

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

Ciner de C., Patricia A.

Aproximación al éxtasis en Plotino y Orígenes

Teología y Vida, vol. XLIII, núm. 2-3, 2002, pp. 167-174

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32217004006>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Patricia A. Ciner de C.

Profesora de la Universidad Nacional de San Juan,
Argentina

Aproximación al éxtasis en Plotino y Orígenes

1. INTRODUCCIÓN

Nuestra investigación está dirigida al logro de dos objetivos, que en última instancia se implican mutuamente. En primer lugar, mostrar las características básicas y distintivas de la concepción, que Plotino y Orígenes poseen acerca de la mística, respectivamente, y en segundo lugar, fundamentar la aparente obviedad de nuestra inicial afirmación, acerca de que estos dos pensadores pueden ser considerados como místicos. Dicho en otros términos: ¿qué es lo que hace que sus posturas sean calificadas de místicas? Y profundizando todavía más la cuestión ¿qué debemos entender cuando pronunciamos una palabra tan polisémica, como la mencionada anteriormente?

Comenzaremos, pues, por la última parte de nuestro planteo. Para ello centraremos nuestro análisis dentro de algunas de las coordenadas que Martín Velasco propone en su excelente libro sobre el fenómeno místico (1). Allí el autor se plantea la cuestión metodológica, del abordaje de un fenómeno tan complejo como el místico, y decide encarar su análisis a través de lo que él denomina “fenomenología de la mística”. De acuerdo con esta última perspectiva, a la cual adheriremos parcialmente, el ideal de este abordaje *“debe ser el estudio del fenómeno místico en las incontables formas que ha revestido a lo largo de la historia de la humanidad (religiosas, y no religiosas), proponiendo una descripción de la estructura presente en todas ellas, que permita una interpretación global del fenómeno y su significado”* (2).

Evidentemente, la complejidad del fenómeno místico admite y exige una pluralidad de perspectivas de estudio, como única forma adecuada de acceso. De hecho, son incontables los ensayos de teología, filosofía, psicología y sociología de la mística. También en la actualidad se estudia el fenómeno místico desde la perspectiva de las ciencias médicas, de las del lenguaje, la historia y la cultura. Todas estas aproximaciones aportan datos indispensables para el conocimiento de un fenómeno que, como indica ya el término que lo designa, tiene algo de oculto y misterioso. Por esta razón es indispensable la clarificación del término mística, y la búsqueda de un método para el estudio de la misma. Ahora bien, “mística” es una palabra sometida a usos tan variados,

(1) J. Martín Velasco, *El fenómeno Místico. Estudio Comparado*, Madrid, 1999.

(2) *Op. cit.* p. 12.

utilizada en contextos vitales tan diferentes, que todos cuantos intentan aproximarse a su significado con un mínimo de rigor, se sienten en la necesidad de llamar la atención sobre su polisemia y hasta su ambigüedad. Para avanzar en su comprensión, se hace indispensable la descripción tan fiel como sea posible de todas esas formas o al menos de las más importantes. Pero esa descripción se enfrenta con una serie de cuestiones, a las que es indispensable prestar atención y en las que el estudiioso del fenómeno místico tiene que realizar opciones metodológicas, que es preciso poner de manifiesto y razonar. Martín Velasco explica cómo, desde las primeras décadas del siglo XX de forma implícita, y de forma explícita a partir de los años setenta, se vienen proponiendo dos modelos epistemológicos para el estudio del misticismo: el esencialismo y el constructivismo. En el primero, que se inicia fundamentalmente a través de la línea abierta por Scheleiermacher, muchos autores basaron más allá de las diferencias superficiales de las instituciones religiosas, una experiencia radical, idéntica en todas las religiones y que constituiría su núcleo esencial: la experiencia de un contacto directo, de una unión estrecha del ser humano a la verdadera realidad, representada bajo formas diferentes como lo Absoluto, lo Divino, Dios, el Uno, el Brahman, por las diferentes doctrinas religiosas o teológicas. Esa experiencia constituiría la esencia de la mística, que la comparación de los diferentes fenómenos místicos permitiría captar con facilidad. El modelo en cuestión ha sido designado como “esencialista”, “perennialista”, “universalista” y ha revestido diferentes formulaciones. En este sentido han sido citados como expresiones de este modelo, autores como Radhakrishnan, Aldous Huxley, etc.

Todas estas posturas han entrado en crisis en las últimas décadas. En primer lugar, se les reprochó proceder a comparaciones demasiadas sumarias, ignorar las diferencias de cada tradición, y ver reflejadas con demasiada facilidad los rasgos de la propia tradición, o de la forma de experiencia que apriorísticamente habían privilegiado como fundamental sobre el resto de los místicos, privándolos así de toda originalidad. Por eso la superación del esencialismo fue sobre todo la consecuencia de un cambio de paradigma epistemológico, que planteó en nuevos términos la relación entre experiencia e interpretación, en la que el esencialismo venía apoyándose. Este modelo que se denomina constructivista es defendido por autores como Steven Katz, Robert Gimello y otros.

Por tal razón, y a partir de este apasionante debate, propondremos una definición de mística lo bastante amplia, que pueda dar, por una parte, cabida a las múltiples manifestaciones del fenómeno místico y por otra describir los rasgos característicos del mismo. Desde nuestra humilde perspectiva *“La mística es la expansión del alma humana que conduce a un estado integral de unión. Esta expansión es posible porque de una u otra manera el ser humano participa de la naturaleza Divina y por eso puede conocer y amar a la Divinidad”*. Esta última afirmación implicará encontrar algunos rasgos esenciales, que nos permitirá reconocer al fenómeno místico cuando este se produzca, y nos ayudará por sobre todas las cosas a no confundir la experiencia mística auténtica con enfermedades mentales. Esta última aclaración supone la relación entre los conocimientos provenientes de la psiquiatría y la fenomenología de la mística, y es un campo de estudio que merece ser explorado en profundidad (3). Solo diremos que hay procesos por los que atraviesa el

(3) A. Huxley, A. Maslow y otros, *La experiencia mística y los estados de conciencia*, Bs. As., 1979.

místico, por ejemplo el de regresión en favor del ego, que pueden asemejarse solo parcialmente a enfermedades mentales. Si bien el proceso que conduce a la unión divina, en general, es vivido por la mayoría de los místicos como difícil y hasta a veces traumático, existe una enorme diferencia entre enfermedad mental y misticismo: *la transformación radical que se opera en la vida toda del ser que se ha conectado verdaderamente con la divinidad*. García Bazán ha explicado esta vital cuestión en su hermoso libro *Aspectos Inusuales de los Sagrados* (4). Por tal razón, agregaremos a las ya clásicas características del misticismo propuesta por W. James (5) (inefabilidad, calidad de conocimiento, transitoriedad y pasividad), dos más que apuntan esencialmente a las consecuencias del proceso mismo: *clausura expansiva y transformación total*.

Desde este marco introductorio afirmaremos que Plotino y Orígenes pueden ser considerados como dos auténticos místicos, porque el objetivo fundamental de sus sistemas está dirigido a mostrar cómo el alma humana puede unirse a la Divinidad y porque además se evidencian en ellos las características propuestas anteriormente. También respetaremos las tradiciones teológicas-metafísicas que ambos pensadores asumieron (con lo cual damos cuenta de las teorías constructivistas), pero también buscaremos el núcleo esencial que las conecta con la mística universal de todos los tiempos. Allí y sin miedo alguno, realizaremos una “ontología de la mística”. Dadas las limitaciones de tiempo, centraremos nuestro análisis en la noción de éxtasis, que si bien no es el único objetivo de la experiencia mística, es un momento muy importante, en todas las descripciones que han realizado los grandes místicos que ha tenido la humanidad.

2. LA EXPERIENCIA DEL ÉXTASIS EN PLOTINO Y ORÍGENES

Plotino y Orígenes han legado a la historia de la mística, bellas páginas encendidas de amor hacia lo divino. A lo largo de sus obras han mostrado el camino de regreso hacia el primer principio, enseñando que solo allí podrá el alma humana encontrar plenitud y sentido. Intentaremos pues acompañarlos en este ascenso, que es al mismo tiempo un regreso plenificado, a través del análisis del término *εἰκέτας* mostrando las diferencias y semejanzas que entre ambos existen. Nuestra decisión de comenzar el análisis de la temática elegida, en primer lugar por Plotino y luego por Orígenes, no responde ni a un capricho ni al desconocimiento de criterios cronológicos (6). Sabemos muy bien que Orígenes era aproximadamente 20 años mayor que Plotino, según los datos que nos proporcionan las diversas crónicas históricas. Por lo tanto, la elección de nuestro comienzo forma parte de nuestra hipótesis de trabajo en cuanto a la decisión de mostrar y respetar las tradiciones que ambos pensadores asumieron, y no seguir tan solo la cronología en que sus vidas se desarrollaron. Plotino fundamentalmente es un continuador y por supuesto también

(4) F. García Bazán, *Aspectos Inusuales de la Mística*, Madrid, 2000.

(5) W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Bs. As. 1994.

(6) Cf. P. Ciner, *Plotino y Orígenes. El amor y la unión mística*. Mendoza, 2001. pp 29-30.

un innovador de la tradición platónico-pitagorizante, mientras que Orígenes a pesar de todas las influencias filosóficas que pueda haber recibido y de todas las críticas que ha debido soportar a lo largo de la historia, es un teólogo eminentemente cristiano. Por lo tanto y teniendo en cuenta este criterio filosófico-teológico, es que hemos decidido este orden de investigación.

3. ALCANCE Y SIGNIFICADO DEL TÉRMINO ÉXTASIS EN PLOTINO

En esta sección, analizaremos la significación y los alcances que el término *εἰκστασίη* tiene en el conjunto del sistema plotiniano. Comenzaremos diciendo que Plotino lo emplea solo una vez en toda su obra (VI 9 (9), 11, 24), pero que sin embargo no por eso debe ser minimizada su importancia, ya que el mismo permite comprender las características esenciales de su mística. Dodds (7) ha sostenido que Plotino ha sido el primer pensador en utilizar este término, en relación a la experiencia mística. Refiriéndose en esta ocasión a la forma más excelsa de unirse al Uno, el maestro neoplatónico escribe que:

“Pero quizás no era una contemplación sino otra manera de ver: éxtasis, simplificación, dación de sí, deseo de contacto, reposo y noción de un cierto ajuste, si alguno contempla lo que está en el santuario. Si de otra manera viera, nada de esto se presentaría”.

En este texto hay cuestiones vitales al plotinismo, que es necesario dilucidar. En primer lugar debe llamarnos la atención el hecho de que Plotino insista nuevamente en el tema de que, incluso la máxima unión con el Uno deba trascender la contemplación.

En efecto, unas líneas antes ya había expresado que:

“...Dos no eran, sino que el vidente era uno con lo visto (de manera que no era visto sino que estaba unido)”.

La contemplación (*Qevamæs*) es un elemento vital al plotinismo, ya que lo vertebraliza totalmente. Esto significa que en la medida en que todos los seres proceden del Uno, pueden contemplarlo. Los diversos grados escalonados de realidad son fundamentalmente para Plotino vida y actividad contemplativa. Sin embargo, esta contemplación del primer principio, se logra según la capacidad entitativa de cada ser, lo cual implica que a mayor cercanía con el Uno, habrá mayor posibilidad de contemplación. Esta afirmación implica que en el caso del alma intelectiva, lograr la contemplación del Uno requerirá de un proceso de purificación, que permitirá percibir al Uno con lo que de él hay en nosotros. La contemplación es la mirada espiritual, que volcada sobre su propio centro, se refleja como imagen del Uno. Esta condición de imagen subordinada a su modelo o arquetipo, puede ser momentáneamente trascendida y es posible

(7) E. R. Dodds, *Paganos y Cristianos en una época de angustia*, Madrid, 1964.

no solo verlo sino unirse a él. Es el momento sublime del éxtasis. En este momento supremo el Uno se descubre y todo lo demás queda oculto.

Mucho se ha escrito acerca de la utilización de esta palabra, por parte del maestro neoplatónico. Sintetizando nuestra posición, diremos que la posibilidad del éxtasis no supone en Plotino ninguna suerte de irracionalidad o trance inconsciente, ya que esto no se adecuaría a las características del sabio plotiniano. El es categórico al afirmar que el resultado de la unión con el Uno es un estado de tranquila calma *avrpasqe i; h| ejnqousiavsa*" h̄suc⁽⁸⁾. *Εὐπανθετον* VI, 9 (9), 11, Plotino explica que el místico al no separarse del Uno dejará de experimentar movimiento alguno, ya que "permanecerá completamente inmóvil y se convertirá en la inmovilidad misma (*εJstw; " pavnth kai; oi|on stavs⁽⁹⁾ Πλοτίνοςτικός*)" ne a lo largo de sus *Enéadas*, que no se puede llegar a la perfección a través de grandes movimientos interiores, de arrebatos de la imaginación, de la emoción y de la voluntad. Para que exista realización espiritual debe haber analogía entre el alma y lo divino, y para el maestro neoplatónico el Uno es absoluta quietud e inmovilidad. Por esta razón el amor al Uno tampoco puede ser entendido como una pasión del alma, el *ε[rw⁽¹⁰⁾* es fuerza ascendente que busca reencontrar el origen del alma misma, y en este sentido es *oujsiv*. Solo dentro de estas coordenadas es posible entender el éxtasis, ya que de no hacerlo así se corre el riesgo de desvirtuar completamente la mística y también la metafísica plotiniana. El éxtasis supone un movimiento previo del alma hacia afuera de sí misma, pero este movimiento no se produce hacia algo extraño a ella. Por el contrario, lo que supone es la superación momentánea de su condición de imagen en busca del modelo perfecto. Dentro de estas coordenadas es posible entender, la siguiente afirmación de Plotino: "Y si partiendo de sí mismo como imagen (*εi jkwjən̄emonta hasta el Modelo (ajrcevtu* pon) alcanzará la meta de su peregrinación" (11).

El resultado de este viaje, que esencialmente es un regreso al origen, será la unión total, sin fisuras, con la presencia divina. Así lo indica en el fragmento seleccionado Plotino, al afirmar que solo si el místico aprende a mirar de esta manera, se le hará presente el Uno (*pavresti*).

También ha sorprendido a los especialistas el hecho de que Plotino en la línea siguiente en la que se refiere al *ε[kstas* escriba *stavasi*. Aparentemente estas dos palabras aparecen como contrapuestas, pues hacen referencia a situaciones distintas. La primera se referiría a un movimiento del alma hacia afuera de ella misma y la segunda a su detención. Theiler con respecto a esta cuestión, ha preferido cambiar *ε[kstas ip̄or stavasi* considerando que este término no está a tono con las otras características que Plotino propone para explicar este estado. A criterio del traductor alemán tanto *aplosi*", *ejpidosi*", y *ε[fesind* indicarían una actitud de quietud y no de actividad como supondría el *ε[kstas*⁽¹²⁾.

(8) VI, 9 (9), 11, 14.

(9) VI, 9 (9), 11, 15-16.

(10) P. Ciner, *op. cit.*, I.3 y I.4.

(11) VI, 9 (9), 9, 1-2.

(12) R. Harder, R. Beutler, W. Theiler, *Plotins Schriften*, VI (Indices), Hamburg, 1956.

Desde nuestra perspectiva esta supresión no se justifica, ya que ambos términos no solo no se contraponen, sino que más bien se complementan. El alma intelectiva e inteligible necesita salir de su condición de imagen para detenerse en el Uno. Esta salida es la posibilidad que el alma tiene de acceder, tal como Plotino lo señala “*a la fuente misma de la vida, de la inteligencia, el principio del ser, la causa del bien, la raíz del alma*” (13).

4. ALCANCE Y SIGNIFICADO DEL TÉRMINO ÉXTASIS EN ORÍGENES

En esta sección de la investigación analizaremos la posición de Orígenes con respecto al fenómeno más estrictamente místico: el momento de unión del alma con lo divino. Este fenómeno requiere de toda una preparación previa para que pueda producirse, ya que como el maestro alejandrino advierte en el *ComCant*:

“Efectivamente, el alma no se junta y une al Verbo de Dios si antes no se alejan de ella todo invierno de perturbaciones y toda borrasca de vicios, para no andar ya más fluctuando a la deriva ni ser juguete de todo viento de doctrina” (14).

Nuevamente encontramos el constante tema origeniano del perfecto equilibrio entre la gracia divina y el esfuerzo humano, que como veremos, también se evidenciará en el momento de la unión mística. Es que, y esta es quizás la coincidencia mayor con Plotino, esta unión requiere de toda la libertad y de toda la conciencia del alma que la experimenta. Cuando usamos el término conciencia no lo hacemos desde ninguna teoría psicológica, sino que lo usamos como sinónimo de pleno “discernimiento de espíritu” (15). En consecuencia, la paz y la claridad del alma serán los signos de que esta unión se ha producido realmente. Esta breve introducción nos permitirá acceder correctamente a los varios fragmentos donde Orígenes se refiere al tema.

En *CCels* Orígenes investiga la manera de proceder de los oráculos y advierte de manera categórica, que en estos seres no es posible hablar de la presencia divina. Allí como veremos utiliza el término éxtasis asociándolo a la “salida de sí mismo” que enajena y lleva a la locura:

“Además, esta conducción al éxtasis (é[kstasí] y a la locura (frēvne) de la pretendida profetiza, junto con la perdida de toda conciencia de ella misma, no es obra del Espíritu divino. Y es así que quien está poseido del espíritu divino debiera sacar más provecho, en orden a lo conveniente o útil, que cualquiera de los que buscan instruirse por los oráculos, acerca de lo que puede ayudarles a llevar una vida moderada y conforme a la naturaleza, y mostrarse más lúcido (oportuno) justamente en el momento en que lo divino se une con él” (16).

(13) VI; 9 (9), 1-2.

(14) *ComCant* IV, 1, 6.

(15) 1 Cor, 12,20; *HomNum* XXVII, 12.

(16) *Ccels*, VII, 3, 40-45.

En el *ComCant*, texto místico por excelencia, Orígenes plantea otra modalidad de “salida de sí mismo”, esta vez asociada a la posibilidad cierta de unión con el Verbo, y a través suyo del Padre. Uno de los más bellos fragmentos es el siguiente:

“Efectivamente, para ella es primavera cuando se da reposo al alma y sosiego a la mente. Entonces viene a ella el Verbo de Dios, entonces la llama hacia sí y la exhorta a salir, no sólo fuera de la casa, sino también fuera de la ciudad, es decir, a ponerse fuera no solo de los vicios de la carne, sino también de todo cuanto de corpóreo y visible contiene el mundo” (17).

Vemos en este fragmento que esta “salida de sí mismo”, no se produce hacia algo extraño al elemento superior del alma, sino que debe entenderse como un reencuentro con su verdadera naturaleza, lo divino. Pero para que esta unión se produzca es necesario que se trascienda todo lo sensible, solo así será posible fundirse en el Amor de Dios (18). Es probable que Orígenes rehuse utilizar demasiado el término éxtasis, como una manera de oponerse a la concepción montanista del éxtasis profético, como inconsciencia o locura sagrada, concepción que también estaba presente en algunos textos de Filón (19). Pero esto no significa que rechace la posibilidad de trascender momentáneamente la condición de alma encarnada, para poder unirse al Verbo. Toda la interpretación del *Cantar* se fundamenta en la necesidad de concretar el único deseo de un alma perfecta: unirse estrechamente con el Verbo de Dios y penetrar en el interior de los misterios de su sabiduría y de su ciencia, como en el tálamo celestial” (20).

Para que esto se produzca el alma debe “salir de lo humano”, lo que no implica “salir de la inteligencia”. Para Orígenes la embriaguez que produce la Vid Verdadera, “hace salir de lo humano” (21), pero solamente el vino de las doctrinas falsas “hace salir de la inteligencia” (22). La inteligencia debe ser entendida fundamentalmente como contemplación, como visión directa que permite unirse con el objeto contemplado. Resumiendo: un éxtasis que fuera inconsciencia sería para Orígenes el signo de la presencia del demonio, manifestado por las malas pasiones que extravían, obnubilan y esclavizan la inteligencia. También es necesario mostrar cómo, cuando se produce “la salida de sí mismo”, el Verbo nunca es trascendido, como ocurre por ejemplo con la hipóstasis Inteligencia en Plotino. Es esta característica de la mística origeniana la que nos permite denominarla “contemplativa”, sin que eso sea sinónimo de “intelectualista”, ya que a *αγανθεγνώσιον* absolutamente equiparables como denominaciones del Verbo. Nuevamente es posible advertir cómo Orígenes resuelve esta delicada cuestión, dentro de coordenadas estrictamente cristianas.

(17) *ComCant* IV, 2,7.

(18) *HomJr* V,2 (III, 33,4-6)

(19) *Quis rerum divinarum heres*, pp.249-256; *Sobre los sueños*, libro II.

(20) *ComCant* I, 1,9.

(21) *ComIn* (I, 30 (43), 206. En este tema se refleja la influencia del *Fedro* (244, 245, 253, d, 254 y sigs.). También se encuentran notables semejanzas con la posición plotinina respecto a que el éxtasis no puede ser comprendido como un acto de “irrationalidad”. Cf. *Enéada* VI, 7 (38), 35; VI, 9 (11).

(22) *HomJr* latina II, 8 (GCS VIII).

La salida de sí mismo supone para Orígenes un momento maravilloso e inexpressable, en el cual el alma logra su tan ansiada meta: unirse a Dios a través de su Verbo. Pero en esta unión no hay, como tampoco lo había en Plotino, identificación. La teoría de la participación es momentáneamente anulada, ya que no se borra la distancia ontológica entre lo absolutamente increado, como son Dios Padre y el Verbo, y sus criaturas creadas en la preexistencia.

RESUMEN

Existe en ambos pensadores una actitud sumamente favorable ante las posibilidades naturales del alma, para alcanzar la unión mística, ya que esta es esencialmente imagen de lo divino. Esta coincidencia es por supuesto de perspectiva, pero no de contenido. Ambos, también, son sumamente cuidadosos en afirmar que cuando se produce el *e[κ]stasιs* hay enajenamiento ni pérdida de lucidez de parte del que vivencia la experiencia. Tanto Plotino como Orígenes, sostienen que la serenidad y la libertad interior son las características básicas del ser que ha alcanzado este supremo estado. También ambos místicos han comprendido que esta transformación interior, esta verdadera clausura expansiva en la divinidad, debe evidenciarse y traducirse en una conducta coherente con todos y cada uno de los seres que le rodean. Plotino lo expresa en los siguientes términos: “*Sin la virtud verdadera, el Dios de que se habla no es más que una palabra*” (23). Y Orígenes por su parte escribe que: “*Por consiguiente, debemos saber que el amor de Dios siempre tiende hacia Dios, del que se origina, y mira al prójimo, con el que tiene parte por estar asimismo creado en incorrupción*” (24). Destacar la capacidad expansiva y transformadora de la verdadera mística, ha sido nuestro humilde aporte a la fenomenología de la mística.

ABSTRACT

Both Plotinus and Origen favour the view of the soul having a natural possibility of attaining the mystical union, as it is essentially an image of the divine. However, such a coincidence comprises their perspectives only, rather than the content of their assertions. Both thinkers are very cautious in their statements that when the *e[κ]stasιs* is produced, there is neither alienation nor lack of consciousness in those who experience it. Both philosophers claim that the inner serenity and freedom are the basic characteristics of the being which has reached this supreme state. Both mystics have also understood that such an inner transformation, a true expansive cloister of the divinity, needs to be evidenced and translated into a coherent behaviour with all those that surround him. Plotinus puts it thus: “*Without true virtue, the God that is communicated is nothing but a word*”.

Origen, on his part, writes “*Thus, we have to know that God's love always leans toward God from whom it comes, and looks at the other, who has part with oneself because he was also created in state of incorruption*”. Our humble contribution to the mystic phenomenology has been to highlight the expansive and transforming capacity of the true mystic.

(23) II,9,15,40.

(24) *ComCant* Prol. 2,32.