

Francisco GARCIA BAZAN, *Plotino y la Mística de las tres hipóstasis*, Elhilodeariadna , Buenos Aires, 2011, pp. 533. ISBN 978-987-23546-2-6.

Hay libros que, más allá de su temática específica, son testimonio de la vocación, el compromiso intelectual y la erudición de su autor. No son, ciertamente, *best seller*, ni lo serán; pero, a diferencia de éstos conllevan una cierta inmortalidad concordante con el alma que los engendró.

Esta obra que presentamos certifica tal aseveración y, en este caso, atestigua además una vida filo-sófica que ha encarnado y personalizado la sabiduría.

La sabiduría, aquí, se vivencia en y como mística, esto es: la experiencia excepcional que permite apartarme de las cosas y entrando en mi «veo una Belleza extraordinariamente maravillosa» en y por la que, a su vez, «actualizo la forma de vida más eximia e identificado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible» (478).

Plotino, desde su escuela en Roma y durante veintiséis años de enseñanza, va dando forma a esa experiencia metafísica con impronta personal, «proyectada en la historia de la filosofía occidental como el más místico de los filósofos y asimismo el más filósofo de los místicos» (30), de lo cual sus *Enéadas* son testigo.

La doctrina de Plotino, discípulo durante once años de Amonio Saccas en Alejandría hasta diseñar su propia filosofía, se inscribe en el neoplatonismo, la «última filosofía con sentido de unidad que floreció en el período helenístico» (21). Su pensamiento puede caracterizarse en sentido global como una especie dentro del género del realismo fenoménico; una concepción que capta la totalidad de los seres, eternos o mudables, como imágenes de una realidad inimaginable o que por propia exigencia de naturaleza rehúye toda posibilidad de manifestación: allende lo óntico y lo ideativo o ideal en sentido platónico (29).

El ir «allende» supone una ascensión interiorizante purificadora, por la cual «el alma – al decir de Plotino – una vez puri-

ficada es una forma, es decir, un lógos totalmente incorpórea e intelectual y plenamente de lo divino, la fuente de la que viene la belleza y cuanto le es afín» (31). De esa manera, belleza, ser y bondad van juntos, a lo que el alma tiende en su «desnudo ascender» «hasta que habiendo abandonado en la subida cuanto es ajeno a lo divino, ve, estando solo, aislado, simple y puro, a lo que es solo, de lo que todo depende y a lo que todo mira, es decir, por lo que todo es, vive y conoce, porque es causa de vida, de conocimiento y de ser» (34). Esta purificación de lo profano supone una «huída» que no entraña separación o apartamiento sino, por el contrario, «reunificación o concentración», esto es; «un retiro que es retorno» o «recuperación de lo encubierto, desconcentrado o diluido entre lo múltiple» (40).

Así se va manifestando la Primera Hipóstasis como Causa primera y única: «agente, formal, final y posibilidad de la materia y, así, como móvil de toda aspiración y realidad que a nada aspira y es autosuficiente» (41).

De esta manera, el autor va presentando el itinerario espiritual de Plotino que no concuerda con el orden dado en las *Enéadas* realizado por Porfirio, aunque el mismo en su *Vida de Plotino* deja constancia del orden cronológico de la producción de los tratados y que muestran las instancias intelectuales y las circunstancias pedagógicas particulares de Plotino en el transcurso temporal de su vida.

Concordante con ese orden real y vital del filósofo neoplatónico, el autor nos va introduciendo en las tres Hipóstasis: el Bien/Uno, el Intelecto y el Alma, con extraordinaria solvencia temática avalada por extensos y oportunos textos del mismo Plotino. De esa manera, la exposición del autor y los textos plotinianos se van conjugando en una unidad discursiva que, a su vez, va desplegando de un modo vivo y cautivador el derrotero filosófico – místico de Plotino.

El texto hace permanente referencia a estudios de un sinnúmero de autores acerca de Plotino y su contexto cultural, asumidos reflexivamente, a su vez, de un modo personal y original por parte del autor. La obra consigna al final una extensa «Bibliografía» y una amplia lista de «Nombres y Autores

Antiguos» y «Modernos» citados en el escrito, lo que muestra a las claras un conocimiento cabal, por parte de nuestro investigador, sometido al mismo tiempo a una hermenéutica lúcida y con hondura intelectual.

Así, pues, luego de una breve Introducción acerca del Neoplatonismo y de Plotino nos encontramos, sumariamente expuesto por nosotros, con:

a) El Capítulo I: *El Bien / Uno* que excede *al Intelecto o Noûs* (31 - 101).

Esta primera Hipóstasis es «Padre» que está más allá del Intelecto (73), «Raíz del Todo» (315) o «Prepadre» (*propátor*) (383); de El «no hay discurso ni ciencia»; «está más allá de la esencia» (49); en cuanto Principio es inengendrado, incorpóreo (50); «de lo Uno con total rigor nada puede saberse, ni decirse, pues ningún conocimiento es posible de El, ni ninguna característica le conviene» (51); «sobrepaja a la esencia, que es el fundamento de todo saber en sí» (52); «es anterior a la visión espiritual y sin forma (*amorpho*) y sin idea (*aneídon*) como anterior al ser verdadero» (56).

Ahora «¿cómo lo múltiple viene de lo Uno?» «Lo Uno es Posibilidad Universal (*dýnamis pánton*), Posibilidad Primera (*dýnamis he próte*) o Gran Potencia (*megáles dýnamis*); o sea, es Posibilidad o Capacidad en sí misma ...; ésta es su intrínseca riqueza, firme en sí, hontanar inigualable, sin merma e inextinguible desde donde todo emerge, como imágenes reales o reflejos fenoménicos, mientras que la posibilidad menesterosa y deficiente en grado último de la materia, nada posee de suyo, de todo necesita siempre, inmutable y deficientemente, como la condición ontológica necesaria que, en la medida que cubre su perpetua menesterosidad, posibilita la realidad a medias de lo que no es simple» (53).

b) El capítulo II se hace cargo de la segunda Hipóstasis: *Concepción del Noûs o Intelecto* (103-235), aunque en el Capítulo I ya se hizo reiteradas alusiones al mismo con referencia al Uno.

En la Enéada III, 8, 9 Plotino señala que el Intelecto «habiendo comenzado como Uno no ha permanecido como ha comenzado... y se ha desplegado queriendo tener todas las cosas» y que en vista de ello «¡tanto mejor le fuera no haber deseado semejante cosa, porque ha llegado a ser segunda!» (72).

El Bien / Uno permanece en sí y engendra lo diferente como imagen o «destello y efecto de su sobreabundancia» que es la segunda Hipóstasis, que es pensamiento. Y, «el pensar no es primero ni en cuanto al ser ni a la dignidad, sino segundo y generado, puesto que el Bien lo sostiene y, engendrado, se mueve hacia El, y moviéndose también ve; esto precisamente es pensar». Por eso el Bien mismo nada debe pensar, «ya que nada otro hay que sea su bien» (128 - 130).

Por eso, el Noûs es «dualidad primera», pues es lo que piensa y lo pensado. En cuanto tal no es simple ni Uno, sin totalidad y no «Uno absoluto». En el Noûs hay movimiento y reposo: «inteligencia y vida, que son inteligencia y vida perfectas; inteligencia universal que contiene todas la inteligencias particulares»; por lo tanto es *zôon pantelês* (112-113). En ese sentido, «puede ser coherentemente denominado *pâsa dýnamis*, potencia total, pues no sólo es orden inteligible completo en sí mismo sino, por esa razón simultáneamente, fuerza o capacidad productora del universo sensible con la totalidad de sus contenidos particulares» (131).

c) De esta manera, entramos en el Capítulo III: *El Alma* (Tercera Hipóstasis), *el mundo y el hombre* (238 - 297).

La realidad es concebida por Plotino en tres niveles de profundidad que subsisten (*hypóstasis*) por sí mismos y que se revelan en orden de simplicidad. Así el más complejo es la *Psykhê* «más próxima e inmediata al mundo y al hombre». Por eso, mientras el Bien es Uno, y el Intelecto uno-todo (*hen pollá*), el Alma es uno y todo (*hen kaí pollá*) (242) o «uno múltiple» cual eco del *Parménides* de Platón.

El capítulo abarca las relaciones que existen, por una parte, entre el alma en sí misma, el alma universal o intelectiva, el alma del mundo y el mundo. Y, por otra, el alma indescensa, el

alma particular y el cuerpo individual viviente.

«En el alma del universo (*he pása psykhé*) se insertó el cuerpo» (238); por eso, es intermediaria entre el Intelecto y el cosmos, contemplando tanto al Intelecto como sosteniendo y cuidando su cuerpo. Así, «al contemplar o ver al Intelecto como diferente de ella, no lo ve en el interior de él, sino que lo ve en sí misma, como una visión o espectáculo inteligible en ella misma, lo cual no es ya bien entendido una actividad inteligible (*noetón*) o propia del Intelecto, sino una actividad intelectual (*noerós*), o reflejo directo de lo inteligible en el Alma» (246).

Por eso, el alma que anima el cuerpo como imagen particularizada del alma del universo despojada de toda pasión, «gracias a la catarsis virtuosa, se serena y armoniza». Entonces, como reflejo del Intelecto, cuando se ve en cuanto tal se autoconoce («Intelecto reflejado») y se espeja en El intuyéndolo (*kata-noeín*), al tiempo de percibir que la verdad del Intelecto procede del Bien / Uno (43).

Por lo tanto, la concepción del Alma, en cuanto a su «rica complejidad», implica dimensiones de carácter cosmológico, antropológico, ético y psicológico, al tiempo que intelectual, oculto en el hombre, por lo que también es intermediaria entre el Intelecto y el Bien / Uno (253).

Así se va desarrollando la temática a través del «mundo y el hombre», el «ascenso y descenso del alma», la percepción sensible y la memoria, el sentido del cuerpo como causa del olvido mientras lo involuntario «arrastra y fascina el cuerpo». Pero, si los hombres dominaran pasiones y sentimientos «vivirían en justicia (*diké*), si fueran dominados en la injusticia», lo que supone ser una «falla por debilitación de la contemplación que invade al ser humano y frente a la que debe reaccionar recuperando lo propio por *anámnesis* e intelección, lo que le permitirá por la escala de la dialéctica tocar al Uno / Bien, *siguiendo indefinidamente la armonía cósmica*» (297).

El IV y último Capítulo reza: *Antecedentes históricos – doctrinales del Deus Absconditus y de la derivación ontológica por Hipóstasis. El Alma indescensa y la mística* (301-494).

Se abarca, aquí, diversas temáticas en un contexto de tradi-

ción helenística como enseñanzas de precursores y contemporáneos culturales de Plotino y que de una u otra manera influyeron en él, ya como fuente de inspiración de su propia filosofía, ya como ocasión de polémica y refutación de ciertas teorías.

De esa manera, se presentan diferentes concepciones platónicas, neoplatónicas, judías, gnósticas, barbelognósticas, cristianas entre otras, o determinados autores como Alcínoo, Numenio, Ático, Espeusipo, Jámblico de Calcis, o textos como Nag Hammadi de los cuales el autor fue oportunamente traductor de alguno de ellos (PIÑERO, A; MONTSERRAT TORRENTS, J; GARCIA BAZAN, F., *Textos Gnósticos, Biblioteca de Nag Hammadi*, I (1997), II (1999), III (2000), Editorial Trotta S. A., Madrid).

Cabe, por último, señalar que toda la obra está signada por una suerte de teología negativa. Por lo mismo, entonces, «es posible sostener que el primer pensador occidental que sentó con total precisión y exactitud una doctrina del *théos ágnostos*, de la divinidad que es incognoscible intrínsecamente por carecer de conocimiento y por sobrepasar toda posibilidad de conocimiento, fue Plotino, gracias a la elaboración de una teología consecuente» (474).

De allí que la experiencia mística es una «vida eximia» que supone la negatividad de sí mismo en un «despojo unificador de lo individual», del alma en su ascenso purificador en orden a una suerte de trans-conocimiento de lo Incognoscible (sabiduría) como «identidad suprema, única, irrepetible e intransferible» con El.

Tal es el cumplimiento del vuelo del «solo al Solo» (479ss).

MIGUEL VERSTRAETE