

## METAFÍSICA Y ÉTICA EN PLOTINO. REFLEXIONES EN TORNO A UNA DIVERGENCIA

JULIANA ESPINAL RESTREPO \*

### RESUMEN

Aún es oculto para nosotros el pensamiento de Plotino. La complejidad de sus ideas acrecienta el abismo que nos separa de la comprensión de sus textos. Sí, es cierto, en Plotino encontramos el primer gran sistema filosófico, lo cual garantiza la visibilización ordenada de todos los elementos que constituyen su pensamiento; pero, es allí mismo donde se revela la oscuridad con que dichos elementos interactúan. Este sistema está compuesto por dos órdenes de cuestiones: metafísica y ética, que actúan como dos caras de una misma moneda ¿Cómo trazar los límites entre estos dos universos? ¿Es posible hacerlo? En el presente artículo pretendo dar solución a estas cuestiones examinando los conceptos de contemplación (*theôria*) y éxtasis.

*Palabras clave:* Plotino, metafísica, ética, contemplación, éxtasis

---

\* Pontificia Universidad Javeriana. RECIBIDO: 19.08.10 APROBADO: 03.12.10

## **METAPHYSICS AND ETHICS IN PLOTINUS. REFLECTIONS ON A DIVERGENCE**

JULIANA ESPINAL RESTREPO

### **ABSTRACT**

Plotinus' thought is still hidden from us. The complexity of his ideas increases the abyss that separates us from understanding their texts. Yes, indeed, in Plotinus we can find the first great philosophical system, which ensures the ordered visibility of all items that are in his thought, but it is right there where the darkness of these elements is revealed. This system is constituted by two kinds of orders —metaphysical and ethical— acting as two sides of the same coin. How to draw the line between these two worlds? Is that even possible? In this article I try to resolve these issues by examining the concepts of contemplation (*theôria*) and ecstasy.

*Key words:* Plotinus, metaphysics, ethics, contemplation, ecstasy

## Introducción

LA MAYORÍA DE LOS INTÉRPRETES COINCIDE EN QUE EL PENSAMIENTO de Plotino se articula alrededor de dos grandes pilares, uno metafísico, relativo al modo como se constituye ontológicamente la realidad trascendente; y otro ético, vinculado al problema del cuidado del alma. En efecto, ningún lector de Plotino, ya sea que se trate de un especialista o de un profano, se atrevería a negar la existencia de ambos órdenes de cuestiones, o a dudar siquiera de su cercanía. De hecho, es común leer, casi como un grito al unísono, que en Plotino metafísica y ética son sólo dos formas distintas de acceder a un único pensamiento. La razón de esto es, como veremos, que toda vida espiritual está determinada por la estructura de la realidad, y ésta se halla a su vez profundamente afectada por la vida espiritual (Armstrong, 1966: 288).

Pero ¿cuál es la naturaleza de esta relación? Es evidente, por lo dicho, que metafísica y ética no son adversas, pero también es claro que aunque cercanas no son equivalentes; ¿dónde trazar, pues, la línea divisoria entre ambas? ¿Es posible hacerlo? Para autores como Bréhier y Armstrong, la respuesta a esta última cuestión parece ser negativa. En su texto *Introducción a la filosofía antigua*, Armstrong sostiene que “no cabe una rigurosa separación de ambos aspectos” (1966: 288). Por su parte, en *La filosofía de Plotino*, Bréhier asegura que no es posible y carece de sentido preguntarnos siquiera sobre cuál orden está subordinado al otro (1953: 47).

En el presente texto analizaré la relación entre la ética y la metafísica plotiniana con el propósito de dar respuesta a las preguntas arriba formuladas. Mostraré en qué consiste su cercanía y sostendré que, a pesar de ella, es posible trazar una línea divisoria entre estos dos órdenes de cuestiones. Para esto me centraré en dos nociones fundamentales: ‘contemplación’ y ‘éxtasis’. Expondré, en primer lugar, la perspectiva metafísica, señalando el lugar preponderante de la contemplación (*theôria*) en la configuración de la realidad. En un segundo momento, me concentraré en el proyecto ético, mostrando hasta qué punto, en lo que respecta al concepto de ‘contemplación’, éste coincide con la metafísica. Luego, articularé dentro del horizonte ético las nociones de ‘contemplación’ y ‘éxtasis’, definiendo el ‘éxtasis’ como un producto de la ‘contemplación’.

Trataré, entonces, de probar que si se asume la noción de ‘contemplación’ desde la perspectiva metafísica, vemos que de ella se deriva la formación de los diferentes niveles del sistema Hipostático. Mientras que si nos centramos en la perspectiva ética, hay un punto en el que la ‘contemplación’ deviene ‘éxtasis’, y, en consecuencia, ya no hablamos de una constitución ontológica, sino de una deposición total de la forma por parte del alma. En otras palabras, hablamos de la aniquilación del Ser. De este modo, en el primer sentido, la ‘contemplación’ configura ontológicamente la realidad; en el segundo, la ‘contemplación’ (entendida siempre en relación con el ‘éxtasis’) desemboca en la disolución temporal del ser individual.

### 1. Aclaraciones preliminares

EN CUANTO AL PROBLEMA PLANTEADO, ES NECESARIO distinguir dos puntos de vista desde los cuales podemos aproximarnos a él. Llamemos al primer punto de vista ontológico, al segundo, epistemológico. Desde la perspectiva ontológica, metafísica y ética tienen naturalezas distintas y, en consecuencia, es posible su separación. Sin embargo, la interacción de ambos órdenes es compleja, ya que se articulan del mismo modo a como lo haría en la naturaleza un sistema simbiótico. En efecto, la característica principal de toda relación interespecífica —sobre todo en el caso del mutualismo que sería el tipo de simbiosis que nos sirve aquí como modelo— es que ninguno de los simbioses implicados en la relación puede darse sin el otro, su asociación es en este sentido ventajosa, pero sobre todo necesaria<sup>1</sup>. Así, podemos decir que desde el punto de vista ontológico, la metafísica plotiniana no se da sin la ética, y ésta es impensable sin la metafísica, aunque se trate de universos distintos. Este es el sentido en que debemos entender las palabras de Armstrong y Bréhier.

Desde el punto de vista epistemológico, por otra parte, —y entendamos ‘epistemológico’ en un sentido amplio, no sólo como haciendo referencia al modo como conocemos, sino también al orden en el que pensamos, el

---

<sup>1</sup> En la naturaleza podemos encontrar múltiples ejemplos de este tipo de relación. Pensemos, por ejemplo, el caso de un protozoo flagelado que vive en el intestino de la termita y que produce una enzima (celulasa) gracias a la cual la termita puede descomponer la madera. Sin la termita este protozoo no podría siquiera vivir, sin el protozoo la termita no podría digerir la madera que consume.

orden que sigue el desarrollo del pensamiento del autor— no es tan claro que no sea posible una separación clara de los órdenes. Más aún, según creo, es posible hablar de una preeminencia del orden ético sobre el metafísico. Para entender esta “jerarquía epistemológica” mostraré a continuación la originalidad de la pregunta ética respecto de la pregunta metafísica.

Como buen platónico, Plotino creía que el fin y la meta de toda alma consistía en aunarse con el Dios omnitrascendente y en allegarse a él (Porfirio, 23: 15-16). Este plan de vida, por llamarlo de alguna manera, se funda en la idea platónica de que el alma humana, es decir el alma encarnada, está sujeta a una infinidad de males que le advienen de su condición, y que no desaparecerán mientras ella permanezca en este mundo. Por ello dice Platón, es menester huir de este mundo y subir al mundo de allá, y esta huida consiste en hacerse tan semejante a la divinidad como sea posible a través de la virtud (1973: 176 a-b).

En Plotino la propuesta es la misma (I, 2, 1, 1-5) sólo que esta huida y esta subida tienen el carácter de un retorno<sup>2</sup>, el retorno al origen, al Primer principio, del que proceden todas las cosas (I, 6, 8, 16-21). Este retorno no se da localmente, sino que es un proceso de purificación interior que se logra a través del desapego de las “realidades” materiales, absteniéndose de las fantasmagorías propias del mundo sensible y enajenándose del cuerpo (V, 1, 10, 24-26). Este problema, que no es otra cosa que la pregunta ética por cuál es el fin y la meta del alma humana, es el tema inicial y central de la filosofía plotiniana; y con ‘inicial’ y ‘central’ no pretendo señalar sólo su relevancia, sino además su preeminencia dentro del pensamiento del filósofo neoplatónico.

En su texto *Vida de Plotino*, Porfirio no se cansa de denunciar cómo la relación de Plotino con su cuerpo y con su propia existencia eran no sólo tormentosas, sino insufribles. Es bien conocida por todos la anécdota del discípulo Amelius que, buscando la inmortalidad de la imagen, quiso retratar a su maestro, a lo que éste se negó arguyendo: “¿es que no basta con sobrellevar la imagen con que la naturaleza nos tiene envueltos, sino

---

<sup>2</sup> Hablamos aquí de ‘retorno’ porque el pensamiento de Plotino es emanantista. Todo emana de un único principio. Por lo tanto, el alma, que también es producto de la emanación, debe retornar al lugar de dónde surgió.

que pretendes que encima yo mismo acceda a legar una más duradera imagen de una imagen, como si fuera una obra digna de contemplación?” (Porfirio: 1, 6-10). Para Plotino, como lo revela la anécdota, su vida no podía ser más que la copia malhecha de una vida ontológicamente superior (I, 4, 3, 23-24; V, 1, 3, 8-10; V, 2, 2, 26-29); de lo que resulta que su misión no podría ser otra que la de subsanar esta nefasta condición.

De este modo se evidencia no sólo el malestar existencial que aquejaba a nuestro filósofo, sino que tal malestar significaba una verdadera aporía que debía ser resuelta. La búsqueda de la disolución de esta aporía marcó el sentido de la vida y la reflexión de Plotino, como bien lo anota Porfirio: “[...] Plotino [...] hacía todo lo posible por liberarse, «por escapar de la amarga ola de esta vida que se apacienta de sangre» (23, 1-8). La especulación plotiniana parte, entonces, de “un sentimiento de malestar, el sentimiento de que la vida humana, en su forma actual, es una vida interrumpida o disminuida por obstáculos debidos al cuerpo y a las pasiones” (Bréhier, 1953: 48).

Así, el motor central del pensamiento de Plotino es ético, él inquiriere por las condiciones necesarias para poder vivir su vida de la mejor manera posible. Ahora bien, que la respuesta a esta pregunta exija establecer cuál es el lugar del alma dentro del orden del universo y cuál es el orden mismo del universo, porque sólo así se aclarará la tarea y el itinerario del alma, es otra cuestión.

Según creo, Plotino está interesado en hacer una descripción completa de la realidad trascendente sólo en la medida en la que ésta le permite dilucidar cuál es la ruta del alma hacia su estado primitivo. Estado en el que el malestar necesariamente desaparecerá. Así, la filosofía de Plotino ofrece una explicación racional de la realidad sólo porque a partir de ésta todo hombre puede entender cuál es su fin y su meta. Entonces, desde el punto de vista epistemológico, hay una preeminencia de la pregunta ética sobre la metafísica, pues si bien el verdadero destino del alma sólo puede descubrirse dentro del marco de la pregunta por el lugar del alma dentro del orden del universo, esta pregunta es posterior respecto de aquella.

Así las cosas, cuando afirmo que quiero trazar la línea divisoria entre ambos órdenes de cuestiones no estoy pensando en una distinción epistemológica, sino en una ontológica. Quiero mostrar que, si bien, desde el punto de vista ontológico no hay preeminencia de un orden sobre el

otro, sí es posible y tiene sentido determinar dónde convergen y dónde divergen la metafísica y la ética plotiniana. Mi interés, entonces, es rastrear esta divergencia ontológica con el fin de entender mejor la naturaleza y la interacción de ambos órdenes.

### 1. Metafísica plotiniana: sobre el papel de la contemplación en la formación de las hipóstasis divinas

PARA PLOTINO, LA REALIDAD TRASCENDENTE ESTÁ CONSTITUIDA por tres elementos que interactúan jerárquicamente: el Uno-bien<sup>3</sup>, la inteligencia o el Ser, y el alma, en sus dos caras, la superior y la inferior. La formación de cada uno de estos niveles a partir del Uno-bien se conoce con el nombre de ‘procesión’<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> La noción del Uno-bien plotiniano tiene sus raíces en la idea de ‘bien’ platónica y en las ideas pitagóricas en torno a la excelencia de la unidad. Es importante en este punto aclarar que, mientras Platón equipara el ‘bien’ de la *República* con la ‘belleza’ del *Banquete*, Plotino las separa. El Primer principio es unidad y bien supremo, pero no belleza absoluta, ésta es una condición del Ser, y el Uno está más allá de esta determinación ontológica. El primer producto del Uno será, pues, el Ser o inteligencia, de quien sí podemos afirmar que es belleza absoluta (V, 5, 12, 15-19). Hay varias razones para considerar que esto es así. Primero, notamos que la percepción de la ‘belleza’ produce en el espectador asombro, sobrecogimiento, enamoramiento y angustia (V, 5, 12, 10-14), mientras que la percepción del ‘bien’ sólo causa bienestar y tranquilidad (V, 5, 12, 34). La causa de esto es que la ‘belleza’ no es tan “íntima” como el ‘bien’. En efecto, mientras que el ‘bien’ está presente desde siempre, como un anhelo connatural al alma (V, 5, 12, 34), la percepción de la ‘belleza’ es algo inesperado y ajeno. Segundo, todos los seres se dan por satisfechos con la consecución del ‘bien’, persuadidos de haber llegado a la meta, mientras que a la ‘belleza’ no todos la ven, y cuando se origina, piensan que, tal y como ocurre con la belleza de acá, es propia del objeto bello mismo y no del sujeto, persuadidos de que la ‘belleza’ es de quien la posee (V, 5, 12, 20-23). Tercero, hay quienes se bastan con una belleza aparente, mientras que no se contentan con poseer un bien que lo sea sólo en apariencia (V, 5, 12, 23-24). Por último, el ‘bien’ mismo no necesita de la ‘belleza’ para ser ‘bien’, es decir, no porque sea bello es bueno, sino que es al contrario, la ‘belleza’ es ‘belleza’ por el ‘bien’ (V, 5, 12, 32-33).

<sup>4</sup> La *procesión* plotiniana constituye un aporte original de nuestro filósofo a la conformación de la realidad y, por lo tanto, no debe confundirse con otros modos de organización. En particular, la *procesión* no es emanación —pues no hay emisión de partículas con pérdida de la propia substancia—; ni es creación artesanal —puesto que no requiere un material preexistente ni implica cálculo, deliberación ni operación por parte del Uno (Campillo, 1990: 83)—; ni es generación —porque aunque el ser generado proviene de su progenitor, difiere de él porque siempre es inferior y no es de la misma especie—; y, por último, no podemos confundir la *procesión* con la creación *ex nihilo* —porque el nuevo ser no proviene de la nada, como sucede con la creación *ex nihilo*, sino que procede, y ello necesariamente de su inmediato anterior (Igal, 1982: 34-35)—. A causa de una insuficiencia en los términos sinónimos, a lo largo de este texto me referiré a la ‘procesión’ y a la actividad productiva

y “alude a la manera como las formas de la realidad dependen entre sí” (Bréhier, 1953: 61-62). En la procesión, el Primer principio o Uno, en virtud de su perfección y debido a que todos los seres cuando son perfectos procrean (V, 1, 6, 38-39), engendra eternamente y engendra algo eterno, pero también algo inferior a sí mismo, a saber, la inteligencia-Ser (V, 1, 6, 38-42).

Sin embargo, la constitución de la segunda hipóstasis no es sólo mérito del Uno, sino que ella viene constituida “de un modo por el Uno y de otro por sí misma” (V, 1, 5, 17-18). En otras palabras, ella interviene de un modo activo en el perfeccionamiento de su propia realidad (Zamora, 1997: 90). Examinemos esto con mayor detenimiento. El Uno produce una actividad que en un primer momento es indefinida (actividad *proódica*) (V, 1, 5, 7-8), pero que tiene ya un contenido positivo en la medida en la que es cierta capacidad intuitiva, aunque propiamente hablando no sea aún intuición (Igal, 1982: 44). Esta capacidad intuitiva hace posible que la ‘inteligencia’ sea activa en su propia constitución ontológica (V, 1, 7, 12-17). Justamente, si la ‘inteligencia’ no fuese en cierto sentido antes de la constitución ¿cómo podría ser activa en su propia formación? Es cierto que no podemos afirmar que la ‘inteligencia’ es con plenitud antes de la visión, pues sería equivalente a afirmar que ella existe antes de existir, lo cual es imposible; pero en la medida en la que ella no es pura potencia, sino potencia de algo, ella ya está ‘siendo’ de alguna manera, pues alberga virtualmente en sí la finalidad de su ser. Sólo en este sentido podemos afirmar que a la ‘inteligencia’ le incumbe su configuración ontológica.

Que esto es así se hace evidente en el deseo (*éphesis*) de la ‘inteligencia por retornar a su Padre, el Uno. Este deseo no es un impulso ciego, sino un impulso dirigido que se teje en un ‘entre’: ‘entre’ la ausencia y, a la vez, la presencia de dicho objeto. Ausencia por la que se desea poseer lo que no se posee, y presencia por la que se desea poseer eso y no otra cosa. En efecto, no es posible desear aquello que no se conoce. Esta condición exige ya una cierta presencia del objeto del deseo; pero, al mismo tiempo, sólo porque se reconoce que no se lo conoce o posee absolutamente es que se desea lo que se desea. Se desea poseerlo con plenitud. En palabras de Plotino:

---

de cada una de las Hipóstasis, con los conceptos de ‘creación’ y ‘generación’, pese a lo inapropiado de los mismos.

El Amor es una cosa mixta porque, por una parte, participa de la indigencia por la que desea saturarse, pero, por otra, no es impártcipe de la abundancia por la que busca lo que falta a lo que tiene. Porque lo que es totalmente impártcipe del Bien, cierto es que jamás buscará el Bien (Plotino, III, 5, 9, 42-45).

Así pues, cuando la ‘inteligencia’ no está aún determinada, es decir, cuando aún no es intuición, sino capacidad intuitiva, en tanto que capacidad tiene ya una presencia del ser, de su propio ser, porque es capacidad intuitiva y no simplemente capacidad; pero, también, en tanto que capacidad y no acto, ella padece la ausencia de su propio ser. Esta presencia/ausencia hace que la ‘inteligencia’ se detenga en su proceso descendente y se vuelva (actividad *epistrófica*) hacia la contemplación del Uno. No porque el Uno le participe a la ‘inteligencia’ el ser, sino porque todos los seres son en tanto que participan de la unidad (VI, 9, 1, 1):

Todo lo que no es uno, por la unidad se salva y por la unidad es lo que es, ya que si no se hace uno, aunque conste de muchos componentes, todavía no hay nada que pueda decir que es. Y aun cuando alguien pueda decir lo que cada cosa es, puede decirlo por el hecho de que cada cosa es una. Y porque es una, existe (V, 3, 15, 12-15).

La visión de la unidad perfecciona y actualiza a la ‘inteligencia’ (V, 2, 1, 8-11). Pero, no se trata de una visión directa del Uno, sino que la ‘inteligencia’ ve al Uno tal y como ella es capaz de verlo; ve lo que hay del Uno en sí misma, es decir, se reconoce como “unimúltiple” (*hèn pollá*): una unidad disminuida que es también multiplicidad. Una ‘inteligencia’ universal conformada por una multiplicidad de inteligencias particulares (VI, 2, 20, 10-23; V, 3, 14, 12; VI, 7, 14, 12). Al reconocerse como unidad, la ‘inteligencia’ se reconoce también como Ser (todos los seres son por la unidad), pero al reconocerse como multiplicidad ella reconoce en sí la dualidad característica del pensamiento que se piensa a sí mismo. Esto sugiere que el contemplar de la ‘inteligencia’ no es un mero ver (*horásis*), sino principalmente un inteligir (*theoría*), pues ella posee tanto el conocimiento de los inteligibles que la componen, como el conocimiento y la ciencia de sí (V, 3, 1, 18-20). Cuando la ‘inteligencia’ contempla lo que hay del Uno en sí misma a través de la visión de los inteligibles que la componen, entonces ella se configura como ‘inteligencia’ en el sentido pleno.

Nótese que hay dos momentos en esta conversión, en un primer momento, la actividad indefinida se detiene para volverse hacia aquél, este detenimiento da origen al Ser; en un segundo momento, contempla a su progenitor haciéndose ‘inteligencia’ (V, 1, 7, 5; V, 2, 1, 12-14). Esto, empero, no significa que el Ser y la ‘inteligencia’ sean dos realidades diferentes o que el Uno engendre por un lado al Ser y por el otro a la ‘inteligencia’. No, la ‘inteligencia’ y el Ser son una única realidad, dos momentos de un único movimiento. La ‘inteligencia’, al inteligir, hace que subsista el Ser, y éste, al ser inteligido, da a la ‘inteligencia’ el inteligir y el ser (V, 2, 1, 27-29). Además de lo dicho, cabe aclarar que estos ‘momentos’ no se dan sucesivamente en el tiempo, sino simultáneamente en la eternidad. De modo que no hay un instante en el que podamos referirnos a la segunda hipóstasis como ‘siendo’, pero sin ser ‘inteligencia’; que sería equivalente a afirmar que es sin inteligir. Porque inteligie ‘es’, y ‘es’ para poder inteligir (V, 3, 11, 11; V, 1, 7, 5).

Ahora bien, de la misma manera que de la superabundancia del Uno procede la ‘inteligencia’, así, de la plenitud de la ‘inteligencia’, procede el alma (V, 1, 7, 37-38; V, 2, 1, 14-17); y, en virtud de su origen, ésta no es ya pensamiento (*nóêsis*), como sí lo es su progenitora, sino reflexión (*diánoia*), es decir, una intelección de segunda clase, debilitada (Moreau, 1970: 105). Entre la segunda y la tercera hipóstasis hay, pues, una distinción intelectual que se caracteriza de la siguiente manera: “el Alma es el reino del pensamiento discursivo, en el que las verdades son conocidas separadamente merced a un proceso de razonamiento que pasa por etapas discernibles” (Armstrong, 1966: 305), mientras que “la inteligencia es el reino del pensamiento intuitivo, en el que toda verdad se conoce de modo inmediato, en un único destello de comprensión que concibe la unidad-en-la-diversidad de las Formas” (Armstrong, 1966: 305).

Además de esto, el alma se caracteriza por ser la única de las tres hipóstasis que está conformada por dos niveles ontológicos: el nivel superior, que mira a la Inteligencia, es decir, el nivel intelectual, (V, 1, 7, 45-46), y el inferior o Naturaleza (*Phýsis*), inclinado al mundo sensible y al que pertenecen las almas individuales (V, 1, 7, 47-48; III, 8, 4, 16). Ambos niveles son una misma realidad y no deben ser entendidos como dos hipóstasis distintas. El primer nivel se origina cuando la actividad indefinida que procede de la ‘inteligencia’ se vuelve hacia su progenitor y se constituye como lo que es; es decir, cuando contempla de los inteligibles que están contenidos en

la 'inteligencia' como resultado del contenido de su cognición (III, 8, 5, 4-5). El segundo nivel, por otro lado, procede de la contemplación del nivel superior y tiene como función animar la materia sensible que, hablando con propiedad, no cuenta como una hipóstasis más puesto que es incapaz de volverse, contemplar a sus superiores, y llenarse de contenido.

En resumen, el proceso de salida a partir del Uno es un descenso continuo (V 3,16, 5-8) que va desde el *supra-ser*, pasa por grados cada vez menos perfectos de ser y se esfuma en el no-ser, la materia. En este proceso hay una doble actividad. Por un lado, está la actividad constitutiva de la esencia de cada cosa, es decir, la cosa misma en acto: actividad inmanente; y, por otro lado, está la actividad derivada de la esencia de cada cosa, que forzosamente debe subseguir a cada cosa, siendo distinta de ella: actividad liberada (V 4, 2, 27-30). La actividad segunda es liberada por la primera necesariamente sin que esto implique un detrimento de su naturaleza (V, 4, 2, 19-24; VI, 9, 9, 3-4). Esta actividad liberada es a su vez doble, por un lado, es actividad *proódica* y, por otro, *epistrófica*. En la primera, la actividad generada es todavía indeterminada e informe, carente de contenido; mientras que, en la segunda, el término 'generado' retorna hacia su progenitor para contemplarlo, es decir, inteligirlo; y sólo en virtud de dicha contemplación/intelección cada nivel de la realidad se constituye como lo que es: como un ser inteligible e inteligente.

La actividad indeterminada (*epistrófica*) se conforma, entonces, como un nivel de la realidad sólo en tanto y en cuanto contempla a su progenitor. Contemplación y producción no son por lo tanto dos actividades distintas, sino dos fases de una misma actividad. De modo que hay un carácter contemplativo-productivo en cada una de las hipóstasis. Más aún, hay un doble aspecto en la producción. Por un lado, tenemos que la actividad generada de cada nivel de la realidad se constituye como una realidad concreta cuando se vuelve hacia su progenitor y lo contempla; y, por otro lado, encontramos que cuando cada nivel se constituye como lo que es, es decir, cuando alcanza su perfección, produce otro ser en virtud de esta perfección. Hay, pues, una "producción" de sí mismo y una producción de otro. Como resultado de esto, la contemplación es, a la vez que contemplación, producción; producción de más contemplación.

Todos los Seres verdaderos son resultado de una contemplación y son contemplación, y [...] todos los provenientes de aquéllos provienen de ellos

porque aquéllos contemplan, y son ellos mismos objetos de contemplación [...] los actos generativos parten de la contemplación y terminan en la realización de una forma y de un nuevo objeto de contemplación [...] todos y cada uno de los seres productivos siendo copias, producen objetos de contemplación y formas (III, 8, 7, 1-7).

De este modo, se hace evidente cómo en la constitución ontológica de la realidad trascendente la contemplación/intelección es el garante existencial de la totalidad de lo real. Cada nivel de la realidad está determinado ontológicamente por la capacidad intelectual/contemplativa que lo caracteriza, es decir, por el nivel de contemplación que ha alcanzado.

## 2. Ética plotiniana: la *theôria* deviene éxtasis

AUNQUE EL BIEN SUPREMO DE CADA UNA DE LAS HIPÓSTASIS consiste en su determinación ontológica, nosotros no podemos hablar propiamente de ética en el sistema hipostático, porque la constitución de las hipóstasis divinas, así como la producción ontológica de nuevos niveles de realidad, no se da como producto de su volición, sólo sucede en virtud de su naturaleza, es decir, se da necesariamente (V, 1, 6, 38-39). El proyecto ético, pues, afecta exclusivamente al alma individual y cuando ésta ya está constituida ontológicamente. En otras palabras, una vez el alma está en presencia del ser, tiene la posibilidad de elegir si se reafirma en él, lo que implicaría obrar en virtud del 'bien', o si lo abandona, lo que desembocaría en la escogencia del mal (osadía):

¿Qué es, por cierto, lo que ha hecho que las almas se hayan olvidado de Dios su Padre y que, siendo porciones de allá y enteramente de aquél, se desconozcan a sí mismas y desconozcan a aquél? Para las almas el principio de su mal es la osadía [...] el querer, en fin, ser de sí mismas. Gozosas de su albedrío, una vez que hicieron su aparición, y ejercitadas en moverse mucho por su cuenta, corriendo en dirección contraria y elijándose muchísimo, se olvidaron de que también ellas provienen de allá (V, 1, 1, 1-7).

En este contexto, el problema ético plotiniano consiste en establecer cuál es el fin y la meta del alma humana, o, mejor, en determinar cómo es posible que el alma individual restituya su naturaleza original. No podemos perder de vista que Plotino inquiere por esta cuestión desde su propia condición existencial que, como ya dijimos, está inmersa en una

insufrible angustia causada por la sensación de que su alma está “fuera de su lugar”. En todo caso, la ética no busca eliminar la condición ontológica de la encarnación; ésta no puede ser evitada por el alma, pues sucede necesariamente. Lo que sí puede ser evitado, y esta es la intención de la ética, es reafirmar la corporeidad a la que está sujeta el alma. Este *exceso de cuerpo*, por llamarlo de alguna manera, encarcela al alma y la hace esclava del mundo de las apariencias.

No debe sorprendernos que Plotino responda a estas cuestiones con la idea de la *visión extática* del Uno, pues, como dice Platón, todos los seres desean poseer el bien para siempre (1997: 206 a). Esto en Plotino se traduce, desde la perspectiva ontológica, en *theôria* y, desde la ética, en *éxtasis*. Ahora bien, el *éxtasis* y la *theôria*, aunque definidos ambos como modos de visión, no son equivalentes. Sin embargo, es posible relacionarlos en la medida en la que toda visión extática exige, en primera instancia, la *theôria*. Posteriormente explicaré con detenimiento la naturaleza del *éxtasis*. Por ahora bástenos con saber que el *éxtasis* es producto de un ascenso escalonado que el alma individual hace por la totalidad del sistema hipostático a partir del ejercicio de las virtudes.

Este ejercicio se articula a través de dos elementos: la contemplación (*theôria*) y la acción (*praxis*). Puesta la mirada en la contemplación del Uno-bien, el alma asciende por los diversos niveles hipostáticos entendiéndolo (*theôria*) lo que hay en ellos del ‘bien’. Así, una vez se halla en contacto con el bien, el alma actúa en virtud de esta presencia. Esto es equivalente a afirmar que quien conoce el ‘bien’ hace el bien. De este modo es que interactúan *theôria* y *praxis* en la ética plotiniana; y, así mismo, de este modo se hace evidente para nosotros cómo la *theôria* es también constitutiva del proyecto ético, aunque éste no esté completo sin el *éxtasis*. Veamos esto con mayor cuidado.

El proyecto plotiniano de huida y subida del alma recorre los pasos trazados por Platón en textos como el *Teeteto* (176 a-b) y el *Banquete* (211 b-212 a). Del primero, Plotino toma la idea según la cual toda alma debe abandonar el mundo sensible en pro de la contemplación de las realidades primeras. Del segundo, la creencia en que este abandono es un ascenso intelectual escalonado que va desde el nivel de la realidad más bajo, es decir la materia, hasta el nivel más alto, el Uno-bien, pasando por niveles de realidad cada vez más perfectos, el alma y la ‘inteligencia’ (Igal, 1982: 23).

En este sentido, el retorno del alma humana no es un ejercicio que se lleve a cabo en el ámbito exterior al hombre, implica sí una valoración diferente de lo exterior, pero no se da a través de lo material. Por el contrario, exige una purificación interior que modifica la percepción sobre sí mismo y, al mismo tiempo, modifica la percepción sobre lo material; pues en el momento en el que somos capaces de dar prioridad a lo interior sobre lo exterior, también somos capaces de percibir lo exterior a tenor de lo interior, y de reconocer, por encima de las apariencias del mundo sensible, el mundo espiritual.

Hadot ha denominado a esta actividad *metamorfosis de la mirada interior*, aludiendo a que nos encontramos frente a una nueva forma de visión. Ya no se trata de que el hombre se vea a sí mismo a través de los objetos que habitan fuera de él, sino que debe volver la mirada sobre sí, desprendiéndose de los objetos exteriores, con el fin de descubrir en su interior un mundo espiritual, que no sólo se contrapone al mundo exterior, sino que es más excelso que éste (Hadot, 2004: 51). La metamorfosis de la mirada interior es, según esto, aquella que nos permite volcarnos de lo exterior (los cuerpos) a lo interior (el conocimiento) y de ahí a lo superior (el Uno); pues, dice Plotino, no se trata de huir al alma sensitiva, yendo en pos de los simulacros sensibles, ni al alma vegetativa, yendo en pos del deseo de engendrar y de la “gula en el comer”, sino a la parte intelectual, a la ‘inteligencia’ y de ahí a Dios (III, 4, 2, 12-16). Como vemos, hasta el nivel de la ‘inteligencia’, podemos afirmar que el ascenso escalonado del alma es producto de la *theôria*; la visión del Uno, por otra parte, la llamamos *éxtasis*.

Ahora bien, la posibilidad de que a través de un proceso de purificación nuestra alma se asemeje a las realidades superiores del sistema hipostático, está fundada en uno de los supuestos más relevantes del pensamiento plotiniano; a saber, la idea de que existe una identidad esencial entre el centro del alma y el centro del universo (VI, 9, 8), de modo que si se logra retornar al centro del alma, simultáneamente se llega al centro del universo (Campillo, 1990: 65). Esta semejanza esencial que existe entre el alma y el cosmos, nos permite buscar en nuestro propio interior la naturaleza última de lo real, pero también nos permite buscar en la naturaleza última de lo real nuestra propia y más esencial naturaleza (Campillo, 1990: 66). Igal define este carácter del pensamiento plotiniano como “una mística de la inmanencia encuadrada en una metafísica de la trascendencia” (1982: 24).

En este punto la metafísica y la ética plotiniana se encuentran, pues la unión entre el centro del alma y el centro del universo hace evidente que el problema del origen y del destino del alma “no puede ser realizado sino en el marco de una reflexión cosmológica sobre la génesis y el orden del mundo” (Campillo, 1990: 63). La pregunta ética por la meta de toda alma conduce, de este modo, necesariamente a la pregunta metafísica por la realidad.

Hasta aquí una presentación de los elementos básicos de la ética plotiniana. A continuación, trataré de desarrollar con mayor cuidado lo dicho en este apartado a partir de la exposición de la noción de *éxtasis*.

### 3. Sobre el éxtasis

COMO SE HA DICHO HASTA EL MOMENTO, EL UNO ES EL OBJETO de contemplación de todas las hipóstasis, y la naturaleza de este principio es tal que nada lo antecede, no subsiste en otro, sino que todo lo demás subsiste en él; luego, él abarca todos los seres sin disgregarse en ellos, sin ser ellos; los contiene sin ser contenido<sup>5</sup> (V, 5, 9, 7-18). No podemos concebir, pues, al Uno como un “esto”, como algo determinado, pues estaríamos introduciendo en él por lo menos una dualidad entre sujeto y predicado, y no se puede admitir la dualidad en la unidad primordial (Armstrong, 1966: 289-290). Sólo podemos hablar del Uno de un modo negativo y partiendo de lo que deriva de él. Decimos, sí, algo acerca de él, pero a él mismo no lo expresamos, ni tenemos conocimiento ni intelección de él (V, 3, 14, 1-8).

Esta dialéctica negativa está, según Baladi, precedida por una corrección que la transforma en una afirmación que nos lleva a un orden

---

<sup>5</sup> Debido a su naturaleza, el Uno puede ser “entendido” a partir de lo que Campillo ha denominado “el triple procedimiento de la metafísica del Uno”, que consiste en concebirlo o bien a partir de una noción de negación (el Uno “no es ninguna” de todas las cosas), o de una noción de trascendencia (el Uno “está más allá” de todas las cosas) o, por último, por medio de una relación analógica (el Uno “es, en cierto modo”, todas las cosas). Este procedimiento es complementario en sus tres fases, es decir, si alguna de ellas no estuviera presente, la comprensión que se puede tener sobre la naturaleza del Uno sería insuficiente. En efecto, la vía de la negación, por sí sola, asemejaría al Uno con el no-ser, es decir, con la materia; la vía de la trascendencia, afirmada aisladamente, pondría en cuestión la génesis o *procesión* de los seres a partir del Uno; mientras que la mera vía de la analogía minimizaría la alteridad del Uno, su diferencia o trascendencia respecto a todo cuanto de él procede (Campillo, 1990: 74.)

superior a aquél en el que esta negación había sido formulada. Así, tanto la sobremendencia del Uno, su anterioridad ontológica, como su potencia generadora, y el desprestigio de la ciencia y del discurso, la imposibilidad de su empleo en este orden trascendente, se compensan “por una presencia superior a la ciencia” y por una apertura a una nueva modalidad de conocimiento (Baladi, 1970: 31).

Esta nueva modalidad de conocimiento, según se nos dice en la *Enéada* VI, es el “éxtasis”: “simplificación, donación de sí mismo, anhelo de contacto, quietud e intuición que ronda en busca de acoplamiento” (VI, 9, 11, 22-24). El “éxtasis”, la visión colmada, es el nuevo modo de conocer al Uno, no es un conocimiento científico donde un objeto es estudiado por un sujeto, sino que es *unión* con el Dios omnitrascendente:

La comprensión de aquél no se logra ni por ciencia ni por intuición, como los demás inteligibles sino por una presencia superior a la ciencia [...] Porque la ciencia es razonamiento, y el razonamiento es multiplicidad [...] Es preciso, por tanto, transponer la ciencia y no salirse en modo alguno de la unidad; bien al contrario, hay que abandonar la ciencia y los escibles y todo otro espectáculo aunque sea bello [...] La visión [...] no es ya razonamiento, sino más que razonamiento, anterior al razonamiento y superior al razonamiento, al igual que el objeto de la visión (VI, 9, 4,1-10; VI, 9, 10, 7-9).

En este sentido, la unión con el Uno exige gran esfuerzo y compromiso por parte del alma, pues, dice Plotino, el conocimiento que ésta tiene de la realidad se apoya en formas y cuanto más se adentra el alma en algo carente de forma, tanto más miedo tiene de no aprender nada (VI, 9, 3, 2-9). Es forzoso, entonces, que el alma no abandone el ámbito de las realidades primeras cayendo en las postreras, sino que se lance y se reconduzca desde las sensibles, que son las postreras, hasta las primeras. Es preciso que deponga todas las formas que tiene, incluso cualquier forma de orden inteligible que haya en ella para poder “conocer” así al Uno (VI, 7, 34, 2-23). Pero ¿cómo debemos entender aquí esta idea de unificación del alma con el Uno? ¿Esta deposición de las formas es acaso una aniquilación del alma? ¿El éxtasis exige la ruina del ser?

Armstrong sugiere tres posibles lecturas de la noción de ‘éxtasis’. Según la primera, Plotino es una suerte de panteísta y un antirracionalista extremado, para quien el fin de la vida espiritual es la negación y rechazo

de toda realidad distinta y todo pensamiento claro, y la disolución del yo en una nada informe. Según la segunda, el pensamiento de Plotino está estrechamente emparentado con el pensamiento oriental y sugiere que la cima de la vida espiritual está en la comprensión de nuestra preexistente identidad con lo Uno, el Yo supremo y absoluto. Por último, hay quienes creen descubrir en su filosofía íntimas conexiones con el pensamiento de los grandes místicos cristianos y musulmanes y, por tanto, consideran que su verdadero pensamiento se encuentra expuesto en aquellos pasajes en los que Plotino habla de la unión con lo Uno como una unión en el amor con el ‘bien’ trascendente, en la que el alma y el ‘bien’ se hallan perfectamente aunados, pero no son lo mismo (Armstrong, 1966: 294-295).

Armstrong rechaza las dos primeras lecturas, aunque da cierto valor a la segunda por considerar que en algún momento Plotino concibe la unión con el Uno como la suprema comprensión de sí mismo, de modo tal que la experiencia mística sería la culminación del largo proceso de purificación intelectual por medio del cual el hombre comprende su propia divinidad (1966: 295).

Según él, la tercera lectura es la más acertada, pues, hablando con propiedad, los pasajes en los que Plotino sugiere una verdadera identidad entre el alma humana y el Uno son muy pocos, mientras que es más común encontrar una identificación de la parte superior del alma con la ‘inteligencia’. En este sentido, para Armstrong, somos mucho más que hombre y mucho más que alma, de ahí que durante nuestro retorno a la parte superior del ‘alma’ podamos despojarnos de nuestra humanidad inferior y convertirnos en lo que genuinamente somos y, en cierto modo, jamás hemos dejado de ser: la ‘inteligencia’ divina que es también el Todo, la ilimitada totalidad del ser real. Así pues, convertirse en Todo no es lo mismo que convertirse en el Uno, aun cuando algunas veces se exprese como si lo fuera (Armstrong, 1966: 295).

Pese a Armstrong, los fragmentos donde Plotino asocia la contemplación del Uno con una deposición total de las formas del alma, aunque pocos, son contundentes. Esto, sin contar que la palabra *ékstasis*, etimológicamente hablando, traduce “un salir fuera de sí”. Con el fin de ilustrar esto me permito citar en extenso dos párrafos de la *Enéada* VI. En el primero se afirma:

La naturaleza del alma jamás descenderá hasta el no ser total. Llegará, sí, en su baja, hasta el mal, y en este sentido hasta el no-ser, no hasta el no-ser absoluto. Pero recorriendo el camino contrario, llegará no a otra cosa, sino a sí misma, y de ese modo, no estando en otra cosa, no estará más que en sí misma. Ahora bien, estar en sí misma sola y no en el ser, es estar en aquél. Porque uno mismo se transforma no en esencia, sino en algo más allá de la esencia, en tanto trata uno con aquél (VI, 9, 11, 36-43).

El segundo, aún más definitivo, reza así:

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.

Y una vez que el alma tenga la suerte de alcanzarlo y el Bien se haga presente, o mejor, se manifieste presente en ella cuando ella se haya desinteresado de las cosas presentes preparándose lo más hermosa posible y asemejándose al Bien [...] una vez, pues, que el alma vea al Bien apareciendo de súbito dentro de ella (pues no hay nada entre ambos y ya no son dos; son una sola cosa: mientras aquél está presente, no podríais distinguirlos; una imagen de ello la vemos aun en los amantes de acá deseando fundirse con sus amados), el alma entonces ni se da cuenta de que está en el cuerpo ni dice de sí misma que es alguna otra cosa: no que es hombre, no que es animal, no que es ser, ni tampoco que lo es todo [...] sino que, como el Bien era precisamente lo que buscaba, ahora que lo tiene presente, va a su encuentro y se pone a mirarlo en vez de mirarse a sí misma. ¿Quién es ella que lo mira? Ni siquiera para reparar en esto dispone de tiempo (VI, 7, 34, 2-23).

Con todo, la dificultad persiste, pues, dice Armstrong, incluso si asumimos la contemplación como unificación en la cual no es posible establecer límites distintos, y donde todo sentido de diferencia desaparece, ¿cómo explicamos el poder que tiene el alma de regresar del estado de éxtasis? Aún en la unión debe subsistir la distinción establecida por el impulso creativo original que nos da el poder de regresar: seguimos siendo inteligencia y alma y no estamos aniquilados en el seno de la

unidad original (Armstrong, 1966: 296). En otras palabras, la inquietud de Armstrong podría enunciarse del siguiente modo: si la unificación con el Uno fuese aniquilación completa del alma, en tanto que alma inteligible e inteligente, entonces, ¿cómo se explicaría la conciencia que el alma tiene de dicha unificación? ¿Cómo puede ella dar cuenta de la experiencia vivida? Es evidente que hay tal conciencia, de lo contrario, ni Plotino ni Porfirio tendrían elementos para asegurar que tuvieron una experiencia extática. Pero ellos enuncian su experiencia (Porfirio, 23: 12-17), luego, para Armstrong, es preciso que haya algún tipo de conciencia durante el éxtasis; y, en consecuencia, éste debe corresponderse con la visión del Uno desde la perspectiva de la ‘inteligencia’, y no en el Uno mismo.

En un tono conciliador frente a las diferentes interpretaciones de la noción de *éxtasis*, Moreau afirma que “en la unión extática se suprime momentáneamente la individualidad; el alma se confunde en la totalidad infinita, mas no podría ser identificada con el Uno absoluto” (1970: 199); y habría que añadir aquí que no puede ser identificada precisamente porque la unión extática es momentánea. Si le creemos a Moreau, en la visión colmada el alma alcanza el más alto grado de asimilación posible con el Uno, sin que por esto, dirá Reale, podamos hablar de que se pierda en la nada (1978: 600).

Me gusta esta lectura de Moreau porque se arriesga a dar cuenta de los apartados donde Plotino sugiere un sacrificio del propio ser como consecuencia del éxtasis. Es cierto, como dice Armstrong, que no son comunes estas referencias; es más fácil encontrar expresiones como: “cuando miramos hacia él es cuando alcanzamos «la meta y el descanso» y dejamos de desentonar mientras danzamos en su derredor una danza inspirada” (VI, 9, 8, 43-45). La expresión “danzamos a su derredor” está lejos de significar un acoplamiento del alma con el Uno. Incluso, cuando en la cita de arriba se afirma “es el alma la que recibe sola al Solo”, no podemos determinar con claridad si se quiere decir que es el alma, en tanto que alma, es decir, preñada de las formas que la constituyen ontológicamente, la que se hace una con el Uno; o si esta alma que ve al Uno está sola porque está absolutamente desprendida de todas las formas, reconociéndose como unidad absoluta, desintegrándose, aunque sea sólo por un momento en el Uno. Pese a la ambigüedad de los enunciados, es innegable que Plotino habla de un acoplamiento con el Uno; y, al definir este acoplamiento como un “salir de sí” (*éxtasis*), el autor está sugiriendo

que la visión del Uno es una auténtica donación de sí, entrega, sacrificio de sí, en virtud de la visión.

De todas formas, en contra de lo sugerido por Armstrong, defender que la visión extática implica la pérdida del ser, no es equivalente a afirmar que en el éxtasis el alma se sumerge en una “nada informe”. Después de todo, el Uno, aunque esté más allá del Ser, no es equiparable con la nada. Por el contrario, el Uno equivale al Todo. Es por esto que aunque hablemos de “aniquilación del ser” en la visión extática, no estamos asumiendo una destrucción absoluta y definitiva del alma, sino una suspensión temporal de su condición intelectual para reconocer que ella es parte de un Todo. De ahí las palabras de filósofo:

La aspiración al bien, esto es, a sí mismo, nos encamina hacia la unidad real, y a ella tiende toda naturaleza: tiende a sí misma. Porque en esto consiste el bien de esta naturaleza una: en ser de sí misma y en ser ella misma, esto es, en ser una (VI, 5, 1, 18-20).

El ingrediente de la temporalidad es fundamental para dar cuenta de la experiencia extática. El ejercicio vital que tiene como fin la contemplación del Uno es un ejercicio que hace el alma en su condición de encarnada; luego es un ejercicio que se lleva a cabo desde el universo temporal. Pero el Uno está más allá de la temporalidad, está más allá de cualquier determinación, así que el éxtasis libera al alma sólo durante un instante de tiempo para inscribirla en la eternidad. El alma se libera de la temporalidad, pero como sigue unida al cuerpo, vuelve a ser llamada por éste y cae de nuevo en la realidad inteligible.

En este sentido, el proyecto ético consistiría en un trabajo interior, intelectual, que le permitiría al alma ir ascendiendo por medio de la razón (*theôria*) hasta el nivel de la segunda hipóstasis. Una vez se encuentra allí se despojaría de todas sus formas, para aunarse con el Uno en la visión extática. Como nos enfrentamos aquí a la mística plotiniana, hay en el éxtasis siempre un silencio del que no se puede dar cuenta. A esto se refiere Plotino cuando dice “La visión [...] no es ya razonamiento, sino más que razonamiento, anterior al razonamiento y superior al razonamiento, al igual que el objeto de la visión” (VI, 9, 4,1-10; VI, 9, 10, 7-9).

Aún así, aunque no se pueda dar cuenta de lo que sucede durante la experiencia extática, esto no significa que, una vez vuelta al nivel de la

'inteligencia', el alma no pueda, en retrospectiva, configurar la experiencia; puede que sea incapaz de llenar dicha experiencia de contenido teórico, pero esto no significa que no pueda ser consciente en algún sentido de ella. Valgámonos del sueño como analogía para entender esta condición. En un sueño profundo, como aquellos en los que ni siquiera recordamos haber soñado, sólo nos damos cuenta de que hemos estado dormidos una vez despertamos. No hay forma de llenar de contenido teórico la experiencia del sueño, no hubo ahí ninguna actividad intelectual, pero al despertamos configuramos lo que vivimos y reconocemos que estábamos durmiendo.

Es así como me imagino el éxtasis plotiniano. Plotino es capaz de afirmar que ha estado en contacto con el Uno porque aunque no puede dar cuenta de lo vivido durante el éxtasis, sí puede una vez vuelve a su condición temporal, intelectual, descubrir que ha tenido una experiencia que lo ha modificado de manera positiva, pero una experiencia que está allende de lo inteligible y de lo racional.

#### 4. Conclusiones

HASTA AQUÍ HE EXPUESTO CÓMO EN EL ORDEN METAFÍSICO la contemplación (*theôria*) es condición necesaria para la configuración ontológica de la realidad trascendente. Lo cual equivale a afirmar que cada nivel hipostático se configura como tal en virtud de la visión que tiene de su Padre. Ya sabemos que esta visión pasa por la propia visión, pues ninguna de las hipóstasis, ni siquiera la 'inteligencia' que es la más cercana al Primer principio, es capaz de ver al Uno directamente; y es precisamente esta visión sesgada la que define su carácter.

En el aspecto ético sucede algo diferente. El alma humana ya está ontológicamente determinada; la contemplación (*theôria*), en este sentido, busca otro tipo de perfección, una perfección espiritual; esto es, una reivindicación, o, mejor, una reafirmación de la propia naturaleza. Es decir, el alma, una vez está constituida por la visión del Uno, ya está determinada ontológicamente, su ser es ya ser en acto. Sin embargo, alberga aún en su interior una segunda potencia. En efecto, a causa de su libertad, el alma puede o reafirmarse en su ser o renegar de él (osadía). Si el alma se reafirma en su ser, entonces actualiza esta segunda potencia, pero si el alma reniega de su ser, entonces permanece en el estado de potencia.

Reafirmarse en el ser significa actualizar la función propia, es decir, ejercer la propia naturaleza. En el caso del alma humana, esta naturaleza es racional; de modo que el alma que actúa y vive conforme a la razón es un alma que actualiza su ser. Esto tiene consecuencias no sólo en el ámbito intelectual, sino especialmente en el ético. Ser racional es también actuar desde la razón, es actuar en virtud del 'bien'.

Es difícil, pues, afirmar que el aspecto ético no tiene consecuencias en el ámbito ontológico. Parece claro por lo dicho que hacer el 'bien' es también reafirmar ontológicamente el ser. No obstante, esto es así sólo hasta que, en su ascenso escalonado por los niveles de intelección, el alma llega hasta la segunda hipóstasis. Una vez estando allí, el alma está llamada a unirse a su Padre, y así, desprendiéndose incluso del aspecto inteligible, es decir, de su propia naturaleza, contempla al Uno no ya como un sujeto que contempla un objeto, sino haciéndose una con él.

La aniquilación del propio ser, aunque sea temporalmente, en virtud de la ganancia absoluta de sí, ésa es la exigencia del éxtasis. Es cierto que en la visión colmada el alma ya no es, pero ello no significa que se haya desintegrado en la nada informe; por el contrario, ella ha vuelto al Principio de Todo, al origen mismo del Ser, con el fin de ganarse a sí misma no para siempre, porque aún está presa de su cuerpo, pero sí un poco más.

Como los tratados de Plotino no arrojan una definición contundente y clara sobre la noción de éxtasis, es difícil establecer con certeza qué entendía el filósofo neoplatónico cuando se refería a la experiencia mística de la visión colmada. Con todo, resulta muy llamativo pensar que la idea de contemplación, asumida desde la perspectiva ética, esté necesariamente amarrada a cierta fatalidad que, en última instancia, implica una absoluta ganancia de sí.

Ahora bien, esta ganancia se da no sólo porque se exhorte a una búsqueda interior que lleva al alma a contemplar en su interior las realidades superiores, sino también porque el alma en la unión con el Padre se constituye, paradójicamente, de una manera que sobrepasa el ámbito ontológico, pero que la hace ontológicamente perfecta.

En este sentido, cabría decir que todos los esfuerzos intelectuales y vitales de Plotino están dirigidos a alcanzar una nueva modalidad de

“conocimiento”, el éxtasis, donde el alma se hace una con el Uno no para aniquilarse absolutamente a sí misma en él, sino para encontrarse absolutamente a sí misma a partir de una aniquilación momentánea.

Como resultado, aunque la ética y la metafísica plotinianas deban ser pensadas necesariamente juntas, hay un momento en el que éstas no sólo se separan, sino que casi que se oponen. Ese momento es el éxtasis, cuando la contemplación, que no es más que la reafirmación ontológica y ética del ser, deviene donación de sí, es decir, sacrificio del ser en virtud de una experiencia allende de la intelección, una experiencia incluso más fundamental que la intelección.

### Referencias

- ARMSTRONG, A. H. (1966). *Introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires: Eudeba.
- BALADI, N. (1970). *La pensée de Plotin*. Paris: PUF.
- BRÉHIER, E. (1953). *La filosofía de Plotino*. Buenos Aires: Sudamericana.
- CAMPILLO, A. (1990). *La razón silenciosa: una lectura de las Enéadas de Plotino*. Murcia: Campobell.
- HADOT, P. (2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay.
- IGAL, J. (1982). Introducción general a las *Enéadas*, En Plotino (1982). *Enéadas*. Madrid: Gredos.
- MOREAU, J. (1970). *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- PLATÓN, (1997). *El banquete*. F. García Romero (trad.). Madrid: Alianza.
- PLATÓN, (1973). *Teeteto*. J. A. Míguez (trad.). Buenos Aires: Aguilar.
- PLOTINO, (1982). *Enéadas*, tomos. J. Igal (trad.). Madrid: Gredos.
- PORFIRIO, (1982). *Vida de Plotino*. J. Igal (trad.). Madrid: Gredos.
- REALE, G. (1978). *Storia della filosofia antica*, vol. IV y V. Milán: Vita e Pensiero.
- ZAMORA, J. M. (1997). Plotino y la procesión de la Inteligencia. *Perficit*, 21(1), 89-98.