



Universidad de Valladolid

Trabajo de Fin de Grado:

El silencio en la filosofía de Plotino

ALUMNA: Marta García Gómez

TUTORA: María Jesús Hermoso Félix

Grado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Agradecimientos

Solo tengo palabras de gratitud para mis padres, Justo y Nuria, por quienes siento una profunda admiración. Gracias por confiar en mí cuando yo no podía hacerlo. No podría amar la filosofía si no me hubierais enseñado lo que es el amor. También a mi hermano, Gustavo, por mostrarme otras formas de entender la vida.

Gracias a mis amigos de siempre por ser el pilar fundamental de mi vida. Vuestro apoyo incondicional no solo me ha permitido llegar a donde estoy, sino también aprender a vivir cada instante con el descanso de sentirme siempre en casa. Agradezco, también, a aquellas personas que habéis compartido conmigo estos cuatro años, por enriquecer mi paso por el grado.

Por último, quiero expresar mi más sincero agradecimiento a mi tutora, María Jesús, por su gran sensibilidad para entender la filosofía y sus brillantes sugerencias que engrandecen enormemente este trabajo. También a los profesores que forman parte del Departamento y aquellos que, en etapas anteriores, me brindasteis vuestra ayuda.

A los pequeños, por saber cómo vivir

Resumen en español

El presente trabajo tiene por objeto el acercamiento filosófico a la noción de silencio en la concepción Plotino desde dos perspectivas fundamentales: la contemplación de la Belleza y los límites del pensamiento discursivo. Asimismo, sendas aproximaciones convergen en la comprensión de los diferentes modos de conciencia y las distintas *hipostasis* que vertebran la filosofía del autor neoplatónico. Plotino presenta una particular exégesis de los textos platónicos que culmina en una síntesis magistral y original con tintes tanto aristotélicos como orientales: la búsqueda de la simplicidad.

Palabras clave: silencio, Plotino, Belleza, pensamiento discursivo, conciencia, *hipostasis*, exégesis, simplicidad

Abstract in English

The purpose of this work is the philosophical approach to the notion of silence in the Plotinus conception from two fundamental perspectives: the contemplation of Beauty and the limits of discursive thought. Likewise, both approaches converge in the understanding of the different levels of consciousness and the different hypostases that structure the philosophy of the Neoplatonic author. Plotinus presents a particular exegesis of the Platonic texts that culminates in a masterful and original synthesis with both Aristotelian and Oriental influences: the search for simplicity.

Keywords: silence, Plotinus, Beauty, discursive thought, consciousness, hypostases, exegesis, simplicity

Índice

1. Cuestiones preliminares.	
1.1. Contexto histórico de la filosofía de Plotino.....	7
1.2. Caracterización e influencias del pensamiento de Plotino.....	12
2. El silencio en la contemplación de la Belleza.	
2.1. El problema de la separación y la participación: hacia una nueva comprensión de la sustancia y el universal.....	15
2.2. La contemplación de la Belleza como acceso privilegiado al Uno.....	19
2.3. La contemplación de la Belleza a través de la lectura del <i>Banquete</i> de Platón.....	24
2.4. El silencio en la concepción del arte de Plotino: una estética de la luz.....	33
3. El silencio en los límites del pensamiento discursivo.	
3.1. Los modos de conciencia y el alma del hombre en la filosofía de Plotino.....	38
3.2. El silencio en la comprensión de la individualidad.....	41
3.3. El silencio en los límites del pensamiento discursivo: el símbolo.....	47
3.4. El silencio en los límites del lenguaje: la escritura.....	53
4. Una reflexión sobre la actualidad de la cuestión del silencio en Plotino.....	58
5. Conclusiones.....	61
6. Bibliografía.....	69

1. Cuestiones preliminares

1.1. Contexto histórico de la filosofía de Plotino

Plotino pertenece al siglo III de nuestra era, la época por antonomasia de los comentaristas ante la certeza de que todo ya ha sido dicho por los antiguos: “estas doctrinas no son nuevas ni han sido expuestas hogaño, sino antaño, no de forma patente, es verdad, pero la presente exposición es una exégesis de aquella porque demuestra con el testimonio de los escritos del propio Platón que estas opiniones (nuestras) son antiguas” (V, 1, 8, 10-14). No obstante, aunque el propio Plotino presenta su filosofía como una exégesis de la obra platónica, también tropezamos con influencias de Aristóteles, del estoicismo o de la filosofía oriental.

De hecho, algunos historiadores, como Émile Bréhier, consideran que el sincretismo de Plotino es reflejo del ocaso del periodo clásico de la filosofía griega. Otros pensadores, como los románticos o los idealistas alemanes, estiman que la filosofía de Plotino representa la consumación del pensamiento antiguo y, con ello, una defensa entusiasta de Occidente (Campillo, 1990, pág. 26). Sea como fuere, considero que es posible comprender la singular propuesta de Plotino desde la evolución del pensamiento griego de la Antigüedad pese a que la filosofía plotiniana se encuentra impregnada por el planteamiento de los nuevos problemas propios de su tiempo.

La metafísica antigua, cuyos máximos exponentes son Platón y Aristóteles, se presenta como “un volverse el alma desde el día nocturno hacia lo verdadero, una ascensión hacia el ser, de la cual diremos que es la auténtica filosofía” (*República* 521 c). Nos encontramos, pues, ante una ciencia libre, independiente y autárquica. No se encuentra subordinada a otro propósito ulterior, es decir, “no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que [...] solamente ella es, en efecto, su propio fin” (*Metafísica* 982b 10 – 983 a 10). En realidad, la filosofía primera posee un carácter existencial, aporético e inacabado donde el hombre es capaz de habitar la metafísica porque se comprende a sí mismo como microcosmos; y, además, no ha huido de la realidad, sino que la realidad se le ha hecho problema en su qué es. “La metafísica se muestra, entonces, como un arte de

la pregunta y no como un campo de respuestas” (Hermoso, “Acerca del sentido de la metafísica”, 2014, pág. 199).

La constitución del hombre, entonces, no difiere de la naturaleza del mundo. Siguiendo la estela platónica, el demiurgo habría engendrado la razón humana con el sobrante de la sustancia con que había generado el Alma del mundo para entretejerlo con lo mortal, con el cuerpo (*Timeo* 41 c 8 ss.). Habría creado lo divino del hombre en estrecha vinculación con el gobierno y la justicia, la recta disposición que emerge en el hombre cuando cada una de sus partes realiza lo que por naturaleza le corresponde. De ahí que podamos entender el alma como “naturaleza mediadora entre lo sensible y lo inteligible” (*Timeo* 24 c 5 ss.). De esta forma, el alma del hombre solo conoce por semejanza a lo divino pues, “al ojo del alma que está sumido en un bárbaro lodazal, lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas” (*República*, 533 d).

Según Aristóteles, esta disposición maravillada de los primeros filósofos hacia “lo que es” impulsa la investigación de lo divino, entendido como causa y principio de lo existente que posibilita, a su vez, la transformación del propio sujeto y el conocimiento del mundo. En última instancia, el hombre se juega su propia vida en el proceso de convivencia con el problema (Hermoso, “Acerca del sentido de la metafísica”, pág. 195), , pero siempre en el horizonte de un profundo optimismo de que la vuelta a la naturaleza originaria es posible porque esta es buena, bella, verdadera. “Esta [la metafísica], en efecto, ha de estudiar los primeros principios y causas y, desde luego, el bien y ‘aquello para lo cual’ son una de las causas” (*Metafísica* 982 b). Ontología, epistemología, antropología, ética y estética convergen inexcusablemente.

Por su parte, Plotino es un filósofo fronterizo en un triple sentido. Vive en Alejandría, el límite geográfico entre Oriente y Occidente, que, al mismo tiempo, es un importante centro cultural de raigambre helénica que recibe la influencia de la sabiduría oriental y del mazdeísmo zoroástrico de los persas. Pero el filósofo neoplatónico no solo habita una linde espacial e intelectual, sino también una frontera histórica: el tránsito de una cultura grecolatina en decadencia al auge del cristianismo en el desmoronamiento del Imperio romano (Campillo, 1990, págs. 21-25).

En consecuencia, a diferencia de la metafísica antigua, la vida y la obra de Plotino se encuentran permeadas por la coexistencia del problema religioso hasta entonces inimaginable, pues, en la Antigüedad se entendía que había una transparencia y una

cercanía con la divinidad (Bréhier, 1953, págs. 28-29). El Dios cristiano ahora aparece como ajeno: ¿qué lugar ocupa el destino del alma individual de la concepción religiosa en la explicación filosófica de la realidad en términos de racionalidad y necesidad? ¿Es posible una jerarquía racional de valores si todo tiene valor por ser obra de Dios? (Bréhier, 1953, págs. 58-59)

Estos interrogantes nos ponen sobre la pista de la inapelable tensión entre religión y filosofía en un marco en el que hasta entonces habían convivido, pues la metafísica antigua, como anticipábamos, era concebida como teología, como el estudio de lo divino (Bréhier, 1953, págs. 47-59). La posición plotiniana apunta a que el descubrimiento del principio racional de las cosas, como objeto de la investigación filosófica, es, justamente, la realización del destino en el sentido religioso: “que la meta adonde debemos dirigirnos es el Bien y el Principio Supremo, quede bien asentado como cosa convenida y con múltiples argumentos demostrada” (I, 3, 2-4)¹.

Asimismo, la concurrencia de la indagación filosófica y el destino religioso conduce ineludiblemente a una doble transformación (Bréhier, 1953, págs. 47-59). Por un lado, la imagen mítica del destino del alma es desplazada en favor de la necesidad de la estructura racional del universo. En el caso de Plotino, la concepción de las *hipostasis* revela que el mundo sensible es el plano de sentido inteligible realizado en el espacio, en la materia. Por otro, el recogimiento interior y las transformaciones del alma en su ascenso al mundo inteligible son, ahora, una nueva forma de visión simple, extática, silenciosa².

Este nuevo modo de mirar no desaloja de la noción del saber el estudio de los objetos de las ciencias, como la matemática o la astronomía³, disciplinas que, como en Platón, juegan un papel importante en la propedéutica del giro (*República* 509 d 8- 510 b 9). No obstante, hay una enérgica reivindicación de la contemplación como actividad

¹ En lo que resta del trabajo, emplearemos la traducción al español de las *Enéadas* por parte Jesús Igal que aparece en la bibliografía. No obstante, realizaremos las modificaciones que resulten oportunas para la redacción de la investigación.

² Cfr. (VI, 9, 11, 25).

³ En el tratado (5) de la *Enéada* V demuestra que el Uno tiene que existir a partir del examen de la naturaleza del número. El tratado (6) de la *Enéada* VI, titulado *Sobre los Números*, versa sobre la problemática del número infinito y la situación del número en el ámbito inteligible. Asimismo, Plotino dedica los tres primeros tratados de la *Enéada* II a cuestiones de astronomía tales como el movimiento de los astros.

propia del hombre, que excede el ámbito discursivo y que es el ahondamiento de la sensación, por influencia de Aristóteles:

La actividad del intelecto parece que es superior en valor al consistir en la contemplación y no tender a fin alguno diferente de sí misma; y si parece poseer un placer propio (pues colabora a incrementar su actividad); y si la autonomía y el ocio y una carencia de cansancio a la medida humana, y todo cuanto se concede al hombre feliz, se dan manifiestamente en esta actividad..., entonces esta sería la felicidad perfecta del hombre, si es que recibe la extensión de una vida completa: pues nada hay incompleto de lo que pertenece a la felicidad (*Ética a Nicómaco*, 1177 b 20 ss.).

De ahí que la obra plotiniana no se encuentre salpicada por otras cuestiones, como los asuntos políticos, sino que nos encontramos ante un nuevo tipo de hombre contemplativo que busca la captación de la unidad de un modo inédito, pues difiere tanto del ideal de filósofo griego como del prototipo de hombre religioso. “Toda vida es una determinada intelección, sólo que una es más borrosa que otra, como lo es también la vida. [...] La vida primera es, pues, la primera intelección, y la vida segunda, una intelección segunda, y la vida última una última intelección” (III, 8, 8, 20).

Si toda vida es contemplación y, por ende, lo verdaderamente importante en la vida trasciende el lenguaje, cabría preguntarse cómo aborda Plotino los problemas concretos de la existencia. De acuerdo con Émile Bréhier, los tratados de las *Enéadas* de Plotino, pese a que no poseen una estructura sistemática, presentan un esqueleto característico: la aporía, la dialéctica, la persuasión y la elevación que, ciertamente, recuerdan al planteamiento de los pensadores antiguos (Bréhier, 1953, págs. 40-43).

Primeramente, emerge la aporía ante una cuestión de carácter general sin resolver. A continuación, la demostración tiene lugar mediante la dialéctica que, como en la filosofía de Platón, ocupará un papel central en la concepción de las *hipostasis* de Plotino. Tras la demostración dialéctica, acontece la persuasión en la medida en que la espiritualidad del hombre no es reductible a la pura inteligencia: “en un pensarse así no habrá conocimiento de la totalidad de sí mismo, pues aquella parte que piense a las demás partes no se habrá pensado así mismo, y no será el que buscamos, el autopensante, sino un heteropensante” (V, 3, 1, 9-13). No es posible el verdadero conocimiento desde la estructura de un sujeto enfrentado a un objeto, sino desde la unidad con lo Uno porque no es posible afirmar ni negar la unión con lo divino sino experimentarla, vivirla. Finalmente, concluye con lo que podríamos denominar una elevación, es decir, una meditación

interior que describe el estado extático del alma. “Y ésta es la vida de los dioses y la de los hombres bienaventurados: un liberarse de las demás cosas, de las de acá, un vivir libre de los deleites de acá y un huir solo al Solo” (VI, 9, 11, 49-52).

Por consiguiente, la realidad verdadera es una vida espiritual que parte de lo Uno y prosigue en la Inteligencia para terminar en el mundo sensible. En ese sentido, considero que la contemplación de la Belleza es el camino que más nos acerca a comprender verdaderamente el recorrido plotiniano puesto que, pese al paso de los siglos, es, quizás, la experiencia que más incommovible ha permanecido hasta nuestros días y que, en consecuencia, más genuinamente podemos ensayar. El hecho de que la realidad verdadera, iluminada por la Belleza, no pueda ser apresada por el pensamiento discursivo no quiere decir que la propia aprehensión de la realidad sea irracional sino que, justamente, esa captación es el fundamento de toda racionalidad, incluido el lenguaje representativo porque hay una profunda convicción de que el mundo se puede conocer. De ahí que el silencio no se presente tanto como oposición o ausencia de palabra, sino como sustrato último del lenguaje desde el que podemos pensar.

No obstante, el punto de partida es un sentimiento de malestar por una vida humana apocopada por las trabas y las pasiones del cuerpo que no son sino añadidos de nuestro modo de conciencia cotidiano. “Muchas veces, despertándome del cuerpo y volviendo a mí mismo, veo una Belleza extraordinariamente maravillosa” (IV, 8, 1, 1-4) dice Plotino con relación a esta cuestión. De manera que el alma se eleva mediante un recogimiento interior, que es catártico en tanto que ese volverse sobre sí misma para sortear del cuerpo posibilita un modo de conciencia superior presidido por el silencio.

En última instancia, la filosofía, experimentada como modo de vida por los antiguos, se nos presenta como extraña. El motivo de ello es, precisamente, la transmisión de una tradición neoplatónica que, filtrada por la escolástica, ha eludido el aspecto práctico de la filosofía para poner el énfasis en la especulación teórica⁴. El silencio es, entonces, una noción central para recuperar el valor existencial de la filosofía.

⁴ La tendencia creciente al tecnicismo y a la degradación de la filosofía tiene su origen en la Edad Media. La separación de los ejercicios espirituales de la Antigüedad, que pasarán a formar parte de la espiritualidad cristiana, convierte a la filosofía en simple herramienta teórica al servicio de la teología (*ancilla theologiae*) que se imparte en las universidades. No obstante, el propio Pierre Hadot considera que aparecen algunos intentos de retorno a la antigua representación de la filosofía, como las tentativas de Abelardo, de Petrarca, de Erasmo, de Montaigne o de Descartes (Hadot, 2006, págs. 311-312).

1.2. Caracterización e influencias en el pensamiento de Plotino

El marco sociocultural de Plotino coadyuva a una breve caracterización de su pensamiento como antesala del tratamiento de la cuestión del silencio. El universo plotiniano se encuentra estructurado en una serie de principios o *hipostasis* (el Alma, la Inteligencia y, en la cúspide, lo Uno) que contienen lo que es necesario y suficiente para explicarlo (Bréhier, 1953, pág. 65). En ese sentido, el filósofo neoplatónico dedica el primer tratado de la *Enéada V* al ascenso del alma desde el mundo sensible hasta el principio divino de todas las cosas.

Como anticipábamos, inicialmente, las almas se encuentran en un estado de enajenación como resultado de su admiración por las cosas del mundo sensible, por su deseo de pertenecerse a sí mismas, pero, también, porque han olvidado su propio origen divino. “Pues así, las almas, como ni ven ya a aquél ni se ven a sí mismas, menospreciándose a sí mismas por desconocimiento de su stirpe, apreciando las demás cosas y admirándolas todas más que sí mismas, atónitas a la vista de ellas y maravilladas y suspendidas de las cosas de aquí” (V, 1, 1, 10-14). Las almas, en su fijación por los objetos materiales, se desprecian a sí mismas porque no reconocen su carácter divino.

En tal situación, hay dos caminos posibles para retornarlas hacia lo Uno: o bien persuadirlas de que las cosas sensibles son innobles y detestables; o bien recordar al alma el valor que entraña su procedencia de Dios y que, por ello, puede ambicionar el conocimiento del mundo inteligible, el plano de sentido que se concreta en lo material y al que ella misma se asemeja (V, 1, 1, 20-30). Luego el alma posee la capacidad de llevar a cabo este proceso ascensional. En él, descubrirá que el Alma del mundo, asimilándose a la unidad del primer principio, dota de movimiento y belleza a los cuerpos celestes y a todos los seres mortales del mismo modo que ella misma provee de vida al cuerpo. “Y así, forzosamente será más valiosa que estos seres, puesto que estos nacen o perecen según que el alma los abandone o les suministre vida mientras que ella misma existe siempre «porque no se abandona a sí misma»” (V, 1, 2, 5-10).

En este punto, podríamos preguntarnos cuál es la causa de la existencia del alma pues, según Plotino, esta ha de ser más honorable que el alma misma. En efecto, podemos decir que el alma se reconoce como imagen de la Inteligencia:

El alma misma es palabra de la Inteligencia, es la actividad total y la vida (total) que emite (la Inteligencia) para que subsista otra cosa, análogamente a como en el fuego se da por una parte el calor consustancial al fuego, y por otra el que este libera. Pero hay que tener en cuenta, que en el caso de la Inteligencia, la actividad no se derrama, sino que la inmanente se queda y la otra toma subsistencia (V, 1, 3, 10-15).

La Inteligencia es la unidad de la diversidad del mundo inteligible que engendra y perfecciona el alma al tiempo que es el paradigma del mundo visible. No es tanto la capacidad de razonar del alma encarnada, como el mundo de las Ideas en la filosofía platónica. A tal respecto, “esta inteligencia racionante del alma, que no necesita para su raciocinio de ningún órgano racional, sino que ejercita su propia actividad en una región pura, para poder raciocinar puramente, siendo trascendente y no mezclada con el cuerpo, no erraríamos colocándola en el umbral de la religión inteligible” (V, 1, 9, 10-20) nos dice Plotino.

De modo que la Inteligencia, a su vez, procede de la potencia única, inmensa, perfecta e inmóvil que es el Uno-Bien⁵ (Bréhier, 1953, págs. 64-65). Hay una continuidad de lo múltiple a lo Uno tres momentos simultáneos: la permanencia, la procesión y el retorno. En ese sentido,

Cada radio estaría, eso sí, en contacto con el centro del que partió, pero no por eso cada centro quedaría desconectado del centro único primero, sino que cada uno seguiría estando con aquél, y habría tantos centros cuantos son los radios a los que sirven de extremidades, de manera que se mostrarían tantos centros cuantos son los radios que tocan, pero, en realidad, todos aquellos centros juntos no serían más que uno sólo (VI, 5, 5, 10).

Mientras que cada principio está convertido hacia el inmediatamente superior, permaneciendo en él y en lo Uno, va a dar lugar al principio inmediatamente inferior hasta lo sensible solo en virtud de su propia potencia. Por esta razón, “el mundo sensible está en un solo lugar, mientras que el inteligible está en todas partes” (V, 9, 13, 13).

En una palabra, hay un principio de conservación implícito en la propia realidad en la medida en que esta que desea su propia unidad y vida plenas, y una dialéctica que se despliega en tres niveles hasta el mundo visible. Todo ello, como veremos, sin olvidar

⁵ Cfr. (I, 7, 1, 30).

que si podemos hacer tales conversiones es, precisamente, porque cada principio es contemplación enamorada, una ontología de la expresión:

Todos los seres están pletóricos y como bullentes de vida. Diríase que fluyen de una sola fuente, mas no al modo de un solo soplo o de un solo calor, sino como si todas las cualidades estuviesen compendiadas y atesoradas en una sola, la dulzura con la fragancia, el sabor del vino junto con todos los sabores, con los colores de la vista y con todas las cualidades percibidas por el tacto. Añádanse cuantos sonidos son percibidos por el oído; todas las melodías y toda clase de ritmos (VI, 7, 12, 25-30).

2. El silencio en la contemplación de la Belleza

2.1. El problema de la separación y la participación: hacia una nueva comprensión de la sustancia y el universal

Para comprender el papel primordial del silencio en la contemplación de la Belleza, es indispensable atender a la consideración del problema de la separación, y la participación entre lo sensible y lo inteligible. Plotino repara en que, en realidad, esta incógnita de la filosofía de Platón es un dilema consustancial de la mente. El pensar discursivo proyecta el criterio propio del mundo sensible sobre el ámbito inteligible.

Sin embargo, Plotino no pretende retomar la noción literal de participación que aparece en el *Parménides* y que establecía, según la interpretación de Aristóteles, que las Ideas son universales separados de las cosas de modo tal que resultan inútiles para explicarlas (*Metafísica* I 9, 991a, 8-14); sino que aspira cambiar el marco en el que se plantea la cuestión. La aporía ahora se disuelve en el espacio de la vida, en el acceso a la intensidad de la vida presente por doquier a través de la contemplación, un viraje en la comprensión que tiene efectos significativos para el asunto que nos ocupa.

Por una parte, implica una resignificación de los términos según se hable de lo sensible o lo inteligible que conduce, indefectiblemente, a una nueva aprehensión de la sustancia y el universal. Por otra, predispone a la experiencia vivencial de lo inteligible a través de una lógica de la contemplación entendida como *energeia*:

Y creo que si uno examinara la participación de la materia en las Formas, afianzaría su fe en lo que vamos diciendo y dejaría de descreerlo como imposible o de ponerlo en duda. Porque es razonable y aun necesario, creo yo, desechar la idea de que, estando las Formas y la materia situadas por separado, haya llegado hasta la materia una irradiación emitida desde algún punto lejano de arriba. Mucho me temo que estas sean palabras vacías. Porque ¿qué quieren decir «lejos» y «aparte» en este contexto? Además, la doctrina de la participación ya no sería calificada como el problema difícil y el más insoluble, sino que quedaría calificada como facilísima de entender con ejemplos [...]. Mas ahora, expresándonos con mayor exactitud, debemos precisar que no es que la Forma esté separada localmente y que luego la Idea se refleje en la materia como en el agua, sino que como la materia está en contacto con

ella por todas partes, pero sin estar con contacto, retiene en cada parte de sí misma cuanto es capaz de recibir de la Forma por su cercanía con ella, ya que no hay nada de por medio, sin que la Idea atraviere y recorra la materia de parte a parte, sino quedándose aquella en sí misma (VI, 5, 8, 1-10).

La apuesta del pensador neoplatónico pasa por admitir una lógica diferente a la propuesta clásica, lo que Erich Fromm ha denominado *lógica paradójica*. Según el pensador alemán, la historia de Occidente ha estado regida por la lógica de Aristóteles que atiende a los principios de identidad, contradicción y tercer excluido (Fromm, 1959, pág. 99). Por su parte, la *lógica paradójica*, más propia del pensamiento oriental, supone que la afirmación y la negación no se excluyen mutuamente como predicados de una misma cuestión, sino que algo *es* y *no es*, como dirá Paul Ricoeur en lo concerniente al símbolo (Ricoeur, 1975, pág. 392). Esta es, precisamente, la dinámica que subyace a la permanencia, la procesión y el retorno que acontecen eternamente y de modo simultáneo, y que será tan fructífera en la comprensión del símbolo unitivo en Jámblico.

De manera que, para Plotino, lo más pequeño es lo más grande y lo más grande es lo más pequeño. El mundo sensible que se nos manifiesta a los sentidos como lo más grande es lo más pequeño en relación con principio ontológico que lo sustenta y que, inicialmente, nos parece inapreciable por escaparse a nuestra percepción sensible. Lo sensible está localizado espaciotemporalmente de modo que su magnitud procede de algo que no la tiene, a saber, el plano de sentido inteligible. Lo inteligible es intensivo y causa lo sensible, que es extensivo⁶.

De nuevo, nos encontramos ante una ontología de la expresión donde las Formas existentes en la materia son imágenes⁷ de las Formas que tienen rango de modelo, y la efervescencia de lo sensible no nos habla de la corrupción, sino que ahí mismo nos encontramos lo inteligible que, en consecuencia, no está lejos:

⁶ “El predicado de tal dimensión hay que atribuírselo a lo que es cuerpo; pero a lo que no es cuerpo, sino de una naturaleza distinta, en modo alguno hay que atribuirle el predicado de tal dimensión. Luego tampoco el aquí o el allá” (VI, 4, 8, 30).

⁷ Como en la filosofía antigua, debemos distinguir entre imagen (*eikon*) e ídolo (*eidolon*). La noción de “imagen” hace referencia a una expresión o manifestación de los diferentes niveles de realidad de la fuente activa de esencia que, en última instancia, remite al primer principio. Por su parte, el término “ídolo” tiene que ver con la mera sustitución o copia donde ha desaparecido la conexión con la fuente activa. Cfr. Hermoso, M. J. (2012). “El símbolo y la imagen como itinerario de contemplación: Una mirada neoplatónica”. En J. A. Pacheco et al., *Conciencia: imagen y concepto* (págs. 71-85). Sevilla: Alegoría.

Así como la imagen de alguna cosa, por ejemplo, una luz pálida, no podría existir una vez desconectada del principio del que proviene, y en general, así como a todo aquello que recibe su existencia de otro por ser su imagen no es posible hacerlo existir una vez que se le ha desconectado de su principio, así tampoco estas potencias llegadas acá procedentes de aquél podrán existir desconectadas de aquél. Y si esto es verdad, donde estén éstas, allí estará junto con ellas aquél del que provinieron, de manera que, de nuevo, tendremos que el mismo estará a la vez en todas partes, no dividido y entero (VI, 4, 9, 40).

Por tanto, lo sensible no es una entidad autónoma en la medida en que no es una entidad diferente de lo inteligible, sino que son dos caras de la misma realidad; el mundo visible *es* y *no* es inteligible pues, como veíamos, la materia está en comunión con la Idea por todos lados y, simultáneamente, por ninguno de ellos. Nos hallamos ante una separación trascendental donde la Idea no es reductible a las categorías de lo sensible.

De ahí la crítica a los gnósticos en el tratado noveno de la *Enéada II*, que alcanza a cuatro tópicos fundamentales: el helenismo, la teología, la cosmología y la antropología. En términos generales, el gnosticismo se serviría de la doctrina de Platón para desdeñarla, igual que desprecian este mundo al considerarlo creado por un genio maligno. Esta interpretación dualista y reduccionista de la obra platónica conduciría, según Plotino, a una antropología elitista donde los pensadores gnósticos se atribuirían una superioridad innata que posibilitaría tanto un conocimiento privilegiado de lo real, como el mejor de los destinos sin la necesidad de llevar a cabo comportamientos morales. Por el contrario, la sabiduría requiere del ejercicio de la virtud como praxis completamente necesaria para alcanzar a la divinidad⁸. No obstante, coincido con Jesús Igal en que la lectura plotiniana del gnosticismo no es, en absoluto, caritativa, sino que, más bien, es una deformación desde las posiciones – pero, también, desde prejuicios – de su propio planteamiento de las cuestiones (Igal, *Enéadas I - II*, 1992, págs. 483-489).

En tal sentido, la crítica de Plotino a los gnósticos se inserta en la pretensión de acercar la dignidad de lo sensible a lo inteligible. Esto último, que no depende de lo sensible, sino que está presente de forma total en cada uno de los particulares sensibles. Esta presencia se entiende en términos de la unidad de la vida, en tanto que la vida inteligible se expresa de forma continua hasta lo sensible. No hay una duplicación del

⁸ “Es la virtud la que, avanzando a su perfeccionamiento e implantada en el alma con ayuda de la sabiduría, nos muestra a Dios”. (II, 9, 15, 35-40).

mundo sino una continuidad donde lo inteligible como no-lugar constituye la posibilidad de la espacialidad y la temporalidad de lo sensible, que es una expresión de aquello.

Así, “las sensaciones de acá son intelecciones oscuras, mientras que las intelecciones de allá son sensaciones claras” (VI, 7, 7, 31). Por ello, la propuesta de Plotino se asienta en el rechazo frontal a la comprensión aristotélica de las entidades sensibles como sustancia primera: “la entidad es la forma inmanente de la cual, juntamente con la materia, resulta la que llamamos entidad compuesta” (*Metafísica* 1037 a 25). No obstante, la terminología empleada por Aristóteles es sumamente dinámica. Así, bajo la consideración de que solo conocemos cada cosa cuando conocemos su causa primera, resalta lo siguiente:

“Algo que es” se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas se dice que son por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de algunas de estas cosas ya de la entidad (*Metafísica* 1003 a 33).

De modo que, si bien es cierto que la sustancia se puede entender, de forma más impropia, como materia, y de forma más propia, como la Forma que atiende a la esencia; el compuesto de materia y forma se erige como la entidad primera en la medida en que el *eidōs* causa y articula la materia.

Por el contrario, para Platón, la verdadera sustancia es la inteligible, que es propiamente un *to ti esti* – numéricamente uno, simple – porque no está sometido a la impermanencia, y lo sensible es un conglomerado de cualidades desustancializado de modo que aquello que hay de sustancia en lo sensible es únicamente lo inteligible. A tal respecto, su explicación mítica de la generación del universo es meridiana: “mientras el cuerpo del universo nació visible, ella [el Alma] fue generada invisible, partícipe del razonamiento y la armonía, creada la mejor de las criaturas por el mejor de los seres inteligibles y eternos” (*Timeo* 36 e 1 – 37 a 2).

Por consiguiente, Plotino se acerca más a la postura platónica que a la explicación aristotélica. Sin embargo, sería inadecuado asimilar el universal a lo inteligible sin más pues, como indicábamos en párrafos precedentes, depende del espacio al que lo

apliquemos: el ámbito de lo sensible o de lo inteligible⁹. De ahí que la aporía de la participación se diluya ineludiblemente en el dinamismo de la propia realidad:

Lo realmente sorprendente es cómo Aquel, sin haber venido, está presente, y cómo, sin estar en ninguna parte, no hay ninguna parte donde no esté. Esto, así a primera vista, es sí sorprendente; pero para un entendido, sería sorprendente si fuera lo contrario, mejor dicho, ni siquiera cabría la posibilidad de sorprenderse. La explicación es como sigue: Todo lo originado por otro subsiste en otro, sea en aquel que es su hacedor, sea en algún otro posterior, si lo hay, a su hacedor, ya que, como originado por otro y necesitado de otro para su génesis, necesita siempre de otro. Por eso mismo subsiste en otro (V, 5, 8, 20-25; V, 5, 9, 5).

El primer principio no tiene ningún otro en el que sostenerse, sino que carece de antecedente y comprende todo lo demás. De modo que, aunque el Uno engloba todo lo existente, lo abraza sin contenido en la medida en que no se disocia en las cosas que existen. En tal caso, el Bien no sería primariamente una nada en exceso, sino meramente bueno por participación. “Así que está y no está: no está porque no está abarcado; pero porque está libre de todos, no está impedido por ninguno” (V, 5, 9, 10-15).

2.2. La contemplación de la Belleza como acceso privilegiado al Uno

La tradición platónica reposa en un profundo optimismo en lo relativo a la transformación de la disposición vital del hombre. Esto es debido a que, cuando abandonamos los parámetros propios de lo cotidiano, como los deseos o las pasiones; la identidad a la que estamos acostumbrados se desfonda y, entonces, aparece el abismo ante la muerte y el dolor de la angustia. Todo es impermanente, todo es finito, no hay nada a lo que aferrarse. No obstante, para Plotino, el proceso siempre está sostenido por la asunción inamovible de que la realidad es bella y, por consiguiente, buena y verdadera en virtud la tríada platónica¹⁰.

⁹ El Uno está situado más allá de toda esencia y del Ser, es una potencia inmensa que no se puede circunscribir: “al Uno no es posible concebirlo como un «esto»; si no, ya no sería Principio, sino solo aquello que has dicho que es «esto»”. (V, 5, 6, 5-10). De hecho, según el propio Plotino, los pitagóricos lo denominan «Apolo» con el fin de evitar que «Uno» implicara negación de toda multiplicidad.

¹⁰ No obstante, habría otra forma de salir de nosotros mismos, la manía o locura patológica. Como veremos, se trata de una caída en la alienación o, lo que es lo mismo, en la deconstrucción y en la

En última instancia, el punto de partida no es otro que la Belleza como método filosófico fundamental, como vía de acceso privilegiado a lo Uno (Bazán, 2005, pág. 17):

Puesto que decimos que quien haya llegado a la contemplación del universo inteligible y haya aprendido la Belleza de la Inteligencia podrá también formarse una idea del Padre de esta, esto es, del que está más allá de la Inteligencia, tratamos de entender y de expresarnos a nosotros mismos – en la medida en que cabe expresar tales cosas – de qué modo podría uno llegar a contemplar la Belleza de la Inteligencia y del mundo trascendente (V, 8, 1, 1-5).

En tal sentido, los estudiosos de la obra plotiniana coinciden en que su producción escrita nace con la vocación de agrupar y encaminar las discusiones entre los miembros de su propia escuela, siempre bajo la amenaza constante de un creciente gnosticismo. Así, como veremos, el método ascensional propuesto emula magistralmente la célebre Escala de Diotima que encontramos en el *Banquete* de Platón, donde acudimos al carácter gradual de la contemplación de la Belleza que desemboca en la visión de lo Uno-Bien.

Sin embargo, antes de atender a este recorrido, es preciso evidenciar una diferencia fundamental entre la Belleza y el Uno para evitar una comprensión ambigua de la problemática en que nos hallamos inmersos. A tal respecto, parafraseando a Platón, el autor de las *Enéadas* advierte que “cuando el amor de la Belleza se hace presente, produce angustias de parto, porque hay que haberla visto antes de desearla” (V, 5, 12, 10). No podemos buscar algo que previamente no hemos encontrado y, consecuentemente, la percepción de la Belleza oscila entre el deseo erótico y la reminiscencia como preludeo de la transformación.

Por su parte, el deseo se encuentra en la raíz misma de la contemplación puesto que unifica y sostiene todas las cosas al tiempo que atrae al alma hacia su principio divino. El problema estriba en que hemos desviado el deseo desde la esfera de lo inteligible hacia los objetos y, por ello, ninguno de ellos nos sacia. La totalidad de lo material se nos desvela como permanentemente insuficiente. En ese sentido, lo Uno se inserta en un anhelo que es constitutivo de todos los seres y, por tanto, está presente en todo momento aunque, sumidos en nuestra endeble cotidianidad, no seamos conscientes de ello.

desestructuración del yo – como harían los gnósticos – para desembocar en un nihilismo negativo. Esta desintegración de lo individual es más dañina que la propia muerte ya que, en cierto sentido, tenemos que morir para trascender la individualidad biográfica y desembocar en la visión de lo Uno.

Asimismo, García Bazán identifica otro argumento plotiniano que impedirían equiparar la Belleza y el Bien en relación a las tesis de los gnósticos “porque si la tesis de un mundo, corruptible, sensible, malo y no bello lo corta abruptamente del mundo verdadero y suprime, con ello, la sublime potencia del acto contemplativo, esta negación también condena la suprema eficacia de la Belleza inteligible” (Bazán, 2005, pág. 23).

En último término, el deseo de la Belleza requiere una comprensión previa de lo investigado mientras que el anhelo de lo Uno-Bien se mueve en el espacio de un silencio más originario porque es anterior, involuntario y connatural a nuestra propia naturaleza, pero también a la Belleza misma. En ese sentido, podemos decir que “ambos [la Belleza inteligible y el Bien] comparten el mismo linaje y uno solo es anterior a ambos, y que, en nuestro caso, el Bien mismo no necesita de la Belleza, mientras la Belleza sí necesita de aquél” (V, 5, 12, 30-35). La Belleza es el resplandor del Bien, su cara ostensible.

Dicho lo cual, como el propio exégeta sugiere, podríamos preguntarnos si realmente todos los seres poseen la capacidad de contemplar, es decir, la facultad necesaria para recorrer el itinerario de la Belleza o, por el contrario, es una actividad restringida a solo unos pocos privilegiados (III, 8,1, 1-18). Para Plotino, todos y cada uno de los seres que componen el mundo son idóneos para la actividad contemplativa. A tal respecto, el caso de la Naturaleza y los seres irracionales parece el más problemático si aceptamos que solo podemos asignar capacidad contemplativa a un ser en la medida en que se posee la facultad de razonar o la competencia de imaginar.

No obstante, la posición del neoplatónico en este punto es que la Naturaleza, a pesar de carecer de instrumentos o extremidades como los hombres, goza de una contemplación creativa dentro de sí. La Naturaleza es una potencia permanente, a saber, el principio generador del Alma que estructura y conforma la materia sensible a través de *logoi* que tienen su origen en ella. “La materia¹¹, que (de suyo) no tiene cualidad, se hace de una cualidad determinada una vez que ha sido conformada por una razón” (III, 8, 2, 25). Estos *logoi* son ya improductivos en la medida en que constituyen la estructura

¹¹ Antonio Campillo señala que, “paradójicamente, sin materia no habría pensamiento, no habría reflexión, no habría Inteligencia” (Campillo, 1990, pág. 115) en tanto que considera que la materia, como no-Uno, no es absoluta privación, sino que, justamente, es la que permite *desdoblar al Uno* para dar cabida a la Inteligencia. Según el estudioso de Plotino, esto es así porque, en caso contrario, el Uno lo llenaría absolutamente todo con su infinita y eterna actividad. A tal respecto, la interpretación que aquí recogemos de la obra plotiniana huye de la concepción dualista del mundo. El Bien no está en otra realidad que llegue a la nuestra porque lo que participa del Bien es el Bien mismo: el Bien se da solo a los que se asemejan a él, no hay dualidad alguna en el universo.

orgánica de lo real que se presenta como límite, pues necesariamente perece. Pero esto no nos tiene que llevar a pensar que la Naturaleza no pueda alcanzar la contemplación,

Pues porque, si produce permaneciendo y permaneciendo en sí misma y es una razón, ya por sí misma será contemplación. Bien es verdad que la acción sí puede llegar a ser conforme con la razón, pues es distinta, obviamente de la razón; la razón, sin embargo, la razón misma que coexiste con la acción y la preside, no puede ser acción. Si, pues, no es acción, sino razón, será contemplación. Y, toda serie de razones, la última es producto de una contemplación y es contemplación en el sentido de objeto de contemplación, mientras que toda razón anterior a esa es contemplación, una de un modo y otra de otro: la una lo es a modo de no Naturaleza, sino de Alma; la otra, en cambio, está en la Naturaleza y es Naturaleza (III, 8, 3, 5-10).

Luego la Naturaleza es una Razón siempre viviente y productiva de otra razón (*logos*) improductiva que conforma la materia. Ambas sostiene esta actividad creadora de la Naturaleza. La permanencia de la Razón de la Naturaleza en sí misma constituye una mediación entre los *logoi* improductivos, que son contemplados, pero no son contemplativos, y la razón o discernimiento del Alma.

Por consiguiente, la Razón fecunda de la Naturaleza produce lo sensible porque contempla silenciosamente de manera espontánea, aunque ciertamente desvaída. En efecto, contempla en silencio porque carece de raciocinio e imaginación¹², lo que constituye una primera evidencia en favor de la existencia de un ámbito de conciencia que excede – pero que también abraza – el pensar discursivo. Ciertamente, este espacio más dilatado no es irracional, sino que, como pronosticábamos al inicio, procede racionalmente porque es el fundamento último la realidad, incluidas la razón y nuestra capacidad cognoscitiva para conocer.

Ahora bien, la contemplación de la Naturaleza no es posible sin el Alma del mundo. Plotino indica que el Alma es una y múltiple, es decir, el alma es individual y todas las almas se dan en ella¹³. Y, al mismo tiempo, “en el alma del hombre hay un

¹² La noción de “imaginación” en el pensamiento neoplatónico presenta un carácter dinámico como enlace entre la sensación y la intelección. A tal respecto, podemos distinguir dos sentidos de la imaginación: por una parte, la imaginación sensible que aparece vinculada a la imagen en el ámbito de la sensibilidad; por otra, la imaginación que apunta a la contemplación y a la memoria inteligible. (Hermoso, 2022, nota 48, págs. 327-328).

¹³ “Su afición por el estudio, su aptitud para la búsqueda, sus dolores de parto, como resultado del contenido de su cognición, y su plenitud son la causa de que, transformada toda ella en espectáculo, produzca un nuevo espectáculo como lo produce el arte: cada arte, cuando está pletórica, produce una

universo y que no es solo universo inteligible, sino además una disposición homogénea a la del alma del cosmos” (III, 4, 6, 25).

En otras palabras, nos encontramos, una vez más, con el carácter dialéctico de la realidad, es decir, al Alma total pertenecen tanto el alma del cosmos como el alma del hombre, pero, en ningún caso, como partes de ella¹⁴. El Alma es actividad que tiene su fin en sí misma, es *energeia* del Intelecto que, a su vez, se orienta hacia lo Uno. De manera que el Alma siempre está contemplando en su disposición hacia el Intelecto, mientras que su parte generativa está en contacto con la materia. Por ello, la parte generativa del Alma es la Naturaleza misma:

Su actividad es doble: la dirigida a lo alto es intelecto, mientras la dirigida hacia abajo son las restantes potencias, en proporción a la bajada, y la última de todas está ya en contacto con la materia y la modela. Sin embargo, la parte ínfima del alma no impide que toda el alma restante permanezca arriba. Es más, aún la llamada parte ínfima del alma es un reflejo de ella, no desconectada (VI, 2, 22, 30).

En resumen, el hecho de que incluso la Naturaleza y los seres irracionales sean capaces de contemplar nos pone sobre la pista de algunas observaciones cruciales acerca de la contemplación de la Belleza. Por un lado, atiende a una cuestión de continuidad, coherencia e intensidad que no instaura una nueva realidad, sino que profundiza en la que ya nos encontramos, pues la vida sensible es la intensidad del plano de sentido inteligible desdibujada. Por otro, se trata de una invitación de la naturaleza a la introspección que no es otra cosa que la transformación radical de la percepción y, con ella, de la disposición vital, que era el objetivo último de los filósofos antiguos: “la naturaleza, que produce obras tan bellas, también es bella y lo es con gran prioridad, pero nosotros, que no estamos acostumbrados ni sabemos ver nada de lo de dentro, corremos tras lo de fuera sin saber que es lo de dentro lo que nos mueve” (V, 8, 1, 30).

especie de microarte de juguete, un juguete que contiene un simulacro de cualesquiera cosas; es esas cosas, sin embargo, de un modo distinto: a modo de objetos de visión y contemplación desvaídos e incapaces de valerse por sí mismos” (III, 8, 5, 1-10).

¹⁴ “Es como si del fuego universal proviniesen, de un lado, una hoguera grande y, de otro, unas hogueras pequeñas; mas la esencia universal del fuego es la del fuego universal, o mejor, aquella de la que proviene aun la del fuego universal” (IV, 8, 3, 20).

2.3. La contemplación de la Belleza a través de la lectura del *Banquete* de Platón

Tras el esbozo de las claves para la comprensión de la contemplación, y la diferencia fundamental entre la Belleza y el Uno, ya nos encontramos en condiciones de transitar la senda que traza Diotima en el *Banquete* y que atiende, más propiamente, al camino practicable por el hombre. En ella, cada nivel ontológico de la realidad requiere un modo específico de contemplación de manera que la contemplación de la realidad accesible a través nuestros sentidos es la puerta de entrada a la revelación de un mundo inteligible que, presidido por la Belleza, conduce a la visión de lo Uno simplísimo.

En el diálogo el *Banquete*, Platón en boca de Sócrates relata a los invitados al ágape de Agatón el discurso de una mujer llamada Diotima de Mantinea en su particular elogio al dios del amor, *Eros*. A este respecto, exhibe una breve caracterización del *Eros* de acuerdo con las enseñanzas de la sabia sacerdotisa: “interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses [...]. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo” (*Banquete* 202e-203a). *Eros* es, para Platón, un *daimon* intermedio entre la mortalidad de los hombres y la inmortalidad de los dioses; en Plotino, es igualmente el vínculo de la multiplicidad en la unidad porque es deseo enamorado de poseer siempre lo bueno (Bazán, 2005, pág. 26). Por ello, Platón señala que la actividad más propia de *Eros* es la procreación en lo bello, ya sea del cuerpo o del alma. De manera que los seres mortales, estimulados por la belleza, tienden a la reproducción a través su prole, pero, en el caso de los seres humanos, también la fama, el arte o las leyes constituyen una piedra de toque en la búsqueda de esa inmortalidad (*Banquete* 207a-209c).

En ese sentido, considero que el modo adecuado de aproximarse al tópico del amor es elevarse hasta la comprensión de la Belleza en sí, habitando los diferentes grados de belleza que recoge Diotima. Primeramente, el ascenso comienza por aquello que parece más inmediato, la belleza de un único cuerpo sensible que, en última instancia, es la misma en todos los cuerpos:

Es preciso, en efecto – dijo – que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos. Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos

razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necesidad no considerar una y la misma belleza que hay en todos los cuerpos (*Banquete* 210a-b).

En consecuencia, Plotino considera que se da, antes que nada, a los sentidos externos, concretamente, a la vista y el oído (I, 6, 1, 1-5). Y, con relación a esto, se pregunta si, entonces, la naturaleza de la belleza es una o, por el contrario, no es unívoca. Para ello, comienza considerando la teoría típicamente estoica de la proporción (*synmetría*):

Averiguado esto, bien puede ser que, «sirviéndonos de ello como de escala»¹⁵, podamos contemplar aun las bellezas restantes. Pues bien, todos o poco menos que todos afirman que es la proporción de unas partes con las otras y con el conjunto, a una con el buen colorido añadido a ella, la que constituye la belleza sensible, y que, para las cosas visibles, como para todas las demás en general, el ser bellas consiste en estar proporcionadas y medidas (I, 6, 1, 20).

Sin embargo, el autor de las *Enéadas* rechaza esta hipótesis mediante una argumentación por reducción al absurdo (I, 6, 1, 20-54). Así, advierte que, si nos comprometemos con la tesis estoica, nos vemos obligados a admitir que solo los compuestos pueden ser bellos y que, además, las partes por sí mismas no son bellas de modo que la fealdad de las partes conformaría la belleza del todo. Es más, este razonamiento sería impotente para explicar la belleza de las leyes o las ciencias que dependen de las virtudes intelectuales y morales del alma, respectivamente (Bazán, 2005, págs. 10-11).

Por consiguiente, la belleza sensible debe ser “algo que se hace perceptible aun *a primera ojeada*, y el alma se pronuncia como quien comprende y, reconociéndolo, lo acoge y como que se ajusta con ello” (I, 6, 2, 1-5). Hay una gracia que desborda la proporción y, por tanto, a la cuantificación; apela directamente al espacio de la *intuición*. Luego la proporción solo puede entenderse como preparación, pues lo Uno no es mensurable porque, siendo simple, es la raíz misma de la medida. Por lo tanto, plantarse únicamente frente a la armonía de proporciones “es como si se estuviera en presencia de

¹⁵ Este pasaje muestra cómo Plotino bebe directamente de la escala de Diotima (*Banquete* 211 c 3) para perfilar su propia concepción acerca de los diferentes grados de belleza.

un rostro hermoso sin duda, pero incapaz todavía de atraer la mirada porque no luce en él la gracia derramándose sobre la belleza” (VI, 7, 22, 21).

Por consiguiente, nuestra capacidad de amar se cifra en algo inefable. Un remanente que lo es todo porque es un destello enamorado de lo divino que es semejante a lo que de deiforme hay en nosotros mismos. Ante él solo es posible guardar silencio porque la palabra no ha lugar, a lo que Pierre Hadot se refiere como “este no sé qué, este movimiento, esta vida que se añade a la belleza para provocar el amor” (Hadot, 2020, pág. 80). Amamos las cosas bellas que rebosan de vida, pero, ¿dónde reside realmente la belleza de lo sensible si, como decíamos, no reside en la mera simetría de su figura externa?

Para Plotino, “las [cosas] de acá lo son [son bellas] por participación¹⁶ en una forma” (I, 6, 2, 10). Como señalábamos en el caso de la Naturaleza, la materia es informe y, por ello, susceptible de recibir una forma determinada. De manera que, si adopta la conformación propia de la Razón divina, será inmensamente bella; mientras que si no participa de ninguna forma, sino que se resiste a ser conformada por una razón, diremos que dicha cosa es fea en grado sumo. Sin embargo, ningún ser se resiste a la Belleza hasta el punto de carecer íntegramente de ella, pues, entonces, ni siquiera existiría¹⁷.

En otras palabras, la Razón, siendo una e indivisible, conforma la materia para dotarla de una unidad que es inteligible porque es bella. Por este motivo, el alma que preside el cuerpo bello es la instancia competente para llevar a cabo el juicio estético. Este último consistiría en la evaluación acerca de la conformidad de la forma externa con

¹⁶ Véase el apartado: 2.1. *El problema de la separación y la participación: hacia una nueva comprensión de la sustancia y el universal.*

¹⁷ En el pensamiento de Plotino, como en la filosofía platónica, existe un profundo optimismo en lo que a la ontología se refiere. Así, podemos decir que no hay fealdad física, pues no hay nada que exista y no participe en el Bien. Solo podemos hablar de mal en el espacio de la moralidad. En palabras de García Bazán: “Porque si se elimina la belleza reflejada de la imagen se desvanecería la belleza del modelo, desaparecería la jerarquía gradual de la realidad y esta fractura origina consecuencias todavía más hondas. La carencia de Belleza en el paradigma inteligible, umbral de acceso hacia el Bien, despidió toda posibilidad de reencuentro final y, entonces, admitir como verdadera la amputación del deseo más íntimo del hombre, el amor hacia el Uno y Solo, se autodenuncia como intolerable falsedad y un atentado contra la integridad de la experiencia” (Bazán, 2005, pág. 20)

la forma interna o, lo que es lo mismo, de la forma percibida por los sentidos con esa forma originaria de la Razón que se ubica en el alma intelectual¹⁸.

Por tanto, en el siguiente estadio de la senda dibujada por Diotima, la belleza de las almas¹⁹ es preferible que la belleza de los cuerpos “de suerte que, si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes” (*Banquete* 210 b-c). El caso paradigmático, como el propio Platón reconoce, es la figura de Sócrates que aúna la belleza del alma, la virtud ética y el conocimiento verdadero a pesar de una apariencia física poco deseable.

De manera que el alma bella es necesariamente un alma enamorada del primer principio, asolada por el exuberante *aguijón* del amor, como el propio Plotino reconoce (I, 6, 4, 20). En efecto, la contemplación de cualquier clase de la belleza genera estupor, deleite, amor y conmoción placentera, pero, en mayor grado, en el enamorado. Sin embargo, nos resulta más sencillo describir la repulsión que genera la fealdad del alma (Bazán, 2005, pág. 11). Esto es indicativo de que el acercamiento al Uno simplísimo es la aproximación a la supremacía del silencio:

Supongamos, pues, un alma fea, intemperante e injusta, plagada de apetitos sin cuento, inundada de turbación, sumida en el temor por cobardía y en la envidia por mezquindad, no pensando – cuando piensa – más que pensamientos de mortalidad y de bajeza, tortuosa de arriba abajo, amiga de placeres no puros, viviendo una vida propia de quien toma por placentera la fealdad de cuanto experimenta a través del cuerpo (I, 6, 5, 25-30).

La fealdad del alma radica en una relación defectuosa con el cuerpo²⁰, pues no se busca huir de este mundo ni del cuerpo, como planteaban los gnósticos, sino batallar un excesivo

¹⁸ Para ilustrarlo, Plotino recurre, en varias ocasiones, al ejemplo de la piedra: “es que la forma exterior, si haces abstracción de las piedras, es la forma interior dividida por la masa exterior de la materia, una forma que es indivisa, aunque aparezca en una multiplicidad” (I, 6, 3, 5).

¹⁹ La comprensión de la belleza alma humana resulta impenetrable si antes no elucidamos el papel del Alma del mundo en la filosofía Plotino pues, a mi juicio, están íntimamente relacionadas (véase el apartado: 2.2. *La contemplación de la Belleza como acceso privilegiado al Uno*).

²⁰ “Brevemente, si lo material y la materia que por naturaleza es informe, no es dominado por conformación y forma, queda afuera de la posible ordenación y es feo. En última instancia, entonces, es la forma, más fundadamente que la conformación, la que otorga unidad al conjunto y, por eso, como se sostuvo antes, la belleza no se puede confundir con la simetría que depende de la unidad, y que es la que otorga la forma” (Bazán, 2005, pág. 11)

apego a la realidad sensible. Este supondría el peligro de perturbar el alma en su camino hacia la contemplación del Uno para quedar atrapada en lo meramente material y todo lo que esta implica, a saber, pasiones, deseos, dolores²¹.

En realidad, la corporalidad no solo es ineludible para la propia existencia humana, sino que, en la medida en que todo emana del primer principio, hay una continuidad entre la sensación y la contemplación. Como veremos en apartados ulteriores, la visión del Bien no puede realizarse por medio del pensar discursivo, pero sí puede llevarse a cabo a través de la sensación en tanto que es una contemplación aminorada que nos lanza a una vida superior²².

Por consiguiente, se trata de centrar la atención en el plano de lo inteligible. Esta labor solo será posible mediante el ejercicio de la virtud como disposición vital “porque la verdad es que de nada aprovecha decir: «mira a Dios» sino se enseña además cómo mirar a Dios” (II, 9, 15, 30). A tal respecto, Pierre Hadot hace hincapié en la distinción plotiniana entre dos grados de virtudes en la filosofía de Plotino. Por una parte, las virtudes sociales, tales como la prudencia, la justicia, la fuerza o la templanza, que refrenan las pasiones del cuerpo y ordenan las relaciones humanas. Por otra, el estudioso francés alude a las virtudes purificadoras que, situadas por encima de las anteriores, separan al alma del cuerpo para centrar la atención en Dios y en la transformación de la vida interior²³ (Hadot, 2020, pág. 121).

En última instancia, las virtudes asociadas a la catarsis imitan el movimiento de descanso de Dios en sí mismo. No se trata tanto de una disposición voluntarista de desapego, sino de un desinterés hacia las cosas inferiores que se nos han añadido porque ahora carecen de sentido alguno para nosotros. En síntesis, “la mención de Dios sin la virtud verdadera no es más que un nombre” (II, 9, 15, 40).

²¹ “Pero dirán tal vez que aquellas doctrinas tuyas nos hacen huir del cuerpo odiándolo desde lejos, mientras que las nuestras retienen el alma adherida a él” (II, 9, 18, 1-5).

²² “Notre manière de comprendre la hiérarchie des sciences nous a habitués à saisir l'être vivant comme intermédiaire entre l'être conscient et réfléchi et la matière inerte; dans le cadre plotinien, c'est la vie qui forme les extrêmes, et la conscience réfléchie est l'intermédiaire; intermédiaire entre une vie supérieure à la conscience, qui s'élève de l'Un, et une vie inférieure; mais c'est cette vie inférieure qui, beaucoup plus que la conscience, nous donne le moyen de concevoir la vie supérieure”. (Bréhier, 1931, nota I, pág. 80).

²³ “Debe [el alma], pues, juntarse con su bien tras haberse purificado. Ahora bien, se juntará tras haberse convertido” (I, 2, 4, 15).

La purificación del alma implica su conversión en forma y razón, incorporeidad e intelección, integración en lo divino que es fuente de toda belleza. “Un alma subida a la inteligencia realza, por tanto, su belleza. Ahora bien, la inteligencia y las cosas derivadas de la inteligencia [*logoi*] son la belleza propia, que no es ajena, del alma, ya que entonces es realmente solo alma” (I, 6, 6, 15). El *logos* es la forma propia del alma. Por ello, para el alma, hacerse buena y bella significa hacerse semejante a lo divino en un paulatino proceso de deificación. Esto es, si el alma es la causa de la belleza de los cuerpos, la belleza del alma procede de la Inteligencia²⁴ y, en último término, de lo Uno-Bien.

Así, mientras que la contemplación del alma acontece en la fusión entre el contemplador y lo contemplado, la contemplación propia de la Inteligencia acaece por esencia en la medida en que no podemos apuntar a un sujeto que contempla y un objeto que es contemplado, sino que únicamente sobreviene la *energeia* del Uno, la Vida:

Ahora bien, como la contemplación va elevándose de la Naturaleza al Alma y de esta a la Inteligencia, y como las contemplaciones van haciéndose cada vez más íntimas y unificadas con los sujetos contemplantes y, en el alma virtuosa, los objetos conocidos tienden a identificarse con el sujeto, puesto que tienden a la Inteligencia, síguese claramente que en esta ambas cosas son ya una sola, no por intimidad como en el alma perfecta, sino por esencia y por el hecho de que «ser y pensar son la misma cosa» (III, 8, 8, 1-5).

Cuando la contemplación se eleva a la Inteligencia, se hace más vívida. Por ello, toda forma de vida – vegetativa, sensitiva o psíquica – es intelección de segundo, tercer o cuarto orden con respecto a la Inteligencia que es Vida en grado sumo, que es Vida primera. Pero, además, el hecho de que se quiebre la geometría sujeto-objeto implica también una contemplación más silenciosa. Ya no hay un juicio estético de conformidad entre la figura sensible y la forma inteligible, solo actividad contemplativa sin límites: el *Nous* que, fijando su mirada en el Uno, se contempla a sí mismo para dar de sí el mundo en su ángulo activo y creador. Ahora la tríada indisoluble es: Vida, Ser y Contemplación.

La contrapartida de esta elevación hacia la Inteligencia también se encuentra en el *Banquete* platónico en la culminación de la escala de Diotima cuando Sócrates se refiere a la ciencia de la Belleza. De manera que es posible establecer un paralelismo entre las

²⁴ En la ascensión sugerida por Diotima, la contemplación de la belleza de las almas prosigue con la atención a la belleza de las normas de conducta, las leyes y las ciencias (*Banquete* 210 c-d).

características que Platón atribuye a la Belleza en sí y las propiedades del ámbito de la Inteligencia en Plotino:

En primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto de una cosa y feo respecto de otra, como si fuera para unos bello y para otros, feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de la que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada (*Banquete* 211 a-b).

Tras la instrucción en el amor y el minucioso seguimiento de los diferentes estadios de la ascensión, el hombre descubre *repentinamente* la Belleza en sí (*Banquete* 210 e-d). En consecuencia, la contemplación de la Belleza implica una meticulosa propedéutica, pero es algo que sucede, es un acontecimiento inesperado.

De ahí la importancia del momento presente que, en la Edad Media y el Renacimiento hasta Heidegger, queda capturado en el *kairós* como momento oportuno que quebranta la temporalidad lineal (*cronos*). A tal respecto, el silencio es la disposición privilegiada para quienes se sitúan en el único momento que existe, el presente. El silencio está tan rebosante de presencia y transparencia que no admite extravío alguno. “Porque allá todo es diáfano, nada es oscuro ni opaco, sino que cada uno es transparente a cada uno y en todo, puesto que la luz lo es a la luz. Y es que cada uno posee a todos dentro de sí y ve, a su vez, en otro a todos, y todo es todo y cada uno es todo, y el resplandor es inmenso” (V, 8, 4, 5). Por el contrario, si distraemos nuestra atención hacia el pasado o el futuro, o si colocamos el foco permanentemente en el pensar discursivo y las pasiones, saltaremos indefinidamente de un lugar a otro; pero jamás podremos profundizar en la realidad y, mucho menos, efectuar la *paideia* que nos permita vivir auténticamente.

No obstante, Plotino señala que debe existir un principio que, situado más allá de la esencia, sea anterior a la dualidad Inteligencia-inteligible, *noesis-noema*, materia-forma inteligibles. En otras palabras, en la Inteligencia aún no existe la visión del primer principio, pues esta supondría la propia asimilación de la Inteligencia sin diferenciarse y, entonces, ya no podríamos hablar del pensar intelectual propio del ámbito del *Nous*.

Este principio absolutamente simple que, no solo sería el fundamento último de dicha duplicidad, sino de todos los demás Seres, pero sin ser ninguno de ellos, y de nuestra capacidad de conocer, es el Uno-Bien:

La Inteligencia es, en efecto, Vida primera y una actividad consistente en un recorrido por todos los seres, mas no el recorrido que está recorriéndolos, sino el que los ha recorrido. Por tanto, puesto que es vida y recorrido y puesto que contiene todos los Seres pormenorizadamente y no vagamente – de lo contrario, los contendría imperfecta y desarticuladamente –, es preciso que provenga de algún otro que no consista en un recorrido, sino que sea principio de recorrido, principio de vida, principio de inteligencia y de todas las cosas porque las cosas todas no son principio, sino que todas provienen del principio mientras que el principio ya no es todas las cosas ni es una de todas (III, 8, 10, 30-40).

El Uno es una potencia infinita, una *dynamis* inmensa, es decir, propiamente es nada por exceso en la medida en que otorga a la realidad aquello que no tiene. Este principio ontológico, pero también ético y estético, solo es comprendido mediante lo que hay de semejante a él en nosotros mismos, es decir, mediante una inteligencia supra-intelectiva²⁵ en la medida en que el Uno está más allá de toda esencia, pero también de toda Belleza. “Tiene de sí mismo un modo de supraintelección (*he katanóesis autoû*). Es decir, que por más que Potencia no es Potencia desconocida de sí misma, sino que se percibe según un modo propio que intrínsecamente le acompaña y que no es el que corresponde a la imagen que refleja, a la reflexión” (Bazán, 2005, pág. 16).

Por tanto, la visión de la Uno como experiencia de éxtasis²⁶ constituye una deificación o semejanza a lo divino. Es una vivencia mística de unión, forzosamente inefable y más allá del lenguaje sobre la que solo cabe hacer arqueología, puesto que es una práctica catártica extraña para nosotros e inaprensible para la palabra. Es, pues, un silencio que no puede ser comprendido ni descrito pues ya no hay sujeto, ni siquiera hay actividad intelectual, sino anegación total. Es, por ello, que la visión de lo Uno no recuerda tanto al placer de lo Bello, sino más bien a la experiencia de lo sublime que

²⁵ “Porque [lo Uno] ha de ser algo inteligente o ininteligente. Ahora bien, si es inteligente, será inteligencia, pero si es ininteligente, se desconocerá incluso de sí mismo”. (III, 8, 9, 15). Cfr. (V, 4, 2, 12-19).

²⁶ De acuerdo con los movimientos simultáneos de permanencia, procesión y retorno, podemos distinguir dos éxtasis en la filosofía de Plotino: la procesión del Uno para dar lugar al mundo y el retorno de los seres a su origen divino. En este punto, nos encontramos en el segundo caso.

Joseph Addison describe en el siglo XVIII como un *horror delicioso*, una suerte de atracción-repulsión ante una realidad que es absolutamente inconmensurable y carece de propósito ulterior alguno.

Una vez más, la tentativa plotiniana se asienta en una convicción que la historia de la filosofía nunca ha abandonado: que la vida espiritual, que lo verdaderamente importante no se reduce a la mera inteligencia. En última instancia, se trata de atender a la reivindicación de los antiguos, de reparar en la transformación radical de una percepción que constatamos como precaria en la medida en que se encuentra gobernada por los deseos, pasiones y opiniones como criterio supremo.

2.4. El silencio en la concepción del arte de Plotino: una estética de la luz

El arte es el rostro visible de la Belleza en Plotino. Para el filósofo neoplatónico, la belleza del arte reside en una forma viva que tiene su origen en el ámbito inteligible y a la que la mente del artista es capaz de acceder directamente: “esta piedra transformada por el arte en belleza de forma aparecerá, sí, bella, mas no por ser piedra – de lo contrario también la otra sería igualmente bella –, sino gracias a la forma que le infundió arte” (V, 8, 1, 10). Teniendo dos piedras, una informe y otra informada por el arte, consideramos que la segunda es bella porque ha sido conformada por el arte como estatua. Esta forma estaba en la mente del artista que la concibió, pues el artífice, en virtud del alma, es capaz de dar un valor simbólico a la materia al infundirle una forma. Solo entonces puede entenderse que la materia informada pueda ser vehículo de lo divino.

Esta visión del arte puede entenderse como una prolongación de la defensa platónica del arte y de la poesía²⁷. “Platón es [...] consciente de la importancia de la poesía para la *polis*, de su enorme influencia en la educación de los individuos y en el *êthos* de los ciudadanos, como instrumento educativo desde la infancia y también como espectáculo de masas para los ciudadanos” (Calvo, 2007, pág. 224). Solo porque le concede tan determinante papel en la conformación de la *polis*, realiza una incisiva crítica

²⁷ “Concederemos también a sus protectores – a aquellos que no son poetas, sino amantes de la poesía – que, en prosa, aleguen a su favor que no sólo es agradable, sino también beneficiosa tanto respecto de la organización política como de la vida humana, y los escucharemos gustosamente; pues seguramente ganaríamos si se revela ser no sólo agradable, sino también beneficiosa” (*República* X 607 d-e).

a ciertas formas de entender el arte en general y la poesía imitativa en particular en el tiempo en que vive. Platón es mordaz con aquellas artes que no solo son carentes de conocimiento, sino que se convierten en modelos cobardes, formas de ser perniciosas para el artista y para la colectividad.

Y es que el propio Platón es un filósofo, pero también un excelente literato como muestra el mito cosmogónico del *Timeo*. Así, esta valoración no debe interpretarse como una teoría sistemática del arte y la literatura, al menos, si no queremos caer en interpretaciones reduccionistas: aquellas que consideran las imágenes del arte como una simple copia de los entes reales, como una copia de la copia que no constituye en sí misma cosa alguna, sino que deforma aquello que imita. A tal respecto, es importante tomar en consideración que la *mimesis* o imitación no es una categoría unívoca. Nuestra interpretación apunta a la estrecha vinculación entre la *mimesis* y la imagen como expresión de una realidad más profunda en vez de como una mera copia inerte en un sentido peyorativo. Así, el arte no manifiesta directamente la Idea, sino que la imagen es su medio, es decir, su sustrato e instrumento primordiales (Calvo, 2007, págs. 236-238).

Este breve acercamiento al tratamiento de las artes por parte de Platón resulta relevante para la comprensión del arte en Plotino en la medida en que el valor ontológico, epistemológico, estético y moral de la Belleza como cara visible de lo Uno-Bien no queda desvalorizado ni por el artista ni por la obra de arte, entendidos al modo en que se ha expuesto. De manera que si toda manifestación artística significara una degradación de la Belleza, el silencio quedaría sumido en un mutismo idiota y estéril.

Pero, retomando el ejemplo de la piedra, Plotino instauro un triple nivel de belleza en el arte que resulta crucial para entender, tanto el juicio estético que envuelve el ámbito artístico, como la apremiante defensa de este último:

Por consiguiente esta forma no la tenía la materia, sino que estaba en la mente del que la concibió aun antes de que adviniera a la piedra. Pero estaba en el artista no en cuanto éste tenía ojos y manos, sino porque participaba del arte. Luego en el arte esta belleza era muy superior. Y es que no es aquella belleza, la que estaba en el arte, la que desplazó a la piedra, antes bien aquélla se queda, pero hay otra, derivada del arte, que es inferior a aquélla. Pero ni aun esta inferior se mantuvo pura en sí misma ni tal como ella quería salvo en la medida en que la piedra cedió al arte (V, 8, 1, 15-20).

Luego la jerarquía de la belleza en el arte, de mayor a menor grado de belleza, consta de la belleza del arte (Alma del mundo), la belleza en la mente del artista que es infundida por el arte (Naturaleza) y la belleza de la obra de arte consumada que es, justamente, la belleza que el artista comunica a la piedra que capitula ante la conformación del arte. Así pues, la forma del arte alude al *logos* más debilitado a medida que se adentra en la materia.

La conjugación de esta triple gradación nos permite comprender el juicio estético en el ámbito de la belleza sensible, que ya perfilábamos en la paráfrasis plotiniana de la Escala de Diotima²⁸:

Ahora bien, el cuerpo bello es conocido por la facultad destinada a presidirlo. Ninguna más autorizada que ella para juzgar de sus propios objetos siempre que ratifique sus juicios el alma restante y, aun tal vez, que ésta se pronuncie ajustando el objeto con la forma adjunta a ella y valiéndose de aquella forma para su dictamen cual de una regla para el dictamen de lo rectilíneo (I, 6, 3, 1-5).

La sensibilidad, que es capaz de percibir las formas despojadas de materia, es el sujeto inmediato del juicio estético. No obstante, el juicio de la facultad sensitiva no es suficiente, sino que debe estar respaldado por el juicio del alma intelectual, es decir, por el juicio de acoplamiento de la forma captada por la percepción y la forma que se encuentra en el alma intelectual. De ahí la siguiente afirmación de Pierre Hadot, interpretando a Plotino en lo tocante al rechazo del retrato humano: “perpetuar la imagen de un hombre «cualquiera», representar a un individuo, eso no es arte [...]. Lo único que merece ser fijado en una obra inmortal, sólo puede ser la belleza de una forma ideal” (Hadot, 2020, pág. 23). Y es que el juicio estético no es obra del raciocinio humano o un mero cálculo de proporciones, sino de la intuición.

Esto conecta directamente el ámbito del juicio estético con el recuerdo, con la *anamnesis*, con la *aletheia*, pero también con la inmortalidad puesto que “somos los inteligibles, no porque los recibamos en nosotros, sino porque estamos en ellos” (VI, 5, 7, 5). Nuestra propia constitución, así como la configuración de los restantes seres que componen el mundo son divinas. Todos permanecemos unidos en lo inteligible porque somos inteligibles, es decir, tenemos un origen común que es la procesión de lo Uno-Bien que se repliega para dejarnos ser.

²⁸ Véase el apartado: 2.3. *La contemplación de la Belleza a través de la lectura del Banquete de Platón.*

El problema radica en que hemos perdido la ligazón con la divinidad, nos hemos olvidado de que somos inmortales porque procedemos y permanecemos en el Bien, y vivimos cegados por el ruido de la pura materialidad. Nuevamente, no es posible llevar a efecto el recuerdo activo (*logos vivo*) de lo que siempre hemos sido (*energeia* intemporal) sin la irrupción en el aquí y el ahora (*kairós*). Así, la reminiscencia como *logos vivo* no es el recuerdo representativo al que estamos acostumbrados, pues lo que somos no es algo susceptible de ser considerado un sujeto frente a un objeto. Es crucial el retorno hacia una sensibilidad primera, más pura que se abre desde una disposición de silencio que mantiene al alma en el presente para, solo después, dejar espacio al recuerdo representativo.

Por ello, Plotino hace también una vigorosa defensa de las artes que incluye algunos elementos de la filosofía de Aristóteles. El carácter imitativo de las artes es indiscutible: las naturalezas crean imitando los arquetipos divinos. De manera que los artistas no solo imitarían, sino que cooperarían con estas naturalezas²⁹. En una palabra, las artes, conocedoras de la Belleza, imitan la forma en que se inspira el modelo visible:

Mas si alguien menosprecia las artes porque crean imitando a la naturaleza, hay que responder en primer lugar que también las naturalezas imitan otros modelos. En segundo lugar, es de saber que las artes no imitan sin más el modelo visible, sino que recurren a las formas en las que se inspira la naturaleza, y además, que muchos elementos se los inventan por su cuenta y los añaden donde hay alguna deficiencia como poseedoras que son de la belleza (V, 8, 1, 30-35).

Hay una estrecha vinculación entre el arte y la creación de la Naturaleza. La Naturaleza posee una contemplación creativa dentro de sí porque es una Razón viviente que da de sí otra razón improductiva que conforma la materia. Esto solo es posible en la medida en que se trata de una contemplación silenciosa y espontánea, puesto que la Naturaleza carece de instrumentos, razón discursiva e imaginación. Luego si la labor del artista es acompañar el proceso creador de la Naturaleza e, incluso, reparar sus imperfecciones; su arte debe estar necesariamente acompasado con el ritmo vital del mundo que es en sí mismo silencioso.

²⁹ No obstante, la belleza natural difiere de la belleza de las artes. El Demiurgo genera el mundo en el despliegue del Alma, sin necesidad de instrumentos y con la mirada depositada en el Uno. La materia claudica ante él porque posee un deseo de recepción ilimitado para el plan del Demiurgo que es total. Por su parte, el artista solo capta algunos principios universales que plasma en una materia que ofrece resistencia. En el arte hay una mezcla de contemplación y praxis (Bazán, 2005, págs. 21-22).

De hecho, como veremos, a pesar de que el hombre es racional e imaginativo, solo podrá usar el lenguaje de un modo simbólico que se encuentra delimitada por el silencio. El lenguaje en sentido propio o literal es incapaz de lanzarnos a este ámbito de significación más amplio que abre el símbolo y, por ello, el arte no consiste en copiar la realidad, sino que tiene un propósito heurístico, a saber, encaminar al hombre hacia la búsqueda de su verdadero yo:

Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo superfluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de «labrar» tu propia estatua hasta que se encienda en ti el divinal esplendor de la virtud, hasta que veas «a la morigeración asentada en un santo pedestal» (I, 6, 9, 5-15).

El trabajo simbólico y la oposición a la estética de las proporciones culmina, pues, en una estética de la luz francamente influyente en el pensamiento posterior. La luz, como símbolo por antonomasia de la filosofía de Plotino, subvierte la estética de la proporción de la mano del despliegue ontológico de lo Uno a lo largo de tres las *hipostasis*:

El Bien hay que concebirlo, a su vez, como aquello de lo que están suspendidas todas las cosas, mientras que aquello mismo no lo está de ninguna, pues así es también como se verificará aquello de que El Bien mismo debe, pues, permanecer fijo, mientras que todas las cosas deben volverse a él como el círculo al centro del que parten los radios. Y un buen ejemplo es el sol, pues es como un centro respecto a la luz que, dimanando de él, está suspendida de él. Es un hecho al menos que, en todas partes, la luz acompaña al sol y no está desgajada de él. Y aun cuando tratares de desgajarla por uno de los lados, la luz sigue suspendida del sol (I, 7, 1, 30).

Por un lado, lo Uno se encuentra inmóvil mientras que los demás seres del universo penden de él como los rayos de luz del sol que iluminan el mundo sin que nada pueda obstaculizarlos debido a su procedencia divina y su carácter unitario. Podemos decir que en la filosofía de Plotino, la gracia es al cuerpo como la luz es al mundo. La belleza de un cuerpo no reside en la proporción entre sus partes, sino que requiere de la gracia divina para ser un cuerpo vivo³⁰. En esa línea, las formas que se vehiculan en lo material necesitan de una luz exterior para propiciar la confluencia entre la determinación de la

³⁰ Véase el apartado: 2.3. *La contemplación de la Belleza a través de la lectura del Banquete de Platón.*

forma y la fuerza de la vitalidad; pero, aún más, requieren de la iluminación de otra luz ulterior, la luminosidad del Uno-Bien³¹. De este modo, la luz se acomoda a las tres *hipostasis* plotinianas: alma, *Nous*, Uno, respectivamente.

Por otro, “el concepto de *luz*, considerado a la vez como materia y como espíritu, tiende el puente entre la estética clásica del mundo grecorromano y la nueva estética cristiana” (Puigarnau, 1998, pág. 224). El símbolo de la luz en Plotino, como intersección de la teología y el arte, se plasma directamente en la preminencia del oro y los metales preciosos en las artes plásticas, o la iluminación de la obra de arte del primer cristianismo, pero también de la Edad Media y el Renacimiento. De este modo, se busca una visión de conjunto que muestre que la obra de arte no es un mero duplicado de la realidad, sino una sugestiva invitación a contemplar la obra desde dentro y, con ello, estimular la elevación del espectador hacia lo Uno.

³¹ “Porque del mismo modo que en los cuerpos, aun habiendo una luz entremezclada con ellos, hace falta, no obstante, otra luz para que se haga visible el color presente en ellos, que es la luz, así también en las cosas de allá, aun estando henchidas de luz, hace falta otra luz superior para que aquéllas puedan ser vistas por sí mismo y por otras” (VI, 7, 21, 10-15).

3. El silencio en los límites del pensamiento discursivo

3.1. Los modos de conciencia y el alma del hombre en la filosofía de Plotino

La contemplación de la Belleza que desemboca en la visión de lo Uno perfila la existencia de diferentes modos de conciencia en el hombre que resultan imprescindibles para el rebasamiento de los límites del pensamiento discursivo, pero, también, para la propia comprensión del ser humano. En esa línea, Plotino dedica el tratado 53 a elucidar su propia concepción del hombre, como una unidad de tres niveles que se solapan concurrentemente.

Por un lado, nos encontramos un primer grado, de naturaleza ínfima, que se corresponde al hombre en tanto que bestia o animal; por otro, un segundo nivel por el cual el ser humano es específicamente humano, que gobierna al anterior:

Pues porque no nos hemos liberado de tal animal, no obstante, la presencia en nosotros de elementos más valiosos en la formación de la sustancia total del hombre, constituida por una multiplicidad. Ahora bien, la potencia sensitiva del alma no debe ser perceptiva de las cosas sensibles, sino más bien de las impresiones originadas en el animal por la sensación. Porque éstas son ya inteligibles. De manera que la sensación exterior es una imagen de dicha percepción, y esa percepción, siendo más verdadera en esencia, es contemplación impasible de solas formas. Y precisamente 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 principalmente donde está nuestro yo. Los niveles preliminares son nuestros, pero «nosotros» somos lo ulterior y presidimos desde arriba al animal (I, 1, 7, 10-15).

Por último, un tercer grado de índole suprema se superpone a los dos niveles precedentes para permitir al hombre trascenderse a sí mismo en la medida en que es partícipe de las dos primeras *hipostasis*, la Inteligencia en sí³² y el Uno. Este último, situado más allá de la esencia, ilumina a todos los seres.

³² “Pues aún ésta [la Inteligencia en sí] la poseemos por encima de nosotros. Y la poseemos o como común, o como propia o como común a todos y propia a un tiempo: como común, porque es una Inteligencia indivisa, una sola y la misma en todos; como propia, porque cada uno la posee entera en el alma primera. Así que también poseemos las Formas de dos maneras: en el alma, como desarrolladas y como separadas; en la inteligencia, todas juntas” (I, 1, 8, 1-10).

En efecto, hay una parte del alma humana eternamente orientada a la contemplación y de ahí que, como señalábamos, la sensación sea una intelección oscura y la intelección una sensación nítida. Pero, también, esta fracción inteligible del alma es el polo unificador de la reflexividad, es decir, nos ofrece la posibilidad del discurso. De manera que la conciencia y la visión de lo Uno-Bien comparten un rasgo común a pesar de que la segunda es transitable, pero irrepresentable³³: se asientan en la sensación que es lo más inmediato para el hombre por ser la experiencia más originaria de nuestro estar en el mundo. En consecuencia, hay un despliegue de diferentes grados de conciencia en el tránsito sin brecha de lo sensible a lo inteligible, un despertar desde la conciencia cotidiana hasta la conciencia unificada o unitiva.

La conciencia cotidiana es dicotómica, emerge de un sujeto que se pone enfrente un objeto como diferente de sí mismo y, por ello, tiene que ver con el pensamiento reflexivo (*dianoia*). Sin esta distancia o separación de sí, el nivel de conciencia en el que solemos movernos no dejaría espacio para la representación, concretamente, no habría margen para que el concepto operara en lugar del objeto. Por su parte, la conciencia unificada sutura la fisura entre el sujeto y el objeto, subsana silenciosamente el trecho entre ambos para deificar al hombre en la contemplación.

Luego, de acuerdo a la preminencia de la conciencia cotidiana o de la conciencia unitiva, Plotino distingue dos clases de seres pensantes:

El que piensa a otro y el que se piensa a sí mismo; éste rehúye mejor la dualidad, mientras que el primero que hemos mencionado, también trata de rehuirla, pero lo consigue en menor grado. Es verdad que tiene junto a sí lo que ve, pero como distinto de sí y como de aquel otro. El segundo, en cambio, no está separado sustancialmente de su objeto, sino que estando consigo mismo, se ve a sí mismo (VI, 5, 1, 1-5).

Ninguna clase de conciencia puede separarse de forma total de la unidad porque la realidad es unitaria, esto es, emana del despliegue de lo Uno-simplísimo. Sin embargo, Plotino es taxativo en el momento de establecer una jerarquía: “el [razonamiento] que se da en el alma piensa, pues, en un sentido distinto, mientras que el que se da en la inteligencia piensa en un sentido más propio” (V, 3, 6, 1-5). La conciencia unificada nos acerca de forma privilegiada a la fuente original de todo lo real.

³³ Véase el apartado: 2.3. *La contemplación de la Belleza a través de la lectura del Banquete de Platón.*

Ahora bien, la irrupción de esta conciencia superior no supone la extirpación del ámbito discursivo propio de la cotidianidad, sino que este permanece relegado, latente, en potencia. Esto es debido a que a la intelección es capaz de trascender la conciencia cotidiana solo por un tiempo, pues el sabio no vive en un permanente estado de éxtasis, sino que se trata de una donación o gracia temporal. “Solo un dios tendría tal privilegio” (*Metafísica* 183 a 10). Una vez más, nos encontramos con una noción de gracia³⁴ que atraviesa el corazón de la filosofía de Plotino.

La existencia de estos dos tipos de conciencia nos obliga a prestar una atención primordial a la naturaleza del alma humana, que presenta diferencias significativas respecto al Alma del mundo. Esta última se ocupa de un cuerpo total sin obstáculo alguno, es decir, ordena el universo con *descansada potencia* porque siendo un cuerpo absolutamente pleno, excluye cualquier tipo de temor o deseo (IV, 8, 2, 50). El Alma del mundo es autosuficiente y posee las razones anteriores al raciocinio.

En cambio, el alma del hombre se ocupa del cuerpo humano, que es parcial y requiere cuidados en la medida en que experimenta pasiones de diversa índole. El contacto del cuerpo con el alma propicia la aparición de la conciencia reflexiva. Así, cuando domina este nivel de conciencia, no podemos tener conciencia – en el sentido de conciencia unificada – de lo que ocurre en la parte que contempla que, no obstante, tampoco queda erradicada del alma humana en la medida en que es la condición de posibilidad de la propia conciencia cotidiana. Sin embargo, si en el alma del hombre domina la componente contemplativa, la vida se unifica con su esencia; no le afligen ni perturban todos los objetos que influyen en su cuerpo:

Es que el alma es muchas cosas; es todas las cosas, tanto las de arriba como las de abajo, pasando por toda la gama de la vida. Y así, cada uno de nosotros somos un universo inteligible. Con las partes inferiores estamos en contacto con lo sensible mientras que con las partes superiores de este universo estamos en contacto con lo inteligible (III, 4, 3, 22).

En ese sentido, es posible trazar la honda relación que existe entre la acción, el raciocinio y la contemplación del alma del hombre. Por un lado, la acción es una contemplación debilitada porque el sujeto se erige frente al objeto de su acción, a pesar

³⁴ Véase el apartado: 2.3. *La contemplación de la Belleza a través de la lectura del Banquete de Platón.*

de que la distinción entre sujeto y objeto no atiende a la naturaleza más profunda de los seres que, en lo más profundo de su ser, son homogéneos. Por otro, la contemplación del alma es perfecta en la unión con lo divino, en la disolución de la estructura sujeto-objeto donde “cada uno es como un ojo y no hay nada escondido ni fingido, sino que, antes de que uno hable a otro, el otro comprende a simple vista” (IV, 3, 18, 20).

No obstante, el intelecto del alma del hombre fluctúa entre la contemplación intuitiva y el pensamiento discursivo. En efecto, en la primera, la dualidad entre sujeto y objeto de la contemplación termina por esfumarse porque que no es posible afirmar o a negar sobre lo que es absolutamente simple: solo cabe guardar silencio en nuestra propia interioridad “porque el alma entonces se mantiene sosegada y no busca nada, como saciada que está” (III, 8, 6, 10). En el segundo, domina la conciencia cotidiana donde sujeto y objeto se desdobl原因 en el razonamiento de la lógica de predicados “porque si son dos cosas, el sujeto será distinto del objeto; así que están como yuxtapuestos, y la contemplación aún no ha juntado esa pareja tan íntimamente” (III, 8, 6, 15).

Por consiguiente, no debemos olvidar que en el hombre conviven tanto la conciencia cotidiana como la conciencia unificada, aunque la primera domine nuestra vida diaria y la segunda responda – más propiamente – a la actividad contemplativa. Ninguna de ellas desaparece bajo ninguna circunstancia porque dejaríamos de ser lo que somos, nos rechazaríamos a nosotros mismos, caeríamos en la impiedad. Esto será relevante para comprender una cuestión sumamente compleja en Plotino: la comprensión de la individualidad.

3.2. El silencio en la comprensión de la individualidad

En la experiencia de comunión del sujeto con el objeto, ¿podemos seguir hablando de individualidad o, por el contrario, atendemos a la disolución del individuo? El problema de la individualidad en la filosofía de Plotino implica una labor hermenéutica más tenaz – si cabe – que otras cuestiones de su filosofía puesto que sus escritos, en este punto, presentan severas incongruencias (Hermoso, 2022, págs. 309-310). Al tal respecto, considero que podemos acotar notablemente la discusión acerca de la individualidad si nos fijamos en el siguiente texto de Plotino:

No, somos nosotros mismos los que razonamos, nosotros mismos los que pensamos los pensamientos que hay dentro de la mente discursiva, ya que esto es lo que somos nosotros – en cambio, los actos de inteligencia proceden de arriba simplemente, así como los derivados de la sensación proceden de abajo –: somos esto que es lo propio del alma, *un intermedio entre dos potencias*, una peor y otra mejor; una peor, que es el sentido, y otra mejor, que es la inteligencia (V, 3, 3, 35-40).

De manera que Plotino hace una triple distinción: el hombre sensible, el hombre inteligible y el “nosotros” (*hêmeis*)³⁵. El hombre sensible es el cuerpo animado, dotado por el Alma del mundo del poder vegetativo y la potencia inferior de los sentidos, es decir, el animal. Por su parte, el hombre intelectual es el alma, en tanto que intelecto en la contemplación pura; mientras que el *hêmeis* es la instancia de la que depende nuestra identidad. Pero, ¿quiénes somos nosotros? En este fragmento, el *hêmeis* es identificado como un “intermedio entre estas dos potencias”; mientras que, en otras ocasiones, el nosotros esbozado por Plotino se reconoce más propiamente en el hombre inteligible³⁶.

Este es el problema fundamental a la hora de atender a la identidad en el pensamiento plotiniano. Las múltiples respuestas al problema de la individualidad en Plotino comparecen desde diferentes ópticas sin llegar a una interpretación unívoca, canónica. Algunos estudiosos, como Pierre Hadot, consideran que el ser humano posee una estructura específica. El hombre es una suerte de subjetividad vacía – sin identidad – que puede identificarse con lo sensible o con lo inteligible: “la conciencia – y nuestro yo – se sitúa, por tanto, como medio o un centro intermedio, entre dos zonas de sombras que se despliegan por encima y por debajo de ella” (Hadot, 2020, pág. 38).

En ese sentido, el individuo como pura potencia de identificación es la antesala del sujeto moderno. “El sujeto ha colocado en la Modernidad, a la naturaleza enfrente y la ha llamado, en consecuencia, objeto (*ob-iactum*, *Genen-stand*), es decir, lo que está arrojado enfrente o en contra [...]. El sujeto, en ese enfrentamiento, se ha aislado y roto todas las ataduras que lo ligan a la naturaleza” (Estévez, 2006, pág. 36). En otras palabras,

³⁵ “Y es así como hemos llegado a ser el conjunto de ambos hombres, y no uno de los dos: el que éramos antes y el otro, el que nos agregamos después de un momento dado, dejando aquel primero de estar activo, pero estando presente, a la vez, de otro modo” (VI, 4, 14, 25-30).

³⁶ “Mas nosotros... Pero, ¿quiénes somos nosotros? ¿Somos aquello o lo que va aproximándose y deviniendo en el tiempo? En realidad, aun antes de producirse este devenir, nosotros existíamos allá, éramos otros hombres y hombres particulares, dioses, almas puras e inteligencia vinculada a la Esencia universal; éramos partes de lo inteligible no deslindadas ni desconectadas, sino integrantes del conjunto. Porque ni aun ahora estamos desconectados” (VI, 7, 6, 20).

el hecho de que el individuo pueda identificarse indistintamente con lo sensible o con lo inteligible es la puerta de entrada a una caída sin retorno en la corporalidad; o, por el contrario, a una desconexión total de la naturaleza en general y de nuestra corporalidad en particular, a la desacralización del mundo, en última instancia.

Así, en la medida en que nos movemos en la disyunción, no salimos de la lógica de la oposición propia del pensar representativo. Esto constituye, a mi juicio, un indicativo de que Plotino rechazaría frontalmente esta solución de tintes gnósticos en tanto que lo sensible no es algo distinto a lo inteligible y, mucho menos, dos aspectos de la realidad que se contrapongan, sino todo lo contrario: son una y la misma cosa. “Si [Dios] está ausente del mundo, también estará ausente de vosotros, y ni siquiera podréis decir una palabra sobre él ni sobre los posteriores a él” (II, 9, 16, 25). En lo que respecta a esta última aseveración, el lenguaje no es el modo privilegiado de acceso a lo divino para el hombre. Sin el silencio como telón de fondo, toda expresión sería ininteligible, una verborrea ininterrumpida e inconsistente; y, sin embargo, porque hay palabra, la realidad en su conjunto es sagrada.

Luego la comprensión de la individualidad como una potencia vacía de identificación no solo adolece de un déficit explicativo en lo concerniente a la continuidad entre los diferentes modos de conciencia, sino que tampoco esclarece cómo el hombre es capaz de habitar los diferentes niveles ontológicos de la realidad sin el amparo de una identidad que lo sostenga en el camino. Si cada individualidad no fuera más que esa potencia de identificación, seríamos una suerte de sujeto fragmentado. Nada nos garantizaría que el individuo que percibe es el mismo que contempla, aun cuando la apuesta fundamental del pensamiento de Plotino es la continuidad entre los distintos grados de una realidad que, aflorando de lo Uno, es unitaria.

A tal respecto, una posible alternativa consistiría en invertir el planteamiento: “la continuidad de la individualidad no se cifraría ahora en la pregunta por lo que queda del hombre sensible en la región inteligible, [...] sino en la pregunta por lo que queda de la intelección en el hombre sensible, en su vida cotidiana enmarcada en la sensibilidad” (Hermoso, 2022, pág. 319). Para ello, es crucial atender a la enorme influencia de la

noción de vida aristotélica en el pensamiento de Plotino que dejará una vasta impronta en el Renacimiento y, concretamente, en la estética de Ficino³⁷.

La continuidad de los distintos modos de conciencia está vinculada a la prolongación de la Vida³⁸ como actividad intelectual en los diferentes grados de realidad que tiene lugar, de manera más propia, en el hombre. Lo primero en el orden del ser es la actividad: “el Ser posee vida, porque no es un cadáver” (VI, 9, 2, 24). Asimismo, lo inteligible es la raíz misma del movimiento de la Vida que se despliega por doquier en una realidad única, translúcida:

Pero, en general, tal vez ni siquiera hay que admitir que este uno sea causa de los géneros, sino que los géneros son como partes de él y como elementos de él, y que entre todos constituyen una naturaleza que nosotros dividimos mentalmente, pero que él mismo es, en virtud de una potencia maravillosa, un uno que se extiende a todos los Seres y aparece múltiple y se hace múltiple (VI, 2, 3, 20-25).

Los diferentes modos de conciencia poseen un origen común, el Intelecto, de manera que la Vida se vehicula en lo inteligible que es dinámico, móvil. En este ámbito, la distinción entre individualidad y universalidad ni siquiera tiene sentido porque “el individuo no

³⁷ Las claves fundamentales de la estética de Ficino son, como en Plotino, la belleza, el amor y el placer. En *De amore: un comentario a El Banquete de Platón* asistimos a una eclosión sin precedentes de la Filosofía Antigua como una opción vital y existencial profundamente optimista. En este contexto, la belleza es el camino privilegiado para trascender lo sensible sin despreciarlo, sino dignificarlo en grado sumo, poniendo el acento en su carácter salvífico para el individuo mortal que vive en un lugar y un tiempo concretos: “Por tanto, proclamemos unánimemente que el amor es un dios grande y admirable, y además noble y muy útil; y entreguémonos de tal modo al amor que estemos satisfechos con su fin, que es la belleza misma. Pero disfrutamos con aquella parte con la que conocemos, y conocemos con la mente, con la vista y con el oído. Con los otros sentidos gozamos no de la belleza, que desea el amor, sino más bien de cualquier otra cosa que necesita el cuerpo. Por tanto, con estos tres buscaremos la belleza y, a través de ella, que se muestra en las voces y en los cuerpos, como siguiendo una huella, investigaremos el decoro del espíritu. La alabaremos, la estimaremos como útil y siempre nos esforzaremos en procurar esto, que el amor sea tan grande como haya sido la belleza; y donde el cuerpo sea bello y el espíritu no, apenas y débilmente amaremos, como a una sombra e imagen efímera de la belleza. Allí donde sólo sea bello el espíritu, amaremos ardientemente lo estable y decoroso del espíritu. Pero allí donde una y otra belleza concurren, amaremos vehementemente. Y así demostraremos que ciertamente somos de la familia platónica, porque ésta no se interesa nada más que por lo festivo, alegre, celeste y divino” (Ficino, 2001, pág. 18).

³⁸ La noción de vida en la filosofía de Aristóteles no se reduce a la vida del hombre sino que la vida como actividad alcanza a todo cuanto es. No obstante, a propósito del estudio de la continuidad entre los distintos modos de conciencia en Plotino, nos centraremos en la comprensión de la vida humana que aparece recogida en *Ética a Nicómaco*: “Pues bien, si entre las actividades acordes con las virtudes, las políticas y las bélicas sobresalen por su nobleza y grandeza – y son ajenas al ocio, tienden a un fin y no son deseables por ellas mismas –, mientras que la actividad del intelecto parece que es superior en valor al consistir en la contemplación y no tender a fin alguno diferente de sí misma; y si parece poseer un placer propio (pues colabora en incrementar su actividad); y si la autonomía y el ocio y una carencia de cansancio a la medida humana, y todo cuanto se concede al hombre feliz, se dan manifiestamente en esta actividad..., entonces ésta sería la felicidad perfecta del hombre, si es que recibe la extensión de una vida completa: pues nada hay incompleto en lo que pertenece a la felicidad” (*Ética a Nicómaco*, 1177b).

recibe su ser individual por la delimitación corporal, sino por su participación en la individualidad inteligible” (Hermoso, 2022, pág. 324). De manera que si no tenemos conciencia reflexiva de nuestra vida orientada hacia el *Nous* es, precisamente, porque el nivel de conciencia superior no deja lugar a la separación, al espacio necesario para que brote el pensar discursivo que se mueve en la geometría sujeto-objeto³⁹.

De ahí que, por una parte, parezca que la presencia y el logro de modos de conciencia superiores nos acercan ineludiblemente al Uno; pero que, por otra, cuanto más intensa es la actividad del alma, menos consciente es. “El alma buena es olvidadiza” (IV, 3, 32, 13) nos dice Plotino. En último término, aunque a través del razonamiento discursivo podamos descubrir la existencia de los múltiples niveles de conciencia, no seremos aquello que verdaderamente somos hasta que no soltemos la conciencia reflexiva que tiende a convertir toda la realidad en objeto (Hadot, 2020, pág. 44).

Lo real es más un concebir que un concepto monolítico, pues la mera aplicación de las categorías solo puede dar cuenta de la configuración sensible del mundo. Por el contrario, la realidad se aleja de ser el resultado de un plan racional prefijado; es *energeia*, es Vida, es el fundamento mismo de la razón: no soy lo que pienso porque si lo puedo observar es que no soy yo o, al menos, no soy solamente eso. Pensar tiene un sentido más hondo que pensar discursivamente: ser y pensar son lo mismo⁴⁰.

En última instancia, la propuesta de Plotino es profundamente vitalista en tanto que trabaja con herramientas aristotélicas dentro de un sistema ontológico platónico. De modo que la contemplación abisma nuestra individualidad cotidiana, mientras que la divinidad abisma nuestra individualidad inteligible. El precipicio es la morada del silencio que, sostenido en la confianza plena en que todo es absolutamente bueno, nos conecta con nosotros mismos. En efecto, el silencio es la textura de la inteligibilidad que posibilita nuestras representaciones cotidianas que no son sino el oscurecimiento de la intelección. Lo que permanece de nosotros es la percepción transformada.

³⁹ “Es una sola cosa con él, como quien hace coincidir centro con centro. Porque también en el caso de los centros se verifica que, mientras coinciden son uno solo; son dos cuando se separan. Pues así también nosotros hablamos de aquél como de otro. Y por eso es inefable aquel espectáculo. Porque ¿cómo podría uno anunciar a aquél como si fuera otro, así como allí, cuando contemplaba, no lo veía como otro, sino como una sola cosa consigo mismo?” (VI, 9, 10, 20).

⁴⁰ Cfr. (III, 6, 6, 10-20).

Ahora bien, esto no significa que el sujeto empírico sea otro individuo distinto, es una imagen velada del hombre inteligible. En último término, tan solo es un grado diferente de la actividad contemplativa que nos es propia:

Y así, al configurar semejanza de sí misma y producir en el cuerpo otra imagen de hombre en cuanto el cuerpo era capaz de recibirla [...] guarda la estructura y las razones, esto es, los caracteres, disposiciones y potencias – todo ello borroso, porque no es éste el Hombre primero – así como también diversas clases de sensaciones, otras sensaciones que parecen ser más nítidas, pero que, comparadas con las anteriores a ellas, son más borrosas e imágenes de aquellas (VI, 7, 5, 10-20).

Otra cuestión igualmente compleja, aneja a la problemática de la identidad, tiene que ver con la comprensión del ámbito inteligible por parte de Plotino. Así, en algunos pasajes, indica que en el ámbito inteligible no descubrimos la Idea de cada individuo particular, sino la Idea de Hombre (V, 9, 12, 1-10); en cambio, en otros, apunta a que el principio de individualidad de cada hombre se ubica en lo inteligible, pues “no es posible que la razón de hombres diversos sea la misma, ni basta el «Hombre» para el modelo de los hombres particulares, que difieren entre sí no sólo por la materia, sino también por un sinfín de diferencias individuales” (V, 7, 1, 20-25). En ese sentido, numerosos especialistas han tratado de resolver esta discordancia que sigue abierta en la interpretación de la obra plotiniana⁴¹. Sin embargo, considero que un tratamiento exhaustivo del tema nos desviaría de nuestro propósito inicial.

⁴¹ Por un lado, Aubry propone que, en la contemplación, el alma pura sostiene un *logos*. Este *logos* contiene las cualidades individuales que, no obstante, no son suficientes para separar al individuo de la totalidad sino que es necesaria la instanciación empírica. Así, cada uno de nosotros somos la suma de los dos hombres que nos distingue – y nos permite percibirnos como diferentes – de los demás, esto es, el individuo como persona libre y poseedora de conciencia (Aubry, 2008, págs. 281-285). En último término, la preminencia del hombre sensible o del hombre inteligible depende del uso o actualización que hace el *hêmeis* de las actividades características asociadas a los dos hombres, la sensación y la contemplación, respectivamente (Aubry, 2008, págs. 285-288). Por otro, Tornau considera este tópico desde la perspectiva de los diferentes modos de conciencia: nuestra verdadera individualidad tiene que ver con la conciencia unificada que habita lo inteligible, y a partir de ahí, emergen una serie de añadidos que dan lugar a la conciencia cotidiana, que ahora se entiende como reducción de la conciencia unificada. Sin embargo, la original interpretación del estudioso no explica la continuidad entre los diferentes modos de conciencia (Hermoso, 2022, pág. 311). Por último, Kalligas toma en consideración tres niveles de “hombre” en la propuesta plotiniana: el arquetipo ideal (la Idea de Hombre) y otro correspondiente a los hombres sensibles, como almas racionales y noéticas; y, entre ellos, un nivel intermedio que es en la materia pero todavía siendo uno en muchos, que es la proyección del alma en el cuerpo. Así, defiende que si bien es cierto que Plotino reconoce la existencia de variaciones que se deben a la materia, el filósofo neoplatónico solo lo hace para enfatizar que la principal razón de esas variaciones es la particularidad de la Forma individual. La Forma de cada alma individual, aunque contiene en sí misma la totalidad del ser, muestra una simpatía especial con ciertas áreas, activando sus correspondientes facultades. De modo que el alma actualiza lo que ella misma es en la contemplación de la segunda *hipostasis*. Esta singularidad de la mente humana hace necesaria la presencia de almas individuales incluso dentro del mundo inteligible porque la presencia del

3.3. El silencio en los límites del pensamiento discursivo: el símbolo

No es casual que Plotino esboce una estética de la luz en el ascenso hacia la contemplación de la Belleza como tampoco lo es que nos inste a considerar la metáfora de los dos hombres que nos constituyen a cada uno de los seres humanos. Una realidad sobre la que solo cabe guardar silencio porque nos desborda absolutamente no se traduce en una aversión hacia el lenguaje porque, como el propio Alain Corbin señala al comienzo de su obra, “el silencio no es solo ausencia de ruido” (Corbin, 2019, pág. 7). El silencio no es ausencia de palabra, sino la raíz misma del pensar discursivo.

Por este motivo, la apuesta que prevalece desde la Antigüedad es, justamente, habitar los límites del pensamiento discursivo para utilizar el lenguaje de una forma simbólica como camino propedéutico, pero, también, como herramienta hermenéutica indispensable. De modo que el discurso no busca representar la realidad, sino tener efectos sobre la misma mediante la transformación de la percepción. Si queremos comprender el mundo, tenemos que ser capaces de interpretar el modo específico en que se da en nosotros porque nunca lo vamos a encontrar como objeto en la realidad.

Dicho esto, en primer lugar, es necesario atender a la idiosincrasia simbólica del lenguaje. Si bien es cierto que Plotino no utiliza expresamente el término “símbolo” (*σύμβολον*), Jesús Igal emplea dicho término en su traducción, concretamente, en IV, 3, 26, 55 donde el intérprete añade la noción de “símbolo” para traducir el término *ὑπονοοῖτο*, del verbo *ὑπονοέω* para referirse a “tomar *x* por *x*” (Igal, 1985, pág. 364). De manera que, aunque no podemos hablar de un uso explícito y técnico del vocablo en la producción de Plotino, el término “símbolo” ya se encuentra en la obra platónica para hacer referencia a la unión o al encuentro de dos aspectos⁴². Por ello, podemos entender que el funcionamiento de la belleza, que es una piedra angular de la propuesta plotiniana,

alma en el *Nous* no se logra únicamente por afinidad a lo que hay de semejante en nosotros, sino a través de la correspondiente actualización de la facultad implicada en la contemplación (Kalligas, 1997, págs. 210-226).

⁴² “Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como los lenguados. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo” (*Banquete* 191 c-d).

es simbólico en la medida en que otorga conformidad, es decir, permite la reasunción en la unidad originaria que nos constituye.

A tal respecto, es preciso advertir que el carácter simbólico del lenguaje atiende, en un sentido amplio, a dos esferas: el espacio de la sensibilidad, de la literalidad y de la corporalidad que nos arroja por exceso a la dimensión inteligible de lo real que es propia de la contemplación y del silencio. El símbolo es “toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal, designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero” (Ricoeur, 2003, pág. 17). La eficacia del símbolo se cifra, pues, en la existencia de sendas perspectivas irreductibles que nos permiten descifrar el sentido oculto en la realidad aparente, esto es, desplegar los diferentes niveles de significación de lo real.

De manera que el carácter preparatorio del lenguaje emana de su naturaleza simbólica. El lenguaje simbólico no se asimila al concepto representativo, sino que tiene que ver una experiencia primordial de la filosofía como una labor viva que busca movilizar y transformar la mirada del hombre mediante el ejercicio interior:

Porque toda belleza es posterior a aquél y proviene de aquél, como toda la luz del día proviene del sol. Y por eso dice Platón que es inefable e indescriptible. Pero hablamos y escribimos acerca de él como señalando el camino (*ὅσπερ ὁδὸν δεικνύντες*) a quien desee un punto de contemplación, tratando de remitirle a aquél y de despertarle de los razonamientos a la contemplación. Pero la instrucción termina donde termina el camino y la marcha. La contemplación misma es ya tarea del que desee ver (VI, 9, 4, 10).

No se trata, pues, del uso convencional del lenguaje que convierte la realidad en un objeto que ponerse enfrente, sino de lanzarnos a la profundidad inaprensible de la realidad. En ese sentido, aquello que el lenguaje lógico no puede decir, el lenguaje metafórico puede, al menos, apuntarlo a través de la analogía. Esta última hace referencia a la semejanza en la proporción, a la vez que a una diferencia ontológica donde, como anticipábamos, sendos niveles son inconmensurables.

De modo que el empleo de la metáfora no es exclusivo de la literatura, sino que es igualmente provechoso para lanzar al filósofo hacia el plano de sentido que constituye lo real. De hecho, la filosofía nace históricamente en el seno de la poesía (Calvo, 2007, pág. 223). En el caso del lenguaje, estos dos órdenes son la literalidad y la significación

no literal que guarda cierta proporción con la literalidad, pero que indica aquello que se nos presenta como enigma porque no es aprehensible por el lenguaje.

Pero, entonces, ¿a qué hacemos referencia cuando empleamos un concepto de manera simbólica? En contraposición al concepto representativo, la referencia de la expresión simbólica no es un objeto, sino un espacio de desfundamiento de la significación que, como apuntábamos, se traduce en esa transformación de la experiencia. Por ello, el Intelecto en el neoplatonismo no alude a un saber puramente conceptual que prescinde de la sensibilidad, sino a una intensificación de la misma (Hermoso, 2012, pág. 73). Esta profundización en la sensación es la visión silenciosa que funda del razonamiento y, por consiguiente, es una instancia superior que lo antecede ontológicamente y que es capaz de estimular todas las facultades del hombre:

Porque cuando la que ha visto cesa en su actividad contemplativa, la otra no cesa en su actividad científica en el campo de las demostraciones, de las pruebas y del raciocinio de la mente. La visión, en cambio, y la facultad no es ya razonamiento, sino más que razonamiento, anterior al razonamiento y superior al razonamiento, al igual que el objeto de visión (VI, 9, 10, 5).

De manera que en la visión, allí donde todos los sentidos se unifican, reina el silencio, y confluyen el contemplador y lo contemplado porque no hay nada que los separe y, al mismo tiempo, no puede darse mayor plenitud de Ser. El lenguaje es simbólico porque la realidad es simbólica. Así, en la filosofía de Plotino pueden observarse dos aspectos fundamentales en relación al tema que nos ocupa: el aspecto ontológico y el plano epistemológico.

La realidad es simbólica en la medida en que el cosmos es una *imagen eternamente figurada*, pues, todo cuanto tiene su origen en el Bien posee una huella de bondad de la misma manera que las cosas que provienen del fuego y de la dulzura poseen una huella del fuego y de la dulzura, respectivamente⁴³. Paralelamente, la realidad, concebida de este modo, abre un juego epistemológico a través de la belleza que es igualmente simbólico (Hermoso, “La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen”,

⁴³ “Todo cuanto proviene del Bien tiene un rastro o una impronta de Aquél o procedente de Aquél, como lo que proviene del fuego tiene un rastro de fuego y lo que proviene de lo dulce tiene un rastro de dulzura” (VI, 7, 18, 1-5).

2014, pág. 12). En definitiva, la ontología responde a un camino de procesión y la epistemología a una vía de retorno al origen.

El símbolo⁴⁴ es la potencia generadora de la naturaleza en la óptica neoplatónica (Hermoso, 2012, pág. 78). Las razones invisibles se manifiestan en lo sensible. Nuestra propia corporalidad manifiesta en nosotros una conformación que tiene que ver con la contemplación, con lo eidético que emana de lo Uno-Bien. “Todos los seres están plétóricos y como bullentes de vida. Diríase que fluyen de una sola fuente, mas no al modo de un solo soplo o de un solo calor, sino como si todas las cualidades estuvieran comprendidas y atesoradas en una sola” (VI, 7, 12, 25).

Así, el concepto representativo sería una suerte de representación con referencia fija que trata de poner coto a un proceso creativo de la naturaleza que lo excede con una facilidad abrumadora⁴⁵. A esto corresponden dos modos de conocernos a nosotros mismos, según Plotino: “uno el que conoce la facultad discursiva del alma, y otro superior a éste, a saber, el que se conoce a sí mismo al modo del intelecto, transformándose en él y que por él no piensa ya como hombre, sino como quien se ha transformado en otro completamente” (V, 3, 4, 10).

De este razonamiento se desprenden dos consecuencias fundamentales. Por un lado, el planteamiento plotiniano es ininteligible si entendemos la imagen como un mero duplicado de la realidad o una suerte de representación visual. La comprensión simbólica de la belleza no es *algo mudo como una pintura sobre un lienzo*, que diría Spinoza, sino que exige una atención prioritaria a la imagen que conecta de modo actual y dinámico con la fuente originaria de todo lo existente (Fattal, 1998, pág. 26). Por tanto, la imagen constituye una potencia inmensa de creación incardinada en la eternidad que atraviesa ininterrumpidamente cada uno de los niveles de lo real.

⁴⁴ El símbolo analógico y ontológico vienen a culminarse en el símbolo unitivo, que es lo propiamente original de Jámblico. En este último, los nombres divinos toman una función novedosa – no predicativa – pues el símbolo unitivo tampoco se mueve en el espacio de la representación, sino en el espacio práctico de la filosofía que, en la actualidad, nos resulta cuanto menos extraño, desconocido. Además, depura el espacio del ritual de la superstición o de la magia para dotar al paganismo de una arquitectura robusta capaz de revertir la creciente influencia del cristianismo que acabaría con la cosmovisión helénica. Nuevamente, se busca recrear la producción simbólica de la realidad para establecer un vínculo original con nuestra capacidad de percibir y comprender (Hermoso, 2015, pág. 35-45).

⁴⁵ Precisamente, en este punto, encontramos la principal divergencia entre el concepto representativo, que posee una referencia fija, y el concepto simbólico, que refleja la actividad dinámica de la naturaleza.

La belleza de la imagen es, pues, el punto de partida de la interiorización de los sentidos para lograr la máxima intensidad unitiva “porque si se elimina la belleza reflejada de la imagen se devanecería la belleza del mundo, desaparecería la jerarquía gradual de la realidad” (Bazán, 2005, pág. 20). Es más, si concibieramos la imagen como mera copia desvaída o sombra de otra realidad *más verdadera* tan solo nos quedaría esbozar, como Aristóteles a propósito de su interpretación de la teoría de las Ideas de Platón, el “argumento del tercer hombre” (*Metafísica* 990 b 17). Este razonamiento señala que si la realidad es dual, la conexión entre los dos mundos sería inexplicable a menos que introduzcamos una tercera entidad; pero para explicar la relación de esta última con las anteriores, necesitaríamos otra nueva entidad; y así sucesivamente. Como el dios feliz del *Timeo* platónico, el universo plotiniano es una *imagen eternamente figurada*:

Éste es, pues, el último hacedor. Por encima de él está ese nivel del Alma que es el primero en surtirse de la Inteligencia y, por encima de todos, la Inteligencia Demiurgo, que es quien confiere al Alma que le sigue los dones cuyos vestigios están en la que ocupa el tercer lugar. Con razón se dice, pues, que este cosmos es una *imagen figurada eternamente* [...]. Porque mientras perduren la Inteligencia y el Alma, las razones emanadas de ellas se transfundirán a esta clase de Alma, del mismo modo que, mientras perdure el sol, perdurará toda la luminosidad que de él emana (II, 3, 18, 15-20).

Por otro, el neoplatonismo entiende que la senda abierta por la actividad del *Nous* no es una mera acumulación de conocimientos predicativos, sino un arte del desfondamiento divino donde se intensifica la percepción para propiciar la unión con lo divino. La puesta entre paréntesis (*epojé*) de nuestra actual categoría de “inteligencia”, que el positivismo ha asociado exclusivamente al ámbito discursivo-predicativo, es la condición indispensable para la comprensión del símbolo. El *Nous* es una actividad que nos embriaga para potenciar la sensibilidad hasta el extremo, para elevarnos a una conciencia unificada que abraza todas las facultades del hombre y, en último término, para integrarnos en lo divino (Hermoso, 2012, pág. 71-75). En palabras de Plotino, “un modo distinto de visión: éxtasis, simplificación, donación de sí mismo, anhelo de contacto, quietud e intuición que ronda en busca de acoplamiento. Todo ello, para contemplar lo que hay dentro del sagrario. Pero si uno mira de otro modo, nada se la hace presente” (VI, 9, 11, 25).

Además, como señalábamos al comienzo del epígrafe, el lenguaje nos permite interpretar este otro modo de visión. Somos hermeneutas de nuestra propia experiencia: pese a que el lenguaje no nos proporciona un conocimiento directo o inmediato de nosotros mismos, juega un papel primordial en la consecución de una conciencia más elevada en tanto que bordea la visión unificadora. En palabras de Plotino en el noveno tratado de las *Enéadas*:

Y es que aun el predicado «causa» no es un predicado accesorio a él, sino a nosotros, porque tenemos algo recibido de él, estando aquel en sí mismo. Pero hablando con propiedad, no hay que decir ni «aquél» ni «estando», sino, rondándolo desde fuera, por así decirlo, tratar de interpretar nuestras propias experiencias (*τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη*), unas veces de cerca y otras retrocediendo por las dificultades que lo rodean (VI, 9, 3, 50).

La labor interpretativa de la filosofía neoplatónica en general y de Plotino en particular no solo comprende las grandes obras del helenismo, como el propio exégeta reconoce⁴⁶; sino que también atiende a “nuestras propias experiencias”. Estos dos ámbitos son inseparables puesto que, justamente, los textos antiguos refieren a las experiencias vitales de quienes los escribieron. Por ello, “la hermenéutica de los textos que acomete la filosofía neoplatónica ha de estar acompañada siempre de una hermenéutica de la experiencia” (Hermoso, 2013, pág. 200). El trabajo de interpretación de la filosofía sostiene al alma allí donde el concepto no hace pie. Ni la belleza ni el *Eros* nos enseñan una verdad conclusa y racional, sino que más bien nos sustraen de toda opinión y nos encumbran hacia la virtud para desembocar allá donde “el alma está sumida en el bien y se vuelve más sensible” (II, 2, 3, 15), ahí donde somos dioses⁴⁷.

En conclusión, la sujeción del pensar discursivo se encuentra desvalido frente a la dinámica creadora de la belleza que es el rostro de lo Uno-Bien. Esta se expresa en cada uno de los seres que componen el mundo a través de la imagen que desempeña, pues, un papel privilegiado en el acceso al silencio de la contemplación creadora del mundo, a ese *ese volverse el alma desde el día nocturno hacia el verdadero* (*República* 521c) de la *paideia* platónica. Es la sensibilidad, como intelección oscura, aquella que se incardina en una continuidad sin fisuras hacia la intelección más pura.

⁴⁶ Cfr. (V, 1, 8, 10).

⁴⁷ Cfr. (I, 2, 6, 3).

Por este motivo, frente a la propuesta gnóstica que desdeña la realidad sensible, Plotino defiende la corporalidad y el mundo de los sentidos: el Bien en su propia actividad da de sí al mundo entero de manera desinteresada y, de ese tipo de actividad que posee el fin en sí misma, solo se pueden derivar cosas bellas, más allá de la proporción tangible que estas presenten. Sin embargo, el discurso siempre es condicionado, solo se da en relación a otra cosa; y, por ello, el mejor modo de emplearlo para la cuestión que nos ocupa es la investigación simbólica que nos lanza hacia lo que de incondicionado hay en nosotros mismos, el silencio.

3.4. El silencio en los límites del lenguaje: la escritura

El problema de la palabra escrita frente a la oralidad se remonta a Platón. A tal respecto, Giovanni Reale recoge tres condiciones que Platón considera fundamentales para el discurso escrito realizado con arte, a saber, *conocer la verdad* acerca de lo que se dice, *conocer las almas* de aquellos a quien se dirige, y una *correspondencia adecuada* entre la verdad y las almas de los hombres (Reale, 2003, págs. 87-89). Aun así, los escritos nunca son los suficientemente claros y seguros, sino que actúan a modo de recordatorio sobre lo que ya se sabe frente a la precisión de la palabra oral que permite la aclaración y el debate⁴⁸. Sin embargo, la crítica de Platón a la escritura no tiene como resultado la aceptación de una doctrina no escrita, ya sea como una enseñanza secreta o como un conjunto de lecciones orales impartidas en la Academia al que solamente tendrían acceso sus discípulos más cercanos. Por el contrario, las enseñanzas no escritas de Platón parecen apuntar a matizaciones en el contenido que habrían tenido lugar en el contexto oral de los debates en la Academia (Román, 1999, pág. 99).

Por consiguiente, parece inapropiado hablar de doctrinas no escritas en Platón. Por una parte, las enseñanzas impartidas por Platón, como cualquier tradición indirecta

⁴⁸ “Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, y a que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de ellos casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad” (*Fedro* 275 a-b). Asimismo, Cfr. *Carta VIII*, 341 c-e, *Teeteto* 151a 4-151 b 1.

necesita de un *corpus* escrito para ser entendida. Por otra, la crítica platónica a la escritura es más bien una crítica al lenguaje en general para poner de manifiesto que el verdadero conocimiento del filósofo es un saber práctico que no se deja objetivar por el discurso escrito u oral. En una palabra, la filosofía, como praxis, no puede aquilatarse a la verdad o falsedad de la proposición que únicamente puede expresar una opinión (Wieland, 1999, pág. 20). Por consiguiente, la palabra escrita es tan restringida como el discurso oral en lo relativo a la transmisión del conocimiento, pues la causa primera es inefable.

Respecto a esta última, Dominic O'Meara recoge los diferentes argumentos plotinianos relativos a la inefabilidad e incognoscibilidad de la causa primera. Por una parte, el Uno no es cognoscible porque el conocimiento tiene que ver con objetos que poseen formas determinadas, mientras que el Uno está más allá de toda determinación⁴⁹. Por lo tanto, si entendemos el discurso como la expresión del pensamiento⁵⁰, tanto el conocimiento como el pensamiento acerca de la causa primera son inviables.

Por otra, el discurso, al ser compuesto, solo puede versar sobre objetos igualmente compuestos, ni siquiera puede atender a los elementos simples de los objetos compuestos. En consecuencia, no se puede hablar de lo Uno, que es infinitamente simple, sin convertirlo en un objeto. “Porque digas lo que digas, dirás algo” (V, 3, 13, 1-5) nos dice Plotino. Finalmente, no podemos atribuir libertad al Uno porque estas enuncian un acto relativo a un objeto diferente sobre el que actúa sin obstáculo, esto es, a una cosa que es parte de un todo complejo. Por lo tanto, la noción de libertad no es aplicable al primer principio, que es absolutamente infinito y se sitúa más allá de cualquier concepto⁵¹ (O'Meara, 1990, págs. 147-150).

⁴⁹ “¿Qué será, pues, el Uno? ¿Cuál será su naturaleza? Nada extraño que no sea fácil expresarlo, cuando tampoco es fácil expresar el Ser y la Forma. Y eso que nuestro conocimiento se apoya en formas. Pero cuanto más se adentra el alma en algo carente de forma, al no poder abarcarlo por falta de una impronta que la determine y como que la marque con variedad de rasgos, tanto más se escurre y más miedo tiene de no aprehender nada. Y por eso se fatiga entre tales objetos, y cayendo de tumbo en tumbo, desciende gustosa más y más hasta hacer pie en algo sensible cual si descansara en tierra firme” (VI, 9, 3, 1-10).

⁵⁰ Plotino concibe el lenguaje discursivo como una imagen del pensamiento, un espejo que permite el acceso a nuestra interioridad: “Así como la palabra proferida es imagen de la palabra interior del alma, así también el alma misma es palabra de la Inteligencia, es la actividad total y la vida (total) que emite (la Inteligencia) para que subsista otra cosa, análogamente a como en el fuego se da por una parte el calor consustancial al fuego, y por otra el que éste libera” (V, 1, 3, 5-10).

⁵¹ “Pero nosotros no concebimos su autodomínio como accidental a él, sino que partiendo de la autonomía que hay en las demás cosas y removiendo los contrarios, los concebimos como el Autodomínio mismo con respecto de sí mismo: transfiriéndole atributos inferiores tomados de cosas inferiores por imposibilidad de hallar los que le son apropiados, eso son los que podemos predicar de él” (VI, 8, 8, 1-10).

Así, hasta el siglo IV a.C. el método de conocimiento por excelencia es la *aphairesis* donde las operaciones intelectuales del Intelecto llevan a cabo la abstracción de lo que es esencial. Por ello, se puede hablar de una negación de aquello que no es fundamental y asimilar este modo de abstracción, en ese sentido, a la operación lógica de la negación. También, para Plotino, el hombre que trasciende su individualidad biográfica⁵², ensancha su comprensión de lo inteligible a partir de lo sensible: la negación absoluta de sí mismo abre la posibilidad de una afirmación aun mayor⁵³. No obstante, la visión de la causa primera no es una mera adición de negaciones ni tampoco admite siquiera una afirmación excelsa, sino que lo Uno se capta o no se capta. De ahí que la *apophasis*, que se impone al método afairético, tome un cariz supraintelecual y místico más acentuado en Plotino (Hadot, 2006, pág. 191-194).

En este punto, podríamos preguntarnos, entonces, si el discurso, sea escrito u oral, desempeña algún papel en la propuesta de Plotino; y, en caso afirmativo, qué tipo de discurso. A pesar de que el Uno es inefable e incognoscible, el uso simbólico del lenguaje, como veíamos, apunta a que este, efectivamente, forma parte de la propuesta plotiniana de la visión del primer principio. Sin embargo, lo que también parece indudable, como señala O'Meara, es que esta inefabilidad de lo Uno conduce a una paradoja de la que el propio filósofo neoplatónico es consciente: cada afirmación de la inefabilidad de lo Uno es parte de un dilatado discurso sobre el Uno⁵⁴ (O'Meara, 1990, pág. 150). De esta forma, Plotino reconoce que podemos tener lo Uno para hablar acerca de él, pero no como para ser capaces de expresarlo a él mismo (V, 3, 14, 5).

Dicho de otro modo, podemos poseer lo Uno-Bien aun cuando no podamos expresarlo porque esto requeriría un cambio de acorde respecto al pensamiento

⁵² “Si alguno vio, sabe lo que digo; sabe que el alma está entonces en posesión de una vida distinta, desde el momento en que se acerca a él y se allega a él y participa de él hasta el punto de darse cuenta, en ese estado, del proveedor de vida verdadera. Y ya no necesita nada, antes al contrario, le es preciso despojarse de las demás cosas. [...] Y entonces es cuando es posible verle y verse a sí mismo según es justo ver: a sí mismo esplendoroso y lleno de luz inteligible; mejor dicho, hecho luz misma, pura, ingrátida, leve; hecho dios, mejor dicho, siendo dios; se verá todo encendido en aquel instante” (VI, 9, 9, 45).

⁵³ Cfr. Apartado: 3.2. *El silencio en la comprensión de la individualidad*.

⁵⁴ De acuerdo Pierre Hadot, la paradoja del primer principio en Damascio conduciría a la *aphasia*, es decir, lo único que podemos decir es que no se puede hablar de él; ni siquiera podemos afirmar que sea cognoscible o incognoscible: “tal principio, en efecto, no puede situarse al margen de todo, pues entonces dejaría de ser principio, sin mantener la menor relación con el todo, y tampoco puede estar con el todo y en el todo, pues dejaría también de ser principio, al confundirse con su efecto” (Hadot, 2006, pág. 196).

discursivo. Nuevamente, lo realmente importante cae del lado de la movilización de nuestra capacidad de sentir lo absolutamente simple:

Con todo, no se nos impide que lo tengamos aunque no lo expresemos, sino que del mismo modo que los endiosados y los posesos pueden llegar a saber ni más ni menos que esto: que tienen en sí mismos alguien superior a ellos aun cuando no sepan quién es, pero por las mociones que experimentan y por las palabras que pronuncian tienen un barrunto del autor de esas mociones (V, 3, 14, 5-15).

Este pasaje nos pone sobre la pista no solo de la senda hermenéutica del lenguaje⁵⁵, sino de la solución plotiniana a la paradoja de la inefabilidad del primer principio. El discurso sobre lo Uno es, en realidad, una disertación sobre nuestros propios sentimientos de manera que cuando hablamos de la causalidad del Uno, únicamente nos referimos a nuestra causalidad contingente respecto de él (O'Meara, 1990, pág. 151). Análogamente, cuando hablamos de la unidad de la causa primera, no nos referimos a la unidad numérica, sino al principio mismo de la cantidad (VI, 9, 5, 40-45). Así, elaboramos un discurso sobre lo inefable hablando de una presencia en nosotros que es decible⁵⁶. Una metodología que, según el testimonio de Porfirio, parecería haber seguido el propio Plotino quien “al escribir, ni caligrafiaba bien las letras, ni separaba distintamente las sílabas si se cuidaba de la ortografía, sino que estaba pendiente tan sólo del pensamiento” (*Vida de Plotino*, 8, 1-10).

Así pues, la propuesta de Plotino respeta la inefabilidad de lo Uno-simplísimo a condición de que la estructura del discurso se corresponda de manera idéntica a la conformación del sujeto. Esta exigencia es indispensable si queremos comprender la finalidad anagógica de todo discurso, tanto oral como escrito, sobre el Uno. Esta consistiría en retornarnos a un conocimiento superior de nuestra propia naturaleza como fase propedéutica para la superación del “yo” que, finalmente, culminaría con la unión con lo Uno (O'Meara, 1990, págs. 152-154).

De este modo, la palabra permite la comunicación entre las almas frente al silencio reinante en el *Nous* lo cual indica que, si bien lenguaje se subordina al pensamiento discursivo; el pensamiento, en tanto que conciencia superior, excede ampliamente el

⁵⁵ Cfr. Apartado: 3.3. *El silencio en los límites del pensamiento discursivo: el símbolo.*

⁵⁶ “C’est ainsi que nous élaborons un discours sur l’ineffable en parlant d’une présence en nous qui, elle, est decible” (O'Meara, 1990, pág. 152).

lenguaje de la representación que nace, en última instancia, al amparo del silencio como su condición de posibilidad. Por todo ello, Pierre Hadot entiende que “la experiencia mística plotiniana consiste en una suerte de oscilación entre la intuición intelectual del Pensamiento que se piensa a sí mismo y el éxtasis amoroso del Pensamiento que se pierde en su principio” (Hadot, 2006, págs. 199-200).

4. Una reflexión sobre la actualidad de la cuestión del silencio en Plotino

El presente capítulo no tiene como objetivo último el desarrollo exhaustivo del silencio en la actualidad, pues excedería el objetivo del trabajo que es ahondar en el tratamiento de la cuestión en la filosofía de Plotino. No obstante, la filosofía sería una mera especulación teórica sin el ejercicio práctico de aquello que se dice en esta investigación. Sin una praxis que acompañe a lo dicho seríamos incapaces de desvelar lo verdaderamente importante para la cuestión humanamente más urgente que no podemos posponer: vivir. Y es que, como dice Pierre Hadot, citando la obra *Walden: la vida en los bosques* de Thoreau, el sufrimiento de los hombres reside, justamente, en la ignorancia de aquello que resulta necesario y suficiente para vivir (Hadot, 2006, págs. 275-276).

La atención al momento presente que posibilita el silencio nos conecta con la fuente originaria de lo existente y, al mismo tiempo, con el mundo que nos rodea. La propuesta de Plotino es plenamente consciente de que esta vida no puede llamarse *vida* si no es en relación con la naturaleza y con los otros. Somos un todo unitario. Solo podemos morar el camino de la Belleza que transforma nuestra propia experiencia del mundo desde una actitud de *transparencia* en la que nos vemos en el otro, en cada ínfimo detalle de la naturaleza. En una palabra, solo podemos sentir la belleza si entendemos nuestra indisoluble conexión con una naturaleza que se nos aparece como sagrada, que nos maravilla tanto como asombraba a los antiguos, que nos descubre que nuestra existencia en ella es un milagro como pensaban los estoicos.

De hecho, el ensalzamiento de la individualidad en épocas recientes ha desembocado en el olvido de nuestra interdependencia y, como resultado, la filosofía parece haber perdido su carácter existencial para quedar relegada a un mero pasatiempo para intelectuales o, en el mejor de los casos, a una actividad de unos pocos excéntricos. Por el contrario, considero que la senda abierta por el silencio nos permite comprender nuestra relación con el mundo desde esa *otra visión* y, con ello, constituir un camino de salvación que frene las desastrosas consecuencias de la globalización, de la industria y del cambio climático. De nada sirve disminuir la cantidad de emisiones contaminantes a la atmósfera si lo hacemos desde el interés cortoplacista de que el planeta, como un mero surtidor de recursos, amortigüe mejor las futuras acometidas de la actividad humana.

Pero, además, el silencio nos libera de la pesada carga de nuestras preocupaciones individuales que nos impiden ocuparnos de aquello que nos importa verdaderamente. Este es el punto de partida de la filosofía de Plotino que nos invita a trascender esta pequeña identidad biográfica para abrazar la totalidad *en silencio*, pues también la existencia de los antiguos se encontraba apocopada por los quehaceres cotidianos. Sin embargo, parece que esta situación se ha visto agravada por un desarrollo técnico y tecnológico sin precedentes que, a través de las pantallas, monitoriza nuestra vidas. Los nuevos dispositivos electrónicos, aunque permiten el acceso a una cantidad ingente de valiosa información, nos introducen en un mundo virtual que agranda la brecha que nos separa del mundo tal cual es.

Nuestro mundo es, pues, la sociedad de la inmediatez, la productividad y el inconformismo, porque si hay un adverbio que caracteriza la era de la técnica tecnológica es el “más”. El desdén de la filosofía se funda, justamente, en que no produce objetos útiles y tangibles que alcancen un elevado precio en la lógica de mercado capitalista. Pero, es que ya ni siquiera estamos en el mundo técnico pensado por Heidegger, pues el hombre no solo produce artefactos técnicos, sino que la tecnología es, ahora, el medio que configura al ser humano (Chillón, 2019, págs. 20-21). En otras palabras, no tenemos la posibilidad de volver – ni tampoco se pretende – a estadios anteriores de la historia, sino de reconocer nuestra responsabilidad y de transformar radicalmente nuestra relación con el mundo porque lo verdaderamente importante, como en la metafísica antigua, no es la cerrazón de la respuesta sino la ocasión de la pregunta, como también señala Heidegger en *¿Qué es metafísica?*. Otra posible alternativa esbozada ya por Plotino consiste en encontrar un falso sosiego en el abandono en las cosas que diluye el sentido de nuestra existencia, disfrazándola de una falsa inmortalidad y obviando nuestra condición de *ser-para-la-muerte*, que diría el autor de *Ser y Tiempo*.

Por esta razón, no resulta sorprendente que, en las últimas décadas, las sociedades occidentales asistan a un auge vertiginoso de las enfermedades mentales y, como contrapartida, a la proliferación de una infinidad técnicas de meditación para sentirnos más plenos; aun cuando nuestras necesidades básicas están cubiertas y parecemos disponer de todo lo que nos han contado que debería hacernos felices. Esto recuerda ineludiblemente al *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) de Wittgenstein. “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico” (6.522). En efecto, nos jugamos nuestra vida y nuestra felicidad en lo indecible porque la existencia no pertenece

al discurso lógico-discursivo-representativo de la ciencia que es limitado⁵⁷, sino que lo desborda ampliamente. El lenguaje es capaz de indicarnos el camino, apuntar al plano de sentido de lo real e interpretar nuestra propia experiencia transformada del mundo, como los *hypomnēmata* o cuadernos espirituales de los antiguos. En última instancia, el lenguaje que no pierde la conexión con el silencio, que es su raíz misma, es terapéutico.

Asimismo, como apuntábamos, tampoco, hoy, resulta impactante el olvido de nuestra condición de “proyecto-yecto”. Parece que el hecho de que seamos los únicos seres conscientes de nuestra propia muerte ya no juega un papel importante a la hora de delinear el sentido de nuestra vida. Solo la muerte temprana de algún familiar o ser querido, o el padecimiento de una enfermedad terminal parecen avisarnos de nuestra condición finita, de que vivir es un regalo. Nos hemos mimetizado tanto con el ruido de la lógica de la producción que hemos convertido a nosotros mismos en un objeto más del mercado, tan reemplazable e insignificante como cualquier otro producto de consumo.

En definitiva, la metafísica es un saber práctico, aporética e inacabado, como la vida misma, para el terreno de la existencia, pues “la cuestión propia de la metafísica no se halla en la búsqueda abstracta de lo que no vemos para verterlo en conceptos que no comprendemos” (Hermoso, “Acerca del sentido de la metafísica”, 2014, pág. 201). Así, la vigencia de la filosofía de Plotino en el contexto contemporáneo radica, sin duda, en la universalidad de la propuesta. De este modo, este breve repaso acerca de algunos de los problemas más acuciantes de nuestro tiempo muestra que el silencio plotiniano sigue en vigor, pues es capaz de esbozar posibles disposiciones a cuestiones de gran calado.

⁵⁷ “El lenguaje no puede representar lo que en él se refleja” (4.121).

5. Conclusiones

El recorrido filosófico por el silencio en la filosofía de Plotino no podía comenzar sin una aproximación a la metafísica antigua, pues el propio pensador neoplatónico se presenta como un exégeta de las enseñanzas de Platón. Además, Plotino es capaz de dar cuenta del problema que impregna el momento en que vive: el problema religioso que, hasta el auge del cristianismo se acompasaba perfectamente con la tarea filosófica, acogida por una divinidad cercana y transparente. Para el exégeta, el hallazgo del principio racional de las cosas es el destino del alma desde el prisma religioso.

Así, Plotino es capaz de esbozar la original propuesta de las *hipostasis* que atienden al mayor o al menor grado de distensión del primer principio: desde lo Uno simplísimo; pasando por el *Nous*, que es uni-múltiple, y el Alma, que es una y múltiple; hasta la multiplicidad de lo sensible. Sin embargo, no debemos pensar que responden a una estructura rígida y estática, sino que son profundamente dinámicas. Los movimientos de procesión, de permanencia y de retorno, que acontecen eterna y simultáneamente, son el ritmo de conformación de lo real. Análogamente, el hombre, comprendido como microcosmos, puede habitar los distintos niveles de realidad. De modo que, partiendo del malestar de una vida mermada por las pasiones, es posible experimentar un cambio radical en la percepción que conduzca a la visión del Uno.

Dicho lo cual, en primer lugar, abordamos el papel del silencio en la contemplación de la Belleza. Para ello, estudiamos las cuestiones de la separación y la participación tan fecundas en la Antigüedad. Plotino considera que estas tan solo son un problema consustancial a la mente humana que proyecta las categorías de lo sensible sobre el ámbito inteligible. En realidad, lo sensible y lo inteligible, la sensación y la contemplación son dos caras de una misma realidad, como reprueba a los gnósticos, pues el espacio y el tiempo de la sensibilidad proceden de lo inteligible que carece de magnitud. Por consiguiente, esta cuestión se diluye en la intensidad de la vida: una contemplación que se aleja de la representación de la lógica de predicados para recuperar el dinamismo de la *energeia* aristotélica.

En ese sentido, la contemplación de la Belleza se erige como vía de acceso privilegiado al Uno, pues sostiene el *Eros* y la anamnesis como preámbulo de la transformación del hombre. Para transitar el camino de la Belleza, destacamos la

diferencia entre Belleza y, su causa silenciosa, lo Uno. La primera es comprendida como el rostro visible del segundo, que trasciende toda significación. Por esta razón, pese a que la Naturaleza y los seres irracionales carecen de raciocino, poseen la capacidad de contemplar silenciosamente. La Naturaleza contempla creativamente dentro de sí espontáneamente y *en silencio*, gracias al Alma del mundo que se vincula perennemente a la contemplación del Intelecto y, en su parte generativa, conecta con la materia dando de sí el mundo.

Pero, centrándonos en la senda practicable por el hombre, atendimos a la centralidad del *Eros* y de la escala de Diotima en el *Banquete* platónico. Para Plotino, el *Eros* es el vínculo unificador de la multiplicidad de lo real que se concreta en un deseo enamorado por lo bueno, pero, también, en una procreación en lo bello. En ese sentido, la sabia de Mantinea propone el ascenso desde la belleza de un único cuerpo sensible que, en realidad, es la misma que en todos los cuerpos a través de los sentidos. No obstante, nuestra capacidad de amar radica en lo inefable, ya que la proporción de los cuerpos solo es una preparación para la intuición de la gracia de divina que ilumina cada uno de los seres. Las cosas sensibles son bellas porque participan de la forma inteligible. Si se resistieran a ser informados por la Belleza, simplemente no podrían ser. En ese sentido, estudiamos el juicio estético como la conformidad entre la forma percibida por los sentidos y esta forma originaria.

A continuación, nos encontramos con las almas bellas, esto es, las almas enamoradas del primer principio. Solo podemos hablar de fealdad para referirnos a una relación deficiente con el cuerpo que se basa en el apego a lo sensible. No se trata, en ningún caso, de un rechazo a lo sensible que es la intensidad de lo inteligible desdibujada. Así, pues, el ámbito sensible es nuestro modo de estar en el mundo más inmediato, el punto de partida para una vida auténtica y virtuosa que purifique el alma para integrarla en lo divino. Más tarde, acudimos a la belleza de la Inteligencia que se corresponde con la ciencia de la Belleza en Platón, donde la actividad contemplativa carece de límites.

El hombre descubre de *forma repentina* la Belleza como resultado de un camino esforzado pero, igualmente, como un acontecimiento que tiene lugar en el momento oportuno o *kairós*. En este estadio, el silencio nos instala en una presencia tal que no permite desviación alguna, ni siquiera el juicio estético. Finalmente, el acceso a la visión del Uno-Bien quiebra la geometría sujeto-objeto que dominaba en etapas anteriores para desembocar en el éxtasis. Lo Uno es el principio ontológico, ético y estético que nos

desfonda en un *horror delicioso*. En este caso, el silencio ni siquiera es ausencia de juicio, sino una *dynamis* inmensa que se encuentra en la raíz misma de la palabra y de lo real, y de su inteligibilidad.

Otra de las manifestaciones fundamentales de la Belleza a que nos hemos referido es el arte. La belleza del arte es la forma viva que la mente del artista capta en lo inteligible e infunde a la obra de arte. De esta manera, el arte se convierte en un vehículo de lo divino en la propuesta de Plotino, siguiendo la salvaguarda platónica de las artes y la poesía como modelos de conducta de los miembros de la *polis*. El arte no manifiesta directamente la Idea, pero tampoco es una mera *copia de la copia*; más bien, es una *mimesis* que atiende a una realidad más profunda. Por tanto, el valor simbólico del arte no queda devaluado por el arte en general ni por el artista en particular, sino que los artistas cooperan con la Naturalezas en la creación mediante la imitación de los prototipos divinos. Si el arte careciera de valor, el silencio no sería creativo sino un mutismo estéril.

De manera que vimos cómo el juicio estético apuntaba al juicio de la facultad sensitiva, pero, también, al juicio del alma intelectual. Esto nos condujo directamente al tratamiento de la anamnesis, la *aletheia* y la inmortalidad. Nuestra constitución es divina, pero nuestra inmersión en la materialidad nos hace olvidar nuestro origen divino. Sin embargo, debemos atender a la reminiscencia activa de lo que siempre hemos sido que no es el recuerdo representativo, sino el acceso a una sensibilidad primera. Así, una estética de la luz, como intersección entre la teología y el arte, se alza sobre la proporción para dominar el Medievo y el Renacimiento.

En segundo lugar, tratamos el tópico del silencio en los límites del pensamiento discursivo a partir de la concepción tripartita del ser humano que perfila Plotino. El hombre es animal y es humano; pero, también, es capaz de trascender su propia humanidad para unirse a la divinidad. Asimismo, la orientación permanente del alma humana hacia la contemplación de lo Uno- Bien abría la posibilidad del discurso, y nos permitía distinguir entre dos modos de conciencia: la conciencia que se intensifica hasta elevarse a la conciencia unificada.

La conciencia cotidiana se mueve en la disyunción, en tanto que un sujeto se pone enfrente un objeto porque no lo entiende. Este hiato hace posible un funcionamiento eficaz del concepto del pensamiento reflexivo en la oposición de la lógica de predicados. Por el contrario, el nivel de conciencia unificada sutura la brecha entre el contemplador y

lo contemplado en un trasfondo de silencio, debido a que sobre lo que es absolutamente simple, no hay afirmación o negación posible. Pese a que la conciencia intelectual es superior a la conciencia reflexiva, ninguna clase de conciencia puede separarse de forma total de la unidad originaria, porque no puede dejar de ser. No obstante, solo podemos trascender el ámbito cotidiano por un tiempo, pues se trata de una donación temporal de la divinidad.

Al mismo tiempo, el estudio de la naturaleza del alma humana se nos presentaba más accesible desde Alma del mundo. El Alma que rige el universo es autosuficiente, porque el cuerpo del mundo es total, pleno, ni carece ni padece; de modo que trabaja con *descansa potencia*. Sin embargo, el alma del hombre oscila entre el pensamiento representativo y la contemplación intuitiva. Cuando en el alma del hombre domina la conciencia reflexiva no podemos tener conciencia unificada de lo que ocurre en la parte superior del alma. En cambio, cuando contemplamos, no nos afligen las pasiones vinculadas a los objetos. Esto no quiere decir que uno de los modos de conciencia desaparezca, pues negar cualquier parte de nosotros sería negar a Dios.

Esto, a su vez, nos condujo al análisis de la individualidad en Plotino, concretamente, a la incógnita de si en la visión del primer principio podemos seguir hablando del individuo particular o asistimos a su completa disolución en lo Uno. Vimos cómo Plotino distinguía tres instancias en el hombre: el hombre sensible que se vincula con las potencias inferiores del alma y la sensación, el hombre inteligible implicado en la contemplación, y el “nosotros” (*hêmeis*) como *intermedio entre dos potencias* del que depende nuestra identidad. Esta comprensión del hombre ha recibido numerosas explicaciones por parte de los especialistas en la obra de Plotino.

De este modo, veíamos cómo Pierre Hadot comprendía que el hombre posee una estructura particular que es el preludeo del sujeto moderno, esto es, una suerte subjetividad vacía y sin identidad capaz de identificarse, en unas ocasiones, con lo sensible; en otras, con lo inteligible. Sin embargo, también aludíamos a los peligros que implica esta interpretación: la fragmentación del sujeto. Este sujeto dividido se veía abocado a un descenso sin retorno al mundo sensible; o, por el contrario, a una absoluta desconexión de la corporalidad y de la sensibilidad. Por consiguiente, estas terribles consecuencias parecían corresponderse más con una respuesta gnóstica que con una solución plotiniana al problema de la individualidad.

Por este motivo, optamos por una trasposición del planteamiento que otorgara un papel preminente al silencio, a saber, la pregunta acerca de qué queda del hombre inteligible en la sensación. En ese sentido, atendimos a la noción fundamental de Vida que aparece en la obra aristotélica, entendida como *energeia* que constituye lo real y que es el fundamento último de la razón, en el contexto de una ontología netamente platónica. De manera que si tanto el modo de conciencia cotidiano, como la conciencia unitiva tienen su origen en el *Nous*, la distinción entre individualidad y universalidad no tiene sentido. Esto es así porque el individuo no es tal por su cuerpo, sino por su participación en la individualidad inteligible.

Este razonamiento nos dirigía a una situación aparentemente paradójica: la presencia y consecución de modos de conciencia más elevados nos acercan a lo Uno, al tiempo que esta actividad nos imposibilita tener conciencia reflexiva de aquello. La conciencia unitiva, en tanto que nos conecta con la causa primera, no deja lugar a la separación que posibilita el uso del concepto y, con ello, a la conciencia reflexiva. En efecto, la Vida tiene que ver más con el concebir, que con la rigidez del concepto representativo. Ser y Pensar son la misma cosa. El hecho de que podamos observar nuestro propio diálogo mental es un indicativo de que poseemos un nivel de conciencia más originario que nos constituye. De manera que, en el abismo de la individualidad, el silencio se presenta como la única salvación posible para la transformación de la percepción, que es lo que permanece como lo más propio de cada uno de nosotros.

En consecuencia, el sujeto empírico atiende a un grado inferior de contemplación respecto al hombre intelectual pero, ciertamente, son lo mismo. En ese sentido, mencionamos las diferentes respuestas de Aubry, Tornau y Kalligas en relación con la comprensión del ámbito inteligible que también exigía una labor hermenéutica francamente ardua, pues Plotino ubica la Idea de Hombre en lo inteligible, pero, también, en otros pasajes, sitúa las propias diferencias individuales en esta región.

En cualquier caso, el hecho de que la realidad nos desbordara hasta tal punto que solo nos cupiera guardar silencio no se traducía en una repulsión hacia lenguaje. El silencio es la raíz misma de la palabra, tan solo se trata de emplearla de otro modo distinto al convencional, a saber, de modo simbólico. Así, desde la Antigüedad, la apuesta fundamental es habitar los límites del lenguaje como camino propedéutico que busca tener efectos en la realidad más que representarla, pero, también, como herramienta hermenéutica de la experiencia de nuestra existencia.

Plotino no emplea el término “símbolo” a pesar de que el funcionamiento de la Belleza es plenamente simbólico, en tanto que se presenta como unificadora de la realidad. También el lenguaje presenta una naturaleza simbólica, pues se mueve en dos planos irreductibles: la sensibilidad, la literalidad y la corporalidad que remiten, por exceso, al silencio y la contemplación del plano inteligible. De modo que el carácter preparatorio del lenguaje dimana de su naturaleza simbólica que hace de la filosofía una labor absolutamente viva.

En el silencio de la filosofía, el hombre era capaz de trascender la geometría sujeto-objeto para transformar su mirada y, con ello, profundizar en lo real. En ese sentido, la analogía y la metáfora, frente al lenguaje lógico, tomaban un papel protagonista, señalando una semejanza en la proporción, pero una diferencia ontológica entre los elementos de la comparación. En efecto, indicamos que la referencia del concepto simbólico no era fija, como en el concepto representativo, sino que apuntaba al terreno de desfondamiento de la significación. Este último implica una transformación radical de la experiencia, porque atiende al proceso creativo de la naturaleza que es siempre dinámico.

El lenguaje es simbólico porque la realidad es simbólica. La realidad es una *imagen eternamente figurada* del Uno. Por tanto, podíamos distinguir dos aspectos fundamentales: la ontología que tiene que ver con la procesión a partir del primer principio hasta los confines de lo sensible, y un juego epistemológico acorde a la ontología que se vincula más al proceso de retorno hacia la causa primera.

Del mismo modo, el funcionamiento simbólico de la Belleza en Plotino trajo consigo dos consecuencias fundamentales. Por un lado, la comprensión simbólica de la belleza no es algo *muerto* sino que conecta de modo actual y activo con la fuente originaria. La imagen aparecía, entonces, como una potencia inmensa de creación, incardinada en la eternidad que atravesaba de forma continua toda la realidad. La belleza de la imagen es, pues, el punto de partida de la interiorización de los sentidos. Por otro, el *Nous* no es una mera acumulación de conocimientos predicativos sino el arte de desfondamiento de lo divino que exige la *epojé* de nuestra restringida noción de “inteligencia”. Todo ello nos permite elevar nuestra conciencia cotidiana hacia un modo de conciencia más elevado, la conciencia unitiva, que, a su vez, permite nuestra integración en lo divino.

Esta elevación de la conciencia nos permitía convertirnos en hermeneutas de los clásicos y de nuestra propia experiencia. Allí donde el concepto no alcanza, la virtud nos salva. “Ahora bien, las analogías, las negaciones, el conocimiento de los provenientes de él y los grados escalonados, nos instruyen acerca de él; y nos conducen a él las purificaciones, las virtudes, el aderezo del alma, el pisar el suelo inteligible e instalarse en él y el banquetear de los manjares de allá” (VI, 7, 36, 5-10). Se trata, en última instancia, de efectuar el arte de giro o *paideia* platónica, esto es, de acceder a lo incondicionado que es el silencio a través de lo condicionado del lenguaje, que siempre dice algo respecto de algo.

En esa misma línea, estudiamos el silencio en los límites del lenguaje en el caso concreto de la escritura. Vimos cómo Platón privilegiaba la precisión de la palabra oral frente a la palabra escrita que actuaría a modo de recordatorio de lo que ya se sabe. También hicimos alusión a la dificultad de atribuir doctrinas no escritas a Platón independientemente de si las entendíamos como enseñanzas secretas o lecciones a las que solo tendrían acceso sus discípulos de la Academia. En realidad, la crítica platónica a la escritura se extiende al lenguaje en su conjunto y es, precisamente, la que continuaba Plotino. Esta consistía en señalar que el saber práctico del filósofo no se puede subsumir bajo ninguna categoría del lenguaje escrito u oral, pues el Uno es inefable.

A tal respecto, Plotino esgrimía diferentes argumentos para justificar la inefabilidad y la incognoscibilidad de la causa primera. En primer lugar, no era cognoscible porque el conocimiento hace referencia a formas determinadas y lo Uno está más allá de toda determinación posible. En segundo lugar, todo discurso es compuesto y, en consecuencia, versa sobre objetos compuestos; mientras que el primer principio ni siquiera es un objeto, sino que es infinitamente simple. Por último, no podíamos atribuir libertad a la causa primera porque esta se dice en relación con un objeto sobre el actúa sin obstáculo alguno. Por este motivo, la abstracción de lo que es esencial o *aphairesis* por parte del Intellecto, entendida como la operación lógica de negación, no nos hablaba sobre el Bien. El Uno-Bien no admite ningún tipo de afirmación o negación, sino que se capta o no se capta. Esto desemboca en la *apophasis* de carácter supraintelectual y místico de Plotino o, incluso, en formulaciones más radicales, como la *aphasia* de Damascio.

Pero, además, la inefabilidad de lo Uno parecía paradójica: cada aseveración de la inefabilidad del primer principio forma parte de un discurso sobre la causa primera. La solución plotiniana pasaba por entender que podemos poseer lo Uno aun cuando no

podamos representarlo directamente. El discurso sobre lo Uno es, en último término, una expresión de nuestros propios sentimientos que es de la única forma en que podemos hablar de lo Uno, en tanto que estamos constituidos en lo divino. Así, el silencio del pensar superior excede el lenguaje de la representación por ser su propia condición de posibilidad. De ahí que la experiencia mística plotiniana oscile entre la intuición intelectual del Pensamiento que se piensa a sí mismo y el éxtasis amoroso que lo mueve hacia el primer principio.

Finalmente, el último epígrafe está dedicado a la actualidad de la propuesta plotiniana del silencio. La filosofía no es tanto una especulación teórica, como un saber práctico sobre cómo vivir. En ese sentido, la atención al momento presente y el reconocimiento de la interdependencia respecto a los otros seres desembocan en el cuidado genuino del mundo. Sin embargo, la actual exaltación de la individualidad ha favorecido el olvido de nuestro origen unitario, relegando la filosofía a la teoría o a la extravagancia. El silencio es la clave de esa *otra visión* que puede salvar nuestro planeta pero, también, aliviarnos de nuestras preocupaciones diarias para abrazar la totalidad, como pretendían los antiguos, y ser conscientes de nuestra propia finitud. Una tarea más difícil, si cabe, en un mundo dominado por las nuevas tecnologías y un ritmo de vida acelerado. En este contexto, el lenguaje apunta el camino hacia una felicidad que no se puede objetivar, que no se puede medir en posesiones ni en apariencias. La potencia curativa del silencio plotiniano está, entonces, más vigente que nunca.

“No, el que realmente quiere encontrar, y por ello busca, no puede aceptar ninguna doctrina. Pero el que ha encontrado ya puede aceptar cualquier doctrina, cualquier camino u objetivo; a éste ya no le separa nada de los miles que viven ya en lo eterno, que respiran lo divino” (Hesse, 1978, pág. 116).

6. Bibliografía

Fuentes

Aristóteles. (2018). *Ética a Nicómaco*. J. L. Calvo Martínez (trad.). Madrid: Alianza Editorial.

– (1994). *Metafísica*. T. Calvo (trad.). Madrid: Gredos.

Ficino. (2001). *De amore: Comentario a El Banquete de Platón*. R. de la Villa Ardura (trad.). Madrid: Tecnos.

Platón. (1988). *Banquete*. En *Diálogos III*. (págs. 144-288). C. García Dual (trad.). Madrid: Gredos.

– (1991). *Carta VII*. En *Diálogos VII. Cartas*. (págs. 485-531). J. Zaragoza y P-Gómez Cardó (trad.). Madrid: Gredos.

– (1988). *Fedro*. En *Diálogos III*. (págs. 290-413). C. García Dual (trad.). Madrid: Gredos.

– (1988). *República*. En *Diálogos IV*. C. Eggers Lan (trad.). Madrid: Gredos.

– (1988). *Teeteto*. En *Diálogos V*. (págs.. 138- 317). M. I. Santa Cruz (trad.). Madrid: Gredos.

– (1992). *Timeo*. En *Diálogos VI*. M. J. Durán y F. Lisi (trad.). Madrid: Gredos.

Plotino. (1992). *Enéadas I - II*. J. Igal (trad.). Madrid: Gredos.

– (1985). *Enéadas III-IV*. J. Igal (trad.). Madrid: Gredos.

– (1998). *Enéadas V - VI*. J. Igal (trad.). Madrid: Gredos.

– (1924). *Ennéades. Siete volúmenes*. E. Bréhier (trad.). París: Les Belles Lettres.

– (1931). *Ennéades Tome V*. E. Bréhier (trad.) París: Les Belles Letres.

Estudios

Aubry, G. (2008). Individuation, particularisation et détermination selon Plotin. *Phronesis - A journal for Ancient Philosophy* 53 (3), 271-289.

- Bréhier, É. (1953). *La filosofía de Plotino*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Calvo, T. (2007). La crítica de Platón a la Poesía y al Arte. En A. H. Guevara, *De animales y hombres: studia philosophica* (págs. 223-238). Madrid: Biblioteca Nueva, Universidad de Oviedo.
- Campillo, A. (1990). *La razón silenciosa: una lectura de las Enéadas de Plotino*. Universidad de Murcia: COMPOBELL, S.A.
- Chillón, J.M. (2019). *Serenidad: Heidegger para un tiempo postfilosófico*. Granada: Editorial Comares.
- Corbin, A. (2019). *Historia del silencio: Del Renacimiento a nuestro días*. Barcelona: Acantilado.
- Fattal, M. (1998). *Logos et imagen chez Plotin*. París: L'Harmattan.
- Fromm, E. (2020). *El arte de amar*. Barcelona: Paidós, Editorial Planeta S.A.
- García Bazán, F.(2005). Plotino y la fenomenología de la Belleza. *Anales del Seminario de Filosofía* (22), 7-28.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- (2020). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Ediciones Alpha Decay.
- Hesse, H. (1978) *Siddharta*. M. M. Martí Bruguera (trad.). Barcelona: Editorial Bruguera.
- Hermoso Félix, M. J. (2014). Acerca del sentido de la metafísica. En J.M. Chillón y F. Calderón, *Matemática, ciencia, filosofía* (págs. 193-201). Madrid: Manuscritos.
- (2015). El filósofo y el teurgo en el pensamiento de Jámblico: una metafísica del símbolo. *Revista Endoxa* (35), 27-48.
 - (2012). El símbolo y la imagen como itinerario de contemplación: Una mirada neoplatónica. En J. A. al., *Conciencia: imagen y concepto* (págs. 71-85). Sevilla: Alegoría.
 - (2022). Individualidad y conciencia en Plotino. *Tópicos, Revista de Filosofía* (63), 303-332.

- (2013). La filosofía como hermeneútica en Plotino: sabiduría y experiencia. En T. Oñate *et al.*, *Crítica y crisis de Occidente: Al Encuentro de las Interpretaciones* (págs. 199-210). Madrid: Dykinson.
 - (2014). La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen. *Anales del Seminario de Historia de Filosofía*, 31(1), 11-27.
- Kalligas, P. (1997). Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination. *Phronesis* 42(2), 206-227.
- O'Meara, D. (1990). Le problème du discours sur l'indécible chez Plotin. *Reveu de Théologie et de Philosophie. Troisième série*, 122(2), 145-156.
- Pérez-Estévez, A. (2006). Sujeto moderno y naturaleza en el último Nietzsche. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 11(34), 35-53.
- Puigarnau, A. (1998). Plotino, filósofo y teólogo de la luz. *Ars Brevis*, 223-246.
- Reale, G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona: Herder.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Editorial Trotta.
- (2003). *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Román Alcalá, R. (1999). ¿Son los *ágrapha dógmata* las lecciones no escritas de Platón? *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (16), 85-108.
- Tornau, C. (2009). Qu'est-ce qu'un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme. *Les études philosophiques*, 333-361.
- Wieland, W. (1999). La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad. *Methexis* (4), 19-37.
- Wittgenstein, L. (1995). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.

