

Un paradigma común entre neoplatonismo y vedanta. El *theios aner* o *jivanmukta*

Daniel Ortiz Pereira¹

Recibido: 10 de marzo de 2020 / Aceptado: 6 de febrero de 2023

Resumen. Este artículo se propone establecer un nuevo paradigma común entre la filosofía neoplatónica de época imperial y la filosofía vedántica a partir de los conceptos de *theios aner* y *jivanmukta*. Partiendo de un breve recorrido por algunas de las manifestaciones de la doctrina brahmánica en la Roma de los siglos II y III e.c., canalizadas por un sincretismo teocéntrico, el análisis se dividirá en dos grandes bloques: (1) La descripción del sustrato metafísico común a ambos términos, basado en la idea de la unión (hénosis) y la reconciliación intuitiva del alma y el absoluto a partir del autoconocimiento y (2) La descripción del sustrato moral, basado en el ejercicio de una catártica contemplativa. Así mismo, se plantean algunas dificultades relativas al papel soteriológico del sabio liberado y su relación con las dos grandes corrientes del neoplatonismo imperial.

Palabras Clave. Divinidad; hénosis; liberación; neoplatonismo; purificación; sabio; Advaita Vedanta.

[en] A Common Paradigm between Neoplatonism and Vedanta: The *Theios Aner* or *Jivanmukta*

Abstract. This paper aims to establish a new common paradigm between imperial neoplatonic philosophy and vedantic philosophy through the concepts of *theios aner* and *jivanmukta*. Succintly going over some of the different manifestations of brahmanic doctrines in 2nd and 3rd century Rome, channeled through a syncretic theocentricism, our analysis will be divided into two big blocks: (1) The description of the metaphysical background common to both terms, based upon intuitive reconciliation of the soul (henosis) and the absolute from the idea of self-knowledge and (2) The description of the moral background, based upon the exercise of a contemplative catharsis. Moreover, some difficulties are brought up concerning the soteriological position of the liberated sage and its relation to the two main currents of imperial neoplatonism.

Keywords: Divine; henosis; liberation; neoplatonism; purification; sage; Advaita Vedanta.

Sumario: 1. Introducción. 2. El sustrato metafísico: hénosis, reconciliación y autoconocimiento. 3. El sustrato moral: La catarsis contemplativa. 4. Conclusiones. 5. Bibliografía.

Cómo citar: Ortiz Pereira, D. (2023). Un paradigma común entre neoplatonismo y vedanta. El *theios aner* o *jivanmukta*, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 28, e-68286. <https://dx.doi.org/10.5209/ilur.68286>.

1. Introducción

Aproximadamente a mediados del siglo II e.c., el platonismo perdió definitivamente buena parte de su identidad original y su centro, trasladado a Roma, comenzó a orbitar en torno a un sincretismo marcadamente teocéntrico. Esta nueva exégesis religiosa de Platón, motivada en buena medida por las exigencias del conflicto cultural e intelectual entre paganos y cristianos, conllevó la incorporación de un amplio número de textos al *corpus* que, pese a hallarse completamente helenizados, trazaban su inspiración genuina a los confines del mundo griego. Es el caso de toda la literatura hermética (Egipto), los oráculos (Caldea) y, por último, las prácticas brahmánicas (India). Así en el testimonio de Numenio:

«Sobre este punto, una vez citados y explicados los testimonios de Platón, será necesario que nos transportemos hacia atrás y nos atemos estrechamente a las doctrinas de Pitágoras, pero que también apelemos a los pueblos que son tenidos en consideración, ofreciendo las iniciaciones, las enseñanzas y los fundamentos culturales (que llevan a cabo de acuerdo con Platón) de los brahmanes, judíos, magos y egipcios»².

¹ Universidad Pontificia Comillas

Correo electrónico: dortiz@comillas.edu

ORCID iD: [INDICAR NÚMERO ORCID]

² Numenio: *Sobre el bien*, I, 1a, extraído de Eusebio: *Preparación evangélica*, IX, 7.: «Εἰς δὲ τοῦτο δεήσει εἰσιόντα, καὶ σημενάμενον ταῖς μαρτυρίαις τοῦ Πλάτωνος, ἀναχωρήσαι τε καὶ ζυνοῦσαι τοῖς λόγοις τοῦ Πυθαγόρου; ἐπικαλέσασθαι δὲ τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκμοῦντα, προσφερόμενον αὐτῶν τὰς

El análisis historiográfico e histórico-filosófico de los testimonios que refieren la presencia de los textos sapienciales indios en diversos aspectos de los sistemas neoplatónicos imperiales ya ha sido efectuado desde múltiples perspectivas, y los resultados han sido, aunque prometedores, poco resolutivos³. La compleja tarea de demostrar con exactitud una recepción filosóficamente consciente y legítima de la tradición hindú en el mundo griego al margen de sincretismos platonizantes – cuya tarea era eminentemente sintética y no crítica – ha impulsado decididamente la metodología comparativa a la hora de tratar de acotar este campo⁴.

Sin embargo, igual de inadecuada sería la afirmación que desdeñase por completo un influjo en todos los sentidos. Contamos con un número relativamente notable de referencias de autores clásicos que describen algunos rasgos relativamente fiables de distintas prácticas brahmánicas y sramánicas de las que se tenía constancia desde época alejandrina⁵. Significativo es un pasaje de Hipólito (*Refutatio omnium haeresium*, I, 21) cuya profusa descripción atestigua implícitamente la presencia de brahmanes en la Roma de principios del siglo III e.c.⁶. Si la fecha de su muerte es correcta (en torno al 235), ello indica que aquellos tuvieron que haber vivido allí durante los reinados de Heliogábalo y Gordiano III, algo del todo plausible. Un fragmento de un tratado perdido de Porfirio (*Sobre la Estigia*, fr. 376) reproducido en Estobeo (*Antología*, I, 3, 56) ya parece dar cuenta de la popularidad que adquirieron estos sabios (a los que se les solía denominar convencionalmente *gymnosophistai*) en algunas esferas intelectuales griegas a raíz de una serie de misiones diplomáticas indias celebradas por Heliogábalo, mientras que Gordiano III no fue otro que el emperador al que acompañó Plotino en su expedición a Persia después de que, según lo que nos cuenta Porfirio (*Vida de Plotino*, III, 13-17), este se hubiese interesado por el pensamiento oriental durante su formación con Amonio Sacas en Alejandría.

Producto de idealizaciones anacrónicas relacionadas ya en época tardía con la incorporación del sabio hindú al legado místico de Platón, durante el Helenismo se forjó una expresión literaria de este intercambio cultural y filosófico entre Grecia y Oriente con fines eminentemente alegóricos y didácticos⁷. De hecho, si las élites paganas neoplatónicas trataban constantemente de vincular el *corpus platonicum* con la sabiduría zoroastriana o caldea era porque, en el fondo, consideraban que ésta ofrecía un paradigma de sabio, de θεῖος ἀνὴρ, que completaba y enriquecía muchos aspectos que se agotaban en la clásica antropología platónica, incluso formulada en términos propiamente plotinianos. La transición fundamental en el seno del neoplatonismo imperial de lo discursivo o racional a lo intuitivo o místico hacía que para los *diádochoi* el esoterismo oriental, basado en este ideal del *theios aner*, fuese un modelo a seguir a la hora de fundamentar nuevas disciplinas como la magia o la teúrgia.

En su *Vida de Apolonio de Tiana* (III, 18 y ss.), Flavio Filóstrato presenta al mítico sabio pitagórico Apolonio, comparado en muchas ocasiones con la figura de Cristo, en diálogo con Iarcas, un brahmán de la época. El interés del relato reside en que, al margen de su fiabilidad histórica, encierra los dos principales argumentos que sintetizan un tipo de análisis comparativo de las características del *theios aner* neoplatónico con la descripción de las secciones 34-38 del *Vedantasara*, que tratan de la figura del liberado en vida [*jivanmukta*], a saber: la intuición de lo absoluto a partir del autoconocimiento y la idea de que la reconciliación entre lo humano y lo divino solo es posible mediante el ejercicio de una catártica contemplativa basada en un ideal moral. Mediante este análisis, trataremos de demostrar cómo la confluencia de uno y otro paradigma permite hablar de un marco antropológico y religioso común entre ambas tradiciones, algo que puede servir de guía a la hora de acotar con mayor precisión los estudios histórico-filosóficos al respecto.

τελετάς, καὶ τὰ δόγματα, τὰς τε ἰδρύσεις συντελουμένας Πλάτωνι ὁμολογουμένως, ὅποσας Βραχμῆνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ μάγοι καὶ Αἰγύπτιοι διέθεντο». (Mullach 1881, 165). La traducción castellana corresponde a: García Bazán, 1991, 231.

³ Sirvan de caso paradigmático los siguientes estudios que, no obstante, son valiosos en su empleo de la metodología y el análisis comparativos: Baine Harris (ed.) 1982; Gregorios (ed.) 2002. Para una investigación más en conexión con la estructura general del paganismo, véase: Cumont 1929.

⁴ Cf. García Bazán 1982, 205-212.

⁵ Cf. Johnson 2013.

⁶ Hipólito: *Refutación de todas las herejías*, I, 21.: «Ἔστι δὲ καὶ παρὰ Ἰνδοῖς αἴρεις φιλοσοφουμένων ἐν τοῖς Βραχμῆναις. οἱ βίον μὲν αὐτάρκη προβάλλονται, ἐμψύχον δὲ καὶ τὸν διὰ πυρὸς βρωμάτων πάντων ἀπέχονται, ἀκροδρύοις –μηδὲ αὐτὰ ταῦτα τρυγῶντες, ἀλλὰ τὰ πίπτοντα εἰς τὴν γῆν βαστάζοντες ζῶσιν- ὕδωρ [τε] ποταμοῦ Ταγαβηνά πίνοντες, διαβιοῦσι δὲ γυμνοί, τὸ σῶμα ἐνδύμα τῆ ψυχῆ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγονέναι λέγοντες. Οὗτοι τὸν θεὸν φῶς εἶναι λέγουσιν, οὐχ ὅποιόν τις ὁρᾷ οὐδ' οἷον ἥλιος ἢ πῦρ, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς ὁ θεὸς λόγος, οὐχ ὁ ἐναρθρὸς, ἀλλ' ὁ τῆς γνώσεως, δι' οὗ τὰ κρυπτὰ τῆς φύσεως μυστήρια ὁρᾷται σοφοῖς. τοῦτο δὲ τὸ φῶς, ὃ φασι λόγον καὶ θεὸν, αὐτοὺς εἰδέναι Βραχμῆνες λέγουσιν διὰ τὸ ἀπορρήγναι μόνους τὴν κενοδοξίαν, ὅ[ς] ἐστι χιτῶν τῆς ψυχῆς ἔσχατος. οὗτοι θανάτου καταφρονοῦσιν, αἰεὶ δὲ ἰδίᾳ φωνῆ [φῶς τὸν] θεὸν ὀνομάζουσιν, καθὼς προεῖπομεν, ὕμνους τε ἀναπέμπουσιν». (Marcovich 1986, 86-87). [«Hay también entre los indios algunos filosofando con los brahmanes. Llevan una vida autosuficiente, se abstienen tanto de criaturas vivientes como de comida cocinada, y se satisfacen con frutas, las cuales no recogen de los árboles, sino de entre las que se han caído al suelo. Subsisten a base de ellas y bebiendo agua del río Tagabén. Pasan su vida desnudos, afirmando que el cuerpo ha sido constituido por la divinidad como una envoltura para el alma. Afirman que Dios es luz, no la que uno ve, como el sol o el fuego; para ellos Dios es palabra, no aquella que se expresa en sonidos articulados, sino la del conocimiento a través del cual los sabios perciben los secretos misterios de la naturaleza. Y afirman que los brahmanes solo conocen esta luz que dicen que es la palabra, su dios, renegando de toda vanidad de opinión, que es la envoltura ulterior del alma. Desdeñan la muerte, y siempre en su peculiar lenguaje llaman a Dios con el nombre que hemos mencionado anteriormente, y le dirigen himnos»].

⁷ Destaca como producción más significativa la *Collatio Alexandri et Dindimi*, una obra anónima compuesta en forma epistolar en la que Alejandro debate imaginariamente con Dindimo, un rey hindú, en torno a la superioridad moral de sus respectivos reinos. Véase: Liénard 1936, 819-838. Cf. también: Turcan 1975.

2. El sustrato metafísico: hénosis, reconciliación y autoconocimiento

El *Vedantasara* (34, 2) define así al *jivanmukta*:

«Se llama *jivanmukta* al que, por el conocimiento de su propia naturaleza como el *brahman* indivisible debido a la eliminación de la ignorancia respecto a ella, ha percibido intuitivamente su propia naturaleza como el *brahman* indivisible, y, debido a la supresión de la ignorancia y sus efectos como las acciones acumuladas, las dudas, las opiniones erróneas, etc., vive en el *brahman* libre de toda atadura»⁸.

Dos son sus rasgos fundamentales: en primer lugar, que ha adquirido un autoconocimiento pleno que remite inmediatamente al conocimiento de la divinidad entendida como absoluto, y, seguidamente, que representa un modelo ético y ascético que ejerce una función catártica tanto para consigo mismo como para con todo lo que le rodea. Esto último es importante. El *Vedantasara* distingue a su vez entre el *jivanmukti*, la liberación en vida, y el *videhamukti*, la liberación después de la muerte, esto es, la que acontece en un espacio incorpóreo y atemporal. En este sentido, aunque el liberado está en el fondo al margen del mundo psicofísico en tanto que lo identifica como irreal, como un espejismo (*Ved.*, 35 y ss.) y está en conexión espontánea con la divinidad, su dimensión material, en tanto que todavía operante, sigue ejerciendo sus funciones naturalmente (Ibidem, 36, 1). Solamente con la liberación final llega la incorporalidad total y plena⁹.

Esta dicotomía constituyó, en otro orden, un punto de conflicto significativo para los neoplatónicos. La teoría de los furros desarrollada en el *Fedro* (244b y ss.), que establecía una definición para la *manía* a partir de la inconsciencia, esto es, de la imposibilidad de percibir la propia posesión, era un signo de inestabilidad impropio del verdadero sabio que, además de no poder ser escogido aleatoriamente – pues los dioses no podían revelar abiertamente sus misterios a los no purificados– tenía que recibir abierta y voluntariamente dicho raptó con el fin de ser un modelo moral e iniciático de carácter universal para la liberación. Es el caso, por ejemplo, de la figura de Sócrates, considerada para muchos neoplatónicos como el símbolo del sabio embarcado en la misión divina de liberar a las almas del mundo de la generación¹⁰. Esta concepción choca de inmediato con el elitismo de la filosofía de los misterios cultivada por buena parte de estos pensadores, que trataban continuamente de diferenciarse de las prácticas mágicas de los que consideraban como hechiceros vulgares o populares (γόητες), pero revela cómo el hombre divino estaba llamado, casi contradictoriamente, a conjugar una doble función: permanecer en la *pólis* a la vez que trascenderla¹¹.

Esto apela directamente a la naturaleza y el proyecto del *jivanmukta*. De hecho, constituye una buena parte del punto de vista desde el que elaboran su exégesis al respecto los estudiosos neovedánticos¹². Sin embargo, es cierto que esta visión servicial y amorosa de la liberación (análoga pero no aplicable a la estructura del *boddhisattva* budista) no se encuentra de forma explícita en el *Vedantasara*. Pese a hablar de la espontaneidad virtuosa de las acciones del liberado y la incapacidad que estas tienen de ser sino una expresión de la perfección realizada siempre conforme al deber que dicta el propio *brahman* (37, 1-2), en ningún momento el texto parece agotar la fundamentación del sabio en su propia dialéctica metafísica.

Este último elemento acerca al *jivanmukta* a la órbita espiritual de las escuelas filosóficas helenísticas, que basaban sus enseñanzas en la idea de que el adecuado cultivo del alma en soledad era suficiente para alcanzar la felicidad. En el neoplatonismo, esta autosuficiencia estaba ligada de forma más explícita a la catártica que proveían los múltiples ejercicios espirituales que acompañaban a la vida contemplativa. De hecho, Plotino denomina al Uno [ένός] –su particular concepto para designar el «principio y la potencia de todas las cosas»¹³– constantemente como ‘el solitario’ o ‘el único’ [τὸ μόνον] y menciona en hasta diez ocasiones a lo largo de las *Enéadas* el indispensable requisito de la absoluta soledad para culminar la unión con el mismo, la «hénosis» (literalmente, proceso o acción de unión) explicitando en III, 6, 5, la necesidad de apartarse «de los otros» [μεθ’ ἄλλων]¹⁴.

⁸ Ruiz Calderón 2009, 254.

⁹ Para una introducción sistemática a las problemáticas principales del Vedanta, cf. Suthren 2005, Timalsina 2009, Siderits et al. 2013 y Dasti y Bryant 2014.

¹⁰ Cf. Hermias: *In Phaedrum*, I, 1-5.: «Ὁ Σωκράτης ἐπὶ εὐεργεσίᾳ τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους καὶ τῶν ψυχῶν τῶν νέων κατεπέμθη εἰς γένεσιν; διαφορᾶς δὲ οὐσίας πολλῆς κατὰ τὰ ἦθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα τῶν ψυχῶν, διαφορῶς ἕκαστον εὐεργετεῖ, ἄλλως τοὺς νέους, ἄλλως τοὺς σοφιστὰς, πᾶσι χεῖρας ὀρέγων καὶ ἐπὶ φιλοσοφίαν προτρεπόμενος». (Couvreur 1901, 1) [«Sócrates fue enviado en calidad de servidor de la raza humana y de las almas de los jóvenes. No obstante, puesto que hay una gran diversidad con respecto a los caracteres y a las formas de vida de las almas, beneficia a cada persona de un modo diferente. Ayuda a los jóvenes de un modo, a los sofistas de otro, extendiendo su mano a todo el mundo y exhortándoles a la filosofía.]. Esto mismo parafrasea Proclo (*In Alcibiadem I*, XXXII) con toda probabilidad tomándolo directamente de Siriano, fuente de Hermias, al afirmar que la misión socrática se basaba en la perfección de las almas imperfectas por aquél que vivía y filosofaba en el seno de la divinidad.

¹¹ Véase: Griswold 1986, 33-36.

¹² Fort 1998, 181-182.

¹³ *Enéadas*, III, 8.: «ἀρχὴ διεξόδου καὶ ἀρχὴ ζωῆς καὶ ἀρχὴ νοῦ καὶ τῶν πάντων» (...) Δύναμις τῶν πάντων» [«Principio de recorrido, principio de vida, principio de inteligencia y de todas las cosas (...) potencia de todas las cosas»] (Igal, 2002, 245-246).

¹⁴ Todavía más llamativo es el párrafo final de las *Enéadas* (VI, 6,9): «Καὶ οὗτος θεῶν καὶ ἀνθρώπων θεῶν καὶ εὐδαιμόνων βίος, ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῆδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῆδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον». [«Y ésta es la vida de los dioses y la de los hombres divinos y bienaventurados: Un liberarse de las demás cosas, de las de acá, un vivir libre de los deleites de acá y un huir solo al Solo»]. (Igal 2002, 554.). Cf. Ousager 2005.

Esto enlaza directamente con uno de los postulados centrales del Vedanta y que, significativamente, hace pronunciar Filóstrato a Iarcas en sus respuestas a las preguntas de Apolonio, a saber, el de la total identificación del pleno conocimiento del alma con el pleno conocimiento del absoluto. El *theios aner*, al igual que el *jivanmukta*, se sabe divino y libre de toda carga o falla procedente de lo material por el hecho de que ha reconocido a su verdadero yo como Dios mismo¹⁵. Podemos decir que ha actualizado, a través de un camino espiritual, una potencia innata que, así mismo, es imperecedera. Así Plotino:

«La naturaleza del alma jamás descenderá hasta el no ser total. Llegará, sí, en su bajada, hasta el mal, y en ese sentido hasta el no-ser, no hasta el no-ser absoluto. Pero recorriendo el camino contrario, llegará no a otra cosa, sino a sí misma, y de ese modo, no estando en otra cosa, no estará más que en sí misma».¹⁶

Esto mismo en Filóstrato:

«Apolonio entonces le preguntó si se conocían a sí mismos también, creyendo que él, como los griegos, consideraría el autoconocimiento como una compleja cuestión. Pero el otro, contrariamente a lo que esperaba Apolonio, le corrigió y dijo: Sabemos todo, solo porque comenzamos por conocernos a nosotros mismos; pues ninguno de nosotros sería admitido en esta filosofía a no ser que primero se conociese a sí mismo»¹⁷.

Un extenso desarrollo argumentativo de esta correspondencia, canalizada en el Vedanta a través de la estructura *atman-brahman* (individuación-principio universal)¹⁸, se encuentra en *En.*, V, 3, donde Plotino aborda las dificultades derivadas de la relación sujeto-objeto en el acto de contemplación¹⁹. Es más, las propiedades del Uno hacen que, en el fondo, la hénosis solo sea posible después de haber experimentado en el alma una traslación ontológica tal que esta dualidad quede fracturada; de lo contrario, habría una regresión *ad infinitum*. Ello implica que, en el fondo, aquella solo es posible a través de una vía intuitiva e irracional. La distinción plotiniana entre *lógos* y *nous*, o, lo que es lo mismo, entre alma superior y alma inferior, alude a esto mismo. De hecho, la limitación e ineficacia del conocimiento discursivo del cual es símbolo el *lógos* es un hecho incontestable en todas las formas de experiencia henótica neoplatónica, en las cuales la contemplación es mera expresión de un puro acto intuitivo en el que el alma, replegada sobre sí misma, se entiende a través del Uno, del cual participa naturalmente. Se sigue consecuentemente, por ende, que el acto de liberación final del *theios aner* no puede ser sino una experiencia de infabilidad total, la misma del *jivanmukta* con la que Sadananda inicia el *Vedantasara*: «A la Existencia-Conciencia-Felicidad indivisa / que la mente y el habla no alcanzan, / al Yo que es el substrato de todo / recorro para que se cumpla lo que deseo»²⁰. Casi idéntica es la afirmación de Damascio en el *De principiis* (I, 25) hablando de lo Uno, al que designa como 'lo inefable' [*τὸ ἄρρητον*] y cuya descripción como lo absolutamente no-real guarda una sorprendente semejanza con la definición de *brahman* como «esto no, esto no» [*neti neti*] en la *Brhadaranyaka Upanisad* (II, 3,6; III, 9, 26 y IV, 2,4) y su designación como impensable en la *Katha Upanisad* (VI, 12):

«En un cierto modo, lo inefable es apofático. Con esto no me refiero a que el término designe nada positivo, sino que este término no es siquiera una negación: es total eliminación. No es simplemente un no-ser (pues lo que no es algo

¹⁵ De ahí que Proclo (*In Alcibiadem I*, I, 5) considere que el autoconocimiento acompañado de la catarsis, armonizando el fin último de la filosofía platónica con el de los misterios, sea el instrumento más poderoso para la divinización. No obstante, sigue defendiendo su germen primero dialéctico y racional: «ὥστε καὶ φιλοσοφίας ἀπάσης καὶ τῆς τοῦ Πλάτωνος πραγματείας ταύτην ἀν ἀρχὴν κυριωτάτην νομίζομεν, ὅπερ εἶπομεν, τὴν ἡμῶν αὐτῶν καθαρὰν καὶ ἀκίβδηλον εἶδησιν, ἐν ὅροις ἐπιστημονικοῖς περιγεγραμμένην καὶ τοῖς τῆς αἰτίας λογιμοῖς βεβαίως καταδειξείσασιν. Καὶ πῶθεν γὰρ ἄλλοθεν ἀρχεσθαι προσήκει τῆς αὐτῶν καθάρσεως καὶ τελειώσεως, ἢ ὅθεν καὶ ὁ ἐν Δελφοῖς παρεκελεύσατο θεός; Ὡς γὰρ τοῖς εἰς τὸ τῶν Ἐλευσινίων τέμενος εἰσιούσιν ἐδηλοῦτο τὸ πρόγραμμα, μὴ χωρεῖν εἴσω τῶν αὐτῶν ἀμύητοις οὔσι καὶ ἀτελέστοις, οὕτω δὴ καὶ πρὸ τοῦ νεῶ τοῦ Δελφικοῦ τὸ Γνώσι σαυτὸν ἀναγεγραμμένον ἐδηλοῦ τὸν τρόπον, οἶμαι, τῆς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς καὶ τῆς εἰς κάθαρσιν ὁδοῦ τῆς ἀνοσιμωτάτης; μονονοῦχί λέγον σαφῶς τοῖς ξυνηνέαι δυναμένοις, ὡς ὁ μὲν γνοῦς αὐτὸν ἀφ' ἑστίας ἀρξάμενος συνάπτεσθαι δύναται θεῶ, τῷ τῆς ὄλης ἀληθείας ἐκφαντικῷ καὶ ἡγεμονί τῆς καθαρτικῆς ζωῆς, ὁ δὲ ἀγνοῶν ὅστις ἐστίν, ἀτέλεστος καὶ ἀμύητος ὢν, μετέχει τῆς τοῦ Ἀπόλλωνος προνοίας ἐστίν ἀνεπιτήδειος» (Cousin 1844, 286-288.) [*De ahí que afirmemos que este es el punto de partida más válido para toda la filosofía y todo el sistema de Platón, a saber, el claro y puro conocimiento de nosotros mismos determinado en términos científicos y establecido con seguridad mediante el razonamiento causal* (cf. *Menón*, 98a). ¿De qué fuente deberá uno comenzar su purificación y perfección sino desde donde el dios nos exhortó en Delfos? Pues así como la gente recordaba a aquellos entrando en el recinto de los Misterios Eleusinos no llegar al santuario sagrado si eran profanos y no iniciados, así la inscripción "conócete a ti mismo" en el frontispicio del santuario de Delfos indicaba la forma, según creo, de ascenso a lo divino y el camino más efectivo para la purificación, prácticamente afirmando contundentemente a aquellos capaces de comprender, que aquel que ha obtenido el conocimiento de sí mismo, desde el principio en el principio, puede unirse con el dios que es el desvelador de toda la verdad y el guía de la vida catártica, pero aquel que no sabe quién es, siendo no iniciado y profano, no está preparado para recibir la providencia de Apolo].

¹⁶ Plotino: *Enéadas*, VI, 6,9. (*op. cit.*, 553-554): «Ὅτι γὰρ διὰ εἰς τὸ πάντη μὴ ὄν ἦξει ἢ ψυχῆς φύσις, ἀλλὰ κάτω μὲν βῆσα εἰς κακὸν ἦξει, καὶ οὕτως εἰς μὴ ὄν, οὐκ εἰς τὸ παντελὲς μὴ ὄν. Τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα ἦξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς αὐτήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλοι οὔσα [οὐκ] ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ: τὸ δὲ ἐν αὐτῇ μόνη καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι ἐν ἐκείνῳ».

¹⁷ Flavio Filóstrato: *Vida de Apolonio de Tiana*, III, 18.: «ὁ Ἀπολλώνιος, εἰ καὶ αὐτοὺς ἴσασι, οἴομενος αὐτὸν, ὥσπερ Ἕλληνας, χαλεπὸν ἡγεῖσθαι τὸ αὐτὸν γνῶναι, ὁ δὲ ἐπιστρεφας παρὰ τὴν τοῦ Ἀπολλωνίου δόξαν ἡμεῖς, ἔφε, πάντα γινώσκομεν, ἐπειδὴ πρώτους αὐτοὺς γινώσκομεν, οὐ γὰρ ἂν προσέλθοι τις ἡμῶν τῇ φιλοσοφίᾳ ταύτῃ με πρώτων εἰδῶς αὐτὸν». (Conybeare 1912, 266-267).

¹⁸ El inglés tiende a traducir el término *atman* —cuando este se refiere al ser humano— por «self», aun cuando quizás sería más preciso (de ahí nuestra elección) el término «individuación», por el hecho de que para el Vedanta, al igual que ocurre con otros grandes sistemas filosóficos asiáticos como el daoísmo, lo particular no se diferencia de lo universal más que por barreras artificiales (en este caso, *avidyā*; en el daoísmo, *wéi*, 為).

¹⁹ Cf. Mehta 2017, 117-148

²⁰ Sadananda: *Vedantasara*, I. (*op. cit.*, 41).

sigue siendo algo) sino que no tiene absolutamente ninguna realidad. De ahí que definimos este término, inefable, de un modo en el que ni siquiera es un término»²¹.

El *jivanmukta*, más aún, fusiona su conciencia de tal forma con el *brahman* que logra una absorción indiferenciada que erradica cualquier forma de comprensión independiente del *atman* [*ahamkara*], de ahí que se diga que vive continuamente en una especie de entusiasmo silente. Esto permite igualmente diferenciar dos perspectivas en el seno del neoplatonismo a la hora de tratar la absorción del alma en el Uno: aquella que aspira a la unión a partir de un estadio extático temporal fruto de una posesión divina – común en la filosofía iniciática que recupera la susodicha discusión platónica de la *μανία* y propia de acciones ritualísticas o culturales – y aquella que, fruto de la purificación recogida del alma, rompe la dualidad (también temporalmente) tras un proceso dialéctico diferenciando la ‘consciencia intelectual’ [*ἀντίληψις*] de la ‘intelección pura’ [*νόησις*], de naturaleza literalmente irracional. Esta es otra dicotomía aplicable a la absorción diferenciada e indiferenciada del Vedanta (30-33). La novedad de la propuesta de Plotino, por otro lado, también da muestras de la reticencia de la tradición filosófica griega –por oposición a la asiática– de liberarse de los constructos de la razón demostrativa o dialéctica a la hora de abordar la relación con lo divino.

3. El sustrato moral: La catarsis contemplativa.

Volvamos de nuevo a Filóstrato. He aquí el segundo argumento puesto en boca de Iarcas:

«Hizo, por consiguiente, una nueva pregunta, a saber, quiénes [los brahmanes] se consideraban ellos mismos, y el otro respondió: “Nos consideramos dioses”. Apolonio preguntó de nuevo: ¿por qué? “Porque”, dijo el otro, “somos hombres buenos”»²².

Este postulado, a saber, que el *theios aner* o *jivanmukta* libera su alma no solamente a través de un examen metafísico sino también a partir de su incorruptibilidad moral, adquirida mediante la puesta en práctica de un número determinado de ejercicios espirituales catárticos, es una constante tanto en la ortodoxia neoplatónica como a lo largo del *Vedantasara* y, sin embargo, genera significativas dificultades. La idea en 37, 1-2 de que el liberado es un poseedor espontáneo de virtudes, esto es, que la bondad y la felicidad del *brahman* brillan a través de sus actos, remite a la afirmación de Plotino en *En. IV, 7*, donde, recuperando la idea platónica de que lo divino aúna la bondad y la sabiduría (*Rep.*, 521a), el ejercicio catártico se presenta como una suerte de eslabón entre lo metafísico y lo moral en tanto que –en palabras de P. Hadot– «es la obra de todo el psiquismo del individuo»²³. La serie de prácticas meditativas en 31 y ss. son, en este sentido, análogas a las plotinianas, fomentando la vida contemplativa y deponiendo a la mente de la pasión por lo sensible. Así, puesto que se halla en inmediata conexión con lo divino, el sabio solo actúa conforme al deber que le dictan los principios directamente emanados de ello.

Esto nos vuelve a situar en el eje de la problemática en torno a la naturaleza universal del proyecto soteriológico del sabio. Aun cuando nos decantemos por la línea exegética tradicional (bien neoplatónica, bien vedántica) de que el liberado no está llamado a una misión colectiva, o por lo menos que ello no es una de sus tareas principales – y ello está en consonancia con la afirmación de *Ved.*, 37 de que estas virtudes no son esenciales, sino ornamentales [*alamkara*]²⁴ – lo cierto es que su condición como desapegado del mundo, como alguien que percibe su irrealidad y que ulteriormente reniega de él por considerarlo un germen de ignorancia, el fruto de todos los males, no implica necesariamente una desatención con respecto a aquellos que anhelan o pueden estar potencialmente situados en el camino de la liberación. De hecho, la división neoplatónica del alma en la parte superior (aquella directamente en contacto con lo inteligible) y la parte inferior (aquella que permanecía sujeta a la naturaleza) permitió posteriormente a la mística cristiana encontrar una solución al rol social del asceta. En vida, el sabio era una suerte de peregrino entre la vida contemplativa y la vida de servicio, y solo tras la muerte, cuando la hénosis hacía que el alma superior anulase por completo a la inferior, la actividad se transformaba definitivamente en pura contemplación²⁵.

Otro elemento que parece poner de manifiesto esta tensión es la afirmación en *Ved.*, 36, 1, de que el sabio reúne dos actitudes aparentemente contrapuestas: su inagotable bondad (derivada de y en íntima conexión con la sabiduría) y su indiferencia ante los criterios éticos. Esto, no obstante, guarda un parecido notable con el principio de la *metabolé* en la ética estoica, según la cual entre el vicio y la virtud no existe intermedio alguno

²¹ Damascio: *De principiis*, I, 25.: «ἢ τρόπον τινά ἀποφαντικόν ἐστὶ τὸ ἀπόρρητον. λέγω δὲ τρόπον τινά, οὐχ ὅτι πῆ καταφατικὸν ἢ θετικόν, ἀλλ’ ὅτι οὐδὲ ἀπόφασις οὐδὲ θέσις τὸ δὲ ὄνομα ἢ τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ παντελῆς ἀναίρεσις, οὐχὶ τι οὐσα, καὶ οὐτὶ γὰρ τῶν ὄντων, ἀλλὰ μὴδὲ αὐτῆ οὐσα τὸ πάμπαν. Εἰ δὴ τοιοῦτον ὀριζόμεθα τὸ ἀπόρρητον ὄνομα, ὡς οὐδὲ ὄνομα». (Creuzer 1826, 59-60).

²² Flavio Filóstrato: *Vida de Apolonio de Tiana*, III, 18.: «Πάλιν οὖν ἤρreto, τίνας αὐτοῦς ἡγοῖντο, ὁ δὲ, “θεοῦς”, εἶπεν, ἐπερομένου δὲ αὐτοῦ, διὰ τί, “ὄτι”, ἔφη, “ἀγαθοὶ ἐσμεν ἄνθρωποι”» (*op. cit.*, 266-269).

²³ Hadot 1987, 14.

²⁴ Sadananda: *Vedantasara*, 37.: «Entonces siguen teniendo como adorno medios para el conocimiento como la humildad y virtudes como la carencia de odio». (*op. cit.*, 260).

²⁵ Cf. Dupré 2016, 13.

y que, una vez lograda la beatitud, el alma es incapaz de corromperse o no actuar conforme al deber que dicta el *lógos*. La idea, también en Séneca (*De ira*, I, 8, 2) y que recoge Diógenes Laercio (*Vit.*, VII, 17) de que el único vicio real es la ignorancia derivada de la irracionalidad, esto es, de la desobediencia al *lógos* por la entrega a la vanidad de opiniones, permite explicar cómo el *jivanmukta*, más que un perfecto sujeto ético, es un perfecto sujeto para con la ética del *brahman*, que normalmente, separado aquí de los cánones propiamente védicos, no suele dictar órdenes aparentemente incompatibles con lo naturalmente bondadoso. Sin embargo, una vez más Sadananda insiste en el hecho de que el liberado, pese a ser manifiestamente virtuoso, no sigue ya el modelo de la moral convencional (la que se mide por el mérito [*punya*] y el demérito [*papa*]) y por tanto es ajeno a cualquier deseo o acción que no esté en armonía con la realidad del *brahman*. La escuela del Saiva Siddhanta, por ejemplo, trató de resolver las dificultades prácticas del *jivanmukta* vedántico considerando que el liberado, precisamente por el hecho de estar en *brahman* y estar completamente desapegado de la realidad, está completamente libre de egoísmo y se comunica con los otros a través de la expresión moral de su infinitud, a saber, el amor entendido como expansión²⁶.

El neoplatonismo imperial concibió dos formas paralelas de resolver esta cuestión: La primera de ellas, representada por la posición de Plotino, se basaba en reconocer que la dialéctica del alma hacia lo inteligible era estrictamente dependiente de una serie de virtudes catárticas asociadas a la contemplación, de tal forma que, en último término, la perfección intelectual del sabio fuese indisociable de su perfección moral²⁷. Es sobre esta base que la *Vida de Plotino* de Porfirio adquiere un claro matiz hagiográfico. Sin embargo, Plotino nunca aceptó la teúrgia ni otra clase de ritos análogos de carácter iniciático que pudiesen establecer una distinción previa entre las almas terrestres. Esta clase de elitismo es la que achaca a los gnósticos (*En.*, II, 9) y sobre la que parece basar su idea de que el *theios aner* debe ser un modelo de conducta y un guía espiritual para la purificación de todos los hombres²⁸. De hecho, reproduce la idea de *Ved.*, 36, 3 de que el *jivanmukta* no declara ser un conocedor del *brahman* ni alardea [*abhimana*] de su liberación, sino que simplemente actúa de la forma espontánea e intuitiva que dicta la pérdida de la categoría individual [*ahamkara*]. En este sentido, la disposición preliminar en 4, 1, en torno a la persona calificada o conocedor [*pramatr*] – que da lugar a una gran cantidad de interpretaciones a lo largo de los múltiples textos del *corpus* vedántico– puede entenderse tanto como aquel que ya está en el proceso de purificación y liberación y ha adquirido un cierto grado contemplativo, o a aquel que simplemente posee interés por la verdad y busca adentrarse en el conocimiento de los textos²⁹.

La segunda solución procede de las ramas neoplatónicas de corte más místico desarrolladas a partir de Jámblico, en las cuales el sabio es aquel que se ha iniciado en el conocimiento de una serie de preceptos o disposiciones restringidas al común de la población y, a través de una serie de símbolos, entra en contacto con la divinidad mediante la puesta en marcha de operaciones teúrgicas, esto es, de prácticas ritualísticas de corte mágico-filosófico. En este caso, la autonomía de la intelección humana es mucho más limitada y depende más enfáticamente de fórmulas y oraciones místicas, de ahí que, en consecuencia, el potencial salvífico del *theios aner* esté limitado a un dominio concreto y se distancie de la religión popular, considerada vana superstición³⁰. Esto conduce, además, a una cierta predestinación basada en el potencial iniciático del sujeto (*De an.*, 29-30; 44-45; *Prot.*, 3). Se mantiene, no obstante, la idea fundamental de que la liberación se basa en la unificación con el Uno, imagen del universo, y se precisa, más significativamente, que el hombre tiene un conocimiento innato de la divinidad (*De myst.*, I, 3) que culmina en la ruptura del ciclo reencarnatorio.

Estos paralelismos otorgan al *jivanmukta*, en definitiva, una condición ambivalente. Si bien el *Vedantasara* parece otorgarle en algunos puntos un estado de divinización constante, lo cual le alejaría en cierto modo del *theios aner* neoplatónico, cuya experiencia mística total solo es alcanzable con la muerte (esto es, con el *videhamukti*), Sadananda establece claramente en 35, 1 que el liberado en vida, pese a intuir todo desde *brahman*, experimenta una absorción indiferenciada –lo que constituiría el rapto divino- temporal– y que al igual que cuenta con momentos de inconsciencia mundana [*nirvikalpa samadhi*], regresa a la percepción de su estar en el

²⁶ Véase: Valiaveetil 1996, 239.

²⁷ Plotino: *Enéadas*, VI, 7: «πορεύουσι δὲ καθάρσεις πρὸς αὐτὸ καὶ ἀρεταὶ καὶ κοσμήσεις καὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιβάσεις καὶ ἐπ’ αὐτοῦ ἰδρύσεις καὶ τῶν ἐκεῖ ἐστίασεις. Ὅστις γένηται ὁμοῦ θεατῆς τε καὶ θέαμα αὐτὸς αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων καὶ γενόμενος οὐσία καὶ νοῦς καὶ ζῶιον παντελὲς μηκέτι ἔξωθεν αὐτὸ βλέπει – τοῦτο δὲ γενόμενος ἑγγὺς ἐστί, καὶ τὸ ἐφεξῆς ἐκεῖνο, καὶ πλησίον αὐτὸ ἤδη ἐπὶ παντὶ τῷ νοητῷ ἐπιστῦλβον» [«Y nos conducen a él [el Bien] las purificaciones, las virtudes, el aderezo del alma, el pisar suelo inteligible e instalarse en él y el banquetear de los manjares de allá. Pero quienquiera que logre hacerse espectador y espectáculo a un tiempo, él mismo de sí mismo y de las demás cosas, al convertirse con ello en Esencia, en Inteligencia y en “Viviente perfecto”, ya no verá a éste Viviente desde fuera. Pero transformado en él, ya está cerca de la meta: lo siguiente es el Bien, y el Bien está ya próximo bañando de esplendor el universo inteligible” »] (*op. cit.*, 475-476)

²⁸ *Ibidem*: II, 9: «Ἀλλὰ χρὴ ὡς ἄριστον μὲν αὐτὸν πειρᾶσθαι γίνεσθαι, μὴ μόνον δὲ αὐτὸν νομίζειν ἄριστον δύνασθαι γενέσθαι – οὗτο γὰρ οὐπὼ ἄριστος – ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπους ἄλλους ἀρίστους. (...) Εἰ δ’ ὑπερορᾶν θέλεις καὶ σεμνύνεις σαυτὸν ὡς οὐ χείρων, πρῶτον μὲν, ὅσῳ τις ἄριστος, πρὸς πάντας εὐμενῶς ἔχει καὶ πρὸς ἀνθρώπους. Ἐπειτα σεμνὸν δεῖ ἀνίεναι, τοῖς δ’ ἄλλοις νομίζειν εἶναι χάραν παρὰ τῷ θεῷ καὶ μὴ αὐτὸν μόνον μετ’ ἐκεῖνον τάξαντα ὡς περὶ οὐνερασι πέτεσθαι ἀποστεροῦντα ἑαυτὸν καὶ ὅσον ἐστί δυνατόν ψυχῇ ἀνθρώπου θεῷ γενέσθαι”. [«Es menester, eso sí, esforzarse por llegar a ser más perfecto, pero no creerse el único capaz de llegar a ser perfecto –en ese caso aún no se es perfecto– sino pensar que hay también otros hombres perfectos. (...) Pero si prefieres desdeñarlos y te enalteses a ti mismo en el supuesto de que que no eres inferior, entonces en primer lugar, cuanto más perfecto es uno, tanto más amablemente se comporta con todos, aun con los hombres; en segundo lugar, un hombre de altura (...) debe pensar que hay sitio para los demás junto a Dios y dejar de volar como en sueños colocándose a sí solo a continuación de aquél, privándose así de divinizarse aun en el grado en que el alma del hombre es capaz»] (*op. cit.*, 322-324).

²⁹ Ruiz Calderón 2009, 49.

³⁰ Cf. Kharlamov 2009, 111 y ss.

mundo debido a que aún cuenta con su envoltura física, o, en terminología neoplatónica, con su alma inferior. Esto lo acerca aún más a la afirmación de Porfirio de que Plotino, aun siendo un enviado de los dioses, no podía prolongar su experiencia henótica en vida durante mucho tiempo (*Vita Plotini*, 23).

4. Conclusiones

Los resultados del presente estudio han tratado de arrojar luz sobre nuevos aspectos del análisis comparativo entre los sistemas neoplatónicos imperiales y la corriente vedántica a partir del establecimiento de un marco estructural común para los términos de theios aner y jivanmukta. A partir de la consideración de ambos como definitorios del individuo que ha obtenido en vida un cierto grado de experiencia henótica y liberadora a través de una intuición epistémica y moral reconciliadora con el absoluto y basada tanto en el autoconocimiento como en la catarsis, se han planteado algunas de las dificultades relacionadas con su papel soteriológico. La resolución de las mismas ha dado lugar a la idea de que tanto uno como otro expresan un intento de comunión inefable limitada por lo discursivo y lo material cuya plenitud última solo es alcanzable con la muerte, siendo la posición esbozada en el Vedantasara de talante eminentemente plotiniano, por oposición al jambliquiano. Esta tesis, avalada por algunos testimonios históricos y filosóficos clásicos, interpela a un examen más detallado de los rasgos orientalizantes del platonismo a partir del siglo II e.c. con el fin de encontrar nuevas vías plausibles de intercambio cultural e intelectual entre el mundo grecolatino y el mundo oriental.

5. Bibliografía

- Baine Harris, R. (ed.), 1982, *Neoplatonism and Indian Thought*, Nueva York.
- Creuzer, F., 1826, *Damascius, Quaestiones de primis principiis*, Frankfurt.
- Conybeare, F., 1912, *The Life of Apollonius of Tyana*, Londres.
- Cousin, V., 1844, *Procli philosophi platonici opera inedita*, París.
- Couvreur, P., 1901, *Hermias, In Platonis Phaedrum scholia*, París.
- Cumont, F., 1929, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París.
- Dasti, M. y Bryant, E., 2014, *Free Will, Agency and Selfhood in Indian Philosophy*, Oxford.
- Dupré, L., 2016, "Unio mystica: The State and the Experience", Idel, M. y McGinn, B. (eds.), 2016, *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam: An Ecumenical Dialogue*, 3-27, Londres.
- Fort, A., 1998, *Jivanmukti in Transformation: Embodied Liberation in Advaita and Neo-Vedanta*, Nueva York.
- García Bazán, F., 1982, *Neoplatonismo y Vedanta: La doctrina de la materia en Plotino y Shánkara*, Buenos Aires.
- , 1991, *Numenio de Apamea, Fragmentos y testimonios*, Madrid.
- Gregorios, P. (ed.), 2002, *Neoplatonism and Indian Philosophy*, Nueva York.
- Griswold, C., 1986, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven.
- Hadot, P., 1987, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París.
- Igal, J., 2002, *Plotino, Enéadas*, Madrid.
- Johnson, A., 2013, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge.
- Kharlamov, V., 2009, *The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole: The Concept of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, Oregón.
- Marcovich, M., 1986, *Hippolytus, Refutatio omnium haeresium*, Berlín.
- Mehta, B., 2017, "Self-Knowledge as Non-Dual Awareness: A Comparative Study of Plotinus and Indian Advaita Philosophy", 11, 2, 117-148.
- Mullach, F., 1860-1881, *Fragmenta philosophorum graecorum*, París.
- Ousager, A., 2005, *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*, Aarhus.
- Ruiz Calderón, J., 2009, *Vedantasara, La esencia del Vedanta*, Madrid.
- Siderits, M., Thompson, E. y Zahavi, D., 2013, *Self, no Self? Perspectives from Analytic, Phenomenological and Indian Traditions*, Oxford.
- Suthren, J., 2005, *Samkara's Advaita Vedānta: A Way of Teaching*, Londres-Nueva York.
- Timalsina, S., 2009, *Consciousness in Indian Philosophy: The Advaita doctrine of "awareness only"*, Londres-Nueva York.
- Valiaveetil, C., 1996, "Living Liberation in Saiva Siddhanta", Fort, A. y Mumme, P. (eds), 1996, *Living Liberation in Hindu Thought*, 219-247, Nueva York.

