

Referencias gnósticas en la Enéada I, 6 de Plotino

Gnostic references in Ennead I, 6 of Plotinus

Leonel Miranda – Miranda¹

¹ Costarricense, Teólogo. Universidad Católica de Costa Rica. Doctor en Teología con especialización en Patrística e Historia de la Teología. Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Email: plmirmiranda@gmail.com

Recibido: 08.03.18

Aprobado: 11.11.18

Resumen

El ambiente político, social y económico del Imperio romano, durante la segunda mitad del siglo iii, puede considerarse sombrío, especialmente entre los años 249-274. Para la época, el pensamiento del filósofo neoplatónico Plotino (205-270) despertó un gran interés, pues logró articular en un lenguaje filosófico las experiencias espirituales y orientó espiritualmente a quienes no eran filósofos. Entre quienes asisten a su escuela, encontramos cristianos, pertenecientes a diferentes *sectas* gnósticas. La relación con el gnosticismo pasa por diferentes etapas; en la primera, se nota una serie de convergencias, que disimulan bastante los desacuerdos. El autor de este artículo analiza desde el esquema ascensional o de *Anábasis* propuesto en la *Enéada* I, 6, las convergencias con el gnosticismo, principalmente de tipo valentiano, sethiano u ofita. Además de las convergencias lingüísticas, la correspondencia entre el Neoplatónico y los gnósticos es de contenido: el regreso del alma a la patria (=padre), la purificación, la mediación del Intelecto y ciertos atisbos sobre la patria.

Palabras clave: Anábasis, Conversión, Exposición del alma, Gnosticismo, Hechos de Judas, Hechos de Tomás, Himno de la Perla, Hipólito de Roma, Ireneo de Lyon, Neoplatonismo, Ofitas, Platón, Plotino, Purificación, Sethianos, Valentinianos, Virtudes.

Abstract

The political, social and economic environment of the Roman Empire, during the second half of the 3rd century, can be considered bleak, especially between the years 249-274. The thought of the philosopher Neoplatonic Plotinus (205-270) aroused a great interest by that time, because it managed to articulate in a philosophical language the spiritual experiences. It also oriented spiritually those who were not philosophers. Among those who attend Plotinus school, we find Christians that belong to different Gnostic sects. The relationship with the Gnosticism goes through different stages. In the first stage, it shows a series of convergences, which cover disagreements. The author of this article analyses from the ascension or Anabasis schemata proposed in Ennead I, 6, the convergences with Gnosticism, mainly of Valentinian, Sethian or

Ophitic types. In addition to the linguistic convergences, the correspondence between the Neoplatonic and the Gnostics is of content: The return of the soul to the Fatherland, the purification, the mediation of the intellect and certain glimpses on the homeland.

Keywords: Anabasis, conversion, The Exegesis on the Soul, Gnosticism, Acts of Judas, Acts of Thomas, Hymn of the Pearl, Hippolytus of Rome, Irenaeus of Lyon, Neoplatonism, Ophites, Plato, Plotinus, purification, Sethians, Valentinians -virtues.

Hace algunos años fue publicada en Francia una obra titulada: «*Lévinas et l'heritage grec. Cent ans de neoplatonisme en France*» (Vrin, Paris 2004). En ella se recuerda una serie de autores que han asimilado el pensamiento del neoplatónico Plotino (205-270), entre los que destacan Henri Bergson, Emile Bréhier y Maurice Blondel, y más actualmente el fenomenólogo de la religión Henry Duméry y los filósofos Jean-Luc Marion, Michel Henry, y Jean Trouillard. Vincenzo Cilento presentó, ya hace algunos años, en la sesión inaugural del Congreso internacional «Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente», una conferencia sobre la «Presenza di Plotino nel mondo moderno».¹

Por sus reconocidas influencias en el pensamiento moderno, los estudios sobre Plotino han suscitado un gran interés por parte de historiadores de la filosofía, filólogos, místicos y estudiosos de la antigüedad. Basta con echar un ojo a la bibliografía elaborada por Richard Dufour, constantemente actualizada.²

Un autor que se ha dedicado al estudio de Plotino y su relación con el Gnosticismo ha sido Francisco García Bazán, a quien le ha tocado la suerte de muchos autores que escriben en castellano: no ser casi leídos. En su tesis para la licenciatura en filosofía, defendida y publicada en 1971, este autor indica: «Los especialistas en Plotino, sin embargo, que tanto podrían haber elaborado, apenas han ofrecido algo de positivo y las alusiones a nuestro problema (=relación con el gnosticismo) de Arnou, Guitton, Armstrong, Bréhier, Trouillard, Gandillac, Prini, Hadot, Baladi, Moreau e incluso Doods y Rist, son desilusionadoras».³ A pesar de esto, ya desde la década de los años 60, en ambientes particularmente alemanes, algunos estudiosos más bien de Plotino (Dietrich Roloff, V. Cilento, R. Harder, Ch. Elsas) han centrado su atención en el *Gross-Schrift* (antignóstico) II, 9 (33), III, 8 (30), V, 8 (31), V, 5 (32). Estudios precedidos por las grandes intuiciones de Ch. Puech y sobre todo de Antonio Orbe, en sus estudios valentinianos. F. García Bazán ha desarrollado muy bien las líneas intuitivas de Orbe, principalmente en su obra

¹ *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Atti del Convengo Internazionale, Roma, 1974, 5-9 ottobre 1970, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 12-29.

² Cf. <http://rdufour.free.fr/BibPlotin/Plotin-Biblio.html>

³ F. GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires, 1978, p. 197 n.1.

Plotino y la Gnosis, publicada en 1981. Sin embargo, para Orbe, Plotino ha elaborado más bien una crítica injusta al Gnosticismo

Últimamente el argumento ha sido objeto de mayor interés y en el año 2011 fue tema de un coloquio en honor a Pierre Hadot, realizado en París, con la participación de destacados estudiosos sobre todo en lengua francesa. Este coloquio tenía como objetivo mostrar la presencia de la polémica antignóstica en los primeros tratados (1 al 29) y en el «gran tratado». También Jean-Marc Narbone ha vuelto sobre el tema en su trabajo *Plotinus in Dialogue with the Gnostics* (Leiden-Boston, 2011).

Plotino y los gnósticos

La relación de Plotino con los gnósticos, se remonta a los años 244-269 d.C., cuando el Neoplatónico se encuentra en Roma, donde abrió una escuela de filosofía y entró en contacto con algunos de ellos. Sobre las relaciones con estos cristianos, se refiere Porfirio en su *Vita Plotini* 16, en los siguientes términos:

Entre muchos cristianos (Χριστιανῶν) existentes en tiempos de Plotino, destacaron como miembros de una secta (αἰρετικοὶ) derivada de la antigua filosofía (παλαιᾶς φιλοσοφίας) los adeptos de Adelfio y Aquilino, que, estando en posesión de los escritos numerosísimos de Alejandro el Libio, de Filocomo, de Demóstrato y de Lidio y presentado *Revelaciones* de Zoroastro, de Zostriano, de Nicóteo, de Alógenes, de Meso y de otros por el estilo, embaucados ellos mismos, embaucaban a muchos, alegando que Platón no había sondeado las profundidades de la Esencia inteligible (νοητῆς οὐσίας).⁴

La polémica con los gnósticos nos ha llegado gracias al *Gross-Schrift*. Tratados –que en su comienzo– tenían una unidad literaria y que Porfirio posteriormente fraccionó. Para J. Igal, en su *La cronología de Vida de Porfirio*, la tetralogía son el resultado de la enseñanza de Plotino, durante el curso escolar 265-266 y que remató con el tratado VI, 6 (34), «Sobre los números».⁵ Puede afirmarse que el proceso de producción filosófica plotiniana en relación con los gnósticos,

⁴ PORFIRIO, *Vida de Plotino*, introd., trad. y notas de J. Igal, BCG 57, Madrid. Cf. P. CLAUDE, *Les trois stèles de Seth: hymne gnostique à la Triade* (NH VII, 5), Québec, 1983, pp. 26-30.

⁵ Cf. *La cronología de Vida de Porfirio*, Madrid, 1971, p. 103.

particularmente con los valentinianos, comprende cinco grandes momentos: 1) de clara convivencia, 2) de sospechas, 3) antes de la ruptura, 4) de ruptura 5) y, después de la misma. Por fechas se podría pensar así: los dos primeros períodos van del 254-263, la ruptura en el horizonte 264/265 (27, 28, 29) y el conflicto antignóstico en el 265-266.

Con respecto al tiempo de acuerdo, F. García Bazán⁶ indica escuetamente: «Hubo un primer momento de franca convivencia entre el maestro neoplatónico y los gnósticos de su confraternidad y *synousía* que comprende la época de elaboración de los tratados I, 6 (1); IV, 7 (2); III, 1 (3); IV, 2 (4); V, 9 (5); ya que en ellos no hay notas polémicas perceptibles». La atmósfera mística del tratado I,6 de Plotino no parece diferir del afán liberador del gnóstico. La *anábasis* plotiniana, planteada en este escrito, presenta grandes similitudes con la propuesta gnóstica de vuelta del alma al Padre, a pesar de que posee ya *in nuce* elementos que serán fundamentales en la polémica antignóstica. Nuestro propósito es ofrecer, en este artículo, una lectura de la *Enéada* I, 6⁷, teniendo presente algunas referencias generales del gnosticismo.

Plotino y la ascensión del alma

El tratado I, 6 fue redactado en el 254, Plotino tendría aproximadamente cuarenta y nueve años. El texto es llamado por V. Cilento, «l'oro e la gemma delle Enneadi». ⁸ Según el método de *quaestio-responsio*⁹, el filósofo neoplatónico responde en este tratado a la pregunta: ¿Cómo contemplar la *belleza* inconcebible que, por decirlo así, vive en el interior, en los cuerpos sagrados? La cuestión de la belleza había sido ya abordada y tratada por Platón¹⁰ específicamente en tres diálogos: *Hippias mayor*, el *Banquete* y el *Fedro*, sin embargo, Plotino construye su argumentación apoyándose sobre aquellas tesis de la belleza, tomadas del *Fedón*, el *Teeto*, el

⁶ *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, p. 217.

⁷ PORFIRIO, *Enéadas*, I-II, BCG 57 (ut supra).

⁸ PLOTINO, *Enneadi*, I, prima versione integra e commentario completo di V. Cilento, Bari, 1947, p. 364.

⁹ G. RINALDI, «Tracce di controversia tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle "quaestiones et responsiones"», en *Annali di Storia dell'esegesi* 6 (1989) pp. 99-124. L. PERRONE, «Sulla preistoria delle "quaestiones" nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec», *Annali di Storia dell' Esegesi* 8.2 (1991) pp. 485-505; IDEM, 'Il genere delle "Quaestiones et responsiones" nella letteratura cristiana antica fino ad Agostino', en L. PERRONE, *'De diversis quaestionibus octoginta tribus'*, *'De diversis quaestionibus ad Simplicianum'* di Agostino d'Ipbona, Roma, 1996, pp. 11-44

¹⁰ Sigo aquí la introducción hecha por Ana-Lise Darras-Worms en: PLOTIN, *Traité I* (I,6), París, 2007, pp. 17-18.

Timeo y la *República*. Con estos últimos textos, se precisan, desarrollan o justifican, las tesis presentes en los otros tres diálogos. En la interpretación plotiniana se revelan influencias aristotélicas y estoicas, pero, en su conjunto la referencia es claramente Platón. De hecho, el preludio del tratado se inspira en *Hippias Major* 297e,5-298 a,5; y que brevemente lo expresa en 286c, 7-d,1-2.¹¹ Con este transfondo inicia I,6,1, 1-6:

La belleza (καλόν) se da principalmente en el ámbito de la vista (ἐν ὄψει). Pero también se da en el ámbito del oído (ἐν ἀκοᾷς) y conforme a combinaciones de palabras (κατὰ τε λόγων συνθέσεις); mas también se da en la música, y aun en toda clase de música, pues también hay melodías y ritmos bellos. Y si, abandonando la percepción sensible, proseguimos hacia lo alto, también tenemos ocupaciones, acciones y hábitos bellos, ciencias bellas y la belleza de las virtudes. ¿Existe además alguna belleza anterior a éstas? La discusión misma lo mostrará.¹²

De aquí surge la presentación del problema: Hay cosas, como los cuerpos, que son bellos no por sus mismos sustratos, sino por participación¹³, mientras que otras cosas son bellas por sí mismas,

¹¹ « Recientemente, Hippias, alguien me llevó a una situación apurada en una conversación, al censurar yo unas cosas por feas y alabar otras por bellas, haciéndome esta pregunta de un modo insolente: “¿De dónde sabes tú, Sócrates, que cosas son bellas y que otras son feas (καλὰ καὶ αἰσχρά)? Vamos, ¿podrías tu decir que es lo bello?”. Yo por mi ignorancia quedé perplejo, y no supe responderle convenientemente». (Trad. y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledo Íñigo, C. García Gual, BCG 37, Madrid, 1985).

¹² Sin establecer una relación entre placer y belleza (cf. *Hippias major*), Plotino aborda directamente el tema de la belleza. Para tratar este tema, desplaza su atención a la dialéctica ascensional del *Eros* del Banquete, para abordar su tema, que como lo sabemos va de los cuerpos, atravesando el carácter universal de la belleza física, para después hablar de la belleza del alma, para pasar por las bellas ocupaciones y reglas de conducta, después la belleza del conocimiento para terminar en la forma única de lo Bello en sí. Con todo, será el diálogo de Sócrates con Diotimo (*Banquete* 201 d-212) el que constituye el fundamento del Tratado 1, ante todo desde un punto de vista formal. De hecho, Plotino se inscribe en una tradición de lectura del *Banquete*, que por la experiencia de la Belleza trascendente a la cual él invita, ocupa un lugar mayor entre los diálogos, y le permite consolidar el progreso espiritual de cualquiera que haga la elección de una vida propiamente espiritual. Las referencias al Fedro sobre todo en la definición de la naturaleza del alma, sus estados y actos (245c, 3-4), ayudan a comprender el viaje ascensional del alma hacia el lugar inteligible. Abreviando información. En el Tratado 1 (I,6), Plotino se apoya –especialmente en I, 6, 9, 34-44– en referencias conjuntas al *Fedro*, al *Filebo* y a la *República*, para definir el *status* de la Belleza en relación al Intelecto y al Bien. La “naturaleza del bien (= *Filebo* 60 b. 10) coloca la Belleza delante de ella.

¹³ El principio de participación en Plotino tiene su explicación en el hecho de que entre los diferentes niveles del ser: Inteligencia, Alma, mundo inteligible y mundo sensible, no hay ruptura; cada nivel ontológico, cada grado de la realidad conserva siempre un vestigio del principio anterior que lo ha engendrado. Sin embargo, en Plotino no se puede hablar de un panteísmo, ya que no existe identidad entre la procesión por la cual lo empírico sale de lo inteligible y aquella por la cual lo inteligible procede del Uno. En el primer caso no hay esencias nuevas sino solo una nueva expresión de las esencias existentes. En el segundo caso, brota un universo de seres y de espíritus que el Uno no contenía. Con otras palabras, no existe la misma relación entre el Uno y los seres que entre el Nous y lo empírico: «The doctrine of the Three Hypostases, however, as a whole seems to be an unnecessary complication. With it of course goes the theory of emanation, which we have already seen to be unsatisfactory. Plato was wiser in refusing to define “participation”. The relation between the Absolute and relative and derived beings must always remain mysterious because one term of it is inaccessible to our knowledge and be and because it is necessarily a unique relation about which we can form no general concept. The wise philosopher will be content to note that there is at this point a gulf or cleft in being and leave it at that» (A. H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1983, p.119). Cf. PLOTIN, *Traité* 54 (I, 7), par A. Pigler, Paris, 2005, p. 90; M. SMALBRUGGE, «La notion de la participation chez Augustin. Quelques

por ejemplo, la naturaleza de la virtud. Efectivamente, unos mismos cuerpos parecen ora bellos, ora no bellos, como que si una cosa fuera ser cuerpo y otra ser bello. ¿En qué consiste, pues, esa belleza presente en los cuerpos? Para encontrar una respuesta, hay que mirar ante todo el movimiento general del tratado I, 6, el cual es fundamentalmente ascensional. Desde el inicio (1, 1-6), Plotino expone lo que puede considerarse como una “jerarquía de la belleza”, partiendo de lo constatable: la belleza existe principalmente en la vista, pero también en el ámbito del oído y si se prosigue más alto, abandonada la sensación, se percibe que hay ocupaciones, acciones, disposiciones y ciencias, que son bellas, y también la belleza de las virtudes. Sin embargo, la belleza debe mostrarse en sí. Ella existe por tanto y puede ser percibida en cada uno de los niveles del conjunto de la realidad, sensible e inteligible, como él la concibe según una estructura de tipo platónico.

En el fondo I,6 presenta dos tesis fundamentales, que se articulan entre sí: 1) la participación de las bellezas sensibles en la *Belleza en sí*, que no es la forma de Belleza, sino sobre todo la *Forma* misma pues (he aquí la segunda tesis) 2) Forma y Belleza constituyen una sola y una misma naturaleza. Estas tesis son desarrolladas fundamentalmente en tres partes:

I. La primera parte: 1, 16-3, 36: La belleza no consiste en la «buena proporción o *symmétria*»¹⁴: ni en la belleza sensible (1, 20-40), ni en la del alma (1, 40-53), ni menos en la de la Inteligencia

observations sur le rapport christianisme-platonisme », *Augustiniana* 40 (1990), pp. 333-335 ; S. K. STRANGE, «Plotinus' Account of Participation in Ennead VI.4-5», *Journal of the History of Philosophy*, 30 (1992) pp. 479-496; J. TROUILLARD, *La procession plotinienne*, Paris, 1955, pp. 64-66. A. H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, pp. 52-57.

¹⁴ A Plotino no le satisface la teoría de la simetría, la cual consiste «como estar bien proporcionados y medidos» I, 6, 1, 24. En la historia de la *symmetria*, encontramos ante todo la posición de Pitágoras. La fuente primigenia de la armonía y la proporción en el arte se remonta, pues, a las concepciones matemáticas del pensamiento pitagórico, que al descubrir las sorprendentes relaciones proporcionales de la consonancia musical creyó haber alcanzado la verdad absoluta de la estructura armónica del universo, tomándolas como principio generador en el macrocosmos y en el microcosmos del orden y la armonía, basados en los números. Estas ideas, reveladas por Pitágoras y plasmadas en el *Timeo* por Platón, han sido de trascendental importancia en la historia de la cultura, en general, pero sobre todo en el arte, que al intentar dar expresión a ese orden se apoya en la verdad irrefutable de los números y las relaciones espaciales, que parecen revelar esa armonía preestablecida ya que para muchos artistas la armonía espacial de la obra de arte será el eco visible, trasunto o espejo de la armonía cósmica pitagórica. De esta forma, las proporciones pitagóricas han conformado la arquitectura, de modo que por ejemplo, en la contemplación de una cúpula renacentista el espectador podía percibir metafóricamente el eco lejano de la inaudible música pitagórica de las esferas. Los pitagóricos creyeron en la existencia de un orden basado en los números, estableciendo una armonía entre los conceptos universales y cósmicos y la vida del hombre, con una influencia decisiva sobre el Arte que dará expresión a ese orden y armonía. La *symmetria* no solo explica el arte sino el cuerpo e incluso el alma. También Crisipo (estoico), en un texto que se encuentra en GAL., *de plac. Hipp et Plat.*, 5,2,33s, señala: «La salud (*ὑγίεια*) física depende de la mezcla justa (*ἐκκρασία*), del equilibrio (*συμμετρία*) y de la proporción de los elementos mencionados (...) Estoy convencido que la mejor fusión de los elementos mencionados (...) Y esto vale también para el cuerpo, pues tanto su salud (*ὑγίεια*) como la enfermedad (*νόσος*) están relacionadas al equilibrio o desequilibrio del calor (*θερμοῖς*), del frío (*ψυχροῖς*) la humedad (*ὑγροῖς*) y la sequedad (*ξηροῖς*). Por otra parte, es

(pues es una e indivisa: 1, 53-54: ¿Y en qué consistiría la belleza de la Inteligencia, si la Inteligencia está a solas?). Sobre la belleza sensible se dedica en los capítulos 2-3.

II. La segunda parte 4, 1-6,32: En el caso de la belleza del alma, Plotino abarca del 4, 1-6, 24. Después de presentar las emociones provocadas a la vista de un alma bella (4, 1-5,17), dedica 5, 17-58 a la fealdad del alma amalgamada con la materia. De aquí pasa a presentar la purificación del alma por la virtud (6, 1-13), para concluir que la belleza del alma consiste en ser pura y plenamente lo que es: una forma incorpórea, intelectual y divina (6, 13-24). Esta segunda parte termina con la presentación de una escala de bellezas desde el Bien hasta los cuerpos (6, 24-32).

III. La tercera parte 7, 1-9,43: Para subir hacia el Bien (7, 1), objeto común a toda alma, se necesita un alma pura (7). El camino de subida al Bien se da repudiando la belleza sensible (8, 1-6), emprendiendo el retorno a la patria (8, 16-21), despertando la vista interior (8, 21, 9, 7), labrando la propia estatua hasta asemejarse a Dios (9, 7-34) así llegará el alma a la Belleza de la Inteligencia y de allí al Bien (9, 34-35). En este contexto se termina con una precisión 9, 35-43: basándose especialmente el *Fedro* (reflexión poética sobre el deseo), en el *Filebo* (placer en inteligencia) y en la *República*, Plotino trata de definir el *status* de la Belleza en relación al Intelecto y al Bien. La «naturaleza del bien», expresión tomada del *Filebo* 60 b, 10, «que tiene antepuesta la Belleza por delante de ella»; sin embargo, cabe decir que el Bien es Belleza primaria; pero estrictamente hablando es el principio de la Belleza primaria, no la Belleza primaria.

La fealdad del alma

también el equilibrio o desequilibrio *συμμετρία ἢ ἀσυμμετρία*) esta vez de los músculos, lo que determina la fuerza debilidad (*ἀσθένεια*), la buena o mala forma del aspecto físico (*εὐτονία ἢ ἀτονία*). Más aún, del equilibrio o desequilibrio (*συμμετρία ἢ ἀσυμμετρία*) de las membranas (*μέλεσι*, depende la belleza (*κάλλος*) o la fealdad (*αἴσχος*)). (Ed. De Lacy, P. Berlin: Akademie-Verlag, 1,1978). Sin embargo, la crítica puede estar dirigida a Platón: Sofista 235 d 8-e 2; en las Leyes II, 668 d-e; Timeo 87 c- 90.

En I, 6, 8, 1-6, Plotino habla de la subida, repudiando la belleza sensible. Este recorrido implica, ante todo, emprender la *anábasis*, reconociendo primero la fealdad del alma, tema al que dedica en I, 6, 5, 23-47, como lo hemos señalado en la estructura anterior, y en el que se lee:

¿Quieres, entonces, imaginar las cualidades contrarias, las cosas feas (αἰσχρά) que se originan en el alma, y contraponerlas a aquéllas? La aparición del qué y del porqué de lo feo, es fácil que contribuya al objeto de nuestra investigación. Supongamos, pues, un alma fea (ψυχὴ αἰσχροῦ), intemperante (ἀκόλαστός) e injusta (ἄδικος), plagada de apetitos (ἐπιθυμιῶν) sin cuento, inundada de turbación (παραχῆς), sumida en el temor por cobardía (φόβους διὰ δειλίαν) y en la envidia (φθόνοις) por mezquindad (διὰ μικροπρέπειαν), no pensando –cuando piensa – más que pensamientos de mortalidad (θνητὰ) y de bajeza (ταπεινά), tortuosa de arriba abajo, amiga de placeres no puros (ἡδονῶν οὐ καθαρῶν), viviendo una vida propia de quien toma por placentera la fealdad de cuanto experimenta a través del cuerpo. ¿No diremos que esta misma fealdad se le ha agregado al alma como un mal adventicio que, tras estragarla, la ha dejado impura y «amalgamada» con mal en abundancia y sin gozar ya de una vida y de una percepción límpidas, sino viviendo una vida enturbiada por la mezcla de mal y fusionada con muerte en gran cantidad, sin ver ya lo que debe ver un alma y sin que se le permita ya quedarse en sí misma debido a que es arrastrada constantemente hacia lo de fuera, hacia lo de abajo y hacia lo tenebroso?

Y porque no está limpia, porque es llevada de aquí para allá atraída por los objetos que inciden en la sensación y porque es mucho lo corporal que lleva entremezclado y mucho lo material con que se junta y que ha asimilado, por eso, creo, cambió su forma por otra distinta a causa de su fusión con lo inferior. Es como si uno se metiese en el barro o en el cieno: ya no pondría de manifiesto la belleza que tenía; lo que se vería es esa capa pegada que tomó del barro o del cieno. A ése, pues, la fealdad le sobrevino por añadidura de lo ajeno; y si quiere volver a ser bello, su tarea consistirá en lavarse y limpiarse y ser así lo que era.

El texto presenta esta tesis: *la fealdad del alma resulta de su mezcla con la materia, que la hace mala e impura*. La descripción del alma fea debe mucho al *Fedón* 66 b- 67 b; 81 b-e; 110e. Entre los elementos de dicha fealdad destacan: la sumisión a los placeres, a los temores, a la impureza, la oscuridad, la mezcla con elementos corporales, la ceguera irracional del alma que toma por objeto de pensamiento aquello que es mortal y vil y se deja llevar por todas las direcciones, por su incapacidad de permanecer en ella misma, y más generalmente en el mal en sí.

Si bien es cierto Plotino, al igual que Platón, pone en evidencia todo lo que se refiere a la pasividad del alma, así como a su responsabilidad, sin embargo el Neoplatónico se interesa más particularmente en la actividad de esta y al modo específico de la relación que ella establece con las cosas sensibles, materiales y corporales que son males y por tanto feas, precisamente porque

son del cuerpo. Es una relación que funciona sobre el modelo de dos entidades fundamentalmente heterogéneas.

De hecho, Plotino insiste que la fealdad no es inherente al alma, pues el alma no es mala en sí:

Si dijéramos, pues, que el alma es fea por causa de una mezcla (μίξει), de una fusión (κράσει) y de su inclinación (νεύσει) al cuerpo (πρὸς τὸ σῶμα) y a la materia (ὕλην), hablaríamos correctamente. Y en esto consiste la fealdad del alma, como la del oro (ὡσπερ χρυσῶ): en no estar pura ni acendrada, sino inficionada (ἀναπεπληῆσθαι) de lo terreno. Expurgado esto, queda el oro, y el oro es bello si se aísla de las demás cosas y se queda a solas consigo mismo (I, 6, 5, 48-52).

El problema fundamental de la mezcla con “lo otro”, es que el alma llega a ser diferente de sí misma, extraña a sí misma y pierde lo que constituye su esencia: ella no es más ella misma ni idéntica a sí misma, por eso ya no es *sola y una*.

El tema de la fealdad del alma, a causa de su mezcla con la materia, aparece en el tratado NHC II, 6 o *Exposición del alma*, un tratado anónimo en forma de exhortación, que usa la narrativa, la parénesis y las pruebas de otros textos (Homero, AT y NT). Compuesto en griego hacia el 200 d.C., sin que se haya acertado el lugar de redacción. Según José Montserrat Torrens: «creo que puede afirmarse que *Exposición sobre el alma* es una obra no heterodoxa que juega intencionadamente con ingredientes religiosos y filosóficos procedentes del platonismo, del judaísmo y del cristianismo».¹⁵ La obra desarrolla fundamentalmente dos episodios: 1) La caída del alma de la presencia del padre celeste a esta vida y 2) el retorno al padre. Por lo que se refiere a la caída; el tratado habla que al caer al mundo, aquí fue violada, degradada y abandonada. Ella genera hijos deformes, llora su desolación y ruega al padre: «Y los (vástagos) que ella parió de los adúlteros eran mudos, ciegos y enfermizos, y su mente estaba alterada».

También entre los gnósticos valentinianos, Sofía, después de haber pretendido una cosa imposible, a saber conocer al Pre-padre o generar de él, experimenta fealdad que nace de ella.

Así en Ireneo de Lyon:

Algunos de ellos narran en forma de mito esta pasión y retorno (*epistrophé*) de la Sabiduría: por haber pretendido una cosa imposible e incomprensible, dio a luz una substancia tan amorfa como la puede producir una mujer. Al darse cuenta, primero se entristeció por haber dado a luz algo inacabado, y luego tuvo miedo de que aun eso se le muriese; entonces se llenó de angustia, buscando la causa de lo que había sucedido y cómo podría ocultar lo que de ella había nacido. (*Desenmascaramiento de la falsa gnosis*, I, 2,1).

¹⁵ A. PIÑERO, J. MONTSERRAT, F. GARCÍA BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, I, Trotta, Madrid, 2000, p. 218. La versión en castellano es preparada por J. Montserrat.

Asimismo entre los valentinianos la belleza del oro en el fango, recuerda que el alma de los pneumáticos, está destinada a la salvación, a pesar de estar en el fango:

Lo que por naturaleza es espiritual -y de esta clase pretenden ser ellos- es incapaz de corromperse, sean cuales fueren sus actos. Sucedería como con el oro, que aun cuando caiga en el lodo no pierde su belleza; sino que conserva su naturaleza, pues el lodo es incapaz de dañar al oro. De igual manera, dicen, ellos no pueden sufrir ningún daño ni perder su sustancia espiritual, aunque se hundan en cualesquiera obras materiales. (*Desenmascaramiento de la falsa gnosis I, 6,2*).

La doctrina de los *sethianos*¹⁶, según *La refutación de todas las herejías* de Hipólito, plantea la liberación del Intelecto de la muerte impía y del cuerpo tenebroso:

El entero pensamiento y preocupación de la luz superior estriba en dilucidar cómo y de qué manera podrá librar al Intelecto de la muerte impía y del cuerpo tenebroso del padre del mundo inferior que es el viento que con turbulencia y conmoción levanta olas y engendra un intelecto perfecto, su hijo, que no es propio de él según la substancia. Pues de arriba había venido un rayo de aquella perfecta luz y había quedado aprisionado en el agua tenebrosa, terrible, amarga, impura; rayo que es espíritu luminoso que se cierne sobre las aguas (...) según puede apreciarse en todos los seres vivos (Gen. 1,2).¹⁷

El regreso a la patria

El alma no es ella si está mezclada con la materia, de ahí que si quiere ser ella misma debe ascender, convertirse (*epistrophé*) hacia el Uno. El grupo semántico compuesto por los términos ἀναβαίνω, ἀνάβασις y sus derivados expresa, en la filosofía mística de Plotino, de un modo técnico, la ascensión, subida o retorno del alma al Bien-Uno¹⁸:

¹⁶ Según José Montserrat Torrents, el sistema de los setianos, del siglo II, «se basa en una exégesis alegórica del Pentateuco, con particular énfasis en los pasajes cosmogónicos del Génesis. Las citas del Nuevo Testamento son escasas, aunque el carácter cristiano de la secta no deja lugar a dudas. La serpiente es una alegoría del Demiurgo y también el disfraz bajo el que el Logos penetra en el seno de la Virgen. Filosóficamente, el documento de los setianos es ecléctico, inspirado en el dualismo cosmológico platónico, con superficiales elementos aristotélicos y estoicos. Presenta algunos paralelismos con el *Poimandres*». J. MONTSERRAT T., *Gnósticos*, I, B.C.G. 59, Madrid, 1983, p. 49.

¹⁷ HIPÓLITO DE ROMA, *Refutación de todas las herejías* V, 19, 17ss en J. MONTSERRAT T., *Gnósticos*, II, B.C.G. 60, Madrid, 1983, pp. 88-89.

¹⁸ J. H. SLEEMAN – G. POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Leuven, 1980.

Hay que volver, pues, a subir (ἀναβατέον) hasta el Bien (ἐπὶ τὸ ἀγαθόν), que es el objeto de los deseos (ὀρέγεται) de toda alma (πᾶσα ψυχή). Si alguno lo ha visto, sabe lo que digo; sabe cuán bello (καλόν) es. Es deseable, en efecto, por ser bueno, y el deseo apunta al Bien; mas la consecución del Bien es para los que suben (ἀναβαίνουσι) hacia lo alto (πρὸς τὸ ἄνω), para los que se han convertido (ἐπιστραφεῖσι) y se despojan de las vestiduras (ἀποδυόμενοις) que nos hemos puesto (ἡμφιέσμεθα) al bajar (καταβαίνοντες). (Enn I, 6, 7, 1-6)

Con imágenes, tomadas de la literatura clásica griega, Plotino desarrolla el tema del retorno al Uno, como un regreso (=huida) a la patria y como un esculpido de la escultura.

a) La subida como un retorno a la Patria

En la *quaestio*: ¿cómo va uno a contemplar una “Belleza extraordinaria” (κάλλος ἀμήχανον) (I, 6, 8,1)¹⁹ Plotino inspira su respuesta no en la *República* sino en el *Parménides*, donde la idea del Bien y el Uno se identifican. Así, dejando a un lado las distinciones que el Neoplatónico hace entre Belleza inteligible (identificada con el Intelecto) y la Belleza que está más allá de la belleza –que Plotino encuentra en Platón – y sobre los medios de ver esta Belleza, i.e. al Bien (cf. *Filebo* 64 c 1-2), la respuesta (*responsio*) a la anterior *quaestio* está determinada por el abandono de la visión que han de realizar los ojos del cuerpo y por no volver a los pasados destellos de los cuerpos [εἰς τὰς προτέρας ἀγλαίας σωμάτων]. El término destellos (ἀγλαίας), es reservado en las *Enéadas* a la definición de las bellezas no sensibles y más elevadas, i.e. de la virtud, del alma o del Intelecto.²⁰ Al ser aplicado en este pasaje al cuerpo, puede pensarse que se trata más bien del esplendor que brilla en los cuerpos, los hace brillar y atrae nuestra mirada (cf. Fedro 250 e), hasta atraparla.

Narciso

En este contexto, el autor propone dos ejemplos, distintos en relación a la huida del mundo, el de *Narciso*,²¹ y el de *Ulises*. En el caso del primero, funciona como un ejemplo *a contrario*, y que pudo haber sido inspirado en la *República* VII, 516 a. De hecho la alegoría de la caverna es el fondo del capítulo IX propuesto para explicar el método a seguir en la consecución del Bien. Puede resumirse de la manera siguiente: «*Porque, al ver las bellezas corpóreas, en modo alguno hay que correr tras ellas, sino, sabiendo que son imágenes y rastros y sombras, huir hacia*

¹⁹ Cf. *República*. 508 e-509.

²⁰ Para la virtud I, 6,9, 14; para el alma V, 3, 8, 31; para el Intelecto III, 8, 11, 30; VI, 2, 21, 12; VI, 9, 4, 18.

²¹ Cf. P. HADOT, «Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin», *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 13 (1976) 81-108.

aquella de la que éstas son imágenes» (I, 6, 8, 7s). Narciso quiso atrapar su reflejo, creyendo que esta belleza refleja era una cosa verdadera, sin embargo era solo una imagen y una realidad muerta: «Porque si alguien corriera en pos de ellas queriendo atraparlas como cosa real, le pasará como al que quiso atrapar una imagen bella que bogaba sobre el agua, como con misterioso sentido, a mi entender, relata cierto mito: que se hundió en lo profundo de la corriente y desapareció»²² (I, 6, 8, 10-13).

De manera que si nosotros nos ligamos a los cuerpos bellos, perderemos nuestra alma, es decir moriremos en cierto sentido o viviremos como si estuviéramos muertos: «De ese mismo modo, el que se aferre a los cuerpos bellos (καλῶν σωμάτων) y no los suelte, se anegará no en cuerpo, sino en alma, en las profundidades tenebrosas y desapacibles para el espíritu, donde, permaneciendo ciego en el Hades (τυφλὸς ἐν Ἅιδου), estará acá y allá en compañía de las sombras» (I, 6, 8, 14-18).

Ulises

El otro ejemplo utilizado para referirse a la huida del mundo es el de *Ulises*. El abandono de las bellezas sensibles se radicaliza en la huida del mundo sensible. De hecho la interpretación del mito de Narciso prepara al siguiente mandato: « “Huyamos, pues, a la patria querida”, podría exhortarnos alguien con mayor verdad» (<Φεύγωμεν> δὴ <φίλην ἐς πατρίδα>, ἀληθέστερον ἄν τις παρακελεύοιτο: I,6, 8, 16s). Según Sócrates, es necesario practicar la huida de aquí abajo hacia lo alto (cf. *Teeto* 176 a, 7s). Sin embargo, el pasaje es tomado de la *Ilíada*, en un contexto totalmente diferente. Se refiere a Ulises, el de la *Odisea*, porque ha decidido escapar a las bellezas sensibles de Circe o de Calipso y «de los placeres de los ojos», que ellas le administraban:

—Zarparemos como cuenta el poeta (con enigmática expresión, creo yo) que lo hizo Ulises (Ὀδυσσεὺς) abandonando a la maga Circe (Κίρκης) o a Calipso (Καλυψοῦς), disgustado de haberse quedado pese a los placeres de que disfrutaba a través de la vista y a la gran belleza sensible con que se unía. Pues bien, la patria nuestra (πατρίς δὴ ἡμῶν) es aquella de la que partimos (παρήλθομεν), y nuestro padre está allá (πατήρ ἐκεῖ).

²²Cf. EUSTATHII *Commentarii ad Homeri Iliadem*, I, 266, 8-10, Edited by J.G. Stallbaum, Cambridge, 2010.

La interpretación, que hace de Ulises, es alegórica: un héroe platónico que ha escapado de lo sensible para regresar a su verdadera patria, Ítaca, es decir el mundo o lugar inteligible, donde el alma se encontraba antes de su “encarnación”... Todo esto es una interpretación neoplatónica tradicional.²³

Otro pasaje, diferente a I, 6, 8, donde se menciona el tema de la patria es el *Tratado 5* (V,9) 1, 17-22. Con un dato muy interesante, en el primer capítulo de este tratado, el Neoplatónico distingue tres clases de hombre: los hombres que permanecen a nivel de las cosas sensibles, aquellos que se elevan por encima de las cosas sensibles gracias a la parte superior de su alma pero recaen siempre y, finalmente, los “hombres divinos”. Estos últimos se identifican con los platónicos, y las dos primeras clases se refieren a los epicúreos (Cf. Porfirio, *Vita Plotini* 22).

Según esto el regreso y la patria son conceptos que se relacionan entre sí. Plotino encuentra confirmación en la lectura de Homero: así el movimiento de regreso implica la visión del Uno y el camino hacia sí, hacia la «patria» del alma. Esta patria, a la que nosotros llegamos, es interpretada como el lugar donde reside el «padre»: «Pues bien, la patria nuestra es aquella de la que partimos, y nuestro padre está allá ». «El padre»²⁴ es, para Plotino, en consecuencia, una metáfora para llamar al Intelecto, a Dios o al Uno. Sin embargo, cuando se trata del alma, padre designa al Intelecto o al mundo inteligible. En este sentido los ejemplos son numerosos [9 (VI,9), 5, 14; 10 (V,1)1,1; 2, 37; 3, 14.21; 8,4.7²⁵] y particularmente clarificadoras son las interpretaciones alegóricas de la genealogía hesiodiana.

En la obra gnóstica, anteriormente mencionada, *Exposición del alma*, se plantea también el retorno al padre. A causa de los lamentos del alma se implora al padre que venga en su ayuda:

Pero cuando el Padre que está en el lugar superior la visita, baja su mirada hasta ella y ve cómo se lamenta con sus pasiones y su torpeza, y cómo se arrepiente de la prostitución que había obrado y comienza a [invocar] su nombre para que la socorra [...] de todo corazón diciendo: «Sálvame, Padre mío, pues he aquí que voy a pronunciar palabras [dirigidas a ti, ya que abandoné] mi casa y hui de mi estancia de doncella, hazme volver a ti». Pues bien, al verla en este trance, el Padre la juzgará digna de piedad, pues muchas son pues muchas son las aflicciones que acarrea por haber abandonado su casa (II, 128, 25-129, 2).

²³ También Numenio utiliza la interpretación alegórica del retorno de Ulises para referirse al retorno del alma: CH. ELSAS, «La importancia de la mística en la filosofía de Plotino», en *Enrahonar* 13 (1986) pp. 25-26.

²⁴ Sobre las referencias del título *padre*, utilizado por Numenio de Apamea, véase: CH. ELSAS, «La importancia de la mística en la filosofía de Plotino», pp. 24-25.

²⁵ Cf. PLATÓN, *Carta II* (312e, ss) y VI 323d. (Trad. notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, B.C.G. 162, Madrid, 2008).7

Para que pudiera generar envía a su hermano y esposo con quien se une en matrimonio espiritual: «Puesto que este connubio no es como el matrimonio carnal, los que se unen mutuamente quedan satisfechos | con la unión, y abandonan, como un lastre, el tormento de la concupiscencia y se vuelven [...] el uno al otro. Pero este [...] connubio» (II, 132,30).

Llama la atención, en todo caso, que para probar sus ideas, el autor mencione no solo textos del AT y NT sino también de la Odisea, introduciendo así el mencionado tema del regreso a la patria de Ulises:

Por esto está escrito en el poeta: *Odiseo estaba sentado en la isla llorando, y sufría y | rehuía las palabras de Calipso y sus engaños, deseando ver su ciudad y el humo del lugar. Y a menos (de recibir] ayuda del cielo [no podía regresar] a su ciudad* (cf. Odisea I48; IV, 555). Además, decía Elena: *Mi corazón se ha apartado de mí. Quiero regresar a mi casa. Pues ella gemía diciendo: Afrodita, ella me engañó y me arrastró fuera de mi ciudad. Abandoné a mi hija única y a mi marido, que es bueno, sabio y hermoso. Pues cuando el alma abandona a su perfecto esposo a causa del engaño de generación, recibe un buen azote. Pero cuando gime y se arrepiente, es devuelta a su casa* (I, 136, 30).

En el texto gnóstico, mencionado por Ireneo y citado antes, se habla de *epistrophé* como vuelta al padre: «Después de hundirse en estos sufrimientos, ella (=Sofía) experimentó un regreso (*epistrophé*) y trató de volver al Padre (*pater*); pero, después de animarse por breve tiempo, se desalentó y suplicó al Padre, y a su ruego se unieron los otros Eones, sobre todo la Mente» (*Desenmascaramiento de la falsa gnosis*, I, 2,1).

Y, los *Hechos de Tomás*²⁶ se refieren al alma retenida por una serpiente, que debe ser rescatada, pues vive una condición que no es propiamente la suya. En esta obra pseudoepígrafa han sido integradas fuentes más antiguas, como los dos grandes himnos 6-7 (Odas a Sofía) y 108-113 (*Himno de la perla*). El testimonio literario del *Himno de la perla* puede considerarse el mito ejemplar y se encuentra en los que circulaba con gran éxito en tiempos contemporáneos a Plotino. El argumento del *Himno* se desarrolla, *grosso modo*, de la siguiente manera: el autor del

²⁶ Los *Hechos de Tomás*, originados en ambientes gnósticos, nos han llegado en dos recensiones diversas, una en siríaco y la otra en griego, las relaciones entre ellas son objeto de estudios; lo cierto del caso es que la obra puede remontarse a la primera mitad del siglo III. El autor pertenecía, según toda probabilidad, a la secta de Bardesano en Edesa. Poco después de su composición fueron traducidos al griego; de esta traducción quedan muchos manuscritos. También existen una versión armenia y otra etiópica, amén de dos versiones latinas diferentes. JUAN J. ALARCÓN SAINZ-PABLO A. TORIJANO, «Las Versiones Siríaca y Griega del “Himno de la Perla”», Introducción, traducción y notas en *Colectanea Christiana Orientalia* 3 (2006) pp. 49-81. F. GARCÍA BAZÁN, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos*, I, Madrid, 2003, pp. 153-158. Ampliamente en *The Acts of Thomas*, Introd., text, commen. by A.F.J. Klijn, Brill-Leiden, 2003, p. 187.

canto –el texto fue escrito en primera persona del singular – es enviado lejos de la casa de su padre para traer una perla, que está en posesión de una serpiente. Si la perla es recuperada, el hijo del rey será heredado por su padre. Acompañado por dos guardianes, el hijo se va de Oriente a Egipto, donde se asocia con un hombre noble y se viste con indumentarias egipcias. Come la comida de ellos, olvida su misión y cae en un sueño profundo. En la casa de su padre se le escribe una carta, la cual voló como un águila. Despierto por la voz y el murmullo, o sea por el contenido de la misma, logra encantar a la serpiente y arrebatarle la perla. La carta lo lleva de regreso a la casa paterna. Los tesoreros del Reino salen al encuentro con la túnica brillante en mano; se le ofrece al hijo y este se reconoce en ella. Solo para citar el inicio del *Himno* 108, 1-4. 113, 15-17:

Cuando era niño y habitaba en mi reino, en la casa de mi padre, y descansaba en las riquezas y delicias de quienes me educaban, desde el Oriente, nuestra patria, mis padres me prepararon para el viaje y me enviaron. Me hicieron un fardo cargado, con las riquezas de nuestro tesoro.

(...) Y prometió que me presentaría con Él (...) y que me presentaría con mi ofrenda y mi perla ante nuestro rey.²⁷

b) Esculpe tu propia estatua

La otra imagen, utilizada por Plotino para hablar del retorno al Uno y por consiguiente de la necesidad de la purificación, es la del tallado de la escultura. Tema que se sitúa en el contexto de la huida al Uno. ¿En qué consiste esta huida?:

—¿Y qué viaje (στόλος) es éste? ¿Qué huida (φυγή) es ésta?

—No hay que realizarla a pie: los pies nos llevan siempre de una tierra a otra. Tampoco debes aprestarte un carruaje de caballos o una embarcación, sino que debes prescindir de todos esos medios y no poner la mirada en ellos, antes bien, como cerrando los ojos, debes trocar esta vista por otra y despertar (ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι), la que todos tienen pero pocos usan. (I, 6,8, 22-27)

En el *Tratado* 38 se explica, con bastante claridad, en lo que consiste la condición errante del alma: «Allá está, pues, lo que el alma persigue, lo que proporciona luz a la inteligencia, aquello cuya huella grabada nos atrae. No hay que sorprenderse, pues, de que tenga tal poder atrayéndonos hacía sí e invitándonos a dejar todo vagabundeo para descansar en él» [38 (VI,7), 23, 2-4]. El viaje que debe emprender el alma es su ascensión desde las bellezas sensibles a la

²⁷ A. ORBE-M. SIMONETTI, *Atti di Tommaso*, en *Il Cristo*, I, Fondazione Lorenzo Valla, 1990.

misma Belleza, y se emprende no con pies sino usando el ojo, la visión, la visión interior. ¿Qué mira esta visión interior? (I, 6, 9, 1-32). Es una visión progresiva, ante todo se ve el alma de los hombres de bien (con sus bellas ocupaciones y obras) (9, 1-7). Para ver la belleza del alma buena (9, 6s) debe esculpirse la propia estatua:

Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua (ποιητῆς ἀγάλματος) que debe salir bella (καλὸν γενέσθαι) quita (ἀφαιρεῖ) aquí, raspa (ἀπέξεσε) allá, pule (λεῖον) esto y limpia (καθαρὸν ἐποίησεν) lo otro hasta que saca un rostro (πρόσωπον) 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 templanza asentada en un santo pedestal» (Cf. *Fedro* 252 d. 254 b 6-7) (I, 6,9, 7-15)

La expresión esculpir una estatua está tomada del *Fedro* (252 d. 1-9; 254 b, 7-8). En el *Tratado* 31 (V, 8), 1, 37-38, Plotino retoma el ejemplo de la escultura, alabando a Fidias, el célebre escultor, por haber creado su Zeus, «concibiéndolo tal cual sería si quisiera aparecérsenos visiblemente». El trabajo del arte es así comparado al del Intelecto, o al del alma por su identificación con él. De modo que el fin perseguido por el alma es hacer de ella una forma, lo cual es logrado por los mismos medios por los que el alma se hace semejante a dios: la purificación (es necesario quitar lo que es innecesario, raspar, abrillantar) y el dominio de la oscuridad de la materia por la luz.

En Plotino, esta estatua que hay que esculpir no es ni la de Zeus ni la de Sócrates sino la nuestra, de ahí que es necesario hacerse a sí mismo imagen de la Belleza, es decir pura forma o pura belleza, Intelecto mismo que contiene todas las formas. Una vez que el alma llega a ser Intelecto puede ver en sí misma la forma de la templanza, o «el esplendor divino de la virtud» (I, 6,9, 14-15). En el *Tratado* 10 explica que en la estatua, o sea nosotros, en su interior se encuentran estatuas que son las formas:

Estando, pues, aquel en sí mismo cual en el interior de su templo, permaneciendo en callada quietud más allá de todas las cosas, permaneciendo en callada quietud más allá de todas las cosas, el espectador debe contemplar unas como estatuas erigidas ya hacia el exterior, mejor dicho la primera estatua hecha patente, la cual ha hecho su aparición... [10 (V,1) 6, 12ss).

La estatua o la figura que emerge –por así decirlo– ante nuestros ojos, está relacionada a la figura del sabio, donde la faz aparece, según I, 6, 3, 15-16. 5, 13-17, reflejando esta verdad interior y todo el centello del Intelecto (cf. *Banquete* 221 d-222 a).

Otro efecto de esta referencia al esculpido es hacernos comprender que el amor de la Belleza, tal como lo concibe Plotino (amor del Bien y se identifica con su objeto), es consecuentemente, como lo muestra el movimiento reflexivo, a la vez *amor de sí y conocimiento de sí*. Verse a sí mismo es conocerse a sí mismo.

Hay que hacer notar el distanciamiento considerable de Plotino no solo con el movimiento dialéctico propuesto en el *Banquete*, donde el punto de partida es la experiencia y el amor de la belleza en otro, y en último término la revelación de la Belleza en sí; sino también con la dialéctica propuesta en la *República* VII, 532 B- 535 a, que tiene como fin el conocimiento del Bien. Para Plotino, el término es el Bien en cuanto que es Belleza o Belleza superior a toda belleza; de modo que el verdadero punto de partida es una experiencia interior. Todas las experiencias de belleza son propedéuticas para la experiencia interior.

El retorno, la purificación y las virtudes

Para que haya retorno a la patria es necesario que se dé la purificación, que a su vez se logra por el cumplimiento de las virtudes. Explícitamente se lee en I, 6, 6,1-15:

Y es que, según la doctrina antigua (*παλαιὸς λόγος*), «la templanza (*σωφροσύνη*), la valentía (*ἀνδρία*)» y toda virtud (*ἀρετή*) es «purificación (*κάθαρσις*), y la sabiduría misma (*φρόνησις αὐτή*) lo es». Y por eso los ritos místicos (*τελεταὶ*) tienen razón al decir, con misterioso sentido, que quien no esté purificado, yendo «al Hades (*Ἅιδου*), yacerá en el cieno». Porque lo impuro, por su maldad, es amigo del cieno, lo mismo que los cerdos, inmundos como son de cuerpo, se recrean en lo inmundo. Porque la verdadera templanza (*σωφροσύνη ἀληθής*), ¿en qué puede consistir sino en no tener trato con los placeres del cuerpo, antes bien rehuirlos como impuros e impropios del puro? La valentía consiste en no temer la muerte; mas ésta, la muerte, consiste en que el alma esté separada del cuerpo. Ahora bien, esta separación no la teme quien gusta de quedarse a solas. La magnanimidad (*μεγαλοψυχία*) consiste en el desdén (*ὑπεροψία*) por las cosas de acá; y la sabiduría (*φρόνησις*), en la intelección (*νόησις*), que vuelve la espalda (*ἀποστροφῆ*) a las cosas de abajo y conduce el alma a las de arriba.

Una vez, pues, que el alma se ha purificado, se hace forma (*εἶδος*) y razón (*λόγος*), se vuelve totalmente incorpórea (*ἀσώματος*) e intelectual (*νοερά*) y se integra toda

ella en lo divino, de donde nacen la fuente de lo bello y todas las cosas de la misma estirpe (συγγενῆ) parecidas a lo bello.

El texto sigue muy de cerca al *Fedón* 69b-c 8. La purificación del alma por las virtudes es sin duda el tema de fondo de este pasaje; sin embargo, llama la atención que el Neoplatónico recupere la idea platónica de dar razón a un axioma de los ritos místicos. En Platón se refieren a los misterios órficos, en Plotino al tema de la purificación. Esto ciertamente no es una retractación del Neoplatónico con respecto a los ritos sacrificiales, delineada, claramente, por Porfirio en *Vita Plotini* 10, 33-39:

Cuando Amelio se volvió aficionado a los sacrificios y andaban al retortero de templo en templo en los novilunios y en las festividades y pretendió una vez tomar consigo de acompañante a Plotino, éste le dijo: «Ellos son los que deben venir a mí, y no yo a ellos». Qué quiso con estas palabras tan altaneras, ni hemos podido comprenderlo por nosotros mismos ni nos atrevimos a preguntárselo.

Para la época, Roma tenía una vida religiosa bastante activa²⁸ y los sacrificios formaban parte fundamental de la concepción religiosa. Agustín en la *Ciudad de Dios* presenta a los *platonici*, como sostenedores de los sacrificios: «Entre éstos son muy nombrados los griegos Plotino, Jámblico y Porfirio, y en una y otra lengua, o sea, en la griega y en la latina, fue insigne platónico Apuleyo el Africano. Pero todos éstos y otros por el estilo, y el mismo Platón, fueron de parecer que se debían sacrificios a muchos dioses» (*Agustín, Ciudad de Dios*, VIII, 12, 43-44). Sin embargo, más que una práctica personal, la teúrgia estaba destinada, según Plotino, para quienes no alcanzaban la grandeza de la unión por la filosofía, y en ese sentido, Plotino y después Porfirio defenderán su importancia, pero no como lo harán, por ejemplo el Jámblico.

Más importante en el texto es el tema de las virtudes. Con respecto a ellas, Plotino enseña que hay que recorrer la vía que va desde el cumplimiento de las virtudes políticas (prudencia, templanza, justicia y fortaleza), pasando por las catárticas para llegar a las paradigmáticas, las mismas virtudes como están en el *Nous*.²⁹ De esta forma, las virtudes cívicas consisten en la moderación de las pasiones, o sea seguir la guía de la razón en los deberes y en las acciones de la

²⁸ R. TURCAN, «Le religioni orientali nell'impero romano», en H.-CH. PUECH (a cura di), *Storia delle religioni* 2/1, Bari, 1976, pp. 621-671.

²⁹ *Sent.* 32, 91: «Por esto quien actúa conforme a las virtudes prácticas es un hombre honesto, quien lo hace según las catárticas es un hombre *daimon* o también un *daimon* bueno (δαίμων ἀγαθός), quien solo según las virtudes dirigidas a la mente en un dios., y quien solo actúa de acuerdo a las paradigmáticas es el padre de los dioses (ὁ δὲ κατὰ μόνας τὰς πρὸς τὸν νοῦν θεός, ὁ δὲ κατὰ τὰς παραδειγματικὰς θεῶν πατήρ)».

vida: moderación de la parte irracional y obediencia a la razón. En el caso de las virtudes catárticas, el alma será buena si no sigue al cuerpo, esto es si no opina de acuerdo con él, sino que actúa sola (= inteligencia y la prudencia); y, si además, no simpatiza más con él (=la templanza); si no teme después de haber abandonado el cuerpo (=la fortaleza); y si la razón y la Inteligencia son las que dominan y las otras partes no ponen resistencia, entonces poseerá la justicia.³⁰ Las catárticas llegan al alma espiritualizada, de modo que son las mismas pero en relación a la Inteligencia: «el pensamiento es ciencia y sabiduría; la templanza es la relación consigo misma; la justicia es el cumplimiento de sus propios actos; análogamente, la fortaleza es idéntica consigo misma y con su perseverar en la pureza».³¹ Imitando las virtudes que están en el *Nous*, el alma posee ahora virtudes paradigmáticas que se asemejan a la Inteligencia: la justicia, que es el dirigir el acto a la Inteligencia; la templanza consiste en la conversión interior a la Inteligencia, y «la fortaleza consiste en su impasibilidad a semejanza de aquella a quien mira, que es impasible por naturaleza, mientras que el alma lo es por la virtud en orden a no compartir las pasiones de su menos noble huésped».³² El cumplimiento de la virtud lleva al silencio, a no pensar nada y a intuirlo todo.³³

El culmen será, entonces, cuando ya no se piense, se llegue a la absoluta ignorancia que se manifiesta en el silencio interior: entonces, ya no se piensa en nada, no se quiere nada, no se teme a nada, no se alegra uno de nada, no se tienen celos, ni envidias, ni se acarician amores. Tal es ideal del Filósofo. Según esto, el alma posee las facultades para salvar al hombre.

Una crítica a los ritos sacrificiales

Se ha mencionado que Plotino interpreta más bien lo sacrificial como incompatible para un verdadero filósofo, a pesar de que es válida la observación de Porfirio, de que el sentido «(no)

³⁰ *Enn.* I, 2, 3, 13-19

³¹ *Enn.* I, 2, 7, 1-6. Cf. M. L. GATTI, *Plotino e la metafisica*, Milano 1996, pp. 133-134.

³² *Enn.* I, 2, 6, 23-27.

³³ Cf. *In Parm.* II, 16-22 (P. HADOT, *Porfirio e Vittorino*, Milano 1983): «μένειν δ' ἐν ἀκατάληπτο καταλήψει καὶ μηδὲν ἐννοοῦσι νοήσει· ἀφ' ἧς μελέτης συμβήσεται σοί ποτε καὶ ἀποστάντι τῶν δι' αὐτὸν ὑπο<σταν>των τῆς νοήσεως σπῆναι ἐπὶ τὴν αὐτοῦ ἄρρητον προ{ς}έννοιαν τὴν ἐνεικονιζομένην αὐτὸν διὰ σιγῆς οὐδὲ ὅτι σιγᾷ γινώσκουσιν ἄρρητον ἄρρητως οὔσαν».

hemos podido comprenderlo por nosotros». Hay un importante testimonio gnóstico, que adversa también una teología sacrificial: *El Evangelio de Judas*.³⁴ Este texto pertenece a círculos gnósticos setianos, quienes honran a Seth, el tercer hijo de Adán, pues él es primer revelador del conocimiento. A los ojos de este grupo, el mundo superior, la plenitud o pléroma se compone de una triada: el Padre, el Gran Espíritu invisible, una entidad femenina llamada Barbēlō, y un hijo auto-engendrado. Es a esta plenitud que Jesús pertenece, pero no su cuerpo, mera apariencia para realizar una salvación espiritual, sino como entidad divina. De las primeras escenas que llaman la atención del texto es el diálogo de Jesús con sus discípulos, los cuales celebran la eucaristía ante el pan, y por lo que el Maestro ríe y hace ver que esa es la forma en que debe ser alabado su dios. Esto produce un desconcierto entre los doce, Judas, a su vez, manifiesta una comprensión superior de «los misterios que están más allá del universo», pues le hace ver que él sabe de dónde viene y quien es: «Tú perteneces al Reino inmortal de Barbēlō»; lo que le permite que Jesús «le exponga los misterio del reino no porque él pueda llegar a ese lugar, sino porque sufrirás mucho» (35, 23-27).³⁵ Aparece de nuevo el tema del sufrimiento.

Otro día, los discípulos narran una visión que han tenido, se trata de sacrificios que realizan doce sacerdotes en el altar de un templo (39, 6-40,26). Los sacrificios son de niños o de esposas (=personas a quienes la Gran Iglesia extravía) y quienes los realizan no son dignos. El sentido del sueño es dado por el mismo Jesús: «Los sacerdotes son los discípulos y el dios a quienes ellos sirven exigen sacrificios. Porque durante generaciones los hombres han dicho: “Mira, Dios ha recibido vuestro sacrificio de las manos de un sacerdote”; es decir, de un ministro del error. (...) Jesús les dijo: “Dejad de sacrificar (...) que habéis sobre el altar”». (40-41).

Después de ironizar sobre los sacrificios, Jesús pone en alerta contra el poder de las estrellas que determina las acciones perversas (40, 17-18), pues cada uno posee una estrella que determina su comportamiento (42, 7-8). Cuestionado Jesús sobre el destino de las almas, Judas lo presiona para que lo escuche sobre lo que había soñado. Jesús le responde llamándolo decimotercer *daimon*. Una expresión que más que evocar un sentido platónico es un número que los sethianos

³⁴ Véase: F. BERMEJO RUBIO, *El evangelio de Judas*. Texto bilingüe y comentario, Salamanca, 2012. R. R. KASSER- M. MEYER – G. WURST (eds). with Additional Commentary by B. D. EHRMAN *The Gospel of Judas* (Washington 2006). M. SCOPELLO (ed.), *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas* (Paris, Sorbonne, October 27th-28th 2006) (Nag Hammadi and Manichaean Studies 62) Leiden, 2008.

³⁵ Un texto complejo, pues la traducción de la *National Geographic* daba un sentido opuesto, y en este caso Judas podía llegar a aquel lugar. Sin embargo, la traducción de cartas coptas más bien autorizan una traducción en sentido negativo.

atribuyen al demiurgo malo, Yadalboaoth. La narración continúa con el tema propuesto por el sueño de Judas, todo conducirá a señalar la condición pésima de Judas, en relación a los doce, pues «tú sacrificarás el hombre del que me he revestido». Por esta relación, la imagen final será el del que entrega a su Rabí, por unas cuantas monedas.³⁶ Se desata aquí propiamente una polémica con la Iglesia apostólica, que defiende una teología sacrificial, y todo parece ser que Judas no desentona con los otros; pues es a causa de la misma teología sacrificial, es que él será el signo de los que mueren conforme a ella, a saber siendo sacrificados también.

Purificada por el ejercicio de las virtudes, el alma es capaz de contemplar las ideas contenidas en el *Nous*. Tal contemplación no representa, sin embargo, todavía la fase final de la elevación del hombre, sino solo una etapa intermedia. El que aspira a alcanzar al *Uno-Bien* superior al *Nous-Belleza* debe superar el nivel de las ideas o formas contenidas en este último, ir más allá de ellas. Se puede, por tanto, establecer una precisa correspondencia entre el abandono del cuerpo, requisito para la contemplación de las ideas y el abandono de las ideas requerido para la unión con el primer principio o el *Uno*.³⁷ Lo cual constituyen el segundo nivel de purificación, esto es el noético o el dialéctico propiamente dicho.

La purificación noética consiste en ir más allá de las ideas y tal superación se da por un proceso en la contemplación de la Belleza. Según la metafísica plotiniana, la *Belleza* está en la *Inteligencia (Nous)*, lugar de las ideas, aunque el *Uno* será siempre su origen y principio. Las fases de la existencia de la *Belleza* son, por tanto, dos: la *Belleza* pertenece al *Nous*, la segunda hipóstasis y por ende su contemplación es todavía contemplación del *Nous*. Sin embargo, la *Belleza*, junto al *Nous*, es una exteriorización (*epifanía*) del *Bien*. En este segundo caso se debe hablar de la primera fase de su existencia. Desde el momento que se origina del *Bien*,³⁸ la *Belleza* es todavía idéntica a la infinitud; es energía infinita que el primer principio emite y que está destinada a formar el *Nous*.

De modo que procediendo de abajo hacia arriba, se pueden distinguir dos fases de la contemplación de la *Belleza*, correspondientes a las dos fases de su existencia. Una

³⁶ Cf. F. BERMEJO R, Hipótesis sobre el Evangelio de Judas (I): los problemas hermenéuticos de un nuevo apócrifo, en *Estudios Bíblicos* LXVII (2009) pp. 471-504. IDEM, Hipótesis sobre el Evangelio de Judas (II): ¿una reductio ad absurdum de la soteriología de la Gran Iglesia? En *Estudios Bíblicos* LXVII (2009) pp. 613-651.

³⁷ Cf. *Enn.* 5, 5, 6.

³⁸ La procesión no es una degradación o una alteración del primer principio, sino que se da por la sobreabundancia del Uno. Cf. *Enn.* 5, 2. Véase además J. TROUILLARD, «Raison et mystique chez Plotin», *Revue des Études Augustinnes* 201 (1974) pp. 8-9.

contemplación inferior, en la cual ver la *Belleza*, ya formada, es prácticamente idéntica a la contemplación del *Nous*. Se ubica aquí, el recorrido desde la belleza del mundo a la belleza del *Nous*.³⁹ Y, una contemplación superior, que tiene lugar cuando se intenta ir más allá del *Nous*, recorriendo, a la inversa, el proceso de origen de la *Belleza* al *Uno*. En la primera contemplación, Plotino se opone vigorosamente a las sectas gnósticas, quienes inspiradas en los antropomorfismos del *Timeo* de Platón, consideraban que el mundo sensible no puede ser obra de la reflexión de un Dios Bueno.⁴⁰ La belleza del mundo, sin embargo, nos sirve solo para reconocer aquella Belleza de la cual todo proviene:

Existe quien viendo la imagen de la belleza en un rostro se traslada al mundo Inteligible. Pero, ¿quién tendrá una inteligencia torpe e indiferente a todo que, mirando todas las bellezas del mundo sensible, sus proporciones, su perfecta regularidad y el espectáculo ofrecido por las estrellas aunque estén lejanas, no admire ni honre, lleno de estupor, aquellas cosas y aquel de quien ellas derivan?⁴¹

En la segunda fase, se contempla la *Belleza* que no forma aún parte de las ideas bien delimitadas contenidas en el *Nous*, pero está aún privada de medida y de grandeza, en cuanto que es todavía idéntica a la *energía* infinita que emana del *Uno*. En esta segunda fase de la contemplación la mente humana se acerca al *Uno* y tiende por tanto a reducirse a la *Unidad*.⁴² Cuando el alma contempla la Belleza que procede del *Uno* goza de una iluminación que da a la inteligencia la posibilidad de ver las realidades inteligibles.⁴³ Llegar a la contemplación es llegar a la presencia de la luz, una presencia rápida, es decir una aparición en discontinuidad.⁴⁴ Para Plotino como para Platón, la visión consiste en un contacto de la luz interior del ojo con la luz exterior;⁴⁵ sin embargo, cuando Plotino concluye que la visión llega a ser espiritual no hay ninguna distinción entre luz exterior y la interior. La visión es luz y la luz es visión, hay como una auto-visión de la luz. Ella puede ser comparada a una fuerza de lo alto que da al alma el deseo de la Inteligencia,

³⁹ *Enn.* 5, 8, 8. Cf. *Enn.* 5, 5, 12 ; 2, 9, 8

⁴⁰ *Enn.* 3, 2, 13.

⁴¹ *Enn.* 2, 9, 16, 49-55.

⁴² *Enn.* 1, 6, 9, 40-42. Cf. *Enn.* 6, 7, 32.33. 36.

⁴³ Cf. *Enn.* 1, 7, 1; 5, 1, 6-7. La comparación platónica del Bien con el Sol y la imagen del Bien como luz del mundo inteligible son fundamentales para la teoría de la emanación. Es muy probable que Posidonio o los otros estoicos tardíos retuvieran que el principio dominante en el hombre era un cierto tipo de emanación del sol. De consecuencia, Plotino utiliza la compasión del sol y de la luz, o también del fuego y de la llama para describir el proceder de la segunda hipótesis del *Uno*. En *Enn.* 5,1, 6 se lee que un círculo luminoso que circunda el sol-imagen que representa la luminosidad del mundo inteligible entorno a su fuente. Cf. J. M. RIST, *Plotino. La via verso la realtà*, Genova, 1995, p. 107. P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1963, pp.82. 84.

⁴⁴ *Enn.* 5, 3, 17, 28-29. Cf. H. CROUZEL, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris 1992, p. 346.

⁴⁵ *Enn.* 6, 7, 36; 5, 3, 17.

pues sin esta luz del Bien el Alma no sería sensible a su belleza. Es un calor que la fortalece y le da el impulso final para llegar a gozar del Bien. Envuelta en la luz, el alma está preparada para finalizar el proceso de ascensión espiritual, que no es una visión sino una unión con el Uno-Bien. En todo caso permanece el principio, que si se quiere ver la luz se debe eliminar todo: « Porque la luz, por la que fue iluminada, es la luz que debe contemplar, ya que ni siquiera al sol lo vemos con luz ajena. –Y esto ¿cómo se podrá lograr? – ¡Despójate de todo! ». ⁴⁶

Lo anterior permite comprender las expresiones que se encuentran en I, 6, 9, 34-43:

Hágase, pues, primero todo deiforme (θεοειδής) y todo bello (καλός) quien se disponga a contemplar a Dios (θεάσασθαι θεόν) y a la Belleza (καλόν). Porque, en su subida (ἀναβαίνων), llegará primero a la Inteligencia (νοῦν), y allá sabrá que todas las Formas (εἶδη) son bellas y dirá que la Belleza es esto: las Ideas (ιδέας), fundándose en que todas las cosas son bellas por éstas, por la progeñe (γεννήμασι) y sustancia (οὐσίας) de la Inteligencia (νοῦ). Mas a lo que está más allá de ésta, lo llamamos la naturaleza (φύσιν) del Bien (ἀγαθοῦ) que tiene antepuesta la Belleza por delante de ella. Así que, si se expresa imprecisamente, dirá que es la Belleza primaria; pero si distingue bien los inteligibles, dirá que la Belleza inteligible es la región de las Formas, pero que el Bien es lo que está más allá, fuente (πηγήν) y principio (ἀρχήν) de la Belleza (τοῦ καλοῦ), so pena de identificar el Bien con la Belleza primaria (καλόν πρῶτον). En todo caso, la Belleza está allá.

1. Un aspecto que no parece escapar a la relación entre Plotino y el gnosticismo es la necesidad del Intelecto (Logos) para alcanzar la unión con el Uno o llegar a la casa del Padre. Entre los gnósticos del mencionado *Himno de la perla*, la subida la realiza un salvador, o mejor aún el alma vuelve de la mano del Hijo. Ciertamente, el canto ha dado lugar a muchos estudios e interpretaciones, será suficiente mirar las notas al pie de página de la traducción en inglés de A.F.J. Klijn. Para este estudioso, el tema principal es el revestimiento del enviado y la perla es solo un modo cómo el alma puede ser revestida. ⁴⁷ A su vez, para A. Orbe, si se exceptúa la primera fase (c- 108-109), la segunda fase (c. 111-113) «compendia la gnosis del Hijo: éste despierta del sueño al contacto (comunió) con la carta voladora, y anuncia el misterio de su persona ». ⁴⁸

Así *Padre-Madre-Hijo* (= *Spiritus Filii*) deciden evocar al hijo menor (=Jesús), oculto y dormido, siervo en Egipto, para que inicie su misión: llevarse la perla. La claridad divina de Verbo de Dios

⁴⁶ *Enn.* 5, 3, 17, 36-40.

⁴⁷ *The Acts of Thomas*, p. 191.

⁴⁸ A. ORBE, *Cristología gnóstica*, I, Madrid, 1998, p. 549.

(=vestido) contrasta con la forma de siervo, y la perla no es otra que la iglesia de los hijos de la luz. Después de haber encantado a la serpiente y haber pronunciado sobre ella los nombres de cada uno de los miembros de su familia, el Hijo le arrebató la perla. Cumplida su misión, el salvador emprende su vuelta a la casa de sus padres. Esta interpretación de A. Orbe se inspira más bien en la versión siríaca.⁴⁹ Para Klijn, en cambio, puede concluirse que el autor ha utilizado una serie de ideas con el fin de exponer el tema principal, a saber, el camino del alma preexistente del Padre a este mundo y su retorno.⁵⁰

Tanto en la lectura cristológica como en la antropológica, el alma o el Salvador tienen antes de entrar a la casa de sus padres despojarse de la suciedad: «Mi quité el vestido sucio e impuro y lo abandoné en su país y me encaminé directamente hacia la Luz de nuestro país, Oriente». El despojo de las vestiduras sucias, también está presente en el inicio del tratado plotiniano (I,6), pues los que quieren la contemplación del Bien, suben despojándose «de las vestiduras (ἀποδυόμενοις) que nos hemos puesto (ἠμφιέσμεθα) al bajar (καταβαίνοντες)» (I,6,7,6). Desde luego más complejo es determinar, el acompañamiento del Hijo, por parte de la carta, expuesta en el *Himno*:

Y mi carta, la que me despertó, la tenía ante mí durante el camino, y lo mismo que me había despertado con su voz, ahora me guiaba con su luz, pues la seda real (=carta) mostraba su forma luminosa ante mí; su voz y su guía también me animaba a apresurarme y su amor me atraía.

Según A. Orbe, mientras los evangelios hablan de *paloma* y *voz*, el *Himno de la perla* los sustituye por la carta y el águila; «mejor por una carta que vuela como águila».⁵¹ La compañía de la luz y del amor. También el amor acompañará el retorno del alma a la patria, según Plotino.

2. En el *Evangelio de Judas*, en el diálogo inicial de Jesús con los discípulos, esto hacen una profesión de fe, manteniéndose sentados, y que según ellos es bastante acertada pues afirman de él: «Maestro tú eres el hijo de nuestro dios». No obstante, por parte del Rabí la respuesta es tajante: «¿Cómo es que conocéis? (...) Ninguno de aquellos que está entre vosotros me

⁴⁹ *The Acts of Thomas*, pp. 195-198.

⁵⁰ Para Klijn, en cambio, puede concluirse que el autor ha utilizado una serie de ideas con el fin de exponer el tema principal, a saber, el camino del alma preexistente del Padre a este mundo y su retorno. La última parte, donde se describe, el traje que es dado, revela que la semejanza real del hombre está solamente en el cielo y por eso ha encontrado ahí su destino. Para explicar este tema, el autor se ha valido de una forma literaria concreta, una leyenda, adornada con una serie de elementos provenientes de oriente y del mundo judaico, como la carta enviada, cuyo contenido está estrechamente relacionado a la carta paulina a los Efesios 5, 14: *The Acts of Thomas*, p. 194s.

⁵¹ A. ORBE, *Cristología gnóstica*, I, p. 549.

conocerá» (34,10). Judas se atreve a responderle diciendo: «Sé quién eres de dónde vienes». El Rabí, por esta razón lo aparta y le promete decirle los misterios del reino. Es bastante incierto si Judas es destinatario del cumplimiento de esa promesa, como también es incierto si el reino al que se refiere Jesús es el mundo inferior de la muerte y la corrupción o el lugar anhelado de la redención⁵². Lo que parece ser más seguro es que hay una generación grande y santa, que se diferencia de las generaciones humanas. En 43, 16-23 se afirma que cuando se complete el reino de las almas de quienes forman parte de la generación santa en este mundo, ascenderán a los reinos eternos arriba. En 45, 24-46, 2, se encuentra una afirmación que puede clarificar el sentido de esas palabras; pues, cuando Jesús le dice a Judas: «He aquí que te he contado los misterios del reino y te he instruido sobre el error de las estrellas», los misterios del reino pueden designar lo mismo que error de las estrellas, lo que, en realidad, se estaría planteando es una ascensión del alma no a un lugar que da plenitud sino al prometido a Judas, el lugar de dolor.⁵³

Esta ascensión contrastaría con el ingreso en la nube. En efecto, en 57,21-23, se dice que Jesús manda a Judas contemplar una nube luminosa: «Judas levantó sus ojos, contempló la nube luminosa. Y entró en ella». La cuestión debatida no es el hecho que Judas haya contemplado una nube, sino en saber con certeza quién fue el que ingresó, si Judas o Jesús; lo cual determina si la nube tiene un significado positivo o negativo. Los estudiosos no están de acuerdo en la interpretación⁵⁴, con todo, en ella no aparece nada de divino y revela un universo regido por planetas. Judas no es digno del lugar reservado a los santos (45, 17-19), y más bien la descripción que hace Jesús es la de un mundo trascendente y un universo dominado por las fuerzas maléficas, además de la creación de Adán y Eva por los servidores del demiurgo, y las generaciones que serán conducidas a su perdición por las estrellas, entonces la perversión se manifestará.

El texto manifiesta una ascensión de almas, pero no siempre la ascensión puede ser considerada hacia una meta feliz. Habrá que contrarrestar esta subida con aquella que se realiza al mundo pleromático, pero de esta solo puede dar razón Jesús y las almas a quienes viene a conducir. No se sube por motivaciones propias, ni la libertad basta. El tema de la predestinación del gnóstico a

⁵² F. BERMEJO RUBIO, «Hipótesis sobre el Evangelio de Judas (II): ¿una reductio ad absurdum de la soteriología de la Gran Iglesia?», p. 620.

⁵³ Cf. F. BERMEJO RUBIO, «Hipótesis sobre el Evangelio de Judas (II): ¿una reductio ad absurdum de la soteriología de la Gran Iglesia?», p. 651.

⁵⁴ F. BERMEJO RUBIO, «Hipótesis sobre el Evangelio de Judas (II): ¿una reductio ad absurdum de la soteriología de la Gran Iglesia?», p. 625.

ser salvado, parece presente en el texto, pero el interés es más una crítica –incluso burlesca – a una teología, que iba tomando fuerza en la Gran Iglesia.

Hago alusión a este texto del Evangelio de Judas porque hay una línea que presenta el encuentro en el mundo divino como un encuentro de la Belleza, en cambio lo que se le da a conocer a Judas es la creación del cosmos, el caos, el mundo inferior, la creación del hombre, el destino de Adán y de la humanidad, el de Judas y el de los impíos, un ingreso al mundo de fealdad, donde no media el Hijo.

Observaciones finales

Ch. Elsas señala en un provechoso artículo sobre la importancia de la mística en la filosofía de Plotino, que «cuando ciertos filósofos son designados como místicos, según P. O. Kristeller, con frecuencia late en ello una determinada intención: o bien se trata de positivistas o de racionalistas, que quieren desacreditar una doctrina metafísica tachándola de mística; o bien de teólogos que, mediante el término “mística”, intentan llevar la metafísica filosófica al campo de las ideas religiosas».⁵⁵ Plotino fue un místico y un filósofo, habrá que suscribir la afirmación de F. García Bazán: «(Plotino) el más místico de los filósofos y asimismo el más filósofo de los místicos».⁵⁶ La filosofía plotiniana, desarrollada durante «la crisis del siglo III» (política, social, económica) y en particular en los años más sombríos (249-274), despierta hoy un gran valor e interés⁵⁷, pues ha podido articular en un lenguaje filosófico las experiencias espirituales.

Con los gnósticos, Plotino comparte preocupaciones profundamente espirituales, místicas y antropológicas: la caída del alma, el regreso al Uno, o al Padre y el rol determinante de la mediación del Logos/Inteligencia para la salvación, entre otras. El mismo Ch. Elsas indica que Plotino no fue un místico en relación a un libro (el de Parménides), sino por su encuentro con el

⁵⁵ CH. ELSAS, «La importancia de la mística en la filosofía de Plotino», pp. 11-12.

⁵⁶ http://www.clarin.com/ideas/entrevista-francisco-garcia-bazan_0_By3swMhvQg.html. Consultado el 1 de marzo de 2017.

⁵⁷ Cf. J. TROUILLARD, «Raison et mystique chez Plotin», pp. 3-14.

Uno y esto dejó abierta la posibilidad para la reflexión.⁵⁸ No es el lugar para valorar esta afirmación, sin embargo, la influencia del gnosticismo cristiano, le permitió ir más allá de ser un comentador de Platón, a pesar suyo.

En este contexto, Plotino y grupos de cristianos gnósticos son sabedores de que la vida se decide por la respuesta a las preguntas fundamentales de la existencia, tal como son presentadas en los *Extractos de Teódoto*: «Ahora bien, no es solo la inmersión bautismal lo que salva, sino el conocimiento: quiénes éramos, qué hemos devenido; dónde estábamos, dónde hemos sido arrojados; hacia dónde nos apresuramos, de dónde somos redimidos; qué es la generación, qué la regeneración».⁵⁹

Bibliografía

- ALARCÓN SAINZ J. J. -PABLO A. TORIJANO. (2006). «Las Versiones Siriaca y Griega del “Himno de la Perla”», Introducción, traducción y notas en *Colectanea Christiana Orientalia* , (3), pp. 49-81.
- ARMSTRONG, A.H. (1983). *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge.
- BERMEJO RUBIO, F. (2012). *El evangelio de Judas*. Texto bilingüe y comentario, Salamanca.
- BERMEJO RUBIO, F. (2009). Hipótesis sobre el Evangelio de Judas (I): los problemas hermenéuticos de un nuevo apócrifo, en *Estudios Bíblicos* (LXVII), pp. 471-504.
- BERMEJO RUBIO, F. (2009). Hipótesis sobre el Evangelio de Judas (II): ¿una reductio ad absurdum de la soteriología de la Gran Iglesia? En *Estudios Bíblicos* (LXVII), pp. 613-651.
- CLAUDE, P. (1983). *Les trois stèles de Seth: hymne gnostique à la Triade* (NH VII, 5), Québec.
- CROUZEL, H. (1992). *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris.
- ELSAS, CH. (1986). «La importancia de la mística en la filosofía de Plotino», en *Enrahonar* (13) pp. 25-26.
- EUSTATHII. (2010). *Commentarii ad Homeri Iliadem*, edited by J.G. Stallbaum, Cambridge.
- GALEN. (1978). *De placitis Hippocratis et Platonis*, ed. De Lacy, P. Berlin: Akademie-Verlag, 1.
- GARCÍA BAZÁN, F. (1978). *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires.
- GARCÍA BAZÁN, F. (2003). *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos*, I, Madrid.
- GATTI, M. L. (1996). *Plotino e la metafisica*, Milano.

⁵⁸ CH. ELSAS, «La importancia de la mística en la filosofía de Plotino», pp. 14-17.

⁵⁹ *Exc. Theod.* 78.2: en J. MONTSERRAT T., *Gnósticos*, II, pp. 386-387.

- HADOT, P. (1976). «Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin», *Nouvelle Revue de Psychanalyse* (13), pp. 81-108.
- HADOT, P. (1963). *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris.
- HIPÓLITO DE ROMA, *Refutación de todas las herejías*, en J. MONTSERRAT T. (1983). *Gnósticos*, II, B.C.G. 60, Madrid.
- IGAL, J. (1971). *La cronología de Vida de Porfirio*, Madrid.
- KASSER R. R. - M. MEYER – G. WURST (eds). (2006). *The Gospel of Judas*. With Additional Commentary by B. D. EHRMAN, Washington.
- M. SCOPELLO (ed.). (2008). *The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas* (Paris, Sorbonne, October 27th-28th 2006) (Nag Hammadi and Manichaean Studies 62) Leiden.
- MONTSERRAT T., J. (1983), *Gnósticos*, I, B.C.G. 59, Madrid.
- ORBE, A. (1998). *Cristología gnóstica*, I, Madrid.
- ORBE A. - M. SIMONETTI. (1990). «Atti di Tommaso», en *Il Cristo*, I, Fondazione Lorenzo Valla.
- PERRONE, L. (1996). ‘Il genere delle “Quaestiones et responsiones” nella letteratura cristiana antica fino ad Agostino’, en L. PERRONE, ‘*De diversis quaestionibus octoginta tribus*’, ‘*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*’ di Agostino d’Ippona, Roma, pp. 11–44
- PERRONE, L. (1991). «Sulla preistoria delle “quaestiones” nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec», *Annali di Storia dell’ Egesi* (8/2) pp. 485–505
- PIÑERO, A.- J. MONTSERRAT, F. GARCÍA BAZÁN. (2000). *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, I, Trotta, Madrid.
- PLOTIN. (2005). *Traité* 54 (I, 7), par A. Pigler, Paris.
- PLOTIN. (2007). *Traité* I (I,6), par Ana-Lise Darras-Worms Paris.
- Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. (1974). Atti del Convegno Internazionale, Roma.
- PLOTINO. (1947). *Enneadi*, I, prima versione integra e commentario completo di V. Cilento, Bari.
- PORFIRIO. (1982). *Vida de Plotino*, introd., trad. y notas de J. Igal, BCG 57, Madrid.
- RINALDI, G. (1989). «Tracce di controversia tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle “quaestiones et responsiones”», en *Annali di Storia dell’ esgesi* (6), pp. 99-124.
- RIST, J. M. (1995). *Plotino. La via verso la realtà*, Genova.
- SLEEMAN, J. H. – G. POLLET. (1980). *Lexicon Plotinianum*, Leuven.
- SMALBRUGGE, M. (1990). «La notion de la participation chez Augustin. Quelques observations sur le rapport christianisme-platonisme », *Augustiniana* (40), pp. 333-335.
- STRANGE, S. K. (1992). «Plotinus’ Account of Participation in Ennead VI.4-5», *Journal of the History of Philosophy*, (30), pp. 479-496.

The Acts of Thomas. (2003). Introd., text, commen. by A.F.J. Klijn, Brill-Leiden.

TROUILLARD, J. (1955). *La procession plotinienne*, Paris.

TROUILLARD, J. (1974). «Raison et mystique chez Plotin», *Revue des Études Augustiennes* 201, pp 3-14.

TURCAN, R. (1976). «Le religioni orientali nell'impero romano», en H.-CH. PUECH (a cura di), *Storia delle religioni* 2/1, Bari, pp. 621-671.