dioses. Sus almas son anfibios, que viven, en parte, la vida de ahí arriba y, en parte, la vida de aquí abajo. Tal es la paradoja de la condición humana, que a veces alcanza lo inefable, pero necesariamente ha de compartirlo.

Todo este viaje es más bien una espera, una capacidad de mirar y ver para inundarse de la luz que es vida y presencia que siempre se nos anticipa. Porque la belleza, la vida, el Bien es preexistencia, siempre está ahí, en nuestro propio mirar y en nuestro propio interior. Pero es necesario no mirar a otra cosa, no estar lleno de otras distracciones, sino llegar al centro del alma y del Uno, donde reside el mismo Bien.

Es una luz que aparece de repente, ella misma en sí misma, pura, por sí misma, de manera que el espíritu se pregunta de dónde viene, si del exterior o del interior... No hay que perseguirla, sino esperar en paz a que aparezca, preparándonos para contemplarla, como el ojo espera la salida del sol: al surgir de debajo del horizonte (“del océano”, dicen los poetas), se ofrece a nuestra mirada para ser contemplado (PLOTINO, *En. V, 5, 7*).

Esa visión nos permite contemplar la belleza y el bien en el interior de cada cosa y en nuestra propia alma, como si tuviéramos la vista de Linceo. Es sencillamente una conversión, un giro hacia lo divino, una metamorfosis de la mirada.

Recibido em 05/04/2021 e aprovado em 25/04/2021

Referencias

ARMSTRONG, A.H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Amsterdam, Hakkert, 1967, pp. 112 - 113.

BRÉHIER, E., *La filosofía de Plotino*, Trad. L. Piossek, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953, pp. 141-152.

CASTILLO, P. G. “La enseñanza superior en las escuelas neoplatónicas: entre la dialéctica y la retórica o los antecedentes de la escolástica”, en *Higher education and Society Historical Perspectives*, VII Congreso Internacional de Historia de la Educación, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1985, vol. I, pp. 534-535.

CASTILLO, P.G. *Plotino*, Madrid, Ediciones del Orto, 2001, pp. 33-40.

CASTILLO, P. G. *Plotino: hermenéutica y filosofía*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1984, pp. 261-264

CASTILLO, P. G. “Las pasiones y las virtudes en Plotino”, en Fuertes, J. L. (ed.), *La teoría filosófica de las pasiones y las virtudes*, Oporto, Edições Húmus, pp. 29- 42.

HADOT, P., *Plotino o la simplicidad de la mirada*, trad. M. Solana, Barcelona, Alpha Decay, 2004.

RAMOS, J.E.A. *De Platón a los neoplatónicos: escritura y pensamiento griegos*, Madrid, Síntesis, 2006, pp. 129-131.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).