

EL SIMBOLISMO NATURAL DE LA LUZ EN PLOTINO

Kevin Corrigan

Athol Murray College of Notre Dame
Canadá



Siguiendo la comparación de Platón de la Idea del Bien con el sol, Plotino usa la metáfora de la luz para ilustrar la relación entre las hipóstasis (el Uno, el Intelecto y el Alma) del mundo espiritual. Como el sol irradia luz en el mundo físico, así el Uno da luz desde sí mismo sin disminución, y el Intelecto es una circumradiación del Uno¹. No hay duda de que Plotino entiende que esta aplicación de la luz a los entes espirituales es un modo metafórico de hablar, tal como Tomás de Aquino lo sostendrá muchos siglos después². Lo que parece haber pasado inadvertido³, sin embargo, es que el uso de la metáfora incluye un comprimido argumento filosófico, que transforma la imagen de la luz en un símbolo natural del mundo espiritual. Esto es en parte el resultado del uso ordinario de la lengua. Para los griegos la luz estuvo invariablemente asociada, de un modo natural y concreto, con la vida⁴, la divinidad⁵, el acrecentamiento de la forma corporal⁶, la sabiduría y la inteligencia⁷. Platón, con su genio característico, completa esta comprensión tradicional en la *República*, en la comparación del Bien con el sol, y la desarrolla implícitamente en su obra posterior con su teoría de la divinidad cósmica. Si el sol es animado y divino, y si la luz es causa física no sólo de percepción, sino también de desarrollo de las más altas facultades en el

¹V, 1 (10), 6, 27-34. VI, 7 (38), 16, 30-31.

²Santo Tomás de Aquino, *II In Sent.*, 13, 1, 2.

³Ver, por ejemplo, Ferwerda, R., *La Signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*. Groningen 1965, pp. 46-61. Beierwaltes, Werner, "Die Metaphysik Des Lichtes In Der Philosophie Plotins", *Zift f. Philosoph. Forschung* XV/3, p. 334 ff. Aubin P., "L' image dans l'oeuvre de Plotin". *Recherches de Sciences Religieuses* 41 (1953), p. 351 ff.

⁴En Homero, ver los rayos del sol significa estar vivo, ver *Iliada* 16, 188; *Odisea* 11, 498.

⁵Ver, por ejemplo, Demeter en el Homérico *Hymn to Demeter*, 275-280, y Atenea en *Odisea* 19, 30 ss. Cf. Pindaro, *Píticas* 8, 95 ss.

⁶Tengo presentes principalmente las transformaciones de Atenea y los acrecentamientos de Odiseo en la *Odisea* y el tema de la luz del fuego en relación a Aquiles en la *Iliada* (espec. *Iliada* 18, 225-227).

⁷Ver Heráclito A 15, B 26, B 118 (Diels).

hombre, entonces se seguirá naturalmente que la luz solar es la manifestación suprema del poder del alma en el universo físico. En este artículo presentaré dos facetas adicionales de lo que he llamado un comprimido argumento filosófico, incluido en la teoría de la luz de Plotino, y daré razones para probar de que es la reflexión y desarrollo de Plotino acerca del pensamiento aristotélico, el que contribuye también al uso que éste hace de la luz como una propia metáfora filosófica de la realidad espiritual, y como un símbolo natural que unifica nuestra comprensión de los universos inteligible y sensible de una manera inmediata y realista.

Una primera faceta de este argumento tiene que ver con la luz externa. Para Aristóteles, luz es la actualización de lo diáfano en cuanto diáfano⁸. La luz no es ni fuego, ni cuerpo, ni efluvio de un cuerpo, sino una presencia⁹. Ella no viaja. Está presente en lo diáfano no por cambio local, sino cualitativo. En segundo lugar, puesto que lo diáfano impregna los cuerpos, y puesto que la luz subsiste en lo diáfano, cuando lo diáfano es actualizado, la luz es, incidentalmente, el color de lo diáfano¹⁰.

Plotino, por el contrario, extiende la teoría de Aristóteles. Para él luz es un *continuum* físico-inteligible: movimiento, cualidad, forma, actividad, poder están todos ellos implicados en el análisis de su significado. La luz es definida como la *energeia* incorporeal del cuerpo luminoso¹¹. En cierto sentido esto simplemente significa, con Aristóteles, que no es un cuerpo, aun cuando es dependiente de un cuerpo. Sin embargo, viaja de hecho hacia nosotros y hacia la tierra¹². En otro sentido, Plotino habla de "la luz mezclada con los cuerpos". Lo cual significa para él la luz subsistente en lo diáfano, que es incidentalmente el color diáfano. Aquí hay que considerar la luz como una cualidad en un substrato y como accidental a la substancia del objeto¹³. Pero en el cuerpo luminoso la cualidad en el substrato también manifiesta, o procede de, una actividad dinámica. En este sentido, luz no es precisamente una actualización cualitativa, sino más fundamentalmente una actividad substancial. Plotino la define en terminología aristotélica como "substancia conforme a la forma del cuerpo primeramente luminoso" (*οὐσία ἢ κατὰ τὸ εἶδος*)¹⁴. Cuando mezclada con materia la luz da color, pero cuando por

⁸*De Anima* 418B 9, 419A 11.

⁹*De An.* 418B 14-17.

¹⁰*De An.* 418B 11; *De Sensu*, 439A 18 ff.

¹¹IV, 5 (29), 7, 33-34. II, 1 (40), 7, 20-30.

¹²V, 3 (49), 9, 10-13.

¹³VI, 7 (38), 21, 13-22, 5. IV, 5 (29), 7, 51-55.

¹⁴IV, 5 (29), 7, 36-37.

cuenta propia, la actividad de la luz “tiñe, por así decirlo, la superficie” (ὄον ἐπιχρώνουσιν)¹⁵. Es una causa activa, instantáneamente presente en acto, más que por una presencia local, y como actividad, no dependiente de un medio (aunque hay aire aquí, por supuesto, entre el sujeto que percibe y el objeto percibido). La luz, entonces, para Plotino no es simplemente la actualización de lo diáfano, sino la actividad de la fuente, no sólo como cuerpo, sino como un cuerpo que actúa en virtud de un poder productivo incorporal manifestado en él. De ahí que, en VI, 4(22), 7, 31-32 él afirma que la fuente física no tiene luz “en cuanto que cuerpo, sino en cuanto que cuerpo luminoso, por otro poder que es incorporal”. El análisis de Plotino acerca de la luz incorporal, por consiguiente, lleva a la conclusión de que, si la luz es la mejor de las actividades físicas, y si la actividad es una expresión de poder inteligible (acerca de lo que Plotino puede incluso llegar a decir que es *percibido conjuntamente* con la actividad¹⁶), entonces la luz inteligible es una perfección y explicación natural y filosóficamente necesaria de la luz física. Podríamos incluso decir que, como actividad, lo que la luz física es realmente, es luz inteligible. Como Plotino mismo lo deja plenamente en claro en el contexto de la percepción, las realidades inteligibles o espirituales son actividades en un sentido más cabal y estricto¹⁷.

Una tercera faceta del comprimido argumento incluido en la teoría de la luz en Plotino, se ocupa de la luz interna. Se trata de una pequeña indicación que deseo hacer aquí, pero es importante corregir la impresión universal de que la luz interior neoplatónica es nada más que vacía metáfora. Aristóteles reprochó a Platón sus “metáforas”¹⁸. Y es probable esperar que escritores hostiles al neoplatonismo o al “agustinismo” encontrarán la noción de la luz interna sin contenido.

En el uso del lenguaje ordinario la luz es, por supuesto, naturalmente conectada con percepción intelectual o iluminación. Pero Plotino avanza un paso más allá de esto al proponer la necesidad de una luz interna. En V, 5(32), 7, él argumenta que una visión efectiva tiene como su objeto tanto la forma del objeto sensible como el medio por el cual el objeto es visto, esto es la luz. La luz es vista tanto en, como sobre la forma, y el ojo puede inclinarse más, ya sea hacia el medio o hacia el objeto iluminado. Luego Plotino

¹⁵Ibíd, 37-41.

¹⁶Ver VI, 3 (44), 23, 5-12. Poner atención también a V, 8 (31), 3, 11 ss. ¿Qué hace de los dioses celestes lo que ellos son? Pregunta Plotino. El Intelecto, responde. καὶ ὅτι μάλλον νοῦς ἐνεργῶν ἐν αὐτοῖς, ὥστε ὁρᾶσθαι (20-21).

¹⁷IV, 6 (41), 2, 20-21.

¹⁸Aristóteles, *Metafísica* 991A 20-22.

compara esto con la mirada del intelecto, el que por inclinarse más hacia la naturaleza de los objetos inteligibles iluminados, ve menos, pero por concentrarse más en la luz, ve la luz y la fuente de la luz. Pero, en este punto, Plotino expresa descontento con la naturaleza externa del símil. Puesto que el intelecto no debe ver esta luz inteligible como externa a sí mismo, argumenta, nosotros debemos regresar al ojo y considerar lo que es su propia, conveniente luz. Esta es una más primitiva, más brillante luz, vista a veces en un instante:

“en la noche, en la oscuridad, un destello salta desde dentro del ojo: o no hacemos más esfuerzo por ver cosa alguna: los párpados se cierran; con todo, una luz destella ante nosotros, o bien, nos restregamos el ojo y él mismo ve la luz que él contiene”.

ἢ ἰσχύω ἐν σκοτίᾳ πρὸ αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ προσηδήσαντος, ἢ ὅταν μηδὲν ἐθέλησας τῶν ἄλλων βλέπειν προβάλλοιτο πρὸ αὐτοῦ τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν τὸ φῶς ὁμῶς προφέρων, ἢ καὶ πιέσαντος τοῦ ἔχοντος τὸ ἐν αὐτῷ φῶς ἴδου.

Esto es, concluye, “visión sin ver”, visión por excelencia, puesto que el ojo ve la luz.

Los ejemplos y el lenguaje que Plotino usa, muestran que detrás de su propia argumentación, él está pensando en dos textos. En primer lugar, τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν (línea 27), es una cita (consciente o inconsciente) de *Timeo* 45D-E: cuando los párpados están cerrados, ellos guardan el fuego interno. Pero Plotino, por supuesto, no acepta la opinión de Platón de la luz como fuego (del *Timeo*). En cambio, él tiene en mente el *locus classicus* de la luz interior, física, del relato de Aristóteles (derivado del de Alcmeón, del fuego del relámpago y repetido en el *De Sensu* de Teofrasto) de la luz entóptica en el *De Sensu* (437A.22-B 14) y entre sus propios ejemplos, citando dos ejemplos de allí: la fosforescencia y el fenómeno del destello luminoso en el ojo. Aristóteles pensaba que el fenómeno del destello luminoso se debía a la tersura de la pupila y a su poder de brillar en la oscuridad. Un rápido movimiento hace consciente al ojo de este resplandor y, por así decir, capaz de verse a sí mismo. El propósito de Plotino es diferente. Él está preocupado por enfatizar el natural carácter interno de esta luz y señalar (muy probablemente en este contexto contra la noción aristotélico-peripatética del Intelecto “desde afuera”), que una luz interna, un hecho necesario de nuestra experiencia así como de nuestra habilidad para percibir objetos externos, está implicada empíricamente en la naturaleza misma de lo que se entiende

por un sujeto percipiente, y que esta interna luz no es sólo un aspecto del mecanismo fisiológico del ojo, sino que debe finalmente ser explicado en términos de la capacidad del intelecto para verse a sí mismo como pura luz. En otras palabras, él hace de la noción del ojo que ve su propia luz interior, una noción natural, ciertamente inteligible.

Si ponemos juntas estas dos facetas de la teoría de la luz, podemos reconocer cuán natural y necesario símbolo es la luz en el pensamiento de Plotino. La luz física, como tal, debe, por supuesto, ser distinguida de la luz inteligible. De ahí que Plotino invariablemente habla metafóricamente de la luz inteligible, y en esto él estaría de acuerdo con Tomás de Aquino, para quien lo corporal puede ser atribuido a algo espiritual sólo de una manera metafórica. Pero, de otro punto de vista, para Plotino, cuando se examinan los significados de la luz en relación a los objetos naturales, y en relación a aquello que los hace ser lo que son, no se puede trazar una simple línea arbitraria entre lo físico y lo espiritual, y se hace evidente la necesidad de que ambos marcos de referencia (aunque siendo muy diferentes) se traslapan, o mejor dicho, se sitúan juntos en el mismo espacio lógico. En esto, Plotino es el autor, directa o indirectamente, de otra rica línea de pensamiento acerca de la luz natural, que (junto con los Padres más antiguos), se puede decir que tiene su principal inicio con San Agustín. Para Agustín Dios es luz en un sentido más que metafórico: la luz se encuentra más verdaderamente en las sustancias espirituales, pero es la primera, más sutil y más activa de las cosas materiales y, por consiguiente, la más cercana a la naturaleza inmaterial¹⁹. En la Edad Media, las teorías de Roberto Grosseteste, Roger Bacon y San Buenaventura, de que la luz es la *forma corporeitatis*, el primer constituyente metafísico de los cuerpos, y de que la luz divina es una manifestación diferente, o una intensidad más cabal, de esta misma realidad última²⁰, dependerán grandemente de una teoría físico-inteligible de la luz. Ya hemos visto que Plotino llama a la luz, la forma substancial del cuerpo primariamente luminoso. Las semejanzas (entre Plotino, Grosseteste y Buenaventura) aumentan cuando uno considera que, para Plotino, en la eterna creación del universo sensible, la materia está primariamente plena de luz²¹. Esto pone a los comentaristas del Hexaemeron en una posición similar a Plotino. Sin

¹⁹Ver San Agustín, *De Gen. ad Litt.* XII, 16, 32; P.L. 34: 446.

²⁰Para San Buenaventura, ver *II Sent.* Dist. XIII passim. En general, sobre Bacon y Grosseteste, ver Sharp, D.E., *Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century*, New York, 1964, pp. 9-46, 115-171, y también el reciente McEvoy, J. *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, 1982.

²¹Cf. VI, 7 (38), 7, 8-17. IV, 3 (27), 9, 23-29.

embargo, una elaboración de este tópico está más allá del alcance del presente artículo.

En conclusión, podemos advertir que en Plotino, elementos platónicos y aristotélicos están ya fusionados en una totalmente nueva teoría de la luz natural, teoría que es de la más grande importancia para el pensamiento posterior, y que es esta fructífera interpenetración de ideas, la que ayuda a dar una mayor inmediatez y concreción a la metafísica plotiniana y, especialmente, al vocabulario de la experiencia mística, un vocabulario en primer lugar de luz, visión y tacto. Aunque la luz de Dios está más allá de la expresión finita, ella posee sin embargo una relevancia más profunda incluso para los objetos de la experiencia sensible, porque en aquella luz se incluye toda visión.

Título original:

The Natural Symbolism of Light in Plotinus

Traducción del inglés:

Oscar Velásquez