

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA
ANTIGUA

Capítulo 36

Con la colaboración de
Alexandra Alván



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

¿UNIFICACIÓN O VISIÓN INDETERMINADA DE LO UNO? LA EXPERIENCIA MÍSTICA Y EL DISCURSO ALEGORIZANTE PLOTINIANO

Gabriel Martino
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

La filosofía de Plotino posee un carácter distintivo que ha inclinado a los estudiosos a ver en ella un punto de inflexión en la historia de la filosofía. El pensamiento volcado en las *Enéadas* reúne, en efecto, una síntesis personal de los elementos doctrinarios platónicos que tomaron forma durante los siglos que precedieron a Plotino con un ahondamiento característico de la vena trascendente que siempre acompañó a la filosofía de los seguidores de Platón. Este componente trascendente de la literatura de los platónicos hace eclosión, podríamos decir, en la filosofía plotiniana, constituyendo un pensamiento con un marcado perfil místico que los autores posteriores, a su vez, desarrollaron con sus diferentes peculiaridades.

La mística plotiniana, por su parte, ha sido estudiada en cierto detalle por los especialistas ya desde mitad del siglo XX, pero esto no ha impedido que subsistan confusiones e interpretaciones divergentes del tema: ha sido objeto de discusión, incluso, si es posible identificar una mística en Plotino (Brisson, 2007). Por nuestra parte, ofrecemos una interpretación que se alinea con aquellos intérpretes que aceptan que el pensamiento eneádico posee un componente místico¹, aunque al hacerlo no dejamos de tener en cuenta que estamos proyectando una noción que resulta

¹ Son numerosos los autores que aceptan la existencia de una mística plotiniana. Nombramos solo algunos de ellos: Dodds (1928, pp. 141-142 y 1960, pp. 5-7), Armstrong (1940, pp. 29-35), Arnou (1967), Mamo (1976, p. 199), Hadot (1980, p. 245 y 1982-1983, p. 463), Meijer (1992, p. 308), Beierwaltes (1995, pp. 146-147), Santa Cruz (1997, p. 357 y en Plotino, 2007, p. LXXX), Carone (1997), Ullman (2002, capítulo X), Corrigan (2005, pp. 33-34), Sorabji (2006, p. 120), Brisson (2007, p. 464). Ver también *infra* nota 8.

anacrónica respecto de nuestro autor. Es preciso, por tanto, comenzar por definir qué entendemos por *mística* y luego ver en qué medida podemos aplicar esta categoría al pensamiento plotiniano.

En un sentido general, puede caracterizarse a la mística como la creencia en la posibilidad de una unión íntima y directa del hombre con el principio fundamental del ser, una unión que constituye simultáneamente un modo de existir y un modo de conocer distintos y superiores a la existencia y al conocimiento normales (Dodds, 1968, p. 100)². Esta caracterización nos alerta de dos aspectos constitutivos diferentes y, a la vez, esenciales. Por una parte, la mística implica una *creencia* que se expresa y comunica discursivamente, pero, por otra, implica una *experiencia* que constituye una vivencia íntima e irreproducible mediante el lenguaje³. Si partimos de tal concepción de la mística, creemos que podemos aplicarla a Plotino sin problemas. Nuestro pensador, en efecto, cree en la posibilidad de que el hombre se una al principio fundamental del ser, lo Uno en su caso. Pero también tenemos testimonios tanto de Porfirio como de Plotino mismo que nos informan que nuestro filósofo logró acceder más de una vez a tal unión. En el caso particular de Plotino, por tanto, la relación entre discurso y experiencia es compleja, en la medida que el discurso místico no es solo expresión de una creencia sino también intento de formular y transmitir la experiencia trascendente, en la medida de lo posible.

Estas distinciones resultan imprescindibles a la hora de abocarnos al estudio de la mística plotiniana ya que, si bien solo disponemos de escritos para su análisis, nos alerta de que encontraremos diversas clases de discursos místicos que difieren en su remisión ya sea a otros discursos o bien a la experiencia. A continuación, por tanto, revisaremos rápidamente estas distintas modalidades de discursos místicos para concentrarnos, luego, en una de ellas y analizar los problemas filosóficos que esta trae aparejada.

² Encontramos otra definición en Merlan: «Por definición consideramos que significa una doctrina que enseña que los momentos más elevados de la existencia del hombre son aquellos en los cuales se absorbe en lo que él cree que es lo divino [...] es una experiencia *sui generis*, que difiere de la experiencia humana común» (1963, p. 1).

³ Dodds distingue, por un lado, a los *místicos teóricos*, quienes creen en la posibilidad de semejante unión y, por otro, a los *místicos practicantes*, quienes creen haber tenido tales experiencias. En el primer grupo están incluidos los segundos, ya que los místicos practicantes creen en la posibilidad de semejante unión además de haberla experimentado, mientras que los teóricos, no por aceptar su posibilidad creen haberla experimentado (1968, p. 100).

El tópico principal que examinaremos, pues, consiste en la dificultad de determinar si la doctrina mística plotiniana implica una unificación con lo Uno o, más bien, una visión indeterminada de lo Uno por parte de la inteligencia del hombre. Para esclarecer esta cuestión central al trabajo recurriremos al análisis del discurso alegorizante eneádico y aplicaremos sus conclusiones a la interpretación de la experiencia trascendente. Vale la pena señalar que si bien por razones de espacio no brindaremos un estudio detallado y completo de la mística plotiniana, nuestro énfasis en la cuestión del discurso alegorizante nos permitirá llamar la atención sobre un aspecto de este tópico descuidado por los intérpretes en su estudio del pensamiento plotiniano.

LAS ESPECIES DEL GÉNERO DISCURSIVO MÍSTICO PLOTINIANO

Tal como recién comentamos, el género discursivo místico plotiniano es complejo y es posible distinguir en él, a su vez, diferentes especies. En primer lugar, es posible identificar una especie discursiva que busca reducir al mínimo la imposición de categorías conceptuales sobre la experiencia mística descrita. Esta primera clase parece ser el fruto de una retórica consciente de las limitaciones del lenguaje para apresar y transmitir la experiencia trascendente, por lo cual, más que intentar interpretarla diciendo lo que es, procura expresar lo que la experiencia mística no es.

En segundo lugar, es posible reconocer un discurso metafórico con el cual nuestro autor retrata la experiencia mística mediante imágenes. Esta segunda clase puede ser caracterizada como atomizante pues tiende a brindar una serie de representaciones que no están necesariamente conectadas entre sí ni vinculadas con la metafísica plotiniana de un modo inmediato. Algunas de las metáforas utilizadas por Plotino e incluidas en esta especie discursiva son la de coincidencia de centros⁴, las metáforas eróticas⁵, entre otras. Por último, encontramos un discurso exegético integrador mediante el cual Plotino relaciona directamente la experiencia mística con su sistema metafísico, a raíz de lo cual podríamos considerar que esta clase de discursos constituye una doctrina mística.

⁴ Ver, por ejemplo, VI 9, 8.

⁵ Para un análisis de esta clase de metáforas ver Mazur (2009).

Ilustremos con un ejemplo cada una de estas especies para comprenderlas mejor. Comencemos por la primera de las indicadas. Al referirse al hombre en relación con la experiencia mística, Plotino afirma:

Nada se movía en él: no [se movía] el ánimo (ningún deseo de otra cosa se hacía presente en él habiendo ascendido) pero tampoco [se movía] la razón (λόγος) ni intelección alguna (νόησις), ni él mismo en absoluto [se movía], si hay que decir esto. Sino que, tras ser como arrebatado o estar como endiosado, se quedó en soledad y devino en una quietud serena, sin inclinarse en su esencia a ninguna parte ni volverse sobre sí mismo, completamente detenido y convertido, por así decirlo, en reposo (VI 9, 11, 4 y ss.).

Este pasaje, a nuestro entender, evidencia claramente un discurso en el que se intenta describir una experiencia a la cual no le caben caracteres positivos de ninguna clase. Pone de manifiesto, asimismo, la conciencia de Plotino de que cualquier atribución estaría traicionando la naturaleza supraconceptual y pura, por así decirlo, de la experiencia mística⁶. Incluso la utilización de atributos positivos como reposo o soledad se entienden, en este contexto, como un refuerzo de los predicados negativos ausencia de movimiento o ausencia de alteridad⁷. Podemos afirmar que esta descripción es la más adecuada de las posibles para referirse a la experiencia pues le impone un grado mínimo de conceptualización. Esta especie discursiva, pues, representa todo lo que uno podría acercarse a la experiencia mística mediante el discurso sin involucrarse con una doctrina o interpretación de aquella. Llamaremos *negativa* a esta clase de discursos. Ejemplifiquemos, ahora, la segunda modalidad que denominamos *atomizante*:

Y para los que es desconocida esta experiencia, consideren entonces a partir de los amores de acá cómo es encontrarse con los que uno más ama, y que estos amoríos son mortales y dañinos y amores de imágenes y que cambian, porque no eran el amado verdadero, no [eran] nuestro bien, el que buscamos. Allá, en cambio, está el verdadero amado, con el que podemos incluso unirnos (συνεῖναι) participando de él y poseyéndolo (ἔχοντα) realmente y no abrazándolo

⁶ En relación con la conciencia de Plotino de las dificultades que implica la interpretación de las experiencias místicas ver VI 9, 3, 52.

⁷ En otros pasajes, en efecto, Plotino habla de lo Uno como anterior al reposo (VI 9, 3, 44-45).

(περιπτυσσόμενον) por fuera carnalmente. Si alguno lo vio, sabe lo que digo; sabe que el alma entonces está en posesión de una vida distinta, desde el momento en que se acerca (προσιούσα) a él y se allega (προσελθοῦσα) ya a él [...] (VI 9, 9, 43-48).

Esta modalidad de discurso místico se vale de las metáforas y comparaciones para que quien no ha vivenciado la experiencia trascendente pueda comprenderla, dentro de lo posible, mediante otras experiencias que sí tuvo o conceptos que sí conoce. En el caso del ejemplo citado, se intenta tornar entendible la experiencia mística mediante su comparación con la unión carnal y las metáforas eróticas. Hemos llamado a esta clase de discursos atomizante porque ellos no se encuentran directamente ligados a las doctrinas metafísica y psicológica plotinianas. Constituyen, por así decirlo, actos discursivos cerrados en sí mismos que no remiten a otros géneros discursivos propios de la filosofía eneádica.

Consideremos, en tercer lugar, la última clase de discursos místicos que constituye, a nuestro entender, una *doctrina mística*.

Hay que tornarse Inteligencia, confiar la propia alma a la Inteligencia e instalarse en ella para que acoja en plena vigilia aquello que la Inteligencia ve. Hay que contemplar lo Uno por la Inteligencia, sin añadirle ninguna sensación, sin admitir en ella nada proveniente de la sensación; por el contrario, hay que contemplar lo más puro con la Inteligencia pura y con la parte primaria de la inteligencia (VI 9, 3, 22-27).

Este nuevo pasaje se diferencia del primero en que caracteriza la experiencia mística mediante términos positivos y del segundo porque los enunciados descriptivos implican, a su vez, la metafísica plotiniana. En esta descripción, la presencia del alma, de la Inteligencia y de lo Uno es manifiesta, así como las relaciones que el hombre debe establecer con estas realidades para poder acceder a la experiencia trascendente. Es evidente, pues, que este discurso enmarca la vivencia inefable en un sistema conceptual metafísico. Por tanto, si bien parece estar refiriéndose a la experiencia, corresponde a lo que llamamos doctrina mística ya que intenta explicar de modo sistemático la experiencia conectándola con otras construcciones conceptuales sistemáticas propias de la filosofía plotiniana.

Ahora bien, si retomamos la distinción antes trazada entre creencia y experiencia, mediante esta clasificación de los discursos místicos podemos apreciar que en la base de las tres especies señaladas se hallan tanto

la creencia en la unión como el intento de transmitir la experiencia de esta última. Sin embargo, podemos apreciar que tanto la finalidad como el carácter de las tres modalidades señaladas son diferentes, por lo cual experiencia y creencia se relacionan en cada una de ellas de un modo peculiar. Con la primera modalidad se intenta transmitir la experiencia llevando el lenguaje a sus límites, indicando no lo que la experiencia es sino, más bien, cómo no es. La segunda modalidad, la atomizante, intenta transmitir y suscitar la creencia de los lectores en la experiencia mediante su asociación a otras vivencias ordinarias experimentadas. La tercera, por último, interpreta la experiencia mediante categorías metafísicas de modo que elabore una doctrina mística que sustente la creencia y explique la experiencia.

LA DOCTRINA MÍSTICA PLOTINIANA

Al ser la experiencia mística una vivencia supradiscursiva y supraconceptual podríamos creer que no es lícito llevar a cabo un análisis de los textos plotinianos con el objeto de encontrar una explicación sistemática y consistente. Podemos apreciar, de hecho, que tanto respecto de los discursos metafóricos atomizantes como de los negativos no es posible afirmar que constituyan una propuesta coherente y unificada. Sin embargo, el caso de la doctrina mística es diferente, en tanto que consiste en la explicación de la vivencia a partir de las categorías propias de la metafísica eneádica.

Al pretender sistematizar, entonces, aquellos pasajes en los que Plotino relaciona la experiencia mística con su doctrina metafísica de un modo explícito, podemos tener la impresión de que en algunos de ellos la experiencia mística es interpretada como una unión del alma humana con lo Uno, mientras que en otros se explicaría como la visión indeterminada de lo Uno por parte de la inteligencia del hombre. Los intérpretes, por su parte, han privilegiado uno u otro modo de comprender la experiencia⁸ y no ha faltado quien, incluso, critique a Plotino de contradictorio e inconsistente (Armstrong, 1940, pp. 29-35).

⁸ Arnou (1967), Hadot (1980, p. 245 y 1982-1983, p. 463), Sorabji (2006, p. 120), Santa Cruz (1997, p. 357 y en Plotino, 2007, p. LXXX), Gerson (1994, p. 207), Brisson (2007, p. 464) y Ullman (2002, capítulo X) la han entendido como una visión indeterminada. Otros autores han entendido que la experiencia mística es interpretada por Plotino como una unión: Dodds (1928, pp. 141-142 y 1960, pp. 5-7), Mamo (1976, pp. 199-215), Meijer (1992, p. 308), Beierwaltes (1995, pp. 146-147), Carone (1997, p. 182) y Ousager (2004, p. 42), por ejemplo, aunque con algunas diferencias en relación a las consecuencias de esta unificación total.

Ahora bien, analicemos en primer lugar los problemas que trae aparejado sostener que la experiencia mística es entendida por Plotino como una visión indeterminada de lo Uno por parte de la Inteligencia. Sigamos, para ello, la explicación de Hadot, quien ha influido notablemente en la difusión de esta interpretación.

La vida del Pensamiento divino consiste pues de dos movimientos eternos que se remiten ambos a su principio, lo Uno de donde emana. Por uno de estos movimientos piensa, es decir, aprehende las Ideas que nacen en ella [...] Por el otro de estos movimientos no piensa sino que experimenta lo Uno gracias a una actividad que trasciende al pensamiento y que Plotino describe como un amor, un goce, una embriaguez. Estos dos movimientos corresponden a dos estados del Pensamiento. Por una parte, el estado en el cual se constituye como Pensamiento acabado, por otra parte, el estado en el cual es Inteligencia naciente (1982-1983, p. 462).

En este pasaje Hadot pone de manifiesto que ha interpretado que el *voũç* divino posee dos estados y que a cada uno de ellos le corresponde una actividad. Pero identifica, a su vez, estos dos estados y actividades con dos fases, podríamos decir, propias de la generación de la *la*: la fase en que la Inteligencia incoada lanza su mirada que todavía no ve hacia lo uno y la fase en que ella, ya plenificada, aprehende el resultado de su contemplación de lo Uno, es decir, las Formas que ella contiene en sí misma. En otro de sus escritos Hadot es aún más explícito al afirmar que el proceso cosmogónico a través del cual el espíritu se vuelve hacia el Bien y engendra las Formas y los seres se sitúa en nosotros mismos. Estos niveles de la realidad, sostiene, son al mismo tiempo los niveles de nuestro yo, por lo cual la experiencia mística se realizará cuando el alma tenga la posibilidad de ir a vivir con el Espíritu el éxtasis amoroso que lo hace nacer, entrando en un gozoso contacto con el Bien (Hadot, 1963, pp. 100-101). A nuestro entender, sin embargo, esta interpretación presenta algunas serias dificultades; para explicarlas recurriremos a lo que llamamos el *discurso alegorizante plotiniano*.

PLOTINO Y EL DISCURSO ALEGORIZANTE

Una de las preocupaciones principales de Plotino parece ser poner de manifiesto la estructura y dinámica de la realidad tal como él la comprende. Pero, al tratarse del ámbito inteligible, no resulta sencillo transmitir mediante

conceptos en qué consisten los grados de la realidad que él concibe y sus relaciones. Una de las dificultades principales, de hecho, la encontramos en su explicación de la relación entre lo Uno y la Inteligencia.

Ahora bien, para lograr una comprensión clara de la región inteligible, Plotino despliega todas sus habilidades retóricas. Recurrirá, por una parte, a los mitos, asimilando las hipóstasis a los dioses de la teogonía hesiódica y sometiendo a estos, a su vez, a una interpretación alegórica⁹. Pero recurrirá, por otra parte, a exposiciones razonadas en las cuales introducirá, a su vez, características que la interpretación alegórica atribuye a los mitos. Plotino utiliza de modo consciente estos recursos retóricos, tal como pone de manifiesto en este pasaje:

Los mitos, si han de ser mitos, tienen que descomponer en tiempos parciales las cosas de que hablan y separar unas de otras muchas facetas de los seres que, aunque están juntas, están distanciadas en rango o en potencia. Incluso las exposiciones razonadas, pues, introducen generaciones de cosas ingeneradas y también ellas separan cosas que están juntas y, tras instruir como pueden, le permiten al que se dispone a la intelección (τῷ νοήσαντι) captar [la realidad inteligible] de inmediato (συναίρειν) (III 5, 9, 24-29).

En este pasaje, Plotino explica uno de los principios metodológicos de la interpretación alegórica de los mitos: aquello que en la narración mítica sucede en una secuencia temporal propia de la realidad sensible debe ser entendido, más bien, como el reflejo de un distanciamiento de grado —no temporal— de los elementos («seres») referidos simbólicamente. Los mitos, pues, narrarían sucesos regidos por las categorías propias de los fenómenos sensibles —espacio y tiempo— mientras que el trasfondo de estos relatos, su presunto verdadero referente y significado puesto de manifiesto mediante la interpretación alegórica, sería la realidad inteligible a la que no es posible aplicar tales categorías.

Por otra parte, luego de referirse a los mitos, Plotino sostiene en el pasaje citado que un procedimiento semejante —el de introducir generaciones y separaciones en el discurso que no existen en la realidad descrita— es aplicado también a las exposiciones razonadas. Al intentar

⁹ Ver, por ejemplo, V 8, 13, 1-10, entre otros. Para un estudio detallado de la asimilación plotiniana a los dioses de la teogonía hesiódica ver Hadot (1981). Ver también Cilento (1973, pp. 44-49) y Brisson (2007), siguiendo a Hadot (1980, p. 243). Los autores señalan que el término *místico* era aplicado por Plotino y los autores neoplatónicos a esta clase de exégesis alegórica, ver III 6, 19, 26 y *Vida de Plotino* 15, 2.

explicar la realidad inteligible —que no se rige por las categorías de tiempo y espacio—, se verá forzado a introducir estas categorías con el fin de tornar comprensible para la razón discursiva la realidad que intenta explicar. Esta separación mental y la distribución en el tiempo de los componentes que se dan en la realidad juntos tienen un propósito meramente aclaratorio y didáctico (IV 3, 9, 14-20). Sin ellas no sería posible que la facultad discursiva captara, al menos según su capacidad, la realidad inteligible y las relaciones que le son inherentes. Por tanto, una vez comprendidas mediante la razón estas relaciones ontológico-causales que hay entre los elementos involucrados en la explicación, es preciso «hacer la recomposición¹⁰ y reconocer que las cosas descritas como en una sucesión existen, en realidad, siempre y a la vez» (IV 8, 4, 38-42).

El procedimiento de alegorización, pues, debe ser reconocido como una *técnica* explicativa y no por ello concebir que la realidad descrita es tal como se presenta en la explicación. Su finalidad sería, insistimos, persuadir a la razón del lector mediante argumentos en los que se aplica esta técnica para permitirle que al disponerse a la intelección (συγχωροῦσι τῷ νοήσαντι) pueda captar de inmediato (συναιεῖν) la realidad tal como es.

Ahora bien, en su explicación de la relación ontológico-causal entre lo Uno y la Inteligencia, Plotino describe un proceso de generación en etapas que ha sido entendido, en términos generales, del modo siguiente: hay un primer momento proódico que consiste en la procesión de una Inteligencia incoada a partir de lo Uno, un segundo momento epistrófico de conversión contemplativa de la inteligencia hacia su principio y uno tercero de plenificación, autodeterminativo y autoconstitutivo de la Inteligencia¹¹. Ahora bien, si tenemos en cuenta la técnica discursiva de alegorización recién descrita y que Plotino afirma aplicar deliberadamente en sus explicaciones razonadas, será preciso reconocer que esta distinción en etapas sucesivas tiene una finalidad aclaratoria y didáctica, pero no se da efectivamente en el ámbito inteligible. El intento mismo de explicar el proceso de la generación de la Inteligencia, incluso, implica ya una alegorización, en la medida que ella, en realidad, no está sujeta a un proceso de generación.

Estas consideraciones nos llevan a cuestionar la validez de una interpretación que entiende que la experiencia mística del hombre se da cuando

¹⁰ Igal en su traducción al pasaje citado de III 5, 9, 24-29 (en Plotino, 2002, vol. II, p. 130).

¹¹ Para un análisis detallado ver, por ejemplo, Schroeder (1986).

este toma parte, por así decirlo, en la primera fase de la generación de la Inteligencia. Si ella existe eternamente determinada, afirmar que el hombre accede a la primera fase de la generación de la Inteligencia, cuando esta se encuentra en su estado naciente —para utilizar las palabras de Hadot— no puede constituir una opción válida. Podría alegarse, tal vez, que Hadot considera que la visión indeterminada y la determinada de la Inteligencia coexisten eternamente. Sin embargo, resulta difícil admitir que la Inteligencia —que existe ya determinada, como una mirada intelectual que tiene una visión de su objeto— pueda, a su vez, ser indeterminada, como una mirada que todavía no ha logrado la visión de su objeto.

Estas dificultades, así como las palabras de Plotino mediante las cuales nos advierte de los recursos retóricos que aplica en sus explicaciones razonadas, nos han inclinado a pensar su experiencia mística en otros términos.

PROPUESTA PARA UNA INTERPRETACIÓN DE LA DOCTRINA MÍSTICA

Anteriormente sostuvimos que la doctrina mística consiste en una interpretación de la experiencia trascendente en términos de las categorías propias de una construcción conceptual sistemática del pensamiento plotiniano como puede ser, por ejemplo, su metafísica. Para presentar al menos esquemáticamente nuestra interpretación de tal doctrina tendremos que recurrir, además, a un aspecto de la psicología plotiniana: en particular, a la tesis de la presencia de lo Uno en el hombre. Citemos, para ello, dos pasajes de la *Enéada* V 1: «Hay que pensar que las cosas son así: que existe lo que está más allá del Ser, o sea, lo Uno [...] seguidamente existe el ser y la Inteligencia y que, en tercer lugar, existe la naturaleza del Alma. Ahora bien, del mismo modo que esta trinidad de la que hemos hablado existe en la naturaleza, así hay que pensar que también habita en el hombre» (V 1, 10, 1-7). Y unas líneas más adelante agrega: «es preciso que exista en nosotros una inteligencia que no sea razonadora, sino que posea siempre la justicia, y que también exista el principio y la causa de la inteligencia, o sea dios, sin que ese dios esté dividido» (V 1, 11, 5-9).

Creemos que la presencia de lo Uno en el interior del hombre nos permite afirmar que la progresiva simplificación de los estados noéticos del místico, digamos, en su ascenso, no tiene por qué detenerse en la Inteligencia. Así como los intérpretes han entendido que mediante su propia inteligencia el hombre puede asimilarse a la segunda hipóstasis y experimentar su estado noético (sea este, en todo caso, determinado o indeterminado),

mediante la presencia de lo Uno en el hombre, podríamos afirmar que el hombre puede incluso acceder al estado hipernoético (VI 8, 16, 42) de unidad total que es propio de la primera hipóstasis. Por otra parte, la presencia de lo Uno en el hombre — como se afirma en el segundo pasaje — es tal que lo Uno hipóstasis y lo Uno en el hombre no son algo diferente, pues, de serlo, lo Uno estaría dividido. Por el contrario, Plotino parece sostener que la modalidad de la presencia de lo Uno en cada hombre es tal que lo Uno hipóstasis no se divide ni se fragmenta por estar presente en un hombre en particular, ni por estar presente en la multiplicidad de hombres. Lo Uno en el hombre y lo Uno hipóstasis son, pues, Uno.

Esta interpretación presenta varias ventajas respecto de la antes mencionada. Por una parte, se evitan las dificultades ya señaladas que surgen por entender la experiencia mística como un estado de intelección indeterminada. Además nos permitirá dar cuenta de los numerosos pasajes en los que Plotino recurre al vocabulario de la unión para describir la experiencia mística. Recordemos, por ejemplo, el pasaje citado para ilustrar el discurso místico metafórico, en el que Plotino compara a lo Uno con un amado con el cual el místico llega efectivamente a unirse y citemos, también, un pasaje más: «¿Cómo podría uno anunciar a aquel como si fuera otro, siendo así que allá, cuando contemplaba, no lo veía como otro, sino como una sola cosa consigo mismo? Puesto que no eran dos, sino que el vidente mismo era uno con lo visto. No sería visto, entonces, sino unificado» (ὡς ἄν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ' ἡνωμένον) (VI 9, 11, 6-7).

Son varios los pasajes como este en los que Plotino recurre al vocabulario de la unión para describir la experiencia mística. Pero esta unión no podría ser explicada en términos de un contacto entre lo Uno y una Inteligencia que tiende su mirada sin ver o indeterminada, puesto que la dualidad entre ambas instancias persistiría. Si Plotino afirma que en la experiencia mística no hay ya dos, sino uno, esa propuesta no puede satisfacerlos. Mediante la presencia de lo Uno en el hombre, sin embargo, contamos con el componente psicológico necesario para permitirle al místico volverse uno en sí mismo; lo que sería, a su vez, volverse lo Uno mismo¹².

¹² Tal como advertimos al comienzo de nuestro trabajo, por razones de espacio no hemos podido desarrollar un examen detallado y completo de la experiencia mística eneádica. Nos hemos propuesto, cuanto menos, señalar y fundamentar la necesidad de tomar en cuenta el discurso alegorizante y sus consecuencias sobre la interpretación de la mística plotiniana. Para un análisis más extenso de la mística de Plotino ver, por ejemplo, Martino (2010).

Solo ya para concluir nos permitimos reiterar que creemos que es posible encontrar una doctrina mística en Plotino, que consiste en interpretar la experiencia trascendente en términos de sus categorías metafísicas. Creemos, por una parte, que la interpretación dualista de la experiencia última no se adecua estrictamente a la metafísica plotiniana, en la medida que se basa en una comprensión parcial de la propuesta ontológica enéadica y que, además, contradice aquellos pasajes en los que Plotino habla de unión. Sostenemos, por el contrario, que la interpretación monista es consecuente con la metafísica de nuestro filósofo, que encuentra su correlato, paralelamente, en la psicología plotiniana. De modo adicional, afirmamos que la interpretación monista de la doctrina mística contempla un campo mayor de conceptualizaciones enéadicas que la concepción dualista — la primera considera, en efecto, la metafísica y la psicología —, por lo cual resulta más consistente que la otra interpretación en el marco de la filosofía expuesta en las *Enéadas*.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1981). *Ética a Nicómaco*. Traducción, introducción y notas de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Armstrong, Arthur Hilary (1940). *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, Arthur Hilary (1976). The Apprehension of Divinity in Plotinus. En Ransom Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism* (pp. 187-198). Norfolk: Old Dominion University.
- Arnou, René (1967). *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Segunda edición. Roma: Presses de L'Université Grégorienne.
- Beierwaltes, Werner (1995). *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità: Plotino, Enneade. Libro V, 3*. Roma: Vita e Pensiero.
- Blumenthal, Henry Jacob (1973). *Plotinus Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Bréhier, Émile (1926). *La filosofía de Plotino*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Brisson, Luc (2007). Pode-se Falar de União Mística em Plotino? *Kriterion*, 116, 453-466.

- Carabine, Deirdre (1997). *The Mystical Journeys of Plotinus and Gregory of Niza*. En John Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism* (pp. 188-199). Lovaina: Leuven University Press.
- Carone, Gabriela Roxana (1997). *Mysticism and Individuality: a Plotinian Paradox*. En John Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism* (pp. 177-187). Lovaina: Leuven University Press.
- Chiaradonna, Ricardo (2009). *Plotino. Pensatori*. Roma: Carocci.
- Cilento, Vincenzo (1973). *Saggi su Plotino*. Milán: U. Murcia & Co.
- Corrigan, Kevin (2005). *Reading Plotinus. A Practical Introduction to Neoplatonism*. Indiana: Purdue University Press.
- Dodds, Eric Robertson (1928). *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One»*. *The Classical Quarterly*, 22(3/4), 129-142.
- Dodds, Eric Robertson (1960). *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*. *The Journal of Roman Studies*, 50, 1-7.
- Dodds, Eric Robertson (1968). *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Madrid: Cristiandad.
- Gatti, Maria Luisa (1982). *Plotino e la metafisica della contemplazione*. Milán: CUSL.
- Gerson, Lloyd P. (1994). *Plotinus*. Londres: Routledge.
- Hadot, Pierre (1963). *Plotin u la simplicité du regard*. París: Gallimard.
- Hadot, Pierre (1980). *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*. *Journal de Psychologie*, 2-3, 243-266.
- Hadot, Pierre (1981). *Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise Against the Gnostics*. En Henry Jacob Blumenthal & Robert Austin Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong* (pp. 124-137). Londres: Variorum Publications.
- Hadot, Pierre (1982-1983). *Histoire de la pensée hellénistique et romaine*. *Annuaire du Collège de France*, 459-465.
- Kalligas, Paul (1997). *Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination*. *Phronesis*, 42(2), 206-223.
- Mamo, Plato (1976). *Is Plotinian Mysticism Monistic?* En Ransom Baine Harris (ed.), *The Significance of Neoplatonism* (pp. 199-215). Norfolk: Old Dominion University.
- Martino, Gabriel (2010). *La mística plotiniana: experiencia, doctrina e interpretación*. *Archai*, 5, 67-76.

- Mazur, Zeke (2009). Having Sex with the One: Erotic Mysticism in Plotinus and the Problem of Metaphor. En Panayiota Vassilopoulou & Stephen Clark (eds.), *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth* (pp. 67-83). Houndmills-Basingstoke: Palgrave-Macmillan.
- Meijer, Pieter A. (1992). *Plotinus on the Good or the One* (Enneads VI, 9): *An Analytical Commentary*. Ámsterdam: Gieben.
- Merlan, Philip (1963). *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- O'Daly, Gerard J.P. (1973). *Plotinus Philosophy of the Self*. Ireland: Harper & Row.
- O'Daly, Gerard J.P. (1974). The Presence of the One in Plotinus. En *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e Occidente* (pp. 159-169). Roma: Academia Nazionale dei Lincei.
- Ousager, Asager (2004). *Plotinus, On Selfhood, Freedom and Politics*. Dinamarca: Aarhus University Press.
- Plotino (2002). *Enéadas*. Introducción, traducción y notas de Jesús Igal. 3 volúmenes. Madrid: Gredos.
- Plotino (2007). *Enéadas. Textos esenciales*. Traducción, notas y estudio preliminar de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires: Colihue.
- Rist, John M. (1967). *Plotinus. The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Remes, Pauliina (2007). *Plotinus on Self. The Philosophy of the «We»*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Remes, Pauliina (2008). *Neoplatonism*. Durham: Acumen.
- Santa Cruz, María Isabel (1997). Plotino y el Neoplatonismo. En Carlos García Gual (ed.), *Historia de la Filosofía Antigua* (pp. 339-361). Madrid: Trotta.
- Santa Cruz, María Isabel (2006). Modos de conocimiento en Plotino. *Estudios de Filosofía*, 34, 201-216.
- Schroeder, Frederic Maxwell (1986). Conversion and Consciousness in Plotinus, *Enneads* 5.1 (10), 7. *Hermes*, 114, 186-195.
- Sorabji, Richard (2006). *Self, Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ullmann, Reinholdo Aloysio (2002). *Plotino. Um estudo das Enéadas*. Puerto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (EDIPUCRS).