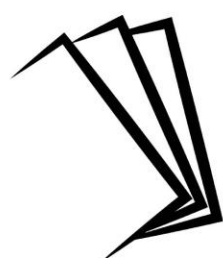


LA MÍSTICA ENEÁDICA

Genealogía, análisis y comparación

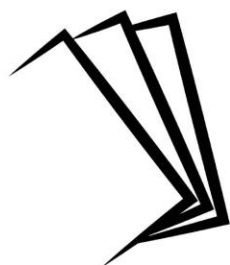


GABRIEL MARTINO



En el presente texto, analizamos la mística en las *Enéadas* de Plotino desde tres puntos de vista. En la primera parte, nos concentramos en la teoría y metodología desarrolladas en los estudios de la mística a lo largo del último siglo y medio y buscamos poner de manifiesto el impacto de tales estudios sobre los intérpretes de Plotino. En la segunda parte, analizamos del texto plotiniano desde la perspectiva del abordaje dialógico-narrativo desarrollado por Gavin Flood para el estudio de las religiones. Nuestra tercera parte está dedicada a la cuestión de la relación entre Plotino y la India, desde una perspectiva comparativa. Examinamos algunos textos sánscritos representativos y procuramos esclarecer el modo en que las categorías de “filosofía” y de “mística” han sido aplicadas sobre ellos. Nuestro estudio propone una categoría transcultural de mística que implica una relación hermenéutico-dialógica entre la interioridad del hombre y su tradición textual.

Gabriel Martino es licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Realizó estudios posdoctorales becado por el CONICET, institución en la que actualmente se desempeña como investigador. Sus temas de investigación abarcan la filosofía griega antigua y la filosofía antigua de la India, la filosofía comparada y la filosofía de la religión. Es docente de sánscrito en la Universidad de Buenos Aires y de griego en la Universidad del Salvador.

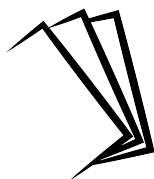


LA MÍSTICA ENEÁDICA

LA MÍSTICA ENEÁDICA

Genealogía, análisis y comparación

Gabriel Martino



Martino, Gabriel

La mística eneádica: genealogía, análisis y comparación / Gabriel Martino. – 1a ed adaptada. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Gabriel Martino, 2020.

616 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-86-7503-9

1. Filosofía Griega. 2. Filosofía de la Religión. I. Título.

CDD 186.4

ISBN: 9789878675039

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

Índice

Comité de redacción del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”	11
Introducción	15
Primera parte: Genealogía de la mística (eneádica).....	25
1. El estudio filosófico de la mística y su proyección sobre los estudios plotinianos.....	27
1. a. Un punto de partida del estudio filosófico de la mística: William James	29
1. b. Rudolf Otto y la fenomenología de la religión I	32
1. c. Gerardus van der Leeuw y la fenomenología de la religión II	41
1. d. El perennialismo clásico.....	49
1. e. R. C. Zaehner y sus críticos.....	51
1. f. Walter T. Stace.....	56
1. g. Fritz Staal y la valoración del criterio subjetivo	58
1. h. Earle y (la especulación de) la fenomenología de la religión III.....	60
1. i. Steven Katz y el contextualismo.....	63
1. j. Sallie King y su modelo budista-fenomenológico....	67
1. k. Forman, los PCE y la reedición del perennialismo.	68
1. l. Grace Jantzen: genealogía de la mística I y crítica feminista.....	75
1. m. Richard King: genealogía de la mística II y crítica poscolonial	84
1. n. Ferrer, Sherman y el giro participativo.....	91
2. La “mística” plotiniana.....	95
2. a. La proyección de la “mística” en la filosofía de Plotino	97
2. b. El peso y el valor de la “mística” en las <i>Enéadas</i>	100

2. c. Tres interpretaciones fundantes.....	105
2. d. La cuestión de la “experiencia” mística plotiniana	115
3. Nuestro abordaje de la mística (eneádica).....	179
3. a. El enfoque narrativista dialógico de Gavin Flood.	180
3. b. Adaptación del abordaje floodiano a la mística eneádica.....	206

Segunda parte: Análisis de la mística eneádica 217

1. Plotino y su producción	219
2. El contexto filosófico de las <i>Enéadas</i>	223
2. a. La tradición platónica en la época del Imperio	225
3. La mística eneádica.....	241
3. a. Mística y lenguaje	242
3. b. Innovación y sedimentación en la recepción plotiniana de la tradición	322
3. c. La interiorización de la mística	401

**Tercera parte: La mística de los Yogasūtras y la
mística eneádica 445**

1. Cuestiones teóricas y metodológicas relativas al estudio filosófico-comparativo	447
1. a. Problemas del estudio comparativo y del estudio del hinduismo	447
1. b. ¿Filosofía en la India?	461
1. c. Antecedentes: la cuestión de Plotino y la India	475
1. d. El Yoga y los <i>Yogasūtras</i> , mística y filosofía.....	485
2. El Yoga y el sistema patañjálico.....	499
2. a. Antecedentes del sistema patañjálico	500
2. b. Los <i>Yogasūtras</i>	516
3. La mística eneádica y la yogasútrica en comparación. 539	
3. a. Trasfondo dialógico de las <i>Enéadas</i> y de los <i>Yogasūtras</i>	539

3. b. Trasfondo metafísico de las <i>Enéadas</i> y de los <i>Yogasūtras</i>	542
3. c. Resignificación del sí mismo a partir de la interiorización de las categorías metafísicas en las <i>Enéadas</i> y de los <i>Yogasūtras</i>	544
3. d. ¿"Mística" en los <i>Yogasūtras</i> ?.....	546
Conclusiones	551
Bibliografía.....	563

Comité de redacción del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”

Director

Francisco Bertelloni

Secretarias de redacción

Jazmín Ferreiro
Cecilia Macón

Comité Asesor

- Manuel Barrios Casares (Universidad de Sevilla)
- Josep Corbí (Universidad de Valencia)
- Raul Landim Filho (Universidad de Río de Janeiro)
- Ricardo Salles (Universidad Nacional Autónoma de México)
- María Isabel Santa Cruz (Universidad de Buenos Aires)
- Mario Caimi (Universidad de Buenos Aires)
- Marcelo Boeri (Pontificia Universidad Católica de Chile)
- Alejandro Vigo (Universidad de Navarra, España)
- Jorge Dotti (Universidad de Buenos Aires)
- Alejandro Cassini (Universidad de Buenos Aires)
- Andres Rosler (Universidad de Buenos Aires)
- Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires)

- Rodolfo Gaeta (Universidad de Buenos Aires)
- Gregorio Piaia (Universidad de Padova)
- Josep Puig Montada (Universidad Complutense de Madrid)
- Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid)
- Luis A. De Boni (Pontificia Universidad Católica Rio Grande do Sul)
- Eduardo Rivera Lopez (Universidad Torcuato Di Tella)
- Martín Farrell (Universidad de Buenos Aires)

Comité Editorial

- Fabián Mié (Universidad Nacional del Litoral)
- Graciela Marcos (Universidad de Buenos Aires)
- Claudia Marsico (Universidad de Buenos Aires)
- Claudia D'Amico (Universidad de Buenos Aires)
- Julio Castello Dubra (Universidad de Buenos Aires)
- Beatriz Von Binderling (Universidad de Buenos Aires)
- Claudia Jáuregui (Universidad de Buenos Aires)
- Mónica Cragolini (Universidad de Buenos Aires)
- Laura Corso de Estrada (Universidad Católica de La Plata)
- Ofelia Schutte (Universidad de South Florida)
- Alcira Bonilla (Universidad de Buenos Aires)
- Federico Penelas (Universidad de Buenos Aires)
- Eduardo Barrio (Universidad de Buenos Aires)
- Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires)
- Alberto Damiani (Universidad de Buenos Aires)
- Daniel Brauer (Universidad de Buenos Aires)
- Alejandro Cerletti (Universidad de Buenos Aires)
- Ana Couló (Universidad de Buenos Aires)
- Patricia Dip (Universidad Nacional General Sarmiento)
- Leticia Prislei (Universidad de Buenos Aires)

- Alfredo Stork (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)
- Martín Zubiría (Universidad Nacional de Cuyo)
- Maite Ezcurdia (Universidad Nacional Autónoma de México)
- Scarlett Marton (Universidad de San Pablo)
- Cristina de Peretti Peñaranda (Universidad Nacional de Estudios a Distancia Madrid)
- Ignasi Roviró Alemany Universidad Ramón Llull (Barcelona)
- Álvaro Vallejo Campos (Universidad de Granada)
- Paulo Abrantes (Universidad de Brasilia)
- Samuel Cabanchik (Universidad de Buenos Aires)
- Daniela Taormina (Universidad de Roma Tor Vergata)
- Diana Perez (Universidad de Buenos Aires)
- Alfredo Culleton Universidad de Unisinos
- Eleonora Orlando (Universidad de Buenos Aires)
- Javier Legrís (Universidad de Buenos Aires)
- José Fernandez Vega (Universidad de Buenos Aires)
- Lucas Soares (Universidad de Buenos Aires)
- Elías Palti (Universidad de Buenos Aires)
- Antonio Tursi (Universidad de Buenos Aires)
- Silvia Manzo (Universidad Nacional de La Plata)
- Edgardo Castro (CONICET, UNSAM)

Introducción

La mística constituye el punto de contacto de numerosas líneas de fuerza y da origen a una multiplicidad de problemas. A raíz de esta característica, los estudiosos han encontrado en ella un tópico estimulante de investigación, aunque no exento de dificultades, y las numerosas publicaciones realizadas en el último siglo que abordan esta cuestión dan testimonio tanto del interés que ha despertado como de las dificultades que presenta. Así pues, en la mística podemos apreciar la confluencia del espíritu religioso, del pensamiento filosófico, de la composición literaria, de los intereses políticos, de los factores históricos... en fin, de aquello que puede concebirse como sagrado y como profano y del hombre como punto de articulación entre ellos. Pero la mística genera, asimismo, interrogantes de corte epistemológico, psicológico, metafísico, ético, hermenéutico, teológico, biológico... en fin, interrogantes propios del pensamiento en torno a la experiencia humana en su sentido más amplio.

Ahora bien, uno de los pensadores que se yerguen como un pilar en la historia de la mística es Plotino, quien justamente ha sido llamado el padre de la mística occidental.¹ Y el carácter místico que los estudiosos han percibido en su filosofía ha despertado diferentes reacciones entre ellos. Estas oscilan entre una descalificación de su pensamiento, una exaltación revelatoria y una valoración crítica. Mas los estudios de la mística plotiniana evidencian una problemática que posee, a su vez, diferentes estratos.

¹ Rist (1967: 213).

Señalemos, en primer término, el problema indicado con claridad por Brisson hace ya unos años. En su escrito “¿Puede hablarse de unión mística en Plotino?”² el autor demuestra que en las *Enéadas* el término “mística” hace referencia a un tipo de interpretación de mitos y que no puede ser utilizado para calificar la unión del alma con el primer principio. La tesis de Brisson, no obstante, contraría el trabajo de numerosos especialistas que por más de un siglo han entendido que la mística plotiniana tiene su núcleo en la experiencia de unión entre el alma y lo Uno que Plotino narra en sus escritos. Incluso en la actualidad, los plotinistas continúan escribiendo acerca de la experiencia mística plotiniana sin dar demasiada relevancia a las objeciones planteadas por Brisson.

La situación descrita nos conduce, a su vez, a un estrato más profundo de la problemática aludida. Este segundo nivel está relacionado con cuestiones metodológicas. Tal como ha demostrado Brisson, entonces, el estudio de la mística plotiniana entendida como la experiencia unitiva del alma con el primer principio no puede tener su origen en Plotino. Tal modo de concebir la mística constituye, más bien, una proyección de los estudiosos. Estos manifiestan, de hecho, una comprensión previa de la mística para luego abordar su estudio de las *Enéadas* y determinar que las uniones narradas por Plotino constituyen su mística. Ahora bien, si los estudiosos poseen esta comprensión previa debemos indagar acerca de su origen. Esto nos conduce a los variados contactos entre los estudios plotinianos y los estudios filosóficos acerca de la mística, y a la deuda de los plotinistas respecto de los filósofos de la religión. Estas deudas, no obstante, más que empobrecer a los plotinistas les han provisto de valiosas categorías y de una metodología para sus investigaciones que han redundado en un fructífero análisis de los textos de Plotino. Estos préstamos, no obstante, han ocurrido de modo asistemático y no están

² Brisson (2005: 61-72).

asociados a una tradición de uso crítico y reflexivo por parte de los plotinistas. Un autor que ha señalado esta situación es Bussanich. En su artículo “La mística plotiniana desde una perspectiva teórica y comparativa”,³ el autor asevera que para su estudio de la mística plotiniana los especialistas han dependido de tipologías y criterios derivados de William James, R. C. Zaehner y W. Stace. Afirma, asimismo, que los estudiosos de Plotino han ignorado el extenso trabajo llevado a cabo en las últimas décadas en el estudio filosófico y comparativo de la mística que, por otra parte, ha sometido a severas críticas las propuestas de los tres autores antes mencionados. Agrega que trabajos como el de Rist acerca de la mística plotiniana exudan un aire viciado y considera que hay numerosas cuestiones en torno de esta temática que deben ser reabiertas al debate.⁴

Bussanich, pues, pone de manifiesto que la comprensión previa acerca de la mística que poseen gran parte de los plotinistas tiene su origen en la reflexión de James, Zaehner y de Stace acerca de esta cuestión. Pero indica, asimismo, que el vínculo de los especialistas en Plotino con los filósofos de la religión parecería haberse detenido en el tiempo, permitiendo que aquellos olviden no solo el origen de la concepción aplicada en su lectura de las *Enéadas* sino, también, de actualizar esta concepción. Creemos que el trabajo de Bussanich es, en este sentido, pionero y renovador, en la medida en que propone una reapertura del diálogo entre los plotinistas y los estudiosos de la religión de modo de enriquecer nuestra comprensión del pensamiento de Plotino. La propuesta de Bussanich, no obstante, todavía no ha recibido mucho eco entre sus colegas.

Nuestra investigación, pues, se encuentra situada entre los polos de la crítica de Brisson y de Bussanich de modo de constituir una tercera posición. Retomamos, por una parte, la negativa del primer autor de considerar que la mística

³ Bussanich (1997: 339-365).

⁴ Bussanich (1997: 340).

eneádica tiene su foco en las experiencias de unión del alma con el primer principio narradas por Plotino. Revisamos, asimismo, las concepciones formuladas por los religionistas que condujeron a los plotinistas a identificar de ese modo la mística. E implementamos, tal como sugiere Bussanich, un diálogo actualizado con los estudios contemporáneos de la religión y de la mística de modo de abordar nuestro estudio de las *Enéadas* con una perspectiva renovada. Este procedimiento nos ha conducido, pues, a una apreciación de la mística eneádica fundada en la concepción plotiniana de “mística”, estrechamente ligada a la de interpretación en el marco de una tradición de especulación metafísica de corte exegético y alegórico. Nuestra apreciación, a su vez, está fundada en un abordaje que coloca el énfasis en el lenguaje y que se distancia del abordaje clásico con el que se estudió la mística (plotiniana) en el siglo XX centrado en la conciencia y, por ende, en la experiencia. Uno de los especialistas que más ha contribuido a la formulación de esta perspectiva es Gavin Flood, autor cuya concepción dialógico-narrativa retomamos como marco metodológico para nuestra investigación.

Así pues, situados en este punto de vista, defendemos una interpretación de la mística eneádica según la cual esta consiste en la dialéctica de interpretación y representación alegórica de las realidades metafísicas. A su vez, dado que Plotino concibe que tales realidades se encuentran en el interior del hombre, la mística eneádica deviene, por tanto, un modo de interpretar y representar la interioridad del hombre, que media el conocimiento de sí que aquel obtiene, y que da lugar a una transformación del hombre en la medida en que este logra vivir de acuerdo con el sí mismo que comprende como verdadero.

Nuestra concepción de la mística eneádica es contrastada, asimismo, con un texto ajeno a la tradición platónica pero al que los estudiosos de la religión también han aplicado la noción de mística entendida del modo clásico ya aludido. En línea con nuestro estudio de la mística

eneádica, no obstante, nosotros ofrecemos una caracterización de la mística diferente de la visión clásica. A partir de un estudio comparativo de los *Yogasūtras* de Patañjali con las *Enéadas*, pues, proponemos entender la categoría de “mística” de aplicación común a ambos textos como la relación hermenéutico-dialógica del hombre con la realidad interior que resulta, a su vez, en una resignificación del sí mismo en términos de la concepción metafísica adoptada por el místico. Tal como intentamos poner de manifiesto, esta relación es atestiguada tanto por las *Enéadas* como por los *Yogasūtras*.

Contenido del presente libro

La exposición que aquí brindamos de nuestra investigación se encuentra dividida en tres Partes, en cada una de las cuales nos enfocamos en un aspecto diferente. De este modo, en nuestra Primera Parte examinamos el desarrollo de la concepción tradicional de mística por parte de los estudiosos de la religión y la deuda de los plotinistas respecto de esta concepción. En la Segunda Parte brindamos nuestra caracterización de la mística eneádica a partir del examen e interpretación de los textos de Plotino. Y en la Tercera Parte nos embarcamos en un análisis de los *Yogasūtras* y de las problemáticas aparejadas por el estudio comparativo.

Para el examen de la concepción tradicional de mística que llevamos a cabo en nuestra Primera Parte comenzamos con una discusión del modo en que William James concibe la mística, examinamos los aportes de la fenomenología de la religión, del perennialismo, del constructivismo y exponemos los puntos centrales de la crítica feminista y post-colonialista a tal concepción (I 1, a-n). A continuación, analizamos el peso y el valor que los diferentes estudiosos han brindado a la cuestión de la mística en la filosofía de Plotino (I 2. a-b), y exponemos la deuda que tres eminentes

plotinistas de la primera mitad del siglo XX manifiestan con los religionistas (I 2. c. i-iii). Luego (2. d. i-ix), nos abocamos al examen de la discusión llevada a cabo por los especialistas a lo largo del siglo XX en torno a la interpretación de la mística plotiniana. Intentamos brindar un modo de comprender esta discusión a la luz de la literatura propia de la filosofía de la mística, de manera de poner de manifiesto los supuestos subyacentes a las interpretaciones brindadas por los estudiosos de Plotino y el grado en que el tema de la “mística plotiniana” constituye una construcción a partir de categorías ajenas al pensamiento volcado en las *Enéadas*. Exponemos, en tercer lugar (I 3), los lineamientos sobre los que se funda el abordaje que aplicamos en nuestra investigación. Discutimos el enfoque articulado por Gavin Flood con su crítica al abordaje fenomenológico (I 3. a. i.) y su propuesta dialógico- narrativa (I 3. a. ii-iii). Detallamos, por último (I 3. b.), los aspectos principales de nuestra adaptación del abordaje floodiano para el estudio que proponemos de la mística eneádica.

La propuesta interpretativa de la mística eneádica que brindamos en la Segunda Parte comienza con una breve mención de datos relativos a Plotino y a su producción (II 1) para luego describir con mayor detalle el panorama de la filosofía platónica que antecede a Plotino (II 2). En el capítulo siguiente abordamos nuestro análisis de la mística eneádica. Tras una breve presentación del tema, analizamos la relación de la mística con el lenguaje enfocándonos en la apropiación plotiniana de la tradición interpretativa alegórica y en su articulación de la noción de *αἰνιγμα* como categoría que alude a la representación e interpretación alegórica de corte metafísico (II 3. a.). En la siguiente sección (II 3. b.), examinamos la deuda plotiniana respecto de la tradición metafísica precedente y la relación de exegeta que nuestro filósofo evidencia con esta tradición. Tal examen tiene como finalidad poner de manifiesto que la realidad metafísica a la que el *αἰνιγμα* plotiniano alude puede ser entendida como su reelaboración de la tradición precedente, por

lo cual no implica necesariamente una experiencia personal, trascendente y *sui generis* de Plotino con tal realidad. Con tal finalidad, pues, abordamos dos temas centrales de la ontología plotiniana, la noción de la trascendencia de lo Uno y del vínculo de la Inteligencia con este. En una cuarta sección (II 3. c.) exponemos lo que consideramos como la interiorización de la mística. Intentamos mostrar, por una parte, que tal redimensionamiento de la mística ocurre en estrecha relación con la solución plotiniana de la discordancia entre dos modelos medioplatónicos relativos al vínculo del hombre con lo inteligible (II 3. c. i-ii). Analizamos, por otra parte, una doctrina característica de Plotino implicada en su concepción de la interioridad de las realidades metafísicas: la doctrina del alma no descendida. Por último (II 3. C. iii), examinamos brevemente el modo en que Plotino recurre a la interpretación alegórica de mitos como actividad mediadora del conocimiento de sí y conversión del hombre.

Nuestra Tercera Parte, por último, está dedicada al análisis comparativo de la filosofía clásica del yoga tal como está expuesta en los *Yogasūtras* de Patañjali. Para ello discutimos, en primer lugar, las dificultades implicadas en los estudios comparativos (III 1. a.) y aludimos al modo en que los estudiosos occidentales han concebido la relación entre la noción de filosofía y el pensamiento de la India (III 1. b.). Examinamos, también, la caracterización por parte de los especialistas del sistema patañjalico como una filosofía y del aspecto místico que aquellos también encontraban en este. Discutimos, asimismo, los diferentes puntos de vista de los estudiosos acerca de la relación entre Plotino y la India (III 1. c.). A continuación (III 2. a.) examinamos dos textos anteriores a los *Yogasūtras* de modo de poner de manifiesto la deuda de Patañjali con la reflexión acerca del yoga que le precede. Luego (III 2. b.), abordamos con cierto detalle el análisis de algunos elementos del sistema patañjalico. En un último apartado (III 3.) brindamos algunas reflexiones a partir de un contraste entre ciertos elementos presentes

tanto en los *Yogasūtras* como en las *Enéadas* y proponemos, finalmente, una noción de mística de aplicación en ambos textos a modo de categoría interpretativa.

Los textos citados y sus traducciones

En nuestro trabajo hemos recurrido ampliamente a la cita de textos modernos y antiguos para explicitar y contrastar nuestros puntos de vista y para fundar sobre el análisis textual nuestras hipótesis. En el caso de los textos modernos citados que no fueron escritos en castellano hemos brindado una traducción del pasaje de modo de facilitar su lectura y comprensión. En el caso de los textos antiguos, tanto griegos como sánscritos, hemos brindado una traducción tentativa y citamos el texto en su idioma original en las notas al pie de modo que el lector pueda contrastar nuestra traducción con el original. En algunos casos hemos optado por seguir una traducción moderna de un texto antiguo, y, en tales casos, en las notas al pie solo brindamos las referencias de la traducción utilizada.

Las traducciones de los textos de Plotino fueron hechas en base a la edición de Henry – Schwyzer (1964-1982, *editio minor*) cotejada, asimismo, con las ediciones de Bréhier (1923-1938), Harder–Beutler–Theiler (1956-1971), Henry – Schwyzer (1951-1973, *editio maior*) y Armstrong (1966-1988). También hemos contrastado nuestras traducciones con las traducciones modernas de las *Enéadas*, ya sean completas o parciales, que citamos en nuestra Bibliografía. Hemos recurrido, asimismo, a los léxicos de Sleeman y Pollet (1980) y de Radice (2004) para iluminar nuestra comprensión de la terminología plotiniana. En el caso de los otros autores griegos antiguos de los que brindamos una traducción indicamos en la nota al pie la edición del texto que seguimos.

Las traducciones de los *Yogasūtras* fueron hechas a partir de la edición del texto de la *Ānandāśrama Sanskrit Series 47* revisada por Philipp Maas y brindada por GRETIL.⁵ La hemos cotejado con la edición del Libro I de Tola- Dragonetti (2001) y la de Ashok Akujkar también brindada por GRETIL. Hemos consultado, asimismo, otras ediciones y hemos contrastado nuestra traducción con las diferentes traducciones modernas del tratado de Patañjali. Mencionamos estas obras en nuestra Bibliografía. Cabe aclarar que hemos evitado el uso del *devanāgarī* prefiriendo transcribir todos los textos citados en sánscrito siguiendo el sistema IAST. Para las traducciones de las restantes obras sánscritas, si la traducción es nuestra brindamos en las notas al pie la edición que seguimos y el texto sánscrito y, si no lo es, solo detallamos los datos de la traducción citada.

⁵ *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages*: gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil.htm. León Herrera (1977) brinda la misma edición.

Primera parte: Genealogía de la mística (eneádica)

1. El estudio filosófico de la mística y su proyección sobre los estudios plotinianos

Durante el siglo XX los filósofos dedicados al estudio de las religiones encontraron en la mística un tópico de investigación de gran interés y se produjo, consecuentemente, una gran cantidad de trabajos abocados a su análisis. Como es de esperar, sin embargo, esto trajo aparejada una multiplicación de las corrientes y de las perspectivas desde las cuales se aborda este tema y surgieron diferentes líneas interpretativas que han estado en diálogo por más de un siglo. La discusión acerca de la mística que tuvo lugar en el último centenio puede subsumirse, no obstante, en la cuestión acerca de la “experiencia mística” y de su carácter. Tal reducción de la mística a una experiencia interna es el fruto de la herencia filosófica de la Modernidad, como se volverá manifiesto en las siguientes páginas, y, sobre todo, de la influencia que la fenomenología de la religión ha tenido en los estudios relativos a la mística. Bajo tal perspectiva general podemos distinguir, de todos modos, entre aquellas posiciones que afirman el carácter inmediato, es decir, no mediado de la experiencia mística, y las que subrayan su carácter construido, contextual y mediado. Tal disyuntiva, pues, lleva la experiencia mística al terreno de la epistemología, área que ha encontrado un ineludible aunque espinoso mojón en la mística.

Los intérpretes distinguen, asimismo, una perspectiva universalista o, por el contrario, pluralista de la experiencia mística, y han buscado establecer tipologías a raíz de las semejanzas y diferencias que encuentran en las experiencias místicas de las diversas tradiciones. Otro de los temas en discusión entre los estudiosos es la cuestión acerca de la racionalidad o irracionalidad de la mística. Estos asuntos implican diversas concepciones

ontológicas y antropológicas, además de las epistemológicas ya mencionadas, tal como intentamos mostrar a lo largo de la discusión incluida a continuación.

En la primera sección de la Primera Parte (I 1), pues, brindamos una descripción del intenso diálogo acerca de la mística desarrollado a lo largo del siglo XX y en la primera década del nuevo milenio. Hemos optado por recapitular, en algunos casos, las tesis principales de algún autor en particular, mientras que en otros apartados describimos los lineamientos generales de una tendencia o corriente interpretativa. Nuestra finalidad, no obstante, es en todos los casos discutir y poner de manifiesto los puntos principales en disputa acerca de la mística por parte de los especialistas de modo de trazar una genealogía del estudio filosófico de la mística en el último siglo. Tal procedimiento nos permitirá, según creemos, alcanzar una comprensión más ajustada del fenómeno “mística” y de su constitución como objeto de estudio por parte de los especialistas.

Lejos de sostener que la mística tiene una entidad objetiva a la cual el filósofo accede imparcialmente mediante su estudio, creemos que los especialistas participan en la configuración del objeto que estudian mediante sus reflexiones y mediante los supuestos y las perspectivas que aplican en sus investigaciones. Nuestra exposición, asimismo, pretende tanto servir de justificativo de nuestro abordaje de la mística (eneádica) deudor de la fenomenología hermenéutica expuesto en I 3, como dar lugar a una comprensión más crítica de las concepciones acerca de la mística adoptadas por los plotinistas en su interpretación de Plotino. Con tal finalidad también incluimos en la segunda sección de esta Primera Parte (I 2) interpretaciones características e influyentes de plotinistas y las vinculamos tanto a las corrientes interpretativas de la filosofía de la mística como a los problemas planteados en el contexto de las investigaciones de ese área académica. Consideramos, en fin, que tal procedimiento nos permitirá apreciar dos elementos significativos: por una parte, el modo y el grado en que la cuestión de la “mística” plotiniana ha sido construida como objeto de estudio por los especialistas y, por otra, los diferentes supuestos subyacentes en tal empresa

ya centenaria. Tomar conocimiento de estos elementos favorece que abordemos, en la Segunda Parte, nuestra temática con un cierto grado de distancia crítica tanto de los abordajes tradicionales como del que nosotros mismos adoptamos en el presente trabajo pero, a la vez, nos permite tomar conciencia de nuestra deuda con los estudiosos tanto de la mística como de Plotino y volverla manifiesta.

1. a. Un punto de partida del estudio filosófico de la mística: William James

Hemos de tomar, entonces, un punto de partida para nuestra discusión acerca del debate filosófico que tiene a la mística como objeto. Para ello nos inclinamos, siguiendo a muchos filósofos de la religión,¹ a comenzar por las clases magistrales (*Gifford Lectures*) que William James dio en la Universidad de Edinburgo, Escocia, en 1901 y 1902. Las conferencias, que en su conjunto llevaron el nombre de “Variedades de la Experiencia Religiosa” (*Varieties of Religious Experience*) y que fueron publicadas en 1902 en un libro que lleva ese mismo título,² incluyen dos (XVI y XVII) dedicadas al estudio de la mística. En ellas, James intenta restringir y caracterizar el uso del término “estado de conciencia místico” para lo cual propone cuatro notas (*marks*) que de estar presentes en una experiencia justifican que esta sea llamada “mística”:³ la infabilidad, la cualidad noética (*noetic quality*), el carácter temporario (*transiency*) y la pasividad. En el resto de su conferencia, James analiza diferentes ejemplos de

¹ Cfr., por ejemplo, Browning (1979: 56) quien considera que James es uno de los primeros psicólogos y filósofos que prestó una especial y cuidadosa atención a la mística y que la incluyó en su amplia y generosa concepción de la psicología científica. Jordan (2011: 101), por su parte, sostiene que “nadie hizo más para promover la causa de la experiencia religiosa que William James”.

² James (2002).

³ James (2002: 294-295).

estados místicos y explica la autoridad que estos poseen tanto para los que acceden a ellos como para quienes no logran obtenerlos.

De las cuatro notas, las dos primeras (la inefabilidad y la cualidad noética) son las más relevantes dado que con su sola presencia, sostiene James, ya podría considerarse a un estado como “místico”. Estas dos, asimismo, han suscitado un mayor número de discusiones entre los especialistas. Cabe señalar que haber puesto de relieve que la experiencia mística posee estas dos importantes características repercutió positivamente en el reconocimiento del aporte que la reflexión sobre ellas puede brindar a la epistemología.⁴ Respecto de la “cualidad noética”, James la entiende como el estado de conocimiento (*state of knowledge*) que la experiencia mística parece brindar a quien la obtiene. Se trataría de estados de comprensión (*insights*) de profundidades y verdades no alcanzadas por el intelecto discursivo. Son iluminaciones y revelaciones llenas de significado e importancia que conllevan un curioso sentido de autoridad para el futuro.⁵ El tratamiento del tema que James ofrece también resulta valioso en otro sentido: toma la mística como objeto de estudio sistemático y científico y la considera positivamente señalando su relevancia, lejos de juzgarla de modo peyorativo como una aberración o un desorden mental, o de entenderla como opuesta a la lógica y a los hechos, como algo

4 Cfr. Gale (2011:101) quien afirma que James ha sido la principal inspiración para los debates contemporáneos acerca del valor cognitivo de la experiencia religiosa. Considérense, en este sentido, las palabras de Mackinnon (1978: 132): “Para alguien que ha estado por muchos años continuamente preocupado por los problemas de la epistemología, las cuestiones planteadas por la experiencia mística son inevitables entre aquellas que se entrometen ya de un modo, ya de otro. Aunque con frecuencia irritantes, al mismo tiempo proveen continuamente recordatorios acerca de la riqueza y complejidad de la experiencia humana”. Para una discusión acerca del status cognitivo de la experiencia religiosa cfr. Yandell. K. (1994), *The Epistemology of Religious Experience*. Cambridge, Cambridge University Press; y Franks Davies, C. (1999), *The Evidential Force of Religious Experience*. Oxford, Oxford University Press.

5 James (2002:295).

vago y sentimental.⁶Tal valoración positiva continuará vigente en los estudiosos de la mística posteriores a James, así como los aspectos metodológicos de su análisis que ejercen su influencia incluso en la actualidad.

Los procedimientos fundamentales que encontramos en las *Varieties*, algunos de los cuales ya hemos mencionado, son: el intento de definir la mística, el examen del valor cognitivo de estos estados y la clasificación y tipificación de las diferentes experiencias mediante un análisis comparativo.⁷ Otros aspectos aun vigentes son, por un lado, el examen de los testimonios primarios, es decir, de los relatos de las personas que accedieron a los estados místicos y, por otro, el intento por descifrar qué significan esos estados para aquellos que los han experimentado.⁸ Este último punto de vista de corte fenomenológico ha sido conservado y desarrollado, aunque con modificaciones importantes, por muchos estudiosos de la mística⁹ (y de la religión en general)¹⁰ hasta hace no muchos años.¹¹

⁶ James (2002: 294). James establece, de hecho, el campo de la Psicología de la Religión, construyendo un puente entre la ciencia y la teología. Cfr. James (2002: xxxiii).

⁷ Perovich (2010: 702).

⁸ James (2002: xxxiii).

⁹ Considérense, por ejemplo, los casos de Sekida (1992 [1975]: 113-119), Earle (1992 [1976]: 97-111) y más recientemente de Steinbock (2007).

¹⁰ En la Psicología de la Religión, por el contrario, la fenomenología se encuentra más bien desacreditada por el abordaje científico reduccionista; cfr. Taylor [James] (2002: xxxiii) y Dupré (1992: 130-131).

Para una caracterización filosófica de la corriente fenomenológica del estudio de la religión véase Sharma (2001). Para una descripción del desarrollo histórico de la fenomenología de la religión y un examen de sus diferentes vertientes o “voces” véase Twiss and Conser –eds.– (1992: 1-77). Para un examen crítico de la influencia husserliana sobre los estudios de la Religión véase Flood (1999: especialmente el cap. 4). Para un estudio crítico y también histórico de la fenomenología de la religión, de acuerdo con el cual Hegel y diversos motivos hegelianos, más que la filosofía de Husserl, proveen el marco y la estructura fundamental de esta corriente véase Murphy (2010).

¹¹ A fines del siglo pasado, no obstante, algunos autores sostienen una superación de la fenomenología en los estudios de la religión. Cfr. Flood (1999), donde el autor presenta una crítica aguda a la concepción fenomenológica aplicada a los estudios de la religión y ofrece una “metateoría narrativista” como alternativa superadora. En obras posteriores, no obstante, el autor sugiere que su planteamiento narrati-

1. b. Rudolf Otto y la fenomenología de la religión I

Otra de las figuras sumamente significativas en el desarrollo de los estudios acerca de la mística y de la religión en general en el siglo XX es Rudolf Otto. Su obra más importante, *Das Heilige* publicada en 1917, recibió un rápido reconocimiento y fue traducida en varias lenguas en su primera década. Sus contemporáneos parangonaron el libro con las *Variedades* de James y lo apreciaron como la contribución más significativa para el entendimiento de la naturaleza de la religión desde la aparición de aquel libro. Los escritos de Otto, no obstante, son numerosos, pero *Das Heilige* es considerado el “fulcro” de la obra del pensador, en la medida en que las obras previas, sostiene Almond, son tomadas como apuntando a *Das Heilige* y las posteriores como desarrollos de esta obra.¹² El énfasis que se ha puesto en esta obra, no obstante, ha redundado en un relativo olvido de la producción restante del autor, con el empobrecimiento de la comprensión de su pensamiento y la simplificación que toda descontextualización trae aparejada.¹³

Tal como también puede apreciarse en los escritos de James ya citados, una tendencia predominante de comienzos del siglo XX radica en el intento por responder la pregunta “¿qué es la religión?”. Ahora bien, en su tentativa de definir la religión, investigadores como Otto manifiestan una tendencia a transitar un recorrido de la periferia hacia su raíz o elementos nucleares, de modo de hallar aquello sin lo cual la materia sujeta a la investigación no sería lo que ella es: su *sine qua non*. Tal procedimiento es diferente del intento de compendiar los sentidos con los que un término como religión o mística, por ejemplo, es utilizado.¹⁴

vista puede ser entendido como un “retorno al ideal de la fenomenología”, cfr. Flood (2004: 20ss), y como una “fenomenología-hermenéutica”, cfr. Flood (2006: 503-515) y (2013: 10ss.).

¹² Almond (1984: 8).

¹³ Bancalari (2009: 9).

¹⁴ Capps (1995: 1).

Otto, por su parte, manifiesta tal tendencia y se alinea con la corriente influenciada por las obras de Schleiermacher que identifica la esencia de la religión con una cierta clase de experiencia personal y, en especial, de intuición y de sentimiento.¹⁵ Este movimiento tiene el doble objetivo de distanciar, por una parte, la comprensión de la religión de los planteos evolucionistas influenciados por la obra de Darwin,¹⁶ y de distinguir, por otra, la religión de la metafísica y de la moral.¹⁷ Otto, por su parte, adhiere al planteo de Schleiermacher y lo desarrolla, aunque señala también defectos en esta concepción que pretende subsanar con su propuesta.¹⁸ Así pues, *Das Heilige* apela a lo intuitivo y no racional en el hombre como el hecho fundamental de la religión, una de cuyas expresiones es la mística.¹⁹

El punto de apoyo y de partida, pues, de la investigación llevada a cabo en *Das Heilige* es su concepción de “lo sagrado” entendido como categoría que solo adviene en el ámbito religioso, y que posee un momento plenamente específico

15 Para una exposición crítica de la figura de Schleiermacher y de sus escritos, en especial de *Sobre la Religión* y *La fe cristiana* véase Proudfoot (1986: cap. 1).

16 Acerca del darwinismo en los estudios de la religión véase Sharpe (1975: 47-71).

17 Acerca de la corriente reduccionista e iluminista que busca una esencia de la religión y de su tendencia a identificarla o bien con la esfera del pensamiento, o bien con la de la ética, o con la de la estética véase Capps (1995: cap. 1). Otto, según Capps, desestima las tres esferas al proponer su categoría de lo numinoso (p. 22).

18 El primer defecto que Otto señala al “sentimiento de dependencia” propuesto por Schleiermacher como elemento esencial y propio de la religión es que el autor no distingue explícitamente y con precisión lo exclusivo del sentimiento de dependencia religioso, que lo diferencia del sentimiento de dependencia natural. Otto propone, para nombrar ese elemento el término “sentimiento de criatura”. El segundo defecto consiste en que el “sentimiento de dependencia” (o “de criatura”) hace referencia a una determinación del sí mismo, que solo mediante el razonamiento lleva a la inferencia de la existencia de una causa externa de ese sentimiento, que sería lo divino. Otto propone, en este sentido, la noción de lo numinoso como “objeto fuera de mí” del cual el sentimiento de criatura es un reflejo. Cfr. Otto (2008[1917]: cap. 3).

19 Sharpe (1975: 161).

que escapa a lo racional en cuanto es por completo inaccesible a la captación conceptual. En su búsqueda de lo específico de la religión, sin embargo, Otto prefiere inventar un término nuevo para aquel momento, dado que lo sagrado, afirma, tiene una fuerte resonancia moral. Citemos sus palabras:

Ya que nuestro actual sentimiento de la lengua incluye sin duda lo moral bajo lo sagrado, será conveniente en la búsqueda de aquella peculiar parte específica constitutiva, inventar un nombre especial, por lo menos para su uso provisional de nuestra investigación, que designe lo sagrado menos su momento moral y, añadimos en seguida, menos su momento racional en general.

Aquello de que hablamos y que intentamos indicar de alguna manera, es decir ponerlo como sentimiento, vive en todas las religiones como su auténtico centro y sin él ellas no serían religiones. [...]

Se trata entonces de encontrar un nombre para este momento en su aislamiento [...]. Para ello formo por lo pronto la palabra: lo numinoso y hablo de una peculiar categoría numinosa, explicativa y valorativa, y del mismo modo de una disposición numinosa del ánimo que penetra siempre que se aplica aquella, es decir, allí donde un objeto es pensado como numinoso. Como esta categoría es por completo *sui generis* no es definible, como no lo es ningún dato fundamental y originario en sentido estricto, sino que solo es dilucidable. Se puede ayudar al oyente a comprenderlo solo si se intenta guiarlo a través de la dilucidación al punto de su propio ánimo donde ella, en él mismo, tiene que agitarse, surgir, y hacerse consciente.²⁰

Lo sagrado y lo numinoso, pues, constituyen una categoría *sui generis*, un *a priori*.²¹ Tal como explica Almond, esta categoría brinda a Otto un criterio universal de acuerdo con

²⁰ Otto (2008[1917]: 18-19). La traducción que citamos, excepto donde indiquemos lo contrario, es la de García Belsunce, que sigue la edición de 1936. Esta presenta algunas diferencias con la edición de 1917.

²¹ Cfr. Otto (2008[1917]: caps. 16 y 19).

el cual es posible evaluar las diferentes religiones. El valor relativo de estas, señala el estudioso, puede medirse según el grado en que actualizan ese *a priori* religioso.²² Ahora bien, lo numinoso, afirma Otto, constituye el momento eminentemente irracional de lo sagrado. Por esto, solo se lo podrá indicar por la peculiar reacción del sentimiento que provoca en el ánimo del que lo experimenta.²³ Entre los sentimientos señalados por el autor se encuentran el de *mysterium tremendum*, con sus momentos de lo *tremendum*, de la *majestas*, de lo “enérgico” y del *mysterium* o “absolutamente otro”. También indica los sentimientos de lo “fascinante”, lo “enorme” y lo “augusto”.²⁴ La religión, pues, no se agota en sus enunciados racionales y, a su entender, mucho menos parece ser el caso del arrebató místico.²⁵ La religión, no obstante, se caracteriza por la presencia de los momentos tanto irracionales como racionales de lo sagrado. La concurrencia de ambos momentos y de su perfecta armonía, agrega Otto, es un índice de la superioridad absoluta del Cristianismo respecto de las otras religiones de la tierra. Racionalismo y mística se conjugan en él “en una sana relación”, de modo tal que este expresa con “madurez en forma especial y superior un momento de la vida humana del espíritu.”²⁶

Otto parecería identificar, en cierta medida, la experiencia de lo numinoso con la mística o con una cierta forma de ella al menos. En su discusión del momento de la *majestas*, en efecto, afirma que el sentimiento de criatura se relaciona en especial con el momento de dominación absoluta, con la *majestas*, como su sombra y reflejo subjetivo. La *majestas*, agrega, lleva a la aniquilación del yo y también a la realidad única y total de lo trascendente, propio de

²² Almond (1984: 113).

²³ Otto (2008[1917]: 25).

²⁴ Otto (2008[1917]: caps. 4, 6 y 7).

²⁵ Otto (2008[1917]: 15).

²⁶ Otto (2008[1917]: 164). El pasaje citado de Otto pone de relieve su deuda con Hegel. Para este elemento del pensamiento de Otto véase Murphy (2010: 157-178).

ciertas formas de la mística. Estas formas de mística, añade, poseen una característica desvalorización del yo y una valoración del objeto trascendente como lo absolutamente superior.²⁷ De modo semejante, lo “enérgico” también está vigorosamente vivo, afirma, en ciertas formas de la mística como la voluntarística.²⁸ En el capítulo quinto de su edición de 1917, asimismo, Otto incluye una nota con la siguiente aclaración:

El *epékeina* de la mística es la tensión extrema de un momento irracional que se encuentra presente en la religión. Ella lleva al extremo el carácter opuesto del objeto numinoso en cuanto “totalmente otro”, y lo contrapone al “ser” y al “ente” mismo. Finalmente lo define como “la nada” y con esto no se refiere a aquello que no admite ningún predicado sino aquello que es absoluta y cualitativamente otro y que se contrapone a todo lo que es y puede ser pensado. Mas porque la mística lleva la negación al límite de la paradoja, la contraposición, que es la única cosa que el concepto puede permitir para captar el momento del *mysterium*, deviene para ella máximamente vivo en el sentimiento y más precisamente en el transporte, la cualidad positiva de lo totalmente otro.²⁹

Tal como Schlamm interpreta este pasaje, entendida como una experiencia subjetiva en la que hay una preponderancia de lo no racional, la mística parece ser para Otto la forma más pura de lo numinoso, incluso en comparación con otras experiencias religiosas como las de carácter devocional que poseen, de acuerdo con Otto, un elemento racional.³⁰ Schlamm, por su parte, entiende que al discutir la mística en *Das Heilige* Otto se propone disputar la concepción según la cual hay una clara distinción entre formas místicas y devocionales de religión. Nosotros creemos, por nuestra parte, que si bien Otto distingue lo numinoso como

²⁷ Otto (2008[1917]: 32-34).

²⁸ Otto (2008[1917]: 37).

²⁹ Seguimos la traducción de Bancalari (2009: 217).

³⁰ Schlamm (1991: 394).

lo específico de la religión, conserva el criterio de la co-presencia “armónica” de ambos momentos de lo sagrado, racional y numinoso, como distintivo y valorativo de la religión (cristiana). Recurramos, a continuación, a otro influyente texto de Otto para complementar nuestra exposición de su pensamiento.

La concepción de la mística es desarrollada por Otto en sus estudios comparativos de posterior publicación. Discutamos brevemente uno de ellos, publicado en 1926, bajo el título *West-Östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. El autor defiende allí tres tesis. En primer lugar, que la mística posee un carácter universal en la medida en que proviene de motivos originarios propios del alma y ajenos a las diferencias de latitud y de clima. En segundo lugar, que la afirmación de que la mística es igual en todos lados es falsa, ya que ella presenta una variedad de tipos tal como los otros dominios espirituales, religiosos o del arte.³¹ Y, en tercer lugar, que esta variedad no depende de la raza ni del país sino que puede presentarse codo a codo en el seno de la misma esfera racial o cultural. El argumento general de la obra, por otra parte, está estructurado a partir de la comparación de Eckhart y de Shankara e intenta demostrar que ambos grandes exponentes de las místicas occidental y oriental de épocas diversas poseen estrechas y significativas semejanzas.

Ya en *Das Heilige* Otto afirma, como indicamos, la superioridad del cristianismo frente a las otras religiones, y en su libro comparativo sobre la mística no se retracta de tal posición sino que este constituye, por así decirlo, un extenso argumento a favor de ella.³² Otto identifica, en primer lugar, la religión cristiana con el teísmo e intenta demostrar, luego, que Shankara, el principal exponente de la escuela

³¹ Otto (1951[1926]: 14). Seguimos la traducción francesa de Jean Guillard.

³² Considérense las siguientes palabras de Otto en *Das Heilige*: “El misterio de la necesidad de la expiación no ha llegado en ninguna religión a una profundidad tan completa y a una expresión tan enérgica como en el cristianismo. Por ello también, y en particular por esto, se muestra su superioridad sobre

Advaita (no-dual) de la India, presenta un “teísmo resuelto”, y que su Brahman impersonal reposa sobre un basamento teísta. Otto afirma, además, que Shankara es heredero de la antigua tradición teísta de las *Upanishads* y de la *Gītā*, que es un teísta apasionado y que, por serlo, su Dios creador, conservador y destructor presenta analogías generales de largo alcance con el cristianismo.³³ A partir del teísmo personal que atribuye a Shankara, Otto concluye, por un lado, que el teísmo no es un accidente de la evolución occidental sino que procede universalmente de una manera u otra de necesidades profundas.³⁴ Sostiene, por otro, que el teísmo de ambos místicos se distingue de otras clases de místicas como la visionaria (*illuminaten-mystik*) y oracular, que abunda en milagros y en sortilegios, la mística emocional que se funda en emociones tiernas, y la mística de la naturaleza.³⁵

Sin embargo, afirma Otto, el teísmo de Shankara adolece de varias desemejanzas con el teísmo cristiano de Eckhart. El “atman” de Shankara no es el “alma” cristiana, idéntica al corazón (*Gemüt*), infinitamente rica y de vida profunda. No es, pues, el hombre interior con los colores brillantes de la idea bíblica correspondiente a esta palabra. Su mística no es, en fin, una mística del alma, como tampoco es ética, ya que en la unidad con Brahman se hace a un lado toda obra, en la medida en que la acción representa una atadura. Y no es ninguna de estas cosas, concluye Otto, porque ella no surge del trasfondo de la religiosidad bíblica palestina sino del fondo espiritual de la India.³⁶

las otras formas religiosas; superioridad desde puntos de vista puramente religiosos. Es más perfectamente religión y religión más perfecta”. Otto (2008 [1917]: 76).

³³ Otto (1951[1926]: 113-115).

³⁴ Otto (1951[1926]: 131).

³⁵ Otto (1951[1926]: 82-88).

³⁶ Otto (1951[1926]: 207). Almond resume la crítica ottoniana a la mística hinduista afirmando que el autor considera que esta tradición falla en dar cuenta suficientemente de la implicación ética de la divinidad. Cfr. Almond (1984: 120-123).

A partir de nuestra breve exposición podemos apreciar que la concepción de Otto acerca de la mística se centra en la noción de experiencia subjetiva, reducida a su momento irracional y vinculada a su categoría de lo numinoso, *a priori* definitorio, a su entender, de lo religioso en general. Ahora bien, tal concepción es fuertemente evaluativa y lejos de ser una descripción imparcial del fenómeno estudiado es articulada en función de los presupuestos teológicos del autor. Así pues, resulta manifiesto que la interpretación de Otto tanto acerca de la religión como de la mística, e incluso de Shankara, presenta un marcado sesgo cristiano. Tal parcialidad ha sido señalada por los críticos de Otto como un defecto que aleja la obra del autor del estudio racional de los fenómenos religiosos.³⁷ Sharpe, por ejemplo, caracteriza la empresa comparativa del autor alemán como una apologética cristiana enfrentada al mundo no cristiano y, en especial, al hinduismo. Murphy, por su parte, señala el carácter logocéntrico, eurocéntrico y cristocéntrico del planteo de Otto que, velado por la aparente tendencia universalista del *a priori*, ejerció una influencia profunda en los estudios religiosos del siglo XX y en especial en la fenomenología de la religión, corriente de la cual Otto es una figura seminal y de enorme influencia.³⁸ Este autor afirma, también, que Otto procede definiendo su propia religión como realización “pura” y “perfecta” de la Idea para luego disponer todas las otras religiones en una gradación relativa de acuerdo con la medida en que se aproximan a la Idea.³⁹

Una crítica penetrante ofrece, asimismo, King. Según este autor la representación que Otto ofrece del sistema Vedanta de Shankara constituye una estrategia teológica que le permite purificar a Eckhart de cualquier sospecha de herejía y, al mismo tiempo, hacer que el autor indio absorba los elementos herejes. Lo que Otto emprende en

³⁷ Staal (1975:96).

³⁸ Abella Martínez (2009: 9).

³⁹ Murphy (2010: 178).

su obra sobre la mística de Oriente y Occidente, afirma el autor, es el desplazamiento de las connotaciones negativas de la “mística” que él resitúa y proyecta sobre el “Oriente místico” ejemplificado en la Vedanta Advaita de Shankara. King ofrece, asimismo, una tabla de dicotomías construidas en el análisis comparativo de Otto

Eckhart	Shankara
Occidente	Oriente
Alemán	Indio
Supra-Teísmo fundado en la Gracia	Supra-Teísmo lindando con el pan-teísmo
Activista	Quietista
Moral	Amoral
Dios dinámico	Brahman estático
Amor	Distanciamiento (<i>detachment</i>) frío
Mundo afirmado como Dios	Mundo negado como una ilusión

La dicotomía que Otto establece entre Oriente y Occidente le permite, continúa King, asociar entre sí las características a cada lado de la tabla. El quietismo amoral de Shankara, por ejemplo, es visto como un derivado de su trasfondo indio, mientras que el activismo moral de Eckhart deriva del origen palestino del cristianismo. Tal estrategia comparativa, señala King, constituye un claro ejemplo de la “política de la representación”. El contraste entre ambos “representantes” de la mística de Oriente y de Occidente, a su vez, es luego universalizado por Otto para demostrar las diferencias entre el Este y el Oeste en general. Tal universalización de (la representación de) un solo representante del pensamiento religioso indio, asevera, crea una caricatura de

la India con la finalidad de demostrar que esta es inferior a los estándares normativos impuestos por los ejemplos germanos/luteranos y cristianos.⁴⁰

1. c. Gerardus van der Leeuw y la fenomenología de la religión II

La obra integral mejor conocida en la historia de la fenomenología de la religión es la *Phenomenologie der Religion* de Gerardus Van der Leeuw publicada en 1933. Con los años ha alcanzado un status similar a *Das Heilige* de Otto, texto con el que comparte varios puntos importantes.⁴¹ Capps ha descrito esta obra como una “performance fenomenológica” en la medida en que van der Leeuw lleva a cabo su trabajo dentro de la tradición de la fenomenología de la religión capitalizando manifiestamente su metodología, pero sin discutirla ni aplicarla rutinaria o explícitamente. Capps considera, no obstante, que a pesar de haber escrito una descripción fenomenológica, van der Leeuw trabajó, al igual que Otto, bajo la influencia consciente y deliberada de fuertes mandatos (*compulsions*) teológicos.⁴² En el presente apartado nos proponemos delinear de modo general los trazos principales del abordaje fenomenológico de van der Leeuw y su concepción de la mística formulada en la obra aludida.

Tal como señala Daniels, un punto provechoso de partida en la discusión del trabajo fenomenológico de Leeuw es la distinción entre *Erklären* y *Verstehen*, explicación y comprensión. Daniels señala que la fenomenología de van der Leeuw huye del ideal de objetividad propio de los empiristas, que asume una distancia existencial entre el investigador y el fenómeno, y lleva a cabo una investigación que

⁴⁰ King (2001: 127-128).

⁴¹ Capps (1995: 128-129).

⁴² Capps (1995: 132).

implica una participación en el fenómeno estudiado. El primero de los métodos conduciría a la explicación, mientras que el segundo daría lugar a la comprensión. Así pues, el fenomenólogo sitúa, según Daniels, la diferencia entre los dos abordajes en la aplicación consciente de la “empatía”: tras haber recolectado todos los datos “objetivos”, un fenomenólogo debe realizar un segundo esfuerzo y penetrar en el objeto. La trasposición del sujeto en el objeto tendría la finalidad de re-experimentarlo. Tal (re)experiencia daría lugar a la comprensión que incluye algo que la explicación nunca podría incluir: la dimensión del significado.⁴³

La comprensión, prosigue Daniels, posee un lugar central en la metodología de siete pasos que van der Leeuw brinda en los epilégonena de su obra. Allí, en efecto, los pasos señalados del procedimiento son 1) poner nombres a los fenómenos, de modo de convocarlos; 2) “insertar estos fenómenos en la propia vida, vivenciarlos metódicamente”; 3) el fenomenólogo debe “volverse a un lado e intentar ver, en la *epojé*, lo que se muestra”; 4) “aclarar lo contemplado”; 5) “reuniendo los anteriores, <se> intenta comprender lo que se muestra”; 6) “enfrentarse a la caótica realidad, a los signos no interpretados”; 7) “dar testimonio de lo comprendido.”⁴⁴ Habiendo resumido rápidamente el abordaje de van der Leeuw examinemos su concepción de la mística y el modo en que tal abordaje es aplicado en relación con este tópico.⁴⁵

⁴³ Daniels (1995: 44-45).

⁴⁴ Van der Leeuw (1964: 657). El autor, en realidad, enumera los cinco primeros pasos, y a continuación agrega separadamente lo que Daniels sistematiza como pasos sexto y séptimo. Daniels (1995: 46) describe los pasos cuarto, sexto y séptimo con las siguientes palabras: 4) asociación estructural de las esencias intuitadas (*disclosed*) en “tipos ideales”; 6) apertura a la revisión a la luz de nuevos datos empíricos 7) testimoniar lo que ha aparecido y suscitado la comprensión. Cfr., asimismo, el resumen de cinco puntos provisto por Sharpe (1975: 234).

⁴⁵ Para una discusión más detallada del método de van der Leeuw véase Cox (2006: 115-126).

Capps indica que si bien el libro de van der Leeuw es el producto de la descripción fenomenológica, este contiene, no obstante, importantes vestigios del abordaje que busca el *sine qua non*. Para el fenomenólogo, afirma Capps, el “poder” es aquello sin lo cual la religión no sería lo que es.⁴⁶ Desde esta perspectiva, la mística sería comprendida como una manifestación de este elemento esencial. Van der Leeuw, de hecho, comienza su apartado acerca de la mística con las siguientes palabras:

El hombre que quiere dominar, ejercer poder, rompe en la mística tanto los límites del yo, como del mundo exterior; cesa de experimentar algo objetivamente; también cesa de ser determinado por algo como objeto; tanto objeto como sujeto confluyen en una reciprocidad informe, sin contenido. El extasis acarreó el vaciamiento del propio yo y la posibilidad de llenarse con otro. En la mística también tiene lugar un vaciamiento, pero tanto del objeto como del sujeto.⁴⁷

Van der Leeuw considera la mística como la supresión fundamental de la escisión sujeto-objeto y tal movimiento sería una manifestación más, de acuerdo con el autor, de aquel poder. El espíritu humano, afirma el autor, no encuentra reposo hasta haber expulsado de sí todo lo que era impotente en el alma.

La ascesis del cuerpo no basta, tiene que añadirse la del alma, del espíritu. Esta conduce a una nada bienaventurada que - [paradoja de la mística]- se experimenta como la potencia por excelencia. El vacío es la máxima plenitud, lo negativo, la más elevada positividad.⁴⁸

⁴⁶ Capps (1995: 132).

⁴⁷ Van der Leeuw (1964: 473).

⁴⁸ Si bien seguimos la traducción de de la Peña para FCE (1964: 296), introducimos alguna modificación siguiendo la traducción inglesa de Turner para Harper and Row (1963: 306).

Ahora bien, así como la mística debe ser comprendida como una manifestación de la categoría “poder”, ella es internacional e interconfesional y las diferentes culturas hablan el mismo idioma, asevera van der Leeuw. La mística implica, asimismo, una teoría propia del conocimiento que en algunos místicos se evidencia plenamente como “mística extrema”, mientras que otros místicos se detienen a mitad de camino. Así, pues, la mística de la Iglesia sería una “mística obstruida”, ejemplificada en la mística de Santo Tomás. En ella, el hombre conoce por semejanzas, allí el *lumen gratiae*, afirma Leeuw, tiene que hacer visible la *imagen* de dios e implica una luz creada. “Santo Tomás se detiene ante la barrera divina”, afirma el autor. Otras místicas, por el contrario, trascienden el límite frente al que se detiene el escolástico y afirman que “dios ama y conoce en el hombre como sujeto y objeto”. En tales místicas “se derrumban el afuera y el adentro, el aquí y el allá. En el acto de conocer, no pueden distinguirse dios y el yo”.⁴⁹

Tal es, de acuerdo con el autor, la meta del místico, y para arribar a su meta es preciso que este recorra un camino dividido en grados. Pueden ser siete grados como en el sufismo, ejemplifica van der Leeuw, cuatro como los *jhanas* en el budismo o en la mística javanesa, “pero es siempre el fatigoso camino que va de la simple plenitud de la vida al sublime vacío del no ser, del morir en dios.” El fenomenólogo sostiene que todos los místicos se ejercitan en la “pérdida del yo” transitando “el camino de la anonadación, de la *ἄπλωσις* neoplatónica”, y entre los adeptos de la mística se cuentan tanto el yogui hindú, afirma, como al santo cristiano.⁵⁰

La supresión de la escisión sujeto-objeto que antes mencionamos, pues, es entendida por van der Leeuw como la confluencia de dios y hombre mediante la ascesis. Esta ejercitación de anonadación logra poner en contacto al

⁴⁹ Van der Leeuw (1964: 475).

⁵⁰ Van der Leeuw (1964: 476).

hombre y a dios en la misma nada. “El vacío encuentra al vacío” y “lo indescriptible se une con lo indescriptible, la nada con la nada”, afirma.⁵¹ El camino del místico, pues, es un camino hacia el interior, en la medida en que la identidad del hombre y dios se encuentra en el fondo del alma, la *scintilla*, la chispa, el alma del alma. Esto es, agrega, “lo único real en el hombre, su nada que es su todo”.⁵² Y el final del camino, aclara, es la unión total, la “*unio mystica*”, en la que el hombre es dios y dios es hombre. Pero la pretensión de divinidad de la mística, agrega, no es necesariamente una exageración, ya que la unión solo se aplica al hombre que ha dejado de ser, que se ha vaciado.⁵³

Ahora bien, si la mística deja tras de sí todas las imágenes, habla, no obstante, en las imágenes más bellas e inolvidables, asevera el autor. Si la esencia de la mística es el silencio, este silencio se revela en el habla superabundante y precipitada. Esto constituiría la “paradoja de la expresión”, afirma van der Leeuw citando a Jaspers. Tal concepción de la mística lleva a van der Leeuw, finalmente, a afirmar que, siendo silenciosa por naturaleza, la mística habla todos los idiomas y es fundamentalmente tolerante.

Todo lo aislado, lo particular, lo histórico de las religiones es, en última instancia, indiferente para la mística. [...]. La mística habla los idiomas de todas las religiones pero ninguna es esencial para ella.⁵⁴

Lo vacío y la nada son vacío y nada, afirma el autor, tanto en Alemania como en la India, Islam o en el Cristianismo. Aquello que diferencia a las religiones como los símbolos, ritos e ideas específicas puede ayudar al hombre en el camino hacia la aniquilación, pero en la meta tiene que desaparecer, como todo lo demás. Así pues, la mística

⁵¹ Van der Leeuw (1964: 478-479).

⁵² Van der Leeuw (1964: 479).

⁵³ Van der Leeuw (1964: 482).

⁵⁴ Van der Leeuw (1964: 484).

ha sido desde siempre enemiga de la moral, cree van der Leeuw, no por una inclinación inmoral, sino porque la ley y la costumbre quieren obligar allí donde ya no hay nada que pueda obligarse. Lo malo y lo dañino, agrega, pierden en la mística su sitio, dado que no puede haber sitio propio alguno en lo divino indistinto. “Nada sino la tranquilidad total, el ensimismamiento, el abrirse, pueden dar aliento al místico”.⁵⁵

Tal es, a grandes rasgos, la concepción fenomenológica de la mística de van der Leeuw que, como ya anticipamos, ha sido objeto de severas críticas. En términos generales, podemos apreciar que ella se centra en la noción de experiencia subjetiva, que parte de la noción de “poder” como característica esencial, *sine qua non*, de la experiencia religiosa en general, y de la mística en particular. La experiencia religiosa, tal como el autor la caracteriza en las primeras páginas de su obra, tiene a Dios como objeto, del cual se puede decir de modo propio, a lo sumo, que es “algo” y “lo otro”, por lo cual es “heterogéneo y extraordinario”. Siguiendo los pasos de Schleiermacher y de Otto, van der Leeuw caracteriza la experiencia religiosa como un sentimiento de dependencia y distancia respecto de Dios, al que el hombre religioso concibe también como “agente” en la relación, a diferencia de la ciencia que solo puede hablar de la actividad del hombre en relación con Dios.⁵⁶ La mística (extrema), por su parte, es una manifestación de la experiencia religiosa en la que, como vimos, la escisión sujeto-objeto es trascendida, donde el poder divino rompe con esa última barrera, en la medida en que el conocimiento místico de Dios, tomado como potencia, es entendido como un acto en el que “dios es conocido por dios”.⁵⁷

⁵⁵ Van der Leeuw (1964: 485-486).

⁵⁶ Van der Leeuw (1964: 473).

⁵⁷ Van der Leeuw (1964: 475).

Ahora bien, los críticos de van der Leeuw también le han reprochado, como se ha hecho con Otto, que lejos de constituir una descripción fenomenológica y de brindar una tipología, su concepción de la religión y, por ende, de la mística, incurre en una discusión acerca de la esencia de los fenómenos que la aproximan a la filosofía y a la teología más que a la fenomenología. Ya su propio maestro, Kristensen, cuyas ideas los especialistas han señalado como los principios fundacionales de la fenomenología de la religión,⁵⁸ objetó su uso de la noción de “poder”, la vaga generalidad de su aplicación y del entendimiento que el autor evidenciaba respecto de los términos correspondientes existentes en las diferentes culturas.⁵⁹

Otro fenomenólogo crítico de van der Leeuw es Jacques Waardenburg (1930-2015), también perteneciente a la escuela holandesa. Este autor, tal como reseña Daniels, le critica a van der Leeuw, por una parte, su tendencia, propia de los abordajes fenomenológicos clásicos, de aislar la religión de otras categorías. Tal clase de juicios *sui generis* ha impedido, según Waardenburg, la interacción fructífera de diferentes abordajes estableciendo a la religión como un campo autónomo de estudio que resulta, en los hechos, bastante artificial. Le reprocha, asimismo, su descuido de las relaciones causales existentes entre los datos religiosos y

⁵⁸ Cox (2006: 114-115) resume en cuatro puntos los aportes principales del noruego Kristensen (1867-1953) a la fenomenología de la religión: Kristensen definió con claridad papeles separados pero interrelacionados para la historia, la filosofía y la fenomenología en el estudio de las religiones, asociando la historia con los datos empíricos, la fenomenología con las tipologías y la filosofía con las esencias. Respecto de la interpretación de una religión le atribuyó la autoridad final a los creyentes de esa religión. Empleó la penetración intuitiva (*intuitive insight*) en relación con el significado de la religión, fomentando una actitud empática hacia las religiones de las que no era miembro. De este modo logró una comprensión que de otro modo no hubiera sido posible para él en tanto que no integrante (*outsider*) de esa tradición. Eliminó de la “Ciencia de la Religión” las comparaciones evaluativas basadas en supuestos evolucionistas o teológicos, e insistió en las comparaciones informadas basadas en la investigación empírica exhaustiva.

⁵⁹ Citado en Cox (2006: 115).

no religiosos, una atención insuficiente a los aspectos conductuales e institucionales de la religión y un aislamiento de la información “religiosa” de sus contextos históricos y culturales. Todo esto resulta, según el crítico, en la reducción de la religión a una experiencia o a una idea que luego es reificada como el objeto exclusivo de una disciplina: los “estudios de la religión”. Waardenburg también señala que la base científica de la fenomenología “intuitiva” es inadecuada por ser poco rigurosa, en la medida en que los datos empíricos con frecuencia parecen ser utilizados para ilustrar las ideas teóricas más que para servir de su fundamento. Este autor concluye, asimismo, que van der Leeuw no distingue entre la experiencia que debe ser comprendida y la experiencia de comprensión propia del estudioso y que, en consecuencia, no diferencia entre el significado de un fenómeno para un creyente y el significado que el fenómeno adquiere para el investigador. Suma a esto su consideración de que el abordaje de van der Leeuw es incapaz de hacer justicia al carácter subjetivo del significado de los fenómenos, en tanto que los falsifica al forzarlos para aproximarlos a ciertos tipos ideales.⁶⁰ Sharpe, asimismo, ha insistido en el peso de vocación teológica de van der Leeuw. Esto conduce al autor, según Sharpe, a considerar la fenomenología como una propedéutica de la teología y a recurrir, incluso, a criterios teológicos a la hora de diferenciar la fenomenología de la teología.⁶¹

⁶⁰ Cfr. Daniels (1995: 47-48) y Waardenburg (1978a: 137-130) y (1978b: 234-235).

⁶¹ Sharpe (1975: 232-233). Cfr. asimismo, Fitzgerald (2003: 36). En la caracterización de la fenomenología de la religión que van der Leeuw incluye en sus epílegomena afirma: “La teología habla de Dios. Dios en la fenomenología no es ni sujeto ni objeto, porque tendría que ser un fenómeno, es decir, mostrarse. Y él no se muestra, es decir, no lo hace de un modo que nos permita comprenderlo y hablar de él. Si se muestra, lo hace de manera totalmente distinta, que tiene como consecuencia no la palabra comprensible, sino la anunciación.” Refiriéndose a este texto, Sharpe aclara que si la teología puede hablar acerca de Dios, la fenomenología no puede, pero por razones teológicas. (p.222).

1. d. El perennialismo clásico

Mencionemos brevemente, en cuarto lugar, la vertiente del perennialismo clásico. Nuestra resumida descripción no hará justicia, sin duda, a la influencia y gran divulgación que los autores de esta vertiente han conocido en muchos casos fuera de las universidades, entre círculos de literatos, de inclinación espiritual y de carácter universalista. Tal corriente posee como exponentes principales del siglo veinte a Ananda Coomaraswamy (1877-1947),⁶² René Guenon (1886-1951),⁶³ Frithjof Schuon (1907-1998)⁶⁴ y al literato Aldous Huxley,⁶⁵ entre otros.⁶⁶ Entre sus ideas fundamentales se encuentra la tesis de que hay en las religiones y, en especial, en el modo “esotérico” en que los místicos de las diferentes tradiciones las experimentan, un núcleo idéntico y universal. Este modo se diferenciaría, a su vez, de la manera “exotérica” en que la mayoría de los creyentes experimenta la religión y que consiste en conceptos culturalmente condicionados, doctrinas, imaginería, estilos de vida y prácticas espirituales de las distintas religiones que no solo difieren en muchos puntos sino que son, incluso, incompatibles.⁶⁷ Los “perennialistas”, tal como se los ha llamado por defender la existencia de una “filosofía perenne”, han sido generalmente asociados, afirma Shear, con cuatro tesis: 1) El mundo fenoménico es la manifestación de un fundamento trascendente o divino; 2) los seres humanos

62 Véase, por ejemplo, “Caminos que conducen a la misma cima” (*Paths that lead to the same summit*) en Coomaraswamy, A. (1949: 42-63) *The Bugbear of Literacy*, London, Dennis Dobson.

63 Cfr., por ejemplo, “La reforma de la mentalidad moderna”. En Guenon, R. (1976). *Simbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*, Buenos Aires, Eudeba.

64 Cfr., por ejemplo, Schuon (2005).

65 Considérese, asimismo, el libro *La filosofía perenne* de Aldous Huxley.

66 Evelyn Underhill (1911), *Mysticism*. New York, Dutton; Joseph Marechal (1927), *Studies in the Psychology of the Mystics*. Trad. Algar Thorold, London, Burns Oakes & Washburne; James Pratt (1923), *The Religious Consciousness*. New York, Macmillan; por ejemplo.

67 Hick, J. (2010: 713-714). Cfr., asimismo, Schuon (2005: cap. 2 y 3).

son capaces de alcanzar el conocimiento no mediado de ese fundamento; 3) además de sus egos fenoménicos, los seres humanos poseen un sí mismo (*self*) trascendente o divino, de la naturaleza semejante o igual al fundamento; y 4) la identificación de ambos es la finalidad o el propósito de la vida.⁶⁸

El perennialismo clásico, asimismo, es heredero de una tradición intelectual occidental antigua⁶⁹ que posee ecos en la modernidad⁷⁰ y que, en su versión contemporánea evidencia una importante influencia del pensamiento de la India. De este último elemento, se trata más específicamente de la filosofía Vedanta y, sobre todo, de su reedición en los siglos XIX y XX en lo que se ha llamado neo-Vedanta.⁷¹ En algunos académicos del siglo XX, tal como es el caso de

⁶⁸ Cfr. Shear (1994: 319-320). Huston Smith (1987: 554 ss.) por el contrario, identifica el núcleo de la filosofía perenne con “doctrinas” derivadas de intuiciones metafísicas y no en experiencias místicas.

⁶⁹ Considérese la interpretación de Boys-Stones (2001) acerca de la “sabiduría primitiva”. El autor señala que el estoicismo antiguo desarrolla una serie de métodos que buscaban, mediante la comparación intercultural de tradiciones teológicas, aislar materiales filosóficos originales de las tradiciones que los preservaban. Tal metodología, argumenta el autor, sería luego adoptada por el neoplatonismo con el añadido de que los pensadores neoplatónicos consideraban que Platón ya había utilizado este procedimiento y que su filosofía constituía una exitosa y completa articulación de la sabiduría primitiva y privilegiada del hombre antiguo.

⁷⁰ El término *philosophía perennis*, de hecho, es acuñado por Agostino Steuco en su *De Perenni Philosophia* de 1540, donde el autor defiende la existencia de una ciencia verdadera de la divinidad patrimonio sapiencial común de la humanidad que se evidencia en la consonancia doctrinal entre las tradiciones antiguas y el cristianismo. El autor pone especial énfasis en la presencia universal de la “verdad trinitaria”, es decir, del conocimiento de la tri-unidad de Dios. La obra posee un carácter apologético en la medida en que el cristianismo es presentado como una renovación magistral de la verdad universal filosófico-religiosa. El procedimiento apologético de la obra redundó, no obstante, en una platonización de la doctrina cristiana. Cfr. Granada (1994: 23-38). Acerca de la influencia de Steuco en Leibniz y del papel de la *philosophía perennis* en la temprana filosofía moderna véase Schmitt (1966: 505-532).

⁷¹ Cfr. King (2001: 135-142). Lawrence (2011: 144), asimismo, describe cómo en muchos casos las categorías hegemónicas occidentales influyeron a aquellos sobre los que se ejercía el poder. Numerosos autores reivindicadores del

Stace, es posible apreciar una confluencia de la perspectiva de la fenomenología de la religión con el perennialismo. En su obra clásica *Mysticism and Philosophy*, de hecho, el perennialismo y la fenomenología convergen en una interpretación universalista de las experiencias místicas que ejercerán una importante influencia en los estudios de la mística (y también de Plotino).

1. e. R. C. Zaehner y sus críticos

Los oponentes de la concepción perennialista no fueron escasos. Uno de los críticos más influyentes del universalismo de la aludida vertiente fue R. C. Zaehner, catedrático oxoniense de fe católica. En 1957 Zaehner escribe el libro *Mysticism Sacred and Profane*, uno de cuyos principales interlocutores es el *The Doors of Perception*⁷² de Aldous Huxley.⁷³ En este libro el perennialista narra sus propias experiencias “místicas” inducidas por un alucinógeno derivado del peyote (mescalina), y a las que relaciona, al menos en parte, con

pensamiento hindú, afirma, asumieron la dicotomía romántica entre Oriente-espiritual-místico y Occidente-científico-materialista y asociaron la noción de *philosophia perennis* con la de *Sanātana Dharma*.

⁷² Huxley, A. (1954). *The Doors of Perception*, London, Chatto and Windus. Zaehner critica también a los otros tres autores perennialistas, especialmente a F. Schuon y a su libro *The Transcendent Unity of Religions* publicado en 1948 (*De l'unité transcendante des religions*, Gallimard). Cfr. Zaehner (1957:30-31).

⁷³ Zaehner, en efecto, sostiene que hay tres razones por las cuales se atreve a adentrarse en el terreno de la mística comparada: en primer lugar, el desafío que constituye el libro de Huxley ya que, más allá de su tesis de “indiferenciación” religiosa, ataca las raíces mismas de las religiones al igualar sus propias experiencias inducidas por las drogas con las obtenidas por medios más convencionales; en segundo lugar, debido a que en su juventud Zaehner habría experimentado algo similar a lo descrito en *The Doors*, aunque sin influencias químicas, él se encontraría calificado para hacer algunas críticas a las extravagantes conclusiones de Huxley; por último, al ser un orientalista, Zaehner afirma que se encuentra equipado hasta cierto punto para lidiar con las fuentes orientales (persas, árabes y sánscritas, al menos) en sus lenguas originales. Cfr. Zaehner (1957: xiv-xvi).

las experiencias más elevadas de la religión que los místicos tradicionales afirman vivenciar.⁷⁴ La experiencia personal lleva a Huxley a afirmar que cuando las personas no logran trascender su propia individualidad por medio de la oración, de las buenas obras y de los ejercicios espirituales, pueden incorporar este sustituto químico de la religión⁷⁵ y que a diferencia del alcohol, agrega, la mescalina es bien compatible con la religión cristiana.⁷⁶

Zaehner, por su parte, encuentra intolerables tales afirmaciones y rechaza la posición de Huxley que desestima las diferencias entre las tradiciones místicas. Considera que al sostener que la mescalina y la manía pueden ayudarnos a obtener la Visión Beatífica y nos facilitan la realización en nosotros mismos de los atributos absolutos del Vedanta “sat-chit-ananda” o ser-conciencia-bienaventuranza, Huxley reduce toda religión meditativa y contemplativa a una mera locura.⁷⁷ Con la finalidad de refutar las conclusiones más radicales de Huxley, tanto las relativas a su posición perennialista como las ligadas al papel religioso de la mescalina,⁷⁸ Zaehner introduce una clasificación de las experiencias místicas y distingue tres tipos: (1) la mística de la naturaleza (*nature mysticism*) o pan-en-henismo, (2) la experiencia monista y (3) la experiencia teísta. Esto le permite al autor identificar los transportes cuasi-maniacos⁷⁹ descritos por Huxley con uno de los tipos señalados (la pan-en-henica) dejando al resguardo las otras dos clases y las tradiciones religiosas en las que ellas predominan.

⁷⁴ Citado por Zaehner (1957: xi).

⁷⁵ Huxley (1954: 42).

⁷⁶ Huxley (1954: 44).

⁷⁷ Zaehner (1957: xiii, 84).

⁷⁸ En su escrito Zaehner incluye, no obstante, un apéndice (pp. 212-226) en el que describe sus propias experiencias con la mescalina.

⁷⁹ Zaehner (1957: 106) relaciona estrechamente las experiencias pan-en-henicas de Huxley con la psicosis maniaco-depresiva.

Así pues, la experiencia pan-en-henica zaehneriana se caracteriza por el fuerte sentimiento de unión con la naturaleza. Es una vivencia que informa al hombre que él es todas las cosas y que todas las cosas son él.⁸⁰ La mística monista, por el contrario, en entendida por Zaehner como aquella que sostiene que el “alma individual” es substancial y esencialmente idéntica a un Absoluto incualificable. Una experiencia de esta índole llevaría al alma a tomar conciencia de que ella misma, por así decirlo, es lo Absoluto. La experiencia teísta, en tercer lugar, es aquella en la que el alma siente que se une amorosamente a Dios. Las premisas teológicas sobre las que el autor funda esta tercera clase de experiencia son que el alma individual es creada por Dios a su imagen y semejanza a partir de la nada⁸¹ y que Dios es el que vuelve al alma capaz de unirse a él ya que es poco lo que ella puede hacer para lograrlo sin Su gracia.⁸² A partir de tales categorías, Zaehner identifica el teísmo con la mística cristiana, aunque reconoce manifestaciones teístas en el Hinduismo. Atribuye el monismo al Hinduismo y encuentra manifestaciones de mística pan-en-henica en todas las tradiciones. Acerca de la mística musulmana, afirma que es una fuente de confusión porque es enteramente derivada de los préstamos tomados del Cristianismo y de las invasiones del monismo Hindú.⁸³ En cuanto al budismo, considera que debe clasificarse junto con el monismo hinduista.

Ahora bien, la obra de Zaehner exhibe un importante sesgo que los estudiosos de la mística no tardaron en criticar. Ya en 1965 Ninian Smart señala que Zaehner no solo distingue tipos de mística sino que, además, asocia y explica sus clases mediante la teoría teológica de la caída y del pecado original.⁸⁴ El autor católico oxoniense, de hecho, sostiene

⁸⁰ Zaehner analiza varios ejemplos de esta clase de experiencia en los capítulos tercero y cuarto de su libro.

⁸¹ Zaehner (1957: 29).

⁸² Zaehner (1957: 191-192).

⁸³ Zaehner (1957: 160-161).

⁸⁴ Smart (1965: 74-75).

que la genuina mística teísta es el logro más elevado, y que las otras dos clases son, como mucho, “un estadio en el sendero del novato (*beginner*)”, en el cual el místico todavía se encuentra “en la atadura del pecado original”.⁸⁵ Tales nociones, afirma Smart, ponen de manifiesto lo tendencioso de la posición de Zaehner, por lo que ella se encuentra lejos de constituir un análisis riguroso del tema en cuestión. Considérese, además, el hecho de que la verdad de (parte de) su propuesta dependería de la verdad de los aludidos dogmas cristianos aunque la falsedad de la teoría de Zaehner no afectaría la verdad del Cristianismo, en la medida en que aquella incluye, por ejemplo, la creencia de que el hombre se desarrolló a partir de la infusión de una esencia divina en un simio antropoide y que el ser humano constituye, de este modo, la unión de los órdenes divino y natural.⁸⁶

Unos años más tarde Fritz Staal sostiene que la contribución de Zaehner es una infeliz composición de dogmatismo y emocionalismo⁸⁷ y que su interpretación tendenciosa contribuye bien poco al estudio serio de la mística permitiendo al lector solo arañar la superficie de las formas hinduistas y musulmanas de la mística.⁸⁸ La interpretación de Zaehner de la mística está condicionada o, más bien, sustentada por su convicción religiosa y por los dogmas de su tradición reelaborados especulativamente por el autor. Esta clase de abordajes, no obstante, es frecuente en el estudio de estos temas y ha suscitado reflexiones metodológicas de parte de los filósofos de la religión. Smart, en efecto, en el mismo artículo antes citado, establece una clasificación de las interpretaciones de la experiencia mística en la que distingue la interpretación que el mismo místico realiza de sus experiencias de la que puede realizar otro desde un

⁸⁵ Zaehner (1957: 204).

⁸⁶ Zaehner (1957: 191-192). En su artículo Smart (1965: 77-78) desarrolla otras numerosas críticas que no incluimos aquí. Katz (1978: 31-32), asimismo, presenta otras objeciones al análisis de Zaehner.

⁸⁷ Staal (1975: 68).

⁸⁸ Staal (1975: 69).

punto de vista diferente. Smart llama a estas perspectivas “auto-interpretación” y “hetero-interpretación” respectivamente. Una interpretación, por ejemplo, de la experiencia monista del Advaita desde un punto de vista doctrinal cristiano es una hetero-interpretación. El autor añade a esta clasificación la noción de “ramificación”, que indicaría el rango de afirmaciones doctrinales tomadas por verdaderas que se incluyen en el significado de un concepto que forma parte de un esquema doctrinal. El concepto de Dios en un contexto cristiano, ejemplifica Smart, toma su significado de las siguientes afirmaciones, entre otras: “Dios creó el universo”, “Jesucristo es Dios”, “Dios ha actuado en la historia”, etc. La noción de ramificación, pues, resulta un valioso instrumento a la hora de analizar los discursos relativos a la experiencia mística en la medida en que nos alerta respecto de la cantidad de proposiciones explícitas e implícitas que se suponen como verdaderas en una interpretación determinada. A mayor grado de ramificación, señala Smart, la interpretación se encuentra sustentada en menor medida por la experiencia en sí.⁸⁹ A partir de esto se concluye, pues, que las elaboraciones zaehnerianas de la mística (hindú, budista y musulmana, al menos) constituyen ejemplos de hetero-interpretaciones y con un alto grado de ramificación (recordemos las doctrinas de la caída, del pecado original y de la creación del hombre a partir de un simio antropoide). Cabe señalar que los estudios “hetero-interpretativos” o “dogmáticos” (Staal, ob. cit.) de la mística no son exclusivos de Zaehner aunque los autores que sostienen tales exégesis difieran en su grado de sutileza y profundidad.⁹⁰

⁸⁹ Smart (1965: 78-81).

⁹⁰ Considérese, por ejemplo, el libro de R. Panikkar de 1964 *The Unknown Christ of Hinduism*. Cfr. Staal (1975: 69-70).

1. f. Walter T. Stace

El ataque dogmático de Zaehner al perennialismo, de todos modos, no parece lograr su objetivo en la medida en que en 1961 Walter T. Stace publica uno de los volúmenes de orientación perennialista considerado un clásico entre los especialistas.⁹¹ En su obra *Mysticism and Philosophy* el autor distingue dos clases de experiencias místicas, la extrovertida y la introvertida. El núcleo de la experiencia extrovertida, dice Stace, es la aprehensión (por medio de los sentidos físicos) de una unidad básica del universo.⁹² La introvertida, por el contrario, se caracteriza por un estado de conciencia unitario que excluye la multiplicidad del contenido sensorial o conceptual.⁹³ La clase extrovertida de experiencias, a su vez, es considerada como de un nivel inferior, como una experiencia incompleta que alcanza su plenitud en la experiencia introvertida.⁹⁴ Stace se plantea, por otra parte, que si las experiencias extrovertidas e introvertidas son especies de un género ellas deben tener una serie de características en común. Contrasta, pues, las características propias de cada clase y concluye que cinco de ellas (sentido de objetividad, paz, sentido de lo sagrado, sentido de lo paradójico (*paradoxicality*) e inefabilidad) son “características comunes de la mística en todas las culturas, épocas, religiones y civilizaciones del mundo”.⁹⁵

⁹¹ Wainwright (1970: 139), por ejemplo, afirma que “cualquier consideración sería acerca de la mística, tarde o temprano debe entenderse con Stace”.

⁹² Stace (1961: 67). En la pág. 79 el autor describe junto con esta otras seis características.

⁹³ Stace (1961: 110-111), donde se describen, también, otras seis características.

⁹⁴ Stace (1961: 132). La extrovertida evidencia un sentido de la unidad parcialmente realizado que se alcanza completamente en la introvertida dado que en ella, por su carácter intemporal y no espacial (otras dos de sus características), la multiplicidad ha sido completamente obliterada.

⁹⁵ Stace (1961: 132).

Otro aporte significativo e influyente de Stace es su distinción entre la experiencia mística en sí misma y las “interpretaciones conceptuales”⁹⁶ de las que esta puede ser objeto. Tal distinción es comparable a la que existe entre la experiencia sensorial y su interpretación. Es probable, afirma Stace, que en ambos casos sea imposible aislar la experiencia “pura” pero, si bien tal vez no sea posible hallar una experiencia sensorial, por ejemplo, completamente libre de interpretación alguna, es claro que una cosa es una sensación y otra su interpretación. En ambos casos, concluye, la experiencia y la interpretación son distinguibles, aunque no separables.⁹⁷ Asevera, asimismo, que es posible hallar niveles de interpretación en los discursos místicos ya que si el místico afirma que experimentó un estado de unidad indiferenciada (expresión con un nivel bajo de interpretación) no es lo mismo que si sostiene que vivenció la unión mística con el Creador del Universo (nivel elevado de interpretación). A partir de sus distinciones, pues, Stace afirma que los testimonios con un bajo nivel de interpretación de las experiencias introvertidas poseen un núcleo común (*universal core*)⁹⁸ y universal. Las tradiciones de todo el mundo poseerían testimonios semejantes.⁹⁹

La tesis perennialista de Stace no ha carecido de críticas pero tanto su clasificación como su metodología de análisis ejercen, ciertamente, una influencia que perdura, tras algunas transformaciones, hasta la actualidad. Recordemos, a modo de ejemplo, la distinción ya aludida de Smart entre auto- y hetero- interpretación y su concepto de ramificación, ambos inspirados en la distinción staceana entre experiencia e interpretación. El mayor reto para la visión perennialista, sin embargo, surge con el llamado constructivismo

⁹⁶ Stace define la interpretación como “cualquier cosa que el intelecto conceptual añade a la experiencia con el propósito de entenderla” (p. 37).

⁹⁷ Stace (1961: 31).

⁹⁸ Stace (1961: 41-133 y, en especial, 131-133).

⁹⁹ Para una discusión y desarrollo de las ideas principales de Stace véase Barnes (1992: 5-20).

al que nos referiremos más adelante. Mencionemos antes el abordaje para el estudio de la mística propuesto por Staal en su libro de 1976 titulado *Exploring Mysticism*.

1. g. Fritz Staal y la valoración del criterio subjetivo

En su libro ya citado, Staal examina con cierto detalle y de modo crítico diferentes metodologías de aproximación a la mística: los abordajes dogmáticos, filológicos e históricos, fenomenológicos y sociológicos, fisiológicos y psicológicos.¹⁰⁰ A lo largo de su análisis el autor señala la inadecuación de cada uno de estos abordajes “de escritorio”¹⁰¹ e introduce e ilustra, en su tercera parte “Cómo estudiar la mística”, su propia propuesta. “Si la mística va a ser estudiada con seriedad, afirma Staal, no debería ser meramente estudiada de modo indirecto y desde afuera,¹⁰² sino de modo directo y desde dentro.” La percepción, ejemplifica Staal, no es meramente estudiada mediante el análisis de los testimonios de quienes describen sus percepciones u observando lo que sucede a las personas y a sus cuerpos cuando están percibiendo. En el estudio de la percepción, ante todo, se observan y analizan las propias percepciones. Es interesante señalar, añade Staal, que si bien la mayoría de nosotros tiene poca experiencia personal de los estados

¹⁰⁰ Staal (1976: 59-120).

¹⁰¹ “*armchair approach*” que, literalmente, debería ser traducido como abordaje de sillón (de escritorio). Staal (1976: 136).

¹⁰² El autor señala algunas de las razones por las cuales la mística no se estudia de modo directo y desde dentro: (1) porque no es simple, (2) por el prejuicio de que la mística es por naturaleza misteriosa y no puede ser estudiada, (3) por la desconfianza de parte de muchos filósofos, psicólogos y científicos de la conducta, en general contemporáneos, hacia todo lo que no es un aspecto de la conducta o un hecho de la fisiología y (4) debido a determinadas creencias relativas a la mística, tales como la creencia de que la experiencia mística es el producto de la gracia divina, que sitúan la experiencia mística en un ámbito más allá del alcance de la investigación y experimentación racionales. Cfr. Staal (1976: 124-125).

místicos, nuestra experiencia de la percepción es vasta y dada por sentado. En nuestro estudio de los testimonios y de las teorías de la percepción hacemos constante uso, sostiene, de tal repositorio.¹⁰³

Staal propone, en suma, que si al menos desde un punto de vista la mística puede entenderse como constituida por dos dominios, el de los fenómenos causados por el esfuerzo humano y el de los que no lo son (como la Gracia, por ejemplo), el estudio experiencial de la mística debe comenzar con el estudio del primero de los dominios.¹⁰⁴ Esto implica, según Staal, el aprendizaje de alguna técnica de meditación de la mano de un maestro entrenado, de modo lento, cuidadoso, sistemático, por muchos investigadores, tanto individualmente como en grupo y por un período prolongado de tiempo. Sin esta clase de investigación, afirma el autor, un estudio serio de la mística es imposible, ya que solo ella puede proveernos de los datos experienciales y subjetivos requeridos. Staal entiende, en fin, que el estudio de la mística es, al menos en parte, el estudio de ciertos aspectos específicos de la mente por lo que podría ser llevado a cabo por psicólogos. De todos modos, quien sea

¹⁰³ Otra de las analogías que presenta para ilustrar la importancia del estudio (personal) experimental de la mística es el estudio del sueño (*sleep*) o, mejor dicho, del dormir. El estudio fisiológico del sueño, afirma el autor, ha dado lugar al criterio de movimiento rápido ocular (REM) que, más tarde, fue acotado a una determinada clase de (o fase del) sueño, asociada con el soñar. Otro criterio brindado por este abordaje es el electroencefalográfico, pero este método también indica señales de sueño (dormir) cuando el sujeto estudiado ha sido privado del sueño por un largo período de tiempo y se encuentra, no obstante, despierto, de acuerdo con criterios conductuales (responde a preguntas, por ejemplo), lo que indica la validez imperfecta del indicador fisiológico. Los criterios conductuales tampoco parecen poder indicar el dormir con certeza. Uno puede, de hecho, simular estar durmiendo y, con entrenamiento, puede mejorar su simulación. Si surgieran nuevos criterios conductuales, podría aprender a simularlos también. Ahora bien, pregunta Staal, ¿el volvernos expertos imitadores del estado de dormir, implica acaso que estemos durmiendo? La experiencia subjetiva, concluye el autor, es la autoridad final en estos asuntos y hace a un lado criterios tales como los conductuales y los fisiológicos. Cfr. Staal (1976: 151-154).

¹⁰⁴ Staal (1976: 126).

que se embarque en él deberá detener su especulación y dar comienzo a una investigación real cuya primera tarea consistirá en la contemplación bajo la guía de un *guru*.¹⁰⁵ Propuestas tales como la de Staal, en la que el investigador se encuentra (conscientemente) implicado subjetivamente en el objeto de su estudio, constituyen intentos de superar tanto los abordajes dogmáticos en los que el investigador defiende (por encontrarse subjetivamente implicado) una determinada concepción de la mística, como los abordajes de corte especulativo con pretensiones de objetividad. Impulsos en cierta medida análogos al de Staal reaparecen en las propuestas de Forman y en el giro participativo que describimos más adelante, aunque estos últimos implican concepciones antropológicas y ontológicas que no se siguen necesariamente de la propuesta metodológica de Staal.

1. h. Earle y (la especulación de) la fenomenología de la religión III

Si bien William Earle no ha sido un autor tan influyente como Otto y como van der Leeuw, creemos que discutir uno de sus escritos resultará esclarecedor para nuestra comprensión de algunos de los elementos característicos del abordaje propuesto por la fenomenología de la religión. En una línea más bien opuesta a la recién descrita de Staal, Earle escribe un artículo titulado *Phenomenology of Mysticism* para el volumen 59 de *The Monist*, dedicado a la Filosofía de la Mística, y publicado en el mismo año en que Staal publica su libro. En él, Earle reflexiona acerca de la experiencia mística tal como ella se presenta al que la experimenta. Tal análisis, afirma el autor, se realiza sin presuposiciones lógicas, biológicas, físicas o filosóficas, ni acerca de lo que la realidad debe ser, ni acerca de lo que el ego que

¹⁰⁵ Staal (1976: 198).

experiencia debe ser.¹⁰⁶ Earle sostiene que la esencia de la mística consiste en la experiencia de la unidad entre el alma y Dios, afirmación que reformula en los términos de “experiencia de la identidad de mí mismo (*myself*) con la Realidad Absoluta”.¹⁰⁷ El autor llega a esta definición a partir de su conjunción de la noción cartesiana trascendental del ego (fundada, de acuerdo con Earle, en la conciencia primordial (*primordial awareness*) certera e inmediata del *co*gito), con una reformulación del argumento ontológico anselmiano.¹⁰⁸ La Realidad Absoluta, argumenta, existe, ya que la negación de su existencia es contradictoria con la noción misma de Realidad Absoluta. Ahora bien, prosigue, si pensamos en una realidad que es absoluta, ella debe ser todo lo que es, fue y será, lo que pudo haber sido e, incluso, lo imposible: debe incluir todo. Pero tal realidad infinita o absoluta no debe ser tomada como un objeto, ya que, argumenta Earle, ningún objeto puede ser absoluto en la medida en que ser tal consiste en serlo *para* un sujeto. La objetivación de la realidad absoluta solo puede sostenerse frente a un sujeto absoluto, pero esta relación debe entenderse, agrega Earle,

¹⁰⁶ Earle (1992 [1976b]:100). Cfr., no obstante, su afirmación de que “En términos fenomenológicos, ¿qué podría ser más obvio que el hecho de que el lenguaje de la religión y de la metafísica, el sentido de sus términos, el significado de términos como eternidad, Dios, Absoluto, Realidad, Identidad y el resto, serían imposibles para nosotros, a menos que en cada sí-mismo (*self*) hubiera recursos a partir de los cuales esos términos pudieran tomar su significado? [...] Cualquiera sea el grado en que esas palabras y sus semejantes nos dicen algo al menos (*speak at all*), en ese grado el sí mismo que las entiende tiene ya implícita la prueba de su verdad y realidad. Alguna cosa u otra, el sí mismo, debe estar constituida de tal modo que un lenguaje de un orden trascendental semejante sea al menos significativo. Si está constituido de tal modo, entonces efectivamente alguna cosa existente, en la medida en que el sí mismo comprende este lenguaje, debe estar constituida trascendentalmente, confirmando así aquello a lo que el lenguaje aludía.” Earle (1992 [1976b]: 102). Véase las críticas de Jantzen al abordaje fenomenológico de la mística al que nos referiremos más adelante y, en la próxima sección, la crítica de Flood.

¹⁰⁷ *experience of the identity of myself with Absolute Reality*. Earle (1992 [1976b]: 99).

¹⁰⁸ El autor atribuye también a Descartes, a Spinoza y a Leibniz otras formas del mismo argumento. Earle (1992: [1976b]: 107).

como el Sujeto Absoluto pensándose a sí mismo y, de este modo, objetivándose. Sólo de este modo la Realidad Absoluta puede ser independiente y, en consecuencia, absoluta. El ego trascendental, concluye el autor, se piensa a sí mismo al pensar la Realidad Absoluta. Tal resultaría, pues, la demostración fenomenológica, de acuerdo con Earle, de la afirmación místico-teológica de, por ejemplo, Eckhardt (*sic.*) “yo soy Dios”.

Ahora bien, tal visión fenomenológica earleana, lejos de carecer de presuposiciones lógicas, biológicas, físicas o filosóficas, ni acerca de lo que la realidad debe ser, ni acerca de lo que el ego que experimenta debe ser, posee fuertes presupuestos acerca de la trascendencia del ego, por ejemplo, y las conclusiones a las que arriba se arriman, a causa de su esencialismo, a la visión perennialista de la mística. La fenomenología se erige, pues, en la versión de Earle, en un intento explícito de asentar sobre bases “racionales” la validez de la afirmación de los místicos de su identidad con Dios.¹⁰⁹ Téngase en cuenta también, en este sentido, que en su *abstract* al artículo citado Earle afirma que “desde una perspectiva puramente fenomenológica puede establecerse la validez de la afirmación [del místico acerca de su experiencia de su identidad con Dios].” Allí afirma, también, que la esencia de la experiencia mística, “es otra expresión de la identidad inmediata e intuitiva de un sí-mismo (*self*) efectivo (*actual*) y de una realidad absoluta efectiva (*actual*)” y que la validez de tal afirmación es “verificable (*certifiable*) mediante una reflexión fenomenológica”. Al postular una “esencia” de la experiencia mística y al identificarla con la identidad aludida, pues, en el caso de Earle la fenomenología resultaría ser un programa que se propone demostrar, mediante argumentos que implican fuertes tesis de corte

¹⁰⁹ *Abstract* publicado en *Noûs*, Vol. 10, No. 1. Considérese, asimismo, que el título original era “La verificación fenomenológica de las afirmaciones místicas” (*The Phenomenological Verification of Mystical Claims*). Allí el autor repite que su examen se llevará a cabo sin presupuestos. Earle (1976a: 47).

antropológico y teológico, pero que se presentan con la pretensión de ausencia de supuestos, una visión perennialista y esencialista de la mística. Earle no es, en este sentido, un fenomenólogo de la religión aislado y en las últimas décadas las grandes figuras de la fenomenología de la religión clásica han sido cuestionadas por su orientación teológica en los estudios pretendidamente científicos de la religión. Por esta razón, numerosos estudiosos de las religiones actuales han considerado la fenomenología como una teología filosófica y no como una filosofía de la religión,¹¹⁰ y han sostenido incluso la tesis extrema de que el término mismo de “religión” es una categoría analítica que debe ser abandonada por tratarse de un concepto ideológico esencialista creado por los teólogos con fines teológicos.¹¹¹ Desarrollamos con mayor detalle una vertiente de la crítica a la fenomenología de la religión en nuestra tercera sección de esta Primera Parte (I 3). Continuemos, por el momento, discutiendo las interpretaciones filosóficas de la mística.

1. i. Steven Katz y el contextualismo

Como señalamos, el mayor reto para la visión perennialista surge con la publicación del volumen *Mysticism and Philosophical Analysis*,¹¹² una compilación de artículos editado por Steven Katz que desafía la concepción universalista en

¹¹⁰ Se ha señalado esto respecto de la filosofía de la religión de Otto, por ejemplo; cfr Almond (1984: especialmente su capítulo 5). Van der Leeuw, Mircea Eliade y Ninian Smart, otras tres importantes figuras de la fenomenología de la religión, también han sido acusados de teologizar los estudios académicos de la religión; Cfr. Cox (2006: 218-225). Cox discute, entre otros, el trabajo de Wiebe (1999) donde el autor argumenta que el reestablecimiento de un papel (explícito) de la teología en los estudios religiosos constituye un rechazo de los objetivos científicos y académicos y lleva, por tanto, a una “pérdida del carácter” (*failure of nerve*) de parte de la comunidad académica de los estudios religiosos. Cfr. Wiebe (2000: cap. 8).

¹¹¹ Cfr. Fitzgerald (2003: Part I).

¹¹² Katz, S. T. -ed.- (1978).

la medida en que parte de la concepción de que toda experiencia, incluida la de carácter místico, ocurre condicionada y sobre-determinada por el bagaje social y religioso del místico. El autor, en efecto, afirma:

*NO hay experiencias puras (i.e. no mediadas). Ni las experiencias místicas ni formas más ordinarias de experiencias proveen indicación alguna o fundamentos para creer que ellas son no mediadas. Es decir, toda experiencia está procesada y organizada y se vuelve disponible para nosotros en formas de alta complejidad epistemológica. La noción de experiencias no mediadas parece, si no auto-contradictoria, en el mejor de los casos, vacía. Este hecho epistemológico me parece verdadero, dada la clase de seres que somos, incluso en relación con las experiencias de los objetos últimos de incumbencia con los que los místicos tienen relación, p.e. Dios, el Ser, nirvana, etc.*¹¹³

El místico traería a su experiencia, de acuerdo con Katz, un mundo de conceptos, imágenes, símbolos y valores que dan forma y colorean la experiencia que eventualmente y efectivamente tiene. En otras palabras, afirma Katz, la experiencia mística es contextual. De este modo, al concebir que la experiencia mística es el producto del contexto del individuo y de las expectativas que ese contexto le habilita y despierta, la concepción “constructivista”,¹¹⁴ tal como se ha dado en llamar, o “contextualista” como Katz mismo la llama,¹¹⁵ resalta y se detiene en las no tan pequeñas diferencias de los relatos acerca de las experiencias místicas que los perennialistas solían desestimar en su búsqueda de un núcleo esencial. Katz rechaza, asimismo, la distinción staceana entre experiencia e interpretación en la medida en que el contextualismo supone que no hay experiencias puras, no mediadas o no interpretadas. En otros términos,

¹¹³ Katz, S. T. (1978: 26). El énfasis y las mayúsculas son del autor.

¹¹⁴ Perovich (2010: 704ss).

¹¹⁵ Katz (2000: 3).

la nueva corriente¹¹⁶ postula que el bagaje sociocultural del místico posee un rol activo en la constitución misma de la experiencia mística, sea de la índole que fuere.

A partir de los supuestos epistemológicos mencionados, Katz pone de relieve el carácter conservador de la experiencia mística,¹¹⁷ en la medida en que la presencia de determinados “modelos” en las comunidades religiosas, así como de textos y de ontologías, contribuiría profundamente a la creación de una experiencia mística que ejercería una influencia esencialmente revitalizadora de la tradición. Los “modelos” a los que se refiere el autor son individuos que se vuelven normas para su tradición, ideales. “Su individualidad deviene categórica, su biografía, didáctica”, afirma.¹¹⁸ Estos modelos, según el autor, ejercen muchos papeles y tienen muchas funciones: proveen una instanciación de la actitud correcta y de la práctica a ser imitada, son una representación existencial de la tradición, demuestran la realidad vivida de la verdad doctrinal, revelan una nueva interpretación de una antigua doctrina, proveen una nueva revelación o una nueva doctrina, son un paradigma moral, etc.¹¹⁹ Ejemplos de “modelos” serían Jesucristo, Moisés, Elías, Buda, Krishna, Mahoma, entre otros.

Katz subraya y analiza, asimismo, la riqueza y complejidad de la relación entre mística y lenguaje. Enfatiza que el objeto disponible para los estudiosos filosóficos y hermenéuticos de la mística son los testimonios escritos y, por lo tanto, las creaciones lingüísticas de los grandes místicos y destaca, por otro lado, que estos testimonios incluyen necesariamente estructuras interpretativas y que los géneros literarios elegidos para su transmisión no son accidentales

¹¹⁶ Ya en las décadas del sesenta y setenta es posible encontrar expresiones análogas al constructivismo. Cfr., por ejemplo, Bruce Garside, H. P. Owen y John Hick, mencionados en Forman (1990: 9). Un antecedente de esta corriente es, por ejemplo, Jones (1909).

¹¹⁷ Cfr. Katz (1983: 3-60).

¹¹⁸ Katz (1983: 43).

¹¹⁹ Katz (1983: 34-46).

ni tangenciales a su contenido.¹²⁰ Señala además que, a su entender, los textos sagrados poseen un rol esencial en las tradiciones místicas y para las enseñanzas y las experiencias de sus líderes representantes. Afirma, asimismo, que la exégesis de las escrituras constituye para las comunidades místicas no solo un diálogo con el texto sino, más aún, un canal principal de ascenso místico, un modo de encontrar e interactuar con Dios o lo Absoluto y de alcanzar e incluso tocar y sentir los poderes que se encuentran en los orígenes de aquellas escrituras.¹²¹

La concepción contextualista-constructivista ha tenido un número considerable de adherentes en su reconocimiento de las diferencias y ha producido una literatura prolífica¹²² de una enorme influencia en el área. Frente a la dura ofensiva del constructivismo, no obstante, no han faltado críticos que atacan el corazón mismo de la posición de Katz, su concepción epistemológica neo-kantiana¹²³ y wittgensteiniana,¹²⁴ y su modo de proceder, de acuerdo con sus críticos, de modo analítico-deductivo a partir de sus supuestos teoréticos.¹²⁵

¹²⁰ Katz (1992b: 3-41).

¹²¹ Cfr. Katz (2000: 7-67).

¹²² Considérense, por ejemplo, Katz -ed.- (1978); Katz -ed.- (1983); Katz -ed.- (1992); Katz -ed.- (2000). En estos volúmenes se encuentra gran parte de los escritos más representativos del contextualismo.

¹²³ Para un análisis que pone de relieve el contexto neo-kantiano (que, de acuerdo con el crítico, traicionaría al pensamiento kantiano) de la posición de Katz véase Perovich (1990: 237-253).

¹²⁴ El aspecto wittgensteiniano de la concepción de Katz es analizado por King (1988: 257-279).

¹²⁵ Bernhardt (1990: 27) critica la circularidad del modo de razonar de Katz quien, a su entender, descartaría los posibles contraejemplos (experiencias místicas no mediadas) de su abordaje constructivista por no tratarse de experiencias mediadas. Katz desestimaría, de acuerdo con Bernhardt, la posibilidad de experiencias no mediadas a partir de postulados *a priori*. Perovich (1990: 245), por su parte, reproduce en la forma de un silogismo categórico el razonamiento que, a su entender, aplicaría Katz. "Toda experiencia humana es "kantiana" en su estructura. Toda experiencia mística es una experiencia humana. Por lo tanto, toda experiencia humana es "kantiana" en su estructura". El autor señala, asimismo, varios problemas entre los cuales podemos mencionar, en cuanto a la primera premisa, que sería razo-

1. j. Sallie King y su modelo budista-fenomenológico

Una de las propuestas alternativas y críticas frente al contextualismo de Katz constituye la posición expresada por Sallie King en su artículo “Dos modelos epistemológicos para la interpretación de la mística” (*Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism*) de 1988. En él, luego de dedicar una primera parte a la crítica de la visión katziana y a intentar demostrar que algunos aspectos de algunas experiencias místicas pueden darse libres del condicionamiento de la tradición, la autora propone un modelo epistemológico que llama budista-fenomenológico. Este abordaje se fundamenta en un punto de acuerdo entre la tradición budista Yogachara y la fenomenología de Husserl, que consistiría, a su entender, en el carácter “dado” de la experiencia, previo a la división en sus componentes subjetivo y objetivo. Esta experiencia primitiva, pues, nos es dada de un modo pre-reflexivo como conciencia-de. En la medida en que la experiencia es presente, afirma la autora, su estructura es unitaria y no puede ser separada en pedazos. Solo en un momento siguiente cuando la experiencia es tomada como “objeto” de la reflexión es posible dividirla en dos partes. Tal división es el producto del análisis reflexivo y no es parte de la experiencia tal como nos es dada de modo inmediato o primitivamente en el presente.

nable que fuera establecida empíricamente y no *a priori*, y, en cuanto al razonamiento, la presencia de cuatro términos (en tanto que “experiencia humana” es tomado con el doble sentido de experiencia obtenida mediante facultades humanas reconocidas por Kant y de experiencia que tiene un ser humano). Bagger (1991: 399-411), por el contrario, afirma que Katz “no emplea su “suposición” en el sentido lógico pesado y deductivo. Al mencionar esta “suposición” él simplemente hace referencia a la hipótesis que espera fundamentar adecuadamente con evidencia documentaria y cultural.” El autor reprocha, a su vez, a los críticos de Katz el retrotraerse a una fase más temprana y desactualizada de la discusión acerca de la mística.

En el momento en que tenemos una experiencia, asevera King, no habría experiencialmente un sujeto experimentando un objeto.¹²⁶

King propone, pues, entender la mística mediante el modelo epistemológico descrito. La experiencia mística, entonces, es una forma de conciencia en la que no hay separación de sujeto y objeto y, constituye, más bien, pura “conciencia-de”, algo tan poderosamente significativo y valioso para la persona involucrada que ella es radicalmente transformada.¹²⁷ Si tal modelo es apropiado para la mística, prosigue la autora, se sigue que no tendría sentido hablar de “objetos” en experiencias de esta clase.¹²⁸ Tal corolario del modelo pretende invalidar la noción de mediación respecto de este género de experiencias en la medida en que este concepto indica la presencia de algo que se interpone entre el sujeto y el objeto de la experiencia.

1. k. Forman, los PCE y la reedición del perennialismo

Otra de las corrientes contrarias y críticas de la postura katziana que más difusión ha recibido es una renovada edición del perennialismo que surge de la mano del autor Robert Forman, quien en 1990 edita el volumen *El problema de la Conciencia Pura* (*The Problem of Pure Consciousness*). El tomo entero está dedicado a atacar la posición contextualista en general y, en particular, el análisis de Katz en su contribución al libro *Mysticism and Philosophical Analysis*. La tesis principal de Forman y de sus adherentes consiste en

¹²⁶ King ilustra esta noción con un ejemplo. Cuando uno se concentra en la llama de una vela, tarde o temprano solo habrá conciencia-de llama de la vela, con ausencia de conciencia de un sujeto separado perceptor. King (1988: 272).

¹²⁷ King (1988: 273).

¹²⁸ Desde esta perspectiva, la gran división de experiencias místicas entre teístas y monistas no es válida ya que durante la experiencia no sería posible establecer una línea demarcatoria entre el sí mismo y un otro.

afirmar la existencia de los “eventos de conciencia pura” (PCE, por sus siglas en inglés), estados conscientes que, a su entender, no son contruidos, moldeados, determinados ni prefigurados en su forma, contenido ni proceso, ya que se trata de eventos de conciencia carentes de forma y de contenido.¹²⁹ En esta clase de experiencias, sostiene el autor, el místico llega a olvidar todo pensamiento y sensación por lo cual accede a un momento de quietud y de carácter no lingüístico. Este trance informe se encuentra presente, de acuerdo con Forman, en los testimonios místicos de budistas, hinduistas y cristianos por igual. La observación de tal fenómeno, pues, y la interpretación que proponen Forman y sus seguidores de este parecería impulsar el péndulo de la investigación nuevamente al campo del perennialismo, al menos en relación con los PCE.¹³⁰

En su análisis del constructivismo Forman señala que este se funda en tres tesis. La primera sostiene que las experiencias, incluso las místicas, y los informes que quienes las experimentan brindan de ellas son conformadas por los conceptos que el místico trae consigo. La segunda tesis, si bien no se encuentra formulada explícitamente por los constructivistas, afirmaría que las diferentes tradiciones religiosas proveen a sus miembros de diferentes conceptos y creencias (*sets*). Los sujetos vendrían a sus respectivas experiencias místicas con diferentes valores, trasfondos conceptuales, patrones de comportamiento, etc. Incluso en una misma tradición, diferentes escuelas o períodos o maestros en una misma escuela proveen a sus adherentes *sets* diferentes. La tercera tesis que resulta un corolario de las dos anteriores establece que dado que las experiencias místicas están conformadas por los conceptos y creencias de su

¹²⁹ Forman (1990: 25).

¹³⁰ Forman (1990: 39).

tradición religiosa, los sujetos pertenecientes a tradiciones religiosas diferentes tendrán experiencias condicionadas y conformadas diversamente.¹³¹

Forman asevera, pues, que el contextualismo atribuye al sujeto un papel creativo en su experiencia y que este no es análogo al papel pasivo de una cámara de grabación. Incluso en las experiencias místicas, agrega, habría actividad epistemológica de la clase de integración, discriminación, relacionar la experiencia presente con experiencias pasadas, etc. Tal concepción podría expresarse de un modo más preciso, añade Forman, aclarando que una descripción fenomenológica completa de la experiencia revelará huellas del trasfondo conceptual del sujeto.¹³² Forman alega, sin embargo, que tal abordaje no es capaz de explicar satisfactoriamente los PCE. La razón radica en que el constructivismo presupone complejidad en la experiencia mística, complejidad que estaría conformada justamente por el trasfondo que el místico trae a su experiencia, pero los PCE, según Forman, carecen de complejidad.¹³³

En cuanto a su propia caracterización de la “mística”, al comienzo de su libro Forman brinda una definición, para lo cual recurre a un esquema que ofrece “una cartografía de los estados de conciencia”.¹³⁴ El diagrama distribuye diferentes estados mentales en un continuo de excitación ergotrópica creciente que abarca desde la percepción y hasta

¹³¹ Forman (1990: 10).

¹³² Forman (1990: 13).

¹³³ A pesar de la supuesta incompatibilidad entre las posiciones lideradas por Forman y por Katz, Short (1995: 659-675) sostiene que se trata de un falso dilema en la medida en que ambos grupos restringen su discusión de la mediación a lo “sociolingüístico”. Short reconoce formas de mediación pre-lingüísticas, siguiendo a Wittgenstein, y categoriales, siguiendo a Kant. Estas, no obstante, a diferencia de las formas de mediación sociolingüísticas, no serían convencionales. Debido a esto, sería posible afirmar, según Short, la existencia de una experiencia inefable (en tanto que no mediada lingüísticamente), mediada (de modo pre-lingüístico y/o categorial) y, a la vez, que constituya un núcleo común a las experiencias místicas.

¹³⁴ Forman toma esta concepción de la mística de Fisher, R. (1971). “A Cartography of Ecstatic and Meditative States”. En *SCIENCE*, vol. 174, num. 4012.

la alucinación (hacia la izquierda) y un continuo desde la percepción hasta la meditación con creciente excitación trofotrópica (ver figura). Los fenómenos trofotrópicos y los ergotrópicos, explica Forman, tienen niveles marcadamente diferentes, incluso opuestos, de excitación metabólica, emocional y de actividad mental. El autor advierte, pues, que no deben aplicarse modelos desarrollados para explicar fenómenos en la escala trofotrópica a los fenómenos ergotrópicos. Y propone, asimismo, reservar el término “mística” solo para los estados trofotrópicos y denominar, en cambio, “experiencias visionarias” (*visionary experiences*) a los fenómenos ergotrópicos como visiones o audiciones alucinatorias. Los PCE serían, bajo este punto de vista, estados trofotrópicos extremos y, por ende, místicos.

En su libro *Mysticism, Mind, Consciousness*, publicado unos años más tarde, Forman provee un interesante ejemplo de PCE. En una entrevista con el abad de un monasterio Zen en N.Y., el monje le refiere su primera experiencia de *samādhi* que tuvo durante una expedición fotográfica antes de haberse acercado al Budismo. El monje le narra que promediando la tarde se sentó debajo de un árbol al que iba a fotografiar y que esto es lo último que recuerda, cuando luego advirtió que era de noche, que el sol se había ido, que estaba fresco y que él se sentía maravillosamente. A raíz de la diferencia horaria el hombre dedujo que había estado alrededor de cuatro horas sentado bajo el árbol pero no podía recordar absolutamente nada de ese período. Tenía la certeza, afirma, de que no se había quedado dormido y no creía haber perdido la conciencia ni haberse desmayado. Una segunda experiencia semejante la tuvo unos cuantos años después, en un curso de meditación, luego de haber practicado budismo por un tiempo.¹³⁵

Nos interesa señalar, pues, algunas dificultades que entrevemos de considerar la experiencia referida en el presente ejemplo como mística. En primer término, en ningún

¹³⁵ Forman (1999: 21-24).

momento de la descripción del ejemplo el monje describe la primera experiencia como mística. En segundo término, de acuerdo con la exposición de Forman, el monje no puede comprender su primera experiencia más que negativamente: no se quedó dormido, no se desmayó, no perdió la conciencia. El monje, asimismo, no practicaba budismo cuando tuvo su primera experiencia, con lo cual tampoco pudo identificarla en ese momento como *samādhi*, algo que sí hace retrospectivamente y que también puede hacer con su segunda experiencia pero no ya retrospectivamente. Forman, sin embargo, basándose en criterios ajenos a quien tiene la experiencia, la determina como mística. Fundando, de hecho, su comprensión de la mística en criterios electroencefalográficos estaría en condiciones de atribuir una experiencia “mística” a quien obtiene un estado mental en el que predominan las ondas *theta* sin que el sujeto la conciba de aquel modo. En cuanto al ejemplo del monje, este no solo no concibe su experiencia como *samādhi* sino tampoco como “mística” en un primer momento, aunque una vez involucrado con la práctica del budismo, y si aceptara la definición provista por Forman, podría hacerlo.

Estas cuestiones, pues, nos inducen a pensar que la experiencia del monje o bien no es una experiencia mística o bien lo es solo “contextualmente”. Es decir, el hombre al que le ocurre la experiencia no le atribuye el predicado de “mística” a aquella ni tampoco la denomina como alguna de las otras experiencias que los estudiosos sí concibirían como experiencia mística tal como, por ejemplo, *samādhi*. La experiencia de este hombre, pues, parece carecer de toda cualidad moral, religiosa o tradicional inherente. Tal carácter parecería coherente con la concepción de la experiencia como un PCE. Forman, sin embargo, aboga por una concepción de esta experiencia como “mística”, para lo cual son necesarios criterios o bien religiosos o bien fisiológicos. Si se adopta, pues, el criterio provisto por la enseñanza del budismo, entonces podría considerarse que esa experiencia es *samādhi*, y si se adopta el criterio electroencefalográfico

propuesto por Forman entonces podría considerarse como mística. Pero, en sí misma, no parecería ser ni una cosa ni la otra, de acuerdo con el testimonio provisto por el autor en su libro. A raíz de esto, pues, la tesis constructivista parece encontrar incluso un lugar respecto de los PCE, en la medida en que solo puede considerársele “místico” disponiendo de algún *set* conceptual. Es cierto que este *set*, en principio, no moldearía la experiencia ni la conformaría, en tanto que esta no tiene contenido ni forma aparentemente. Pero el trasfondo conceptual parece indispensable para interpretar y dar algún sentido a tal experiencia, para volverla deseable y esperable de modo que el sujeto emprenda una preparación moral, ascética, mental o de alguna clase con la finalidad de obtenerla nuevamente. Desde este punto de vista, pues, parece contradictorio afirmar que existen experiencias místicas no mediadas, independientes del contexto y no sujetas a los presupuestos constructivistas, ya que si no poseen una conformación inherente tampoco habría razones inherentes a la experiencia para llamarlas místicas.

Siguiendo a Forman, no obstante, podrían concebirse razones extrínsecas a la experiencia para denominarla como mística, pero entender una experiencia en términos de categorías extrínsecas parece dar lugar a dos opciones. O bien la categoría no transforma la experiencia porque no forma parte de esta: esto daría lugar a la pregunta de en qué medida puede considerarse que un sujeto tiene una experiencia mística sin percatarse de ello, y a la pregunta asociada de si es posible, en fin, atribuirle a un sujeto una experiencia que el sujeto mismo no se atribuye a sí mismo. O bien la categoría pasa a formar parte de la comprensión que el sujeto mismo posee de su experiencia, pero en este caso la categoría la conforma (retrospectivamente) como “mística” y la experiencia deja de ser no mediada.¹³⁶ Los

¹³⁶ Forman parece consciente de las dificultades de considerar a los PCE como experiencias, por eso prefiere utilizar el término “evento”. Sin embargo, concluye que “este descubrimiento (el del carácter no conformado y no

PCE, por tanto, parecen ser instancias interesantes para su análisis desde una perspectiva tanto mística como psicológica pero presentan, desde nuestro punto de vista, algunas dificultades para erigirlas como instancias que refutan la concepción constructivista. La verdad de la tesis defendida por Forman, pues, según la cual “no todas las experiencias son construidas”,¹³⁷ no parecería implicar necesariamente, al menos en un sentido no trivial, la verdad de su tesis de que existen “experiencias místicas” no construidas.

Nótese, finalmente, que Forman le critica a Katz que afirme que no toma presupuestos *a priori* mientras que lo cierto respecto de su artículo es justamente lo contrario. “Una vez que ha asumido que el lenguaje ingresa y, en parte, conforma y construye todas las experiencias –reprocha Forman-, las restantes treinta y nueve páginas del artículo virtualmente no provee argumentaciones subsiguientes sino solo instancias de este presupuesto”.¹³⁸ Forman, no obstante, no parece proceder de un modo tan diferente al de Katz. Su valioso análisis, de hecho, nos provee importantes testimonios acerca de la posible existencia de eventos de conciencia no construidos, pero para considerarlos como “místicos” también se funda, a nuestro entender, en presupuestos asumidos con independencia de la experiencia, es decir, *a priori*.

En fin, la corriente contextualista y los defensores de los fenómenos de conciencia pura se han involucrado en una discusión de varias décadas de duración manteniéndose en la primera plana de los estudios acerca de la mística bajo la forma de diversas publicaciones en las que ambas entran en diálogo y cuestionan mutuamente sus argumentos y

construido de los PCE) sugiere que hay límites reales al rango de (aplicación de) la tesis constructivista. Pues no todas las experiencias son construidas”.

El autor, pues, implica en su conclusión que los PCE son experiencias.

¹³⁷ Forman (1990: 42).

¹³⁸ Forman (1990: 16).

análisis.¹³⁹ Hacia fines del siglo XX, no obstante, y con fuerte presencia en los últimos años, han surgido dos voces alternativas que analizan el fenómeno de la mística desde un enfoque diverso, que ponen de relieve tanto supuestos como algunos otros aspectos dejados de lado por las corrientes contextualista y perennialista. Nos referimos, en primer lugar, a los estudios críticos, genealógicos y deconstructivistas acerca de la filosofía de la mística abordados tanto desde una perspectiva feminista¹⁴⁰ como desde los estudios poscoloniales y, en segundo lugar, al reciente llamado “giro participativo”. Analicemos brevemente a continuación estas vertientes.

1. I. Grace Jantzen: genealogía de la mística I y crítica feminista

Una de las autoras que ha contribuido en mayor medida al estudio de la mística desde una perspectiva feminista es Grace Jantzen.¹⁴¹ En sus escritos, la autora realiza un análisis crítico de la tradición interpretativa y examina en profundidad los textos de místicos cristianos para ofrecer su propia concepción de la mística. En su artículo “*Mysticism and Experience*”, por ejemplo, examina los antecedentes románticos y, a la vez, ilustrados de William James y de su modo de abordar la mística. El concepto de experiencia tal como James lo utiliza, afirma Jantzen, es una reacción frente a la estricta concepción kantiana del conocimiento, de su limitación a los fenómenos de la experiencia humana

¹³⁹ Hemos mencionado las publicaciones editadas por Katz en una nota anterior. Forman, por su parte, además de editar el volumen *The Problem of Pure Consciousness* de 1990, edita su secuela *The Innate Capacity: Mysticism, Psychology, and Philosophy*, en 1997 y publica varios libros de su autoría además de varios artículos citados en nuestra Bibliografía.

¹⁴⁰ Cfr. Taliaferro, Draper and Quinn –ed. (2010: cap. 81).

¹⁴¹ Para una aproximación a la filosofía de la religión feminista véase Anderson (1998) y Jantzen (1999).

y de la negación de la posibilidad de obtener un atisbo de lo sobrenatural. James se interesa, afirma Jantzen, por los márgenes de la conciencia en la medida en que concibe que ellos pueden proveernos evidencia de la existencia de Dios.

En el énfasis jameseano del valor de la experiencia religiosa personal y en el concepto de su naturaleza, por otra parte, puede percibirse de acuerdo con Jantzen la influencia de la tradición romántica. La inefabilidad, por ejemplo, una de las notas señaladas por James como propia de la experiencia mística, es enteramente compatible con la descripción de la mística que brinda Schleiermacher. Este autor, al igual que James, también colocaría la esencia de la religión en la experiencia subjetiva, en un sentimiento intenso o en la inmediata conciencia de la deidad en la que se alcanza una completa fundición entre sujeto y objeto en una unidad preconceptual.¹⁴²

Luego de contextualizar y de poner en evidencia las suposiciones implícitas en la concepción jameseana de la mística y de quienes la siguen, Jantzen intenta, mediante el estudio de dos místicos “paradigmáticos” de la tradición cristiana (Bernardo de Clairvaux y Juliana de Norwich), desacreditar radicalmente la caracterización de la mística que la filosofía contemporánea heredó del romanticismo a través de James.¹⁴³ Jantzen afirma que a pesar de la apertura hacia Dios de la noción jameseana de experiencia el autor de las *Varieties* se concentra en un sentido estrecho de tal

¹⁴² Jantzen (1989: 299, 314).

¹⁴³ Según la autora, se seguirían dos consecuencias de su análisis. En primer lugar, si la idea de lo que constituye la experiencia mística está fundamentalmente mal concebida, es de esperar que deban desestimarse los argumentos fundados en tal idea, como el argumento acerca del valor de la experiencia mística como evidencia de la verdad de las afirmaciones religiosas o como el relativo a la existencia de un núcleo (core) místico de la religión. En segundo lugar, afirma, si el análisis de los místicos que ella lleva a cabo causa una reformulación exhaustiva del modo en que comprendemos la experiencia que los místicos ven como su objetivo, esto llevaría a una reformulación creativa de ideas de conocimiento, yoidad (*selfhood*), lenguaje, y otros temas importantes en la filosofía moderna. Las consecuencias de tal posición demostrarían que la inclinación moderna a favor de la subjetivación frente

noción estudiando las expresiones “más extremas del temperamento religioso” y dejando de lado sentidos más ricos y profundos que los místicos cristianos que ella estudia ponen de relieve. Así, pues, para Bernardo de Clairvaux, la unión con Dios no es una fundición ontológica sino una armonía total del intelecto, la voluntad y la emoción. Nos volvemos como Dios, prosigue Jantzen, de modo gradual, a través del largo y arduo camino de la purificación.¹⁴⁴ La mística de Bernardo es, de acuerdo con la autora, profundamente “experiencial” tanto en el sentido estrecho, jamesiano, como más amplio. Pero, a diferencia de lo que sostiene James, lo esencial sería el sentido amplio de transformación a través del camino de purificación, iluminación y unión.¹⁴⁵ De modo semejante, Jantzen asevera que la religión de Juliana es profundamente experiencial en el sentido más amplio pues implica la integración de toda la vida y la personalidad en respuesta al amor de Dios mostrado en la compasión de Cristo.¹⁴⁶

Así pues, del análisis de los escritos de Bernardo de Clairvaux y Juliana de Norwich la autora concluye que si bien ambos místicos no concuerdan en cuanto al valor que atribuyen a sus experiencias especiales de visiones y revelaciones, convienen en que tales experiencias no son ni el objetivo ni el centro de su religión. Tal objetivo es, por el contrario, la unión con Dios entendida en un sentido “experiencial” amplio, que no se centra en experiencias intensas como visiones o audiciones, sino en una vida espiritual en la cual la unión se incrementa gradualmente. Jantzen previene, asimismo, del estudio de las experiencias místicas separadas de su contexto social e histórico, a raíz de que ese contexto suele ser el indicador del modo en que tales

al contenido objetivo de la experiencia mística no puede sostenerse, y pondrían en evidencia consecuencias epistemológicas y ontológicas de largo alcance. Cfr. Jantzen (1989: 300ss.).

¹⁴⁴ Jantzen (1989: 306).

¹⁴⁵ Jantzen (1989: 308).

¹⁴⁶ Jantzen (1989: 312).

experiencias deben ser comprendidas y evaluadas. A partir de la concepción que brinda, la autora subraya, asimismo, la posibilidad efectiva que la experiencia mística posee de ser expresada, y argumenta que, lejos de considerar la inefabilidad como una de las cualidades distintivas de aquella, el uso que los místicos dan al lenguaje es una característica de su experiencia que provee elementos para rechazar la epistemología kantiana prevaleciente en los estudios de estos temas.

En otro de sus artículos, Jantzen aborda la cuestión relativa al núcleo místico de la religión¹⁴⁷ y pone en evidencia la presencia de dos conceptos subyacentes a tal idea. La autora señala, en primer término, la concepción de que la experiencia mística o, al menos, sentimientos religiosos intensos, constituirían el corazón de la religión mientras que las doctrinas y los rituales en los que tal experiencia es contenida representarían la envoltura exterior o cáscara.¹⁴⁸ En segundo término, señala que las religiones del mundo serían expresiones de tal sentimiento o experiencia. Jantzen afirma, no obstante, que tales concepciones románticas son problemáticas en la medida en que están fundadas en una determinada visión antropológica cuestionable. Según esta visión, el sentimiento original de conciencia inmediata de lo divino es esencial al ser humano y, en consecuencia, igual en todas partes, a lo que debe añadirse que la variación de modos en que el sentimiento es articulado se debería al lenguaje, la cultura y la situación en que la experiencia

¹⁴⁷ Jantzen (1990).

¹⁴⁸ La autora sostiene que Schleiermacher no utiliza el término “mística” sino que este fue aplicado consistentemente por Schelling y por William James (en quien la importancia de la influencia de Schleiermacher, afirma, ha sido insuficientemente notada). No obstante, agrega, los ingredientes principales para este primer concepto del núcleo místico de la religión pueden encontrarse en la concepción de Schleiermacher expuesta en los *Discursos*, que entiende que lo verdaderamente central de la Religión es un sentimiento inmediato que revela lo infinito en lo finito. Jantzen (1990: 59-60). Para un análisis crítico de la concepción schleiermacheriana de la experiencia religiosa véase Proudfoot (1986: cap 1).

ocurre.¹⁴⁹ Tal concepción, pues, no es empírica y si bien Schleiermacher, según Jantzen, no parece brindar una justificación de esta en sus *Discursos*, constituye una variación de un tema cuyas notas principales son tomadas por sentado en la controversia deísta y que llega, a través de Kant, hasta los románticos.¹⁵⁰ Incluso posiciones como las de Stace y Katz son alineadas por la autora con las de sus antecesores de la Modernidad si bien reconoce que ocurre un importante viraje en el énfasis de la indagación contemporánea.

Métodos de análisis como el de James, luego seguidos por Stace, que proceden mediante la acumulación (poco crítica y descontextualizada) de datos y no, en una primera aproximación al menos, *a priori*, constituyen un importante distanciamiento con los planteos modernos, señala Jantzen. La pregunta contemporánea, argumenta la autora, por el núcleo místico de la religión hace hincapié en la diversidad manifiesta en los testimonios de los místicos y busca algún principio unificador que pueda haber subyacente a tal diversidad. Así pues, Stace encuentra ese principio en

¹⁴⁹ Podría pensarse, agrega la autora, que es posible argumentar a favor del primer concepto, el núcleo místico de la religión, sin defender el segundo concepto, que aquel es igual en las diferentes tradiciones: tal vez él varía tanto como los dogmas y rituales. Pero la posición de Schleiermacher, afirma Jantzen, incluye ambas concepciones (p.60).

¹⁵⁰ La autora afirma que los deístas sostenían que la esencia de la religión no consiste en una experiencia personal de Dios, ni en la revelación presente en las Escrituras o en la tradición, sino en lo que puede ser conocido por cualquier ser humano mediante la razón natural. Para los deístas, pues, el núcleo de la religión no es místico sino racional. Tal entendimiento de la religión se funda, a su vez, en una concepción antropológica cultivada por milenios que ve al hombre como un ser racional. Mediante la influencia de Descartes, asimismo, tal racionalidad es comprendida como individual y anterior, desde un punto de vista lógico, al lenguaje y a la cultura. De este modo, concluye Jantzen, la esencia humana se conecta con la esencia de la religión. Con Kant, sin embargo, el panorama presenta un viraje en la medida en que el filósofo alemán, detalla la autora, desestima toda posibilidad de que la razón humana pruebe la existencia de un Ser Supremo y entiende que la religión dentro de los límites de la sola razón debe restringirse a lo moral. Tal cambio, no obstante, conserva la noción de que existe una esencia de la religión y de que en la naturaleza humana hay algo que responde a la cuestión por la esencia de la religión. Cfr. p. 62-63.

la variedad de testimonios que acumula y examina, como describimos anteriormente, y concluye, incluso, la referencia objetiva y universal de tal principio.¹⁵¹ De este modo, afirma Jantzen, la cuestión del núcleo místico de la religión deviene en la cuestión por la verdad de las afirmaciones religiosas.¹⁵² Si las experiencias místicas de personas a lo largo del mundo son las mismas, puede argumentarse que ellas proveen evidencia para la existencia de Dios, el objeto de tal experiencia.¹⁵³ La conclusión de Katz, como vimos, es opuesta a la de Stace y ataca la distinción entre experiencia e interpretación sobre la que reposa el argumento de Stace. Ambos, sin embargo, parecen convenir, de acuerdo con Jantzen, en el modo en que conciben la experiencia mística y en el hecho de tomarla como evidencia de la verdad de la religión.¹⁵⁴

De este modo, a pesar de que los autores modernos y los contemporáneos presentan diferencias importantes, la autora sostiene que es posible sugerir una “agenda” común entre ambos grupos. El viraje que el segundo constituye respecto del primero es insignificante respecto del viraje que todos estos filósofos presentan respecto de los escritores místicos. Desde los deístas en adelante, asevera Jantzen, los filósofos modernos han contemplado la religión con

¹⁵¹ “Hemos llegado a la conclusión, afirma Stace (1961: 207), de que la experiencia mística no es meramente subjetiva, sino que es en verdad lo que los místicos mismos sostienen: una experiencia directa de lo Uno, el Sí mismo Universal, Dios. Adoptamos esto como nuestra opinión asentada a lo largo del resto del libro.”

¹⁵² En las discusiones actuales la pregunta “¿hay un núcleo místico de la religión?” no significa “el núcleo de la religión, ¿debe discernirse en el sentimiento (Schleiermacher, Otto), en la racionalidad (Deístas) o en la moral (Kant)?” Actualmente significa, más bien, “¿hay razones para creer, a partir de los reportes de las experiencias místicas de las personas a lo largo del mundo, que hay un Dios o una Realidad Última, de la que los reportes dan testimonio?”. Jantzen (1990: 67). Cfr., asimismo, Capps (1995: cap. 2).

¹⁵³ Cfr. Peterson and VanArragon -ed. (2004: cap. 5) y Taliaferro, Draper and Quinn -ed. (2010: cap. 43).

¹⁵⁴ Cfr. Jantzen (1990: 65-66).

lo que puede llamarse un asunto ecuménico en mente.¹⁵⁵ Así, argumenta, el esfuerzo iluminista de liberar a las personas de su particularismo histórico y su glorificación del individualismo incluye la comprensión de la religiosidad en términos de la experiencia personal inmediata que se fundaría, a su vez, en la esencia de la naturaleza humana. El corazón de la religión en términos iluministas, pues, no debería atribuirse a la particularidad histórica o al contexto. En cuanto a Schleiermacher, este reacciona según Jantzen frente al iluminismo pero logra conservar un elemento fundamental en la medida en que también concibe la religiosidad como dependiente de la esencia humana. Concebir la mística en términos de psicología subjetiva, individual y privada, pues, es una noción post-iluminista ajena a los místicos (que Jantzen estudia). Para ellos, argumenta la autora, la mística consiste esencialmente en encontrar a Cristo en las Escrituras y en los Sacramentos y en impregnar todas las dimensiones de la vida con ese hallazgo. Para estos místicos, añade, la mística no es privada ni individualista ni posee una relación intrínseca con fenómenos psíquicos, sino que es comunitaria, pública e incluso política en su interconexión con la justicia y la integridad.¹⁵⁶

En otro de sus trabajos, titulado *Feministas, Filosofas/os (Philosophers) y Místicas/os (Mystics)*,¹⁵⁷ Jantzen pone de relieve la “agenda” del poder implícita en las preguntas que los filósofos de la religión se han formulado en los últimos siglos acerca de la mística. Las respuestas a tales cuestiones, sostiene la autora, constituyen modos de definir o delimitar la autoridad pues el asunto de quién debe ser considerado un místico posee una importancia política inmediata. Si la experiencia mística, por ejemplo, se toma como confiable, ella podría ser utilizada para proveer un fundamento de

¹⁵⁵ La pregunta subyacente podría formularse del siguiente modo: “¿Indica, la experiencia mística, una unidad subyacente entre las religiones del mundo?”. Cfr. Jantzen (1990: 68).

¹⁵⁶ Jantzen (1990: 68).

¹⁵⁷ Jantzen (1994: 186-206).

autoridad acerca del conocimiento de la existencia y de la naturaleza de Dios. Asimismo, si ella debe ser delimitada como privada y subjetiva, ello podría constituir un modo de garantizar que no sea tomada en cuenta por quienes toman decisiones con injerencia social y política. Tal circunscripción, de acuerdo con Jantzen, sería un modo de reforzar el *status quo*.

Partiendo de tales consideraciones, pues, la autora analiza las diversas respuestas que, a lo largo de la historia del Cristianismo, se brindaron a la cuestión acerca de quién debe ser considerado/a como un/a místico/a. En el mundo clásico, señala, se comprendía la mística como la iniciación en las religiones de los misterios, mientras que, con el Cristianismo de los primeros siglos, la mística era entendida en términos de la interpretación bíblica que procura y logra encontrar un sentido profundo relacionado con el Cristo subyacente a las Escrituras. Los místicos, pues, eran aquellos capaces de discernir el sentido espiritual de las Escrituras que consiste en la percepción de la profundidad oculta referida a Cristo, incluso en pasajes que en términos literales se refieren a otros asuntos. Esta concepción afecta de modo casi exclusivo a los hombres en tanto que eran quienes podían acceder a la educación necesaria y quienes eran considerados apropiados para enseñar y poseer la autoridad conferida por el discernimiento del significado místico.¹⁵⁸ En el siglo XII, no obstante, Hildegarda von Bingen marca una importante transición en cuanto a la concepción referida. La mística cristiana afirmaba que, si bien eran los hombres quienes debían exponer el conocimiento místico mediante la interpretación de las Escrituras, a causa de la laxitud de aquellos Dios debió volverse a Hildegarda misma para entregarle a través de visiones el mensaje a ser comunicado. En los siglos siguientes, comenta Jantzen, a lo largo de Europa numerosas mujeres visionarias se proclamaron a sí mismas como maestras espirituales,

¹⁵⁸ Jantzen (1994: 188).

lo que trajo aparejado que las mujeres no pudieran seguir siendo excluidas de la comprensión acerca de la mística de entonces. En ese contexto, describe la autora, puede apreciarse una creciente desconfianza en las y los visionarias/os de parte de las autoridades eclesiásticas masculinas y el establecimiento de estrictos criterios de evaluación de las afirmaciones de aquellos. En cuanto a las mujeres místicas, agrega, se les exigió total adherencia a las doctrinas y prácticas definidas por hombres de la Iglesia, la aceptación de un consejero o director espiritual masculino, la vida de clausura, y castidad absoluta.

En los siglos siguientes, prosigue Jantzen, con la llegada del Estado secular, cuando la experiencia religiosa dejó de ser percibida como una fuente de conocimiento y de poder, comenzó a concebirse como seguro aceptar a las mujeres como místicas. La construcción romántica de la mujer como espiritualmente más consciente pero cuya espiritualidad debía confinarse al hogar, por otra parte, coincidió con la concepción privada y personal de la mística. La autora encuentra sospechosa, pues, a partir de su reconstrucción, la caracterización de la experiencia mística como inefable y señala la correlación de la supuesta inexpresabilidad de la mística con el silenciamiento de las mujeres. A ellas podía concedérseles el carácter de místicas, pero esta era una cuestión privada, personal, incomunicable mediante el lenguaje cotidiano e irrelevante en términos políticos.

De tal análisis la autora concluye que en el estudio de la mística es preciso estar más alerta a las estructuras de autoridad en torno de las cuales tuvieron lugar las vidas y los escritos de las y los místicas/os clásicos. Propone, asimismo, utilizar el estudio de las construcciones sociales de la mística para poner en evidencia que muchos de los conceptos que la filosofía de la religión ofrece con pretendida universalidad no son sino productos de constelaciones de autoridad particulares y afectadas por cuestiones de género. El estudio de la construcción social de la mística, en fin, puede brindarnos, de acuerdo con Jantzen, la posibilidad de

una filosofía de la religión feminista fundada en la experiencia mística como fuente del conocimiento religioso, y no en las categorías tradicionales de revelación y razón.¹⁵⁹

1. m. Richard King: genealogía de la mística II y crítica poscolonial

En su libro *Orientalism and Religion. Postcolonial theory, India and 'the mystic East'* Richard King, por su parte, explora el vínculo entre la teoría poscolonial y el estudio comparativo de la religión y, más específicamente, de la mística. En su investigación el autor se concentra en la noción del “Oriente Místico”, entendido como un tema prevaleciente en el modo en que Occidente ha abordado el estudio de la religión y de la mística. Con tal finalidad se propone prestar gran atención a las relaciones de poder involucradas en la historia de las ideas, examinar el modo en que la “mística”, en tanto que categoría, ha sido construida en Occidente y la manera en que esta noción se ha proyectado sobre la cultura religiosa de la India con la finalidad de controlar, manipular y gestionar a Oriente.¹⁶⁰

En el primer capítulo de su libro, el autor realiza una genealogía de la noción de “mística” y discute los abordajes contemporáneos de esta temática. King señala, en primer lugar, que el término “mística” fue acuñado por intelectuales occidentales para referirse al fenómeno o aspecto de la tradición cristiana que ponía el énfasis en el conocimiento religioso obtenido mediante una experiencia extraordinaria o revelación de lo divino. Para una figura como Evelyn Underhill, señala, la mística es comprendida como “una unión entre dios y el alma” y como “una comunión con una realidad viviente, un objeto de amor capaz de respuesta” y

¹⁵⁹ Jantzen (1994: 203-204).

¹⁶⁰ King (2001: 6).

agrega que la autora sostiene que incluso en las tradiciones en las que tal fenómeno entra en conflicto con la filosofía del místico, tal como en el hinduismo y en el neoplatonismo, también está presente.¹⁶¹ King asevera, por una parte, que el lenguaje utilizado por Underhill es indiscutiblemente occidental y cristiano y que es sorprendente, por otra, la afirmación de que un fenómeno descrito en términos de comunión, alma y Dios pueda ser encontrado en todas las tradiciones. Subraya, asimismo, dos aspectos de un abordaje teológico semejante característico de los estudios comparativos de comienzos del siglo XX: primero, el monoteísmo implícito en las definiciones utilizadas y, segundo, el énfasis experiencial de la mayoría de las caracterizaciones de la mística.¹⁶² Considera, además, que prácticamente ninguno de los estudios actuales de la mística logra apreciar la medida en que la noción de “mística” es una construcción cultural y lingüística dependiente de una red de definiciones, actitudes y procesos discursivos interconectados que se encuentran atados, a su vez, a formas de vida particulares y prácticas históricas específicas.

King argumenta, por otro lado, que las concepciones de la mística representan sitios conceptuales de luchas históricas por el poder y la autoridad. En tiempos premodernos, por una parte, la cuestión relativa a la autoridad relacionada con la pregunta por quién cuenta como un místico es obvia, en la medida en que quien afirma un conocimiento directo de Dios asevera, en efecto, una autoridad no mediada para hablar acerca de la verdad. En un contexto cristiano, tal afirmación podría ser tomada como contrapuesta a la presunción de la Iglesia de mediar entre la humanidad y lo divino. En la Modernidad, por otra parte, se encuentra ampliamente difundido el abordaje iluminista que pretende separar las cuestiones relativas a la mística y a la religión de las esferas de lo social y lo político, nociones y actitudes que

¹⁶¹ Cfr. Underhill (1911).

¹⁶² King (2001: 8).

se conciben como seculares. Tal abordaje incluye una abstracción esencialista de la mística, heredada posteriormente por la fenomenología de la religión, agrega, y que procura defender la autonomía e irreductibilidad de los fenómenos religiosos y místicos. Tal procedimiento, afirma, también ha sido utilizado, en el último siglo, para justificar la existencia de la disciplina de los estudios de la religión y para validar la autonomía de los investigadores dedicados a esta nueva área del conocimiento. Esta preocupación por definir la esencia del fenómeno, asimismo, propende precisamente a su exclusión de las esferas de poder y de autoridad en las sociedades occidentales modernas. Una dicotomía post-iluminista que esclarece tal procedimiento es la constituida por los conceptos de lo público y lo privado, con su consecuente apartamiento de la mística hacia la esfera de lo privado. A raíz de esto, más que una declinación de la religión, King entiende que el proceso de secularización que ha ocurrido en las sociedades occidentales desde el Iluminismo ha resultado en una pérdida de autoridad pública por parte de la religión en la era moderna, en su alejamiento de los centros mayores de poder, y en su reclusión al ámbito privado.¹⁶³ Tales virajes en las constelaciones semánticas, políticas y culturales involucradas en la noción de mística ponen de manifiesto, afirma King, que la búsqueda de una esencia del fenómeno está fundamentalmente mal concebida.¹⁶⁴

El autor recurre, asimismo, al trabajo de Louis Bouyer acerca del origen del término “mística” en la tradición cristiana.¹⁶⁵ Bouyer afirma, según King, que el concepto temprano de *mystikós* en el cristianismo posee tres dimensiones: 1) bíblica; 2) litúrgica; y 3) contemplativa. La primera,

¹⁶³ King (2001: 10-13).

¹⁶⁴ King (2001: 10).

¹⁶⁵ Bouyer, L. (1990). *The Christian Mystery: From Pagan Myth to Christian Mysticism*. Edinburgh, T. and T. Clark. Véase también del mismo autor ‘Mysticism: an essay on the history of the word’, en Woods (ed.), *Understanding Mysticism*, London, Athlone Press, 1980, pp. 42–55. No hemos podido acceder a los escritos de Bouyer.

explica, denota la idea de una hermenéutica específica de la escritura que implica una comprensión del mensaje bíblico enraizada en la interpretación alegórica. *Mystikós*, agrega, también es utilizado para referirse al misterio litúrgico de la Eucaristía. En tercer lugar, se señala el conocimiento experiencial o contemplativo de Dios. Bouyer afirmaría, explica King, que para los padres de la Iglesia, altamente helenizados, sendos sentidos estaban inextricablemente entretejidos.

En el período medieval, afirma el autor, “teología mística” denota, bajo la influencia de pseudo-Dionisio, la ciencia de la investigación del significado alegórico de la verdad bíblica, esto es, el discernimiento del sentido críptico y oculto de la Escritura. Otra distinción propia del período, posiblemente expresada con claridad por Agustín, consiste en la diferencia entre la *allegoria in verbis* (alegoría lingüística) y *allegoria in factis* (alegoría histórica). La primera hace referencia al empleo de los signos lingüísticos para referirse a algo diferente de sus referentes usuales; la segunda, por el contrario, denota el significado oculto y sutil subyacente a los objetos, personas y eventos de la historia creados por Dios. Una de las funciones tradicionales de la teología, pues, consistía en examinar la retórica de Dios, manifestada en el desenvolvimiento de los patrones de los eventos históricos, para intuir el sentido místico de la historia.¹⁶⁶ En la época de la reforma protestante, sin embargo, encontramos a Martín Lutero como el mayor crítico de la hermenéutica mística alegórica. El religioso desestima la teología mística, de hecho, y la condena como más platónica que cristiana. Esto estaría relacionado, por otra parte, con el énfasis de Lutero en la transparencia del sentido de la Biblia y la importancia de que los individuos tengan acceso a la Escritura y sean capaces de leerla por sí mismos.

¹⁶⁶ King (2001: 16).

King afirma, asimismo, que desde el siglo XVII en adelante la mística atraviesa una gradual secularización. Uno de los resultados de tal secularización habría sido que la distinción entre las dos clases de alegoría (*in verbis e in factis*) se torna borrosa y la alegoría de los eventos históricos queda subsumida en la categoría general de la alegoría lingüística. La hermenéutica mística, por tanto, ya no hace referencia específicamente a la intuición de la verdad atemporal y divina de la Escritura, sino que pasa a denotar un modo particular de hablar, un género literario específico. Antes de este período, señala King, el término “mística” era utilizado para denotar el significado oculto del universo de Dios y la “filosofía natural” era concebida como un modo de develar tal sentido. Posteriormente, sin embargo, el uso de tal concepción de la “mística” en la literatura científica se reduce paralelamente con la progresiva secularización de las ciencias naturales y el desplazamiento de la hermenéutica mística al plano religioso exclusivamente.

Seguendo a de Certeau, King afirma que en la era moderna, las hagiografías tradicionales y las narraciones de los santos fueron adaptadas y designadas “místicas”. De esto resultaría la invención de una tradición mística cristiana. El énfasis es luego desplazado de las virtudes y los milagros de los santos y coloca su foco en las experiencias y estados psicológicos extraordinarios. En este punto, citando a de Certeau, King afirma que “los escritos ya existentes fueron llamados místicos y la tradición mística fue fabricada”.¹⁶⁷

Habiendo trazado tal genealogía de la mística, King concluye que la privatización del misticismo, es decir, la progresiva tendencia a localizar la mística en la esfera psicológica de la experiencia personal, ha servido para excluirlo de los asuntos políticos tales como la justicia social. La mística pasa a ser, afirma, un asunto personal, relativo al cultivo de un estado de tranquilidad y ecuanimidad que en vez de intentar transformar el mundo sirve para acomodar

¹⁶⁷ King (2001: 18).

al individuo al *status quo* mediante el alivio de la ansiedad. Tal proceso es lo que el autor denomina la domesticación de la mística.

Tal es la historia subyacente, arguye King, de los estudios contemporáneos de la mística que proveen una construcción exageradamente psicológica del tema. Un ejemplo excelente constituye el ya citado trabajo seminal de William James, afirma King.¹⁶⁸ El estrecho abordaje psicológico suprime otros aspectos del fenómeno que solían ser más importantes para estas figuras y sus tradiciones, tales como la dimensión ética de la mística, el vínculo entre mística y la lucha por la autoridad, o el grado en que las afirmaciones de los místicos pueden relacionarse con asuntos políticos o de justicia social.¹⁶⁹

Otro de los elementos constitutivos de la concepción moderna acerca de la mística señalados por el autor es su contraposición con las categorías contemporáneas de racionalidad y de filosofía. El autor señala a William James, y nosotros podemos agregar a los ya citados Otto y van der Leeuw, quienes identifican lo religioso y, más específicamente, la mística, con un tipo peculiar de sentimiento característico por su no racionalidad, ya sea porque el elemento racional está ausente o porque se trata de una trascendencia de la escisión sujeto-objeto. King considera, no obstante, que un importante antecedente de tal contraposición es Kant, en la medida en que su influencia se ha sentido profundamente tanto en la recepción post-kantiana de la mística como en la determinación de la “filosofía”. Kant, en efecto, determina el rol contrapuesto de la mística a la filosofía pues comprende la primera como una “comunicación sobrenatural” que implica una “muerte de la filosofía”.¹⁷⁰

¹⁶⁸ King (2001: 21).

¹⁶⁹ King (2001: 24).

¹⁷⁰ El autor cita a Hart, K. (1989). *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 210. Cfr. Hart (2000 [1989]: 210-211): “Lo que da vida al místico causa la muerte del filósofo: tal es la carga de la filosofía kantiana. Las distinciones fundamenta-

King afirma, por otra parte, que tales comprensiones de la filosofía y de la mística han sido utilizadas para proyectar sobre Oriente la noción de “Oriente místico” mientras que Occidente permanecería siendo “filosófico” y racional. Estas proyecciones fallan, según King, en que procuran brindar un cuadro esencialista y homogéneo tanto de las culturas occidentales como asiáticas. Señala, asimismo, que asociadas con tales proyecciones se encuentran las dicotomías del Occidente como liberal, igualitario, secular y moderno, mientras que la cultura de la India sería autoritaria, jerárquica, religiosa y tradicional. Occidente ha tendido, en todos los casos, a retratarse como superior de acuerdo con sus propios criterios y la cultura de la India ha sido caracterizada como inferior. Igual de importante, agrega, ha sido la identificación de la India con lo femenino y de Occidente con lo masculino.¹⁷¹

Ahora bien, King nos ha permitido percatarnos de importantes elementos contextuales y de supuestos interpretativos de peso subyacentes a la concepción de la mística formulada por muchos de los autores que hemos analizado hasta el momento, y ha puesto de manifiesto las ‘políticas’ o agendas que motivaron tales concepciones. Nos ha señalado, también, importantes significados que la noción de “mística” poseía en la Antigüedad y sus diferencias significativas con el uso contemporáneo del término. Retomaremos los sentidos antiguos puestos de manifiesto por

les que establece la filosofía crítica –entre conocer y pensar, cognición e intuición, trabajo y gracia, la ley moral y la visión- también sirven para distinguir la filosofía de la mística. La claridad inmediata de la visión del místico debe oponerse, pues, a una claridad de otra índole que se revela en y mediante un análisis riguroso de los conceptos, una indagación lógica en el objeto (*scope*) y el status del conocimiento humano, una inspección de las conexiones entre las estructuras del lenguaje y del conocimiento. Por estos medios, los filósofos desde Kant han establecido una disciplina que puede mirar fuera de su fronteras con una confianza acabada, plegando a su propio territorio lo que se halla fuera, expandiéndose mediante la familiar fórmula “la filosofía de x”, donde el elemento desconocido puede ser reemplazado por casi cualquier otra área de indagación.”

¹⁷¹ King (2001: 31-32).

King en nuestro estudio de la filosofía plotiniana. Nos ha alertado, asimismo, de la implicación que las concepciones modernas acerca de la mística han tenido sobre los estudios de la cultura de la India, en tanto que la constitución de una imagen acerca de la India ha servido, por una parte, a los intereses de la imagen que la filosofía occidental ha creado de sí misma en la Modernidad y, por otra, a los intereses de la dominación de la India por parte de Occidente. Continuemos, por el momento, con nuestra caracterización del modo en que la mística es comprendida por los estudiosos actuales de este tema y posterguemos hasta la Tercera Parte (III 2) la discusión de la crítica postcolonialista de King donde la retomamos.

1. n. Ferrer, Sherman y el giro participativo

Los aportes de la crítica posmoderna, entre los cuales encontramos al feminismo y a los estudios poscoloniales ya aludidos, son seriamente tomados en cuenta por la que posiblemente sea la corriente de más reciente aparición en el estudio académico de la mística y de la religión. Nos referimos al llamado “giro participativo”. Los autores que abogan por tal vuelco teórico lo describen como el intento de nombrar, articular y fortalecer un *ethos* académico emergente capaz de tejer conjuntamente y de forma coherente algunas de las tendencias más sugerentes y vigorosas en los estudios contemporáneos de la religión.¹⁷² Desde esta perspectiva se intenta presentar una visión pluralista de la

¹⁷² Los autores señalan la reevaluación postcolonial de epistemologías émicas (implicadas en los fenómenos religiosos a explicar), el énfasis postmoderno en la subjetividad encarnada y de género, la recuperación feminista de lo sensual y lo erótico en la investigación y en la experiencia religiosa, el énfasis pragmático en la transformación y el antirrepresentacionalismo, el renovado interés por el estudio de la espiritualidad vivida, la desacralización del lenguaje, la cuestión de la verdad metafísica en religión y la irreductibilidad del pluralismo religioso. Cfr. Ferrer y Sherman (2011: 9-10).

espiritualidad que acepta el papel configurador de factores contextuales y lingüísticos en el fenómeno religioso a la vez que se reconoce, simultáneamente, la importancia e, incluso, a veces el papel central de variables no lingüísticas (somáticas, imaginales, contemplativas, etc.) en la formación de los significados y las experiencias religiosas. Se afirma, asimismo, el valor ontológico y el impacto creativo de los mundos y las realidades espirituales.¹⁷³

El giro participativo, pues, propone un “tercer camino posible” entre el que considera a la mística como un subproducto lingüístico-cultural con su consecuente lingüistificación de lo sagrado¹⁷⁴ y el que afirma la validez de la mística de un modo dogmático atado al fideísmo precrítico más conservador.¹⁷⁵ Esta corriente, pues, aboga por una interpretación “enactiva”¹⁷⁶ de lo sagrado que trata de abordar los fenómenos, experiencias e intuiciones religiosas como acontecimientos cocreados. Estos acontecimientos, afirman los autores, pueden implicar toda la gama de las facultades epistémicas humanas con el despliegue creativo de la realidad o el misterio en la enacción o actualización de mundos religiosos ontológicamente ricos. Esta vertiente sugiere que los fenómenos místicos son “participativos” en

¹⁷³ Cfr. Ferrer y Sherman (2011: 10).

¹⁷⁴ Los autores brindan un interesante análisis crítico de tal corriente (y de algunas propuestas superadoras). Cfr. Ferrer y Sherman (2011: 11-64).

¹⁷⁵ Ferrer y Sherman (2011: 65).

¹⁷⁶ “La fuente básica de inspiración para la reflexión contemporánea sobre la noción de ‘enacción’ es el modelo biocognitivo de Humberto Maturana y Francisco J. Varela. [...] Se podría resumir el significado de ‘enactivo’ diciéndolo que todo conocer, en vez de consistir en una representación independiente de objetos existentes, dados de antemano, implica, como señala Ferrer, ‘el dar a luz un mundo o dominio de distinciones cocreadas por los diferentes elementos implicados en el acontecimiento participativo’. Aunque el propio Ferrer reconoce la presencia ‘cocreadora’ de las dos dimensiones de la participación (el yo y el otro, la mente y el mundo), el paradigma enactivo en la ciencia cognitiva subraya, sin embargo, la dimensión agente del sujeto viviente/cognoscente (subrayado, no obstante, que ha sido mitificado por la noción de Maturana y Varela de ‘acoplamiento estructural’.” Kelly (2011: 132).

el sentido de que pueden surgir de la interacción de todos los atributos humanos y un poder espiritual o dinamismo creativo no determinado de la vida.

La corriente participativa avanza la hipótesis según la cual los fenómenos religiosos llegan a la existencia por un proceso de cocreación participativa entre la cognición multidimensional humana y la fuerza generadora de la vida y/o el espíritu. De este modo, la enacción participativa¹⁷⁷ es epistemológicamente constructivista pero metafísicamente realista.¹⁷⁸ Así pues, la participación humana, desde esta perspectiva, no reduce los fenómenos religiosos y espirituales a meros productos de una subjetividad humana cultural o biológicamente configurada ni sostiene que el espíritu humano prescribe meramente el orden fenoménico de la naturaleza. La epistemología participativa entiende, por el contrario, que “el espíritu de la naturaleza produce su propio orden a través de la mente humana cuando esta mente emplea su gama completa de facultades: intelectual, volitiva, emocional, sensorial, imaginativa, estética, epifánica.”¹⁷⁹ Mediante este abordaje, pues, se intenta superar la dico-

¹⁷⁷ O participación enactiva. Ferrer y Sherman (2011: 68-73) distinguen tres tipos (históricos) de modos de participación o de saber participativo: arcaico, romántico y enactivo. Sherman (2011: 93-130) examina con mayor detalle el desenvolvimiento histórico del concepto de participación. Ferrer (2011: 159-198), por su parte, desarrolla en detalle su concepción de la enacción participativa en relación con la pluralidad de tradiciones religiosas y místicas.

¹⁷⁸ Ferrer y Sherman (2011: 66). Los autores subrayan el hecho de que el constructivismo katziano, algunas de cuyas características principales hemos descrito, si bien cuestiona la correspondencia entre signos lingüísticos y hechos independientes, no es necesariamente antirrealista ni relativista. Este no negaría la realidad de los referentes religiosos o las entidades metafísicas, más bien mantiene que, en el caso de que tales entidades existan, solo podemos tener acceso a ellas mediante nuestra conciencia fenoménica, contextualmente mediada.

¹⁷⁹ Tarnas (1991: 434-435).

tomía entre un discurso émico, implicado en el fenómeno religioso, y uno ético (*etic*) que analiza el discurso y el fenómeno religioso “desde fuera” sin estar implicado en él.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Para un análisis del problema acerca de las perspectivas interiores y exteriores a las tradiciones religiosas véase Knott (2005: 243-258).

2. La “mística” plotiniana

En la sección anterior trazamos un recorrido a través de una selección de autores, obras y corrientes interpretativas que, a nuestro entender, constituyen algunos de los aportes más relevantes de la discusión filosófica acerca de la mística. El criterio que guió nuestra selección ha sido el de incluir los elementos que directa o indirectamente han influenciado sobre los estudios plotinianos o cuya explicitación nos permite aclarar algunos aspectos del modo en que los plotinistas han fabricado el tópicus de la “mística” plotiniana. Los problemas, de hecho, los interrogantes, los presupuestos, los abordajes, las interpretaciones y, en fin, el mismo concepto de “mística” son, a nuestro entender, el resultado del entretejido que el estudio académico de Plotino ha producido entre el hilo del pensamiento plotiniano y la malla de la concepción filosófica de la mística elaborada hacia el final del siglo XIX y a lo largo del XX. En la presente sección, pues, intentamos poner de manifiesto aquellos elementos teóricos provenientes de la filosofía de la religión y de la mística que hemos logrado identificar en algunos de los plotinistas más influyentes del último centenario. Este procedimiento no debe equipararse a un criticar el intenso trabajo que los especialistas han llevado a cabo a lo largo de las décadas; por el contrario, consideramos que la labor sinérgica entre el plotinismo y la filosofía de la religión ha redundado positivamente en el conocimiento del pensamiento plotiniano. Pensamos, asimismo, que tal sinérgica debe continuar y nuestro trabajo constituye, en este sentido, un intento de propuesta renovada. Creemos, no obstante, que el tópicus de la “mística” plotiniana requiere de una detallada revisión crítica, de modo de poder abrir nuevas perspectivas de análisis y avanzar en nuestro conocimiento de un aspecto del pensamiento de Plotino cuyo

estudio pareciera habernos llevado a un estado de cierre y de detenimiento. A raíz de esto, pues, además de indicar los elementos provenientes de la filosofía de la religión que preconfiguran y subyacen a nuestra comprensión de Plotino, en algunos casos incluimos un comentario crítico si consideramos que ello puede favorecer a nuestra comprensión del tema estudiado.

Ahora bien, a partir de la segunda mitad del siglo pasado los estudios plotinianos han conocido un auge grandioso que ha impactado directamente en el avance de nuestro conocimiento acerca de la “mística” del autor neoplatónico. Esta cuestión, sin embargo, no se ha manifestado como un objeto de estudio llano y de acceso simple y directo. Por el contrario, los estudiosos evidencian posiciones divergentes en múltiples aspectos. Por una parte, las diferencias entre los intérpretes están presentes no sólo en la interpretación que ofrecen de la “mística” que encuentran enunciada en las *Enéadas* sino, también, en el papel e injerencia que le atribuyen en el conjunto de la filosofía plotiniana, y en su descripción de los elementos constitutivos y de la funcionalidad que estos despliegan entre sí.

Para aproximarnos con claridad a la literatura secundaria acerca de la mística plotiniana, pues, proponemos una serie de distinciones a ser examinadas sucesivamente. En primer término (I 2. b), analizamos las posiciones divergentes respecto del papel (cuantitativo y cualitativo) de la mística en el marco de la filosofía eneádica. Es esta sección examinamos algunos presupuestos subyacentes en las posiciones descritas y la injerencia que ellos poseen en las tesis que sostienen. En segundo lugar (I 2. c), nos referimos a las diferencias en las descripciones e interpretaciones que los especialistas brindan de la mística plotiniana y de los elementos que consideran involucrados en ella. En esta segunda sección, examinamos los supuestos involucrados en las interpretaciones de los especialistas y la deuda que estos presentan respecto de la concepción filosófica de la mística propia de los estudios religiosos de la época. En

nuestra exposición, el énfasis se concentra en poner de manifiesto tal dependencia subyacente más que en discutir sus lecturas desde un punto de vista filológico o conceptual. Donde consideramos que vale la pena hacerlo, no obstante, ofrecemos nuestro punto de vista divergente o mencionamos las dificultades que a nuestro entender presentan tales lecturas. A raíz de esto podría reprochárse nos, en cierta medida, que nuestro modo de exponer la bibliografía no hace justicia al trabajo de los especialistas, en tanto que no examina a fondo sus propuestas interpretativas ni discute las diferentes publicaciones en las que los autores han desarrollado sus lecturas. Nuestra finalidad, sin embargo, es poner de manifiesto los elementos provenientes de los estudios de las religiones subyacentes a lo que actualmente entendemos por “mística” plotiniana y no dar cuenta de una u otra lectura o del pensamiento de uno u otro especialista. Tal es el criterio con el cual seleccionamos los elementos que discutimos en estas secciones. Antes de llevar a cabo nuestro análisis, no obstante, nos permitimos hacer algunas aclaraciones preliminares acerca de la proyección de la noción de “mística” sobre la filosofía de Plotino (I 3. b).

2. a. La proyección de la “mística” en la filosofía de Plotino

Antes de comenzar nuestro estudio de las concepciones que los especialistas elaboran acerca de la mística plotiniana, debemos recordar que la noción de “mística” entendida como una experiencia personal psicológica en la que la escisión sujeto-objeto es trascendida, por lo que tal experiencia es inefable, no es propia de Plotino. En su “Peut-on parler d’union mystique chez Plotin?”, por ejemplo, Brisson argumenta a favor de la tesis según la cual el término “mística” “no puede ser utilizado para calificar la unión del alma con

el primer principio”.¹ Podría alegarse, no obstante, que el término “mística” así utilizado, si bien es ajeno a nuestro filósofo, simplemente se aplica para acotar y denotar un aspecto de la filosofía de Plotino que sí se encuentra presente en las *Enéadas* y al que el mismo filósofo da gran importancia. Debe tenerse en cuenta, no obstante, que la cuestión no es tan simple.

El término “mística”, de hecho, más que hacer referencia simplemente a un aspecto de la filosofía de Plotino alude, aunque sea implícitamente, a una “clase” de experiencias humanas. Tal referencia, de hecho, justificaría que se llame “mística” a un cierto aspecto de la filosofía plotiniana. La cuestión, no obstante, acerca de si tal “clase” es efectivamente “natural” o si es una construcción de los estudiosos de la religión la hemos discutido en la primera sección de esta Primera Parte del libro (I 1). Aplicar el término a un aspecto de la filosofía plotiniana, por tanto, implica identificar lo que Plotino describe en sus escritos con una categoría que arrastra su propia constelación conceptual, historia y vectores de poder que exceden en muchos e importantes puntos al pensamiento plotiniano. En nuestra primera sección, como se pudo apreciar, hemos puesto de manifiesto el contexto en que esta categoría surge, los supuestos involucrados en ella, las “agendas” de género y de poder implicadas en tal categoría y las concepciones antropológicas, ontológicas y epistemológicas que tal categoría puede traer aparejadas dependiendo de cómo se la conciba.

Por otra parte, identificar con la “mística” los textos plotinianos en los que se narra una clase de experiencia con lo Uno implica reducir esta experiencia a alguna de las sub-clases o variedades de “mística” identificada por los estudiosos. Tal como hemos descrito en I 1, luego de una fase inicial de estudios comparativos en los que la mística era abordada de un modo universalista haciendo caso omiso de las diferencias entre los fenómenos que se agrupaban

¹ Brisson (2005: 61-72).

bajo tal categoría, los estudiosos procedieron a subdividir y tipificar los fenómenos en subclases de “místicas”. En ellos también subyacían conceptos valorativos, nociones apriorísticas y concepciones teológicas y esencialistas que traicionaban la intención y finalidad meramente descriptiva con la que los estudiosos generaban tales clasificaciones. Al aplicar la noción de “mística” a Plotino, pues, todas estas cuestiones son arrastradas al campo de los estudios plotinianos, sin la debida precaución y actitud crítica. Consideremos que si muchos de los especialistas en los estudios de las religiones que articularon la noción contemporánea de “mística” son cuestionados en la actualidad por la orientación teológica, colonialista y eurocéntrica subyacente a su propuesta, los plotinistas que encontraron en esta categoría y su complejidad inherente una llave hermenéutica valiosa para comprender la filosofía de Plotino difícilmente pudieron percatarse plenamente del bagaje de criterios y juicios que proyectaban de este modo sobre ella.

Entiéndase, no obstante, que consideramos que tal proyección ha ejercido una influencia sumamente propicia. Gracias a ella, según creemos, se cambió radicalmente el modo en que los historiadores de la filosofía valoraban el pensamiento plotiniano (véase, a modo de ejemplo, el caso de Tennemann descrito en el próximo apartado). Favoreció, asimismo, el estudio pormenorizado y la discusión técnica y erudita de la filosofía de Plotino hasta el punto de permitir que nuestro pensador sea considerado una de las figuras más importantes en la filosofía griega, junto con Platón y con Aristóteles.² A más de un siglo de los estudios plotinianos modernos, sin embargo, creemos que resulta valioso revisar algunos aspectos del abordaje y de la interpretación que hemos heredado de las grandes figuras del plotinismo.

² Cfr., por ejemplo, Armstrong (1966: 281). “...Plotino, junto con Platón y Aristóteles, es uno de los tres maestros supremos del pensamiento helénico pagano y cuya influencia sobre los filósofos posteriores de numerosas y diferentes escuelas ha sido muy considerable”.

En las siguientes secciones, pues, nos proponemos analizar algunas tensiones en la tradición interpretativa de la “mística” plotiniana (I 2. b) y luego un número acotado de autores que en mayor o menor medida ha contribuido a nuestra comprensión de este tema. Nuestra finalidad, como ya adelantamos, es revisar algunos de los supuestos subyacentes en las propuestas interpretativas vigentes, a la luz de nuestra exposición de la “filosofía de la mística” ofrecida en la sección anterior, y poner de manifiesto el grado y el modo en que el estudio académico ha construido el tópico que tradicionalmente llamamos la “mística plotiniana”.

2. b. El peso y el valor de la “mística” en las *Enéadas*

Expongamos, en primer lugar, algunas posiciones características acerca del papel que la mística ejerce en el marco de la filosofía eneádica. Tal como comenta Bussanich, pocos estudiosos del neoplatonismo negarían que Plotino fue tanto un filósofo como un místico, aunque subsista un desacuerdo considerable respecto de las “proporciones relativas” de los elementos “filosóficos” y “místicos” de la mezcla.³ Creemos, por nuestra parte, que además de la diferencia proporcional o “cuantitativa” señalada por Bussanich, encontramos en los autores una discordancia cualitativa acerca de su valuación de la “mística”.

Durante el siglo XIX la apreciación de los especialistas acerca (del aspecto místico) del pensamiento plotiniano era fuertemente descalificadora. Tennemann en su *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, nos brinda un buen ejemplo de ello. Acerca de Plotino afirma lo siguiente:

³ Bussanich (1997: 339).

...soñador, perpetuamente ocupado con profundas y extravagantes meditaciones, en su trabajo para alcanzar la comprensión del Absoluto por medio de la contemplación, una noción tomada de Platón, que se volvió exagerada en sus manos. [...] La impetuosa vivacidad de su temperamento, causa de que cayera perpetuamente en extravagancias, evitó que redujera su racionalismo místico a un sistema.⁴

Hacia fines del mismo siglo, en su resumen acerca del neoplatonismo de Plotino, Pfeleiderer concluye acerca de la mística que “en este estado convulsivo, enteramente destituido de contenidos, la conciencia ha desaparecido, y con ella la posibilidad misma de una relación religiosa, a favor de un tumulto orgiástico de sentimiento”.⁵ Frente a actitudes tan despreciativas que identifican la mística con la “decadencia de la genuina filosofía griega” y la conciben como “la asociación de sus restos con la exageración oriental”,⁶ algunos estudiosos de principios del siglo pasado optaron por minimizar el papel de la mística en el contexto de las *Enéadas*.

Así pues, Inge afirma que “la impresión de que el éxtasis es una parte importante del sistema de Plotino es errónea” pues no debe creerse que “la filosofía de Plotino culmina, como supone Pfeleiderer, en un estado convulsivo que es la negación de la razón y de la sanidad”.⁷ En tal sentido, ya en un escrito anterior al recién citado Inge sostiene lo siguiente:

La visión de lo Uno, sin embargo, no es una parte necesaria de la vida espiritual. Lo Uno es el trasfondo necesario de su filosofía, pero no precisa ser un objeto de la experiencia [...].

⁴ Tennemann (1832: 188).

⁵ Citado en Inge (1935: 144).

⁶ Tennemann (1832: 186).

⁷ Inge (1929: II 159; 132-163). Ver, asimismo, Gerson (1994: 291 nota 40).

El estado místico, que no se confina a esta visión sino que, en cierto sentido, nos aguarda en cada escalón superior a nuestros yos empíricos, no añade nada a nuestro conocimiento.⁸

Consideremos, además, que para el mismo Inge la visión mística del neoplatónico se debe, entre otras causas, a “una influencia directa de la filosofía oriental del tipo indio”⁹ y, encontrándose el pensamiento de la India, justamente por ser considerado preponderantemente “místico”,¹⁰ tan devaluado en la agenda de muchos académicos, no es sorprendente que se intentara reducir el impacto de la supuesta influencia.

En la misma época de Inge, sin embargo, B. A. G. Fuller y E. Caird defienden una posición cuantitativamente diferente de la de aquel autor y cualitativamente opuesta a los historiadores decimonónicos. El primero de ellos afirma que Plotino es uno de los grandes místicos de todos los tiempos pero que es, también, uno de los grandes intelectos. Plotino somete, afirma el autor, su misticismo a pruebas metafísicas y racionales y nos lo presenta como una conclusión lógica.¹¹ Caird, a su vez, sostiene que Plotino es el místico *par excellence* y que lo que hace a su misticismo más importante es que lo presenta como el resultado último

⁸ Inge (1914: 42).

⁹ Inge (1899 : 98).

¹⁰ Cfr., por ejemplo, King (2001: 33): “Al eliminar o exorcizar los aspectos “místicos” de la cultura occidental, el pensamiento post-iluminista ha tendido asimismo a proyectar estas mismas características en el “Oriente Místico”, que ha representado, de este modo, un papel significativo en la definición de los contornos del pensamiento y de la identidad cultural occidental. En este sentido, como los críticos poscolonialistas desde Edward Said en adelante han reconocido, el “Orientalismo” concierne tanto a occidente y a la preservación de la identidad cultural occidental mediante la proyección de otro oriental, como a la manipulación del Este. Es interesante notar en este contexto que la asociación de religiones como el Hinduismo y el Budismo con el misticismo y el estereotipo del místico absorto en sí mismo (*navel-gazing*), antisocial y como de otro mundo han funcionado como una de las representaciones culturales prevaletentes de la religión y la cultura de la India en los últimos siglos.”

¹¹ Fuller (1912: 44-45).

de todo el desarrollo de la filosofía griega.¹² Como podemos apreciar, si bien en estos autores también hay presente una cierta oposición entre mística e intelecto o mística y racionalidad, su aproximación cualitativa hacia la mística es positiva por lo que la presencia de este elemento en el pensamiento plotiniano no es minimizada sino, por el contrario, puesta de relieve.

Posiciones como la de Inge, no obstante, no son reliquias de un pasado académico. Hacia fines del siglo XX, aunque motivado por orientaciones teóricas diferentes a las de aquel, Gerson considera que la experiencia mística está desconectada desde un punto de vista lógico de su filosofía entera pues la experiencia de unión con lo Uno no es ni un sustituto de la prueba de su existencia ni la posibilidad de tal existencia se desprende de la experiencia.¹³ Creemos, por nuestra parte, que tanto las posiciones de Tennemann y Pfliegerer, por un lado, como las de Gerson e Inge, por otro, adolecen de ciertos preconceptos que limitan su comprensión de la filosofía de Plotino. La primera serie de autores, además de evidenciar ciertas falencias en su conocimiento de las doctrinas plotinianas, aborda su interpretación de las *Enéadas* desde perspectivas que poco pueden enriquecer nuestra comprensión de los textos de Plotino. La segunda serie de autores, a su vez, evidencia una reducción de la mística a la cuestión de la experiencia personal subjetiva no racional y minimiza, aunque por razones diferentes, el papel de esta en la filosofía plotiniana. En el caso de Inge, este parece reaccionar frente a lecturas que identifican la mística con una decadencia e influencia de Oriente, mientras que Gerson proyecta anacrónicamente sobre Plotino una concepción analítica de la filosofía que lo aleja del modo en que el neoplatónico concibe su propia empresa

¹² Caird (1904: 210).

¹³ Gerson (1994: 220). Nótese que el autor menciona en una nota a Inge, y al pasaje citado de este autor, de cuyos trabajos afirma que “se cuentan entre las exposiciones más sensatas de doctrina mística occidental.” Cfr. Gerson (1994: 291, nota 40).

filosófica.¹⁴ Huelga aclarar que tanto las perspectivas positivistas, xenóforas y colonialistas como el anacronismo o el intento por ajustar a Plotino a nuestra concepción actual de la filosofía nos impiden apreciar el carácter específico de la filosofía de Plotino en la cual, como es sabido, la distinción entre “mística” y “racionalidad” o “filosofía” no existe así como tampoco existe la noción de “mística” tal como se utiliza en la actualidad.

En la orilla opuesta a la de Inge y Gerson encontramos toda una serie de intérpretes que analizamos en las próximas secciones de entre los cuales podemos mencionar, por el momento, a Szlezák. En las primeras líneas de su libro *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, el autor afirma que “la unificación con lo Uno es el fin que Plotino presenta al filósofo” y asevera que “la tradición filosófica y la exégesis erudita que el neoplatónico realiza de sus antecesores no pueden ser puestas en comparación con la presencia de lo Uno”.¹⁵ A lo largo del volumen, asimismo, Szlezák no duda en llamar a tal unificación con lo Uno mediante los términos “*unio mística*”, “unificación mística” o “experiencia mística”.¹⁶ Ahora bien, atribuir tal lugar a la mística en las *Enéadas* y no valorarla negativamente permite a Szlezák y a otros, según creemos, dedicarle un análisis detallado y ecuánime, aunque no exento tanto de divergencias y polémicas como de supuestos y preconceptos. Examinemos, entonces, a continuación, diferentes propuestas brindadas por algunos especialistas influyentes que conciben la “mística” plotiniana desde una perspectiva no peyorativa

¹⁴ Cfr. nuestra crítica de la perspectiva de Gerson en Martino (2012: 73-98).

¹⁵ Szlezák (1997 [1979]: 9). En Martino (2012: 73-98) ofrecemos una propuesta interpretativa acerca del papel que tanto la exégesis de sus predecesores como la experiencia mística poseen en el pensamiento plotiniano. Lo hacemos, no obstante, desde una perspectiva que concibe la mística como un E.C.P.

¹⁶ Szlezák (1997 [1979]: 19, 20, 143, 146, 149, 191, 208, 228, 233, 234, 247, 275, 279, 285).

ni minimizadora, aunque ciertamente influenciada por los estudios de la religión y de la mística, y por las cuestiones por ellos problematizadas.

2. c. Tres interpretaciones fundantes

Entre los estudios más significativos de la primera mitad del siglo XX consideremos los de P. Arnou, E. Bréhier y de A. H. Armstrong. Tengamos en cuenta, por ejemplo, que Paul Henry afirma en 1967 que “al lado del pequeño libro de Emile Bréhier, *La philosophie de Plotin* (1928), y de H. A. Armstrong, *The Architecture of the Inteligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (1940), no conozco, después de haber estudiado y editado durante treinta y cinco años a Plotino, una mejor introducción a su pensamiento que la obra de P. René Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (1921).”¹⁷ Señalemos los aportes realizados por estos tres autores de modo de aproximarnos al tema y de comprender los fundamentos a partir de los cuales se construyen las contribuciones en torno a la mística plotiniana de los estudiosos de la segunda mitad del siglo XX y de nuestro siglo.

2. c. i) Arnou

Frente a posiciones como las ya citadas de Pfeleiderer y Tenemann y en su intento por comprender acabadamente la “mística” plotiniana, Arnou se pregunta si es posible hablar de un acuerdo entre “misticismo” y razón, y si es posible integrar el éxtasis místico a un sistema filosófico. Podría hablarse de una oposición cuando el misticismo es considerado como una intrusión injustificable del sentimiento, una irrupción de las potencias inferiores sobre los derechos imprescriptibles de la razón, afirma el autor, pero el

¹⁷ Las palabras de P. Henry aparecen en las primeras páginas de la edición del 1967 del libro de R. Arnou.

pensamiento de Plotino no nos presenta ese panorama. Para el neoplatónico, sostiene Arnou, el deseo de unirse a lo Uno no es quimérico, y el medio para obtener tal unión no es inferior sino superior al pensamiento. La relación del alma con Dios, agrega, lejos de hacerla descender de las alturas de la inteligencia satisface, por el contrario, su tendencia a la unidad, reduciéndola, en cierto modo, a aquel “intelecto purificado” (νοῦς καθαρός) que es lo que en ella hay de más intelectual. De este modo, en su estudio minucioso acerca del pensamiento plotiniano, Arnou intenta hacer a un lado las interpretaciones previas que atribuyen irracionalidad a este aspecto de su filosofía. Nótese, sin embargo, que tal interpretación refuerza la identificación de la mística con la experiencia subjetiva y psicológica, que en el caso de Plotino es caracterizada, entre otros modos, como una unión con lo Uno.

Examinemos, asimismo, la descripción que este autor brinda de los elementos constitutivos de la mística plotiniana.¹⁸ Acerca de lo Uno, Arnou pone de relieve que el hombre no puede tener ni conocimiento en general (γνώσις), ni percepción (αἴσθησις) ni intelección (νόησις), ni ciencia (ἐπιστήμη) puesto que todas las formas de conocimiento, incluso las más elevadas, implican una cierta oposición, una dualidad, que constituye un impedimento a la asimilación perfecta con el Principio que es pura simplicidad.¹⁹ Para alcanzarlo hará falta otro modo de ver, diferente al pensamiento, que es un reencuentro y una presencia superior a la ciencia. Tal vínculo, señala el autor, es caracterizado por Plotino como una contemplación (θεωρία). Pero esta es, a su vez, un contacto (συναφή, ἐπαφή), una presencia (παρουσία) y una unión (συνουσία) y es, asimismo, un éxtasis (ἔκστασις), una simplificación (ἄπλωσις) y un abandono de sí mismo (ἐπίδοσις αὐτοῦ).²⁰

¹⁸ Arnou (1967 [1921]: 267ss).

¹⁹ Arnou (1967 [1921]: 235).

²⁰ Arnou (1967 [1921]: 237-240).

Otro de los elementos subrayados por Arnou en su caracterización de la mística plotiniana que vale la pena señalar es, en primer término, el estado de unidad inherente a la contemplación extática. A ella le precede una renuncia a la alteridad que tiene como resultado un abandono de las diferencias que alejan al alma de lo Uno de modo que no haya nada que los separe.²¹ En segundo término, indiquemos el hecho de que el estado del “místico” plotiniano en su experiencia suprema, recalca Arnou, no es uno de pura negatividad ni de inconsciencia sino de “hiperconsciencia” y de participación en el modo de conocimiento superior propio de lo Uno. Esta experiencia y este estado de unidad, por más difícil o incluso imposible que sea de caracterizar, no es un estado de inactividad o mera inconsciencia. Así pues, recalca el autor, el alma que se encuentra en ese estado es feliz y se encuentra en la posesión del verdadero Bien.²² Ahora bien, Arnou aclara, no obstante, que tal unidad no es ni una mezcla, por más que las palabras plotinianas nos lleven a entenderla de ese modo –afirma-, ni una fusión, ni una composición, sino “el contacto de dos sustancias espirituales a las que no separa ninguna ‘diferencia’ y que por esto mismo están unidas, unidas como puede <estarlo> el ser de dos sustancias espirituales, ‘tan perfectamente como es posible.’”²³ Señalemos, por último, el énfasis del autor en que la mística plotiniana consiste fundamentalmente en una experiencia y no exclusivamente en una concepción metafísica que habría sido meramente deducida de las lecturas de Plotino de las obras de sus antecesores.

21 Arnou (1967 [1921]: 247ss).

22 Arnou (1967 [1921]: 253ss).

23 Arnou (1967 [1921]: 248).

2. c. ii) Bréhier

Bréhier, por su parte, ofrece en su libro *La Philosophie de Plotin* una interpretación del pensamiento de Plotino que ejerce una importante influencia en la medida en que muchos especialistas reaccionan críticamente hacia ella discutiendo enfáticamente algunos de sus aspectos. Podemos afirmar, en primer lugar, que Bréhier se alinea con aquellos intérpretes que subrayan el aspecto místico del pensamiento plotiniano sin descalificarlo, pero entiende, a su vez, que Plotino adhiera de todo corazón y con toda su voluntad a la filosofía griega.²⁴ El contexto social e histórico de Plotino, sin embargo, le habría impuesto al filósofo, de acuerdo con Bréhier, la necesidad de adaptar la filosofía griega a puntos de vista que no eran los de ella. “Los problemas que <Plotino> se plantea son problemas que la filosofía griega jamás encaró”, afirma el especialista francés, e identifica a estos con “problemas propiamente religiosos”. Tal situación da lugar, sostiene, a una profunda transformación del helenismo, “una especie de violencia hecha a la filosofía griega para hacerle decir lo que no estaba, tal vez, capacitada para decir”.²⁵

Bréhier entiende que la “violencia” ejercida sobre la filosofía griega se pone de manifiesto en el pensamiento eneádico en dos temas fundamentales. Por una parte, en ciertos aspectos análogos en su concepción de la

²⁴ “El tema de la soledad del sabio, completamente a solas con el principio supremo al que llegó luego de abandonar sucesivamente todas las realidades limitadas y definidas es el tema plotiniano por excelencia”. Bréhier (1953[1928]: 12). Unas páginas más adelante, sin embargo, afirma que “Todos los intérpretes están de acuerdo en reconocer que en Plotino coexisten dos órdenes de cuestiones : el problema religioso, relativo al destino del alma [...] y el problema filosófico, relativo a la estructura y a la explicación racional de la realidad. [...] Creo, sin embargo, que el rasgo característico del sistema de Plotino es la unión íntima de estos dos problemas, unión tal que ya no tiene sentido plantearse la cuestión de saber cuál de ellos está subordinado al otro” (p. 47). Este segundo punto de vista, no obstante, no parece sostenerse a lo largo del libro donde se subraya frecuentemente la prevalencia del aspecto místico o la absorción del aspecto racional en el místico.

²⁵ Bréhier (1953[1928]: 28-29).

Inteligencia y de lo Uno y, por otra, en la “doctrina de la identidad del yo con el ser universal y con Dios.”²⁶ El autor sostiene, de hecho, que la Inteligencia plotiniana posee un doble aspecto. Ella sería, por una lado, un sistema articulado de nociones definidas, las Ideas, y, por otro, el ser universal en cuyo seno se absorbe toda diferencia y de donde cesa por completo toda distinción entre sujeto y objeto. El primer aspecto representaría la tesis racionalista, mientras que el segundo implicaría el ideal místico de la unificación total de los seres con la divinidad.²⁷ Bréhier señala una situación análoga respecto de lo Uno: este principio es tanto unidad de medida y fundamento del conocimiento científico, como el Bien que apacigua y satisface al alma, que la pone “en relación con las prácticas morales y religiosas y, de un modo preciso, con la práctica de la meditación interior.”²⁸ Este segundo aspecto del Bien está relacionado, para Bréhier, con la mística, y es independiente de todo intento de explicación racional de las cosas. En su exposición acerca de lo Uno plotiniano Bréhier, de hecho, afirma:

¿no es verdad que <Plotino> considera insoluble el problema de la construcción racional de la realidad al concebir el principio radical como el objeto de una experiencia sui generis, de una especie de contacto inmediato e ininteligente, muy distinto del conocimiento intelectual? Admitir, efectivamente, una experiencia como lo absoluto, una experiencia que por su naturaleza no es susceptible de ningún análisis, es admitir un dato opaco a la inteligencia. Lo que intento investigar es la significación de este irracionalismo.²⁹

Luego Bréhier comenta que mostrará, en primer lugar, en qué sentido la noción de lo Uno depende del racionalismo idealista de Platón. Pero, en segundo término, estudiará

²⁶ Bréhier (1953[1928]: 167).

²⁷ Bréhier (1953[1928]: 139).

²⁸ Bréhier (1953[1928]: 185).

²⁹ Bréhier (1953[1928]: 170-171).

la doctrina “en su aspecto irracionalista y místico”.³⁰ Este segundo aspecto de lo Uno, “noción mística y religiosa, fundamentalmente independiente de todo intento de explicación racional de las cosas” es, según el autor francés, el que prevaleció y se impuso en Plotino.³¹

El segundo tema fundamental que el autor identifica como ajeno al pensamiento helénico consiste en la relación que Plotino establece entre el alma y Dios. Esta es entendida como inmediata, sin la intervención de intermediarios, pues ocurre en absoluta soledad. Según Bréhier, el filósofo entraría en contacto con lo Uno por la potencia de su propia meditación, sin el llamado de la divinidad ni por la voluntad salvífica de aquella, y el alma encontraría a lo Uno en lo más profundo de sí misma como sujeto puro o yo puro, porque lo Uno está en todas partes y porque “hay identidad fundamental entre el yo y lo Uno”.³²

Otro elemento característico de la interpretación de Bréhier que suscita la discusión con otros especialistas radica en su afirmación de que aquellos aspectos de los temas descritos considerados ajenos y violentos al pensamiento helénico, los místicos e irracionales, lo encaminaron a la búsqueda de su origen en la especulación religiosa de la India establecida en las *Upaniṣads*.³³ La concepción mística plotiniana que disuelve el racionalismo griego y prevalece sobre él, de acuerdo con el autor, solo puede ser explicada teniendo en cuenta las circunstancias que motivaron hábitos mentales absolutamente nuevos para los griegos, nacidos en creencias religiosas oriundas de Oriente, fuera del helenismo.³⁴

Nuestra breve exposición de la interpretación de Bréhier intenta poner de manifiesto, en fin, que esta posee una marcada impronta de los estudios religiosos de fines de

³⁰ Bréhier (1953[1928]: 171).

³¹ Bréhier (1953[1928]: 185).

³² Bréhier (1953[1928]: 223-224).

³³ Bréhier (1953[1928]: 151 y, también, 224, por ejemplo).

³⁴ Bréhier (1953[1928]: 140).

siglo XIX y XX. El autor francés, en efecto, contrapone mística y racionalidad, identifica la mística con una experiencia subjetiva y psicológica *sui generis*, y afirma que tal elemento irracional debe ser producto de la influencia oriental, más específicamente, de la “especulación religiosa de las Upanishads”: todos elementos ya formulados explícitamente en los escritos de Otto, por ejemplo, discutidos en I.1.b. Este último aspecto de su interpretación ha sido fuertemente discutido por los plotinistas, quienes no aceptaron de buen grado la tesis orientalista de Bréhier y prefirieron rastrear, como veremos a continuación, los antecedentes de este “irracionalismo” en los pensadores griegos previos a Plotino.

2. c. iii) Armstrong

Armstrong, en tercer lugar, realiza importantes aportes en el desarrollo de la concepción contemporánea de la mística plotiniana. Afirma que “no cabe ninguna duda de que el núcleo de la filosofía de Plotino, la fuente de vitalidad de su pensamiento, debe hallarse en su experiencia de la unión mística”.³⁵ En el tercer capítulo titulado “Lo Uno y la vida espiritual” de su libro *The Architecture of the Inteligible Universe* ya mencionado distingue la consideración del sistema plotiniano como una estructura metafísica del estudio de la vida espiritual donde se encuentra la mayor originalidad del sistema de Plotino.³⁶ En la aludida sección, Armstrong analiza tres formas del discurso teológico plotiniano a las que llama “Teología Negativa Matemática”, “Teología Negativa de la Trascendencia Positiva” y Teología Negativa del Sujeto Infinito”. La segunda y la tercera formas del discurso teológico, sostiene, son las más relevantes en relación con el “aspecto religioso” del pensamiento eneádico y las considera involucradas, por tanto, en la mística. Armstrong señala, sin embargo, que la Teología Negativa de la Trascendencia

³⁵ Armstrong (1940: 44).

³⁶ Armstrong (1940: 29-47).

Positiva, en la medida en que caracteriza a Dios como trascendente, no es consistente con la concepción plotiniana de la unión mística ya que esta es caracterizada como la realización de una identidad preexistente. El especialista indica, asimismo, que Plotino concibe que hay una continuidad entre lo humano y lo divino, entre el alma y lo Uno. Si bien tal continuidad no excluye la posibilidad de alteridad, asevera, en la medida en que “todas las cosas están en lo Uno” (V 5, 9), el filósofo puede acceder a la unión mística como la culminación de un proceso natural, sin la necesidad de la gracia divina. Esta clase de discurso teológico manifiesta, según Armstrong, un tono exaltado de devoción hacia Dios, apasionado e inspirador, y constituiría, a su entender, el elemento menos helénico del pensamiento de Plotino.³⁷

El discurso de la Teología del Sujeto Infinito, señala el autor, incluye la negación de todas las limitaciones, de todas las fronteras entre sujeto y objeto e involucra una expansión indefinida del sí-mismo que puede detenerse en el nivel del *voûç* o, incluso, de lo Uno. En ese momento el hombre encontraría la auto-realización suprema en la identidad con el primer principio que es concebido, desde esta perspectiva, como un Sujeto absoluto o infinito. Citemos las palabras de Armstrong en este sentido:

En última instancia el objeto es absorbido (*swallowed up*) por el sujeto y, en la medida en que la mente advierte (*realizes*) su identidad con las realidades superiores, todas las cosas se resuelven en una unidad en la que el conocimiento y la conciencia, en el sentido ordinario, se vuelven imposibles. Esta expansión indefinida del sí mismo, esta negación de todas las limitaciones, generalmente se detiene para Plotino

³⁷ A diferencia de Bréhier, no obstante, tal espíritu devocional plotiniano no es atribuido a una influencia “exótica” (India?) sino a su impronta estoica, escuela que sí habría recibido la corriente de un sentimiento religioso intenso proveniente “del Este”. Cfr. Armstrong (1940: 33). Tal desplazamiento de la influencia oriental, según creemos, pone de manifiesto que Armstrong también es deudor de la contraposición mística-racionalidad y su antinomia asociada oriente-occidente.

en el ámbito del *voûç* ... Sin embargo, a veces es llevada hasta tan lejos como lo Uno. Incluso la última barrera es derribada, y el hombre encuentra su suprema auto-realización en identidad con el principio supremo. Lo Uno es el sí mismo primario o absoluto.³⁸

El autor brinda, asimismo, un número considerable de antecedentes tanto estoicos como aristotélicos de la noción plotiniana del sujeto infinito con los que intenta demostrar, en una dirección opuesta a la de Bréhier,³⁹ el *pedigree* helénico de esta doctrina.⁴⁰ Armstrong finaliza su análisis de la “unión mística” subrayando dos de sus aspectos: la simplicidad y la trascendencia. La simplicidad se aplica tanto al objeto aprehendido como a la aprehensión misma, en la cual no hay conciencia de distinción alguna con el objeto. La trascendencia, por su parte, debe comprenderse como la completa alteridad e independencia del objeto aprehendido respecto de los otros objetos, sin por ello implicar separación.

Consideramos, en fin, que la descripción brindada de las interpretaciones de Arnou, Bréhier y Armstrong acerca de la mística plotiniana nos ha permitido interiorizarnos, en cierta medida, en esta dimensión de las *Enéadas*. Pensamos, asimismo, que las divergencias entre ellas ponen de manifiesto algunos de los puntos de tensión del pensamiento plotiniano y subrayan el carácter interpretativo inevitable

38 Armstrong (1940: 33-34). Nótese el cambio de posición que el autor manifiesta en su escrito de 1967, donde afirma que “lo Uno no es simplemente idéntico con nuestro verdadero sí mismo, de modo que la experiencia sea simplemente el final del proceso de redescubrimiento de lo que somos verdaderamente” (p. 261).

39 Armstrong dedica un artículo entero a criticar la tesis de Bréhier sobre la influencia de la filosofía india en el pensamiento plotiniano. Cfr. Armstrong (1936: 22-29). Véase, asimismo, III 1.

40 Menciona, por ejemplo, la teoría estoica de la total interpenetración de los cuerpos y las concepciones aristotélicas de la existencia de una “razón activa” impersonal y universal, y la que sostiene que la mente deviene lo que piensa. Armstrong (1940: 37-41). Rechaza, por otra parte, la existencia de antecedentes tanto en el platonismo medio como en el neopitagorismo.

de la empresa de llegar a comprender este aspecto del pensamiento de nuestro filósofo. Creemos, por otra parte, que el encuadre conceptual subyacente en el abordaje de los tres autores es fuertemente deudor de las concepciones modernas y post-iluministas de la religión y de la mística, en la medida en que conciben a esta última como una experiencia personal subjetiva exaltada y de carácter no racional (en el caso de Arnou, por ser supra-racional) o irracional (en el caso de Bréhier). En la lectura de Bréhier, al menos, tal concepción va asociada a la tesis de la influencia oriental, fuertemente deudora de la visión mistificante del Oriente, propia, también, de los estudios religiosos y del orientalismo de fines del siglo XIX y comienzos del XX.

Estos tres libros fundantes de los estudios plotinianos, a nuestro entender, contribuyeron en gran medida al establecimiento de algunos puntos generales de la interpretación aún hoy vigente del aspecto “místico” de las *Enéadas*. Entre esos puntos generales encontramos elementos correspondientes al análisis filológico del texto plotiniano y otros relativos a conceptos ajenos al pensamiento de Plotino (tales como el de “mística”) pero utilizados, tal vez, sin una actitud lo suficientemente crítica y reflexiva, para la configuración, en tanto que tópico de investigación, de un aspecto del pensamiento leído en las *Enéadas*. Ambos elementos, los filológicos y los interpretativos, se encuentran apretadamente entrelazados en las lecturas de los tres autores aunque, por momentos, el texto plotiniano y su análisis filológico parezcan ser utilizados por los autores citados para justificar las preconcepciones con las que abordan el texto más que como detonador de nuevos modos de abordar la “mística”. Resumamos los puntos aludidos en las siguientes nociones: 1) la reducción de la mística a la experiencia personal (*sui generis*) exaltada del hombre con lo Uno o, a lo sumo, a la búsqueda de tal experiencia; 2) la concepción de la mística como diferente del pensamiento racional, ya sea por tratarse de un modo superior de conciencia (Arnou, por ejemplo) o por considerarlo irracional

(Bréhier); 3) la inefabilidad de la “mística”; 4) la noción de mística entendida como la supresión de la distinción sujeto-objeto; 5) el vocabulario específico que Plotino utiliza para aludir a la relación “mística” entre el hombre y lo Uno; 6) la concepción antinómica: India (u Oriente) – mística – no/i/racional y Occidente – filosófico – racional; entre otros. Luego de que estas cuestiones fueron establecidas, los especialistas se dedicaron con posterioridad al análisis de cuestiones más técnicas y específicas del texto eneádico, pero tendieron a contribuir con tal conocimiento a la concepción de la mística heredada de los estudios de la religión, incorporada de modo manifiesto a los estudios plotinianos, entre otros, por los tres autores citados y resumida en los puntos anteriores.

2. d. La cuestión de la “experiencia” mística plotiniana

En el presente apartado intentamos mostrar que gran parte de la literatura acerca de la “mística” plotiniana producida por los plotinistas durante la segunda mitad del siglo XX y comienzos del siglo XXI es deudora de las concepciones descritas en los apartados anteriores. Discutimos, pues, las interpretaciones de algunos autores representativos de los estudios plotinianos o que abordan la mística plotiniana con una clara referencia a categorías tomadas de los estudios filosóficos de la religión y de la mística. En nuestro análisis repararemos especialmente en los puntos de contacto ya sea explícitos o implícitos que encontramos entre las propuestas de estos autores y las concepciones de la mística descritas en la primera sección de esta Primera Parte (I 1). Procuramos, en fin, poner de manifiesto que el edificio de la “mística plotiniana” es, en gran medida, una construcción cuyo andamiaje contiene numerosos elementos extra-plotinianos. Este refleja, como veremos, discusiones, problemas y concepciones ajenas a Plotino y recurre a

los textos a modo de material a ser organizado bajo presupuestos hermenéuticos extrínsecos y no siempre adoptados crítica y conscientemente.

2. d. i) Trouillard – O'Daly – Hadot

En sus libros de 1955 Trouillard propone por primera vez una interpretación “brillante y especulativa”, “sutil y ricamente imaginativa”⁴¹ que tendrá una enorme influencia en autores posteriores hasta el presente. La tesis del autor francés consiste en aproximar la explicación plotiniana de la generación de la Inteligencia, según la cual en un primer momento de lo Uno surgiría una Inteligencia incoada y preintelectiva que se determinaría en un segundo momento tras su vuelta hacia lo Uno, con la experiencia “mística”. El foco de esta interpretación está colocado en la noción de éxtasis que, además de aplicarla a la experiencia mística siguiendo a Plotino, Trouillard utiliza acuñando el término “éxtasis germinal” (*extase germinale*) para referirse a la generación de la Inteligencia. De este modo, el autor afirma lo siguiente

la Inteligencia (*l'esprit*) puede renunciar por completo a su orden y acceder al éxtasis perfecto y a un grado superior de unión. Mas si es verdadero que accede al éxtasis porque se renuncia <a sí misma>, es aún más verdadero que se renuncia porque el éxtasis germinal ya existe en ella.⁴²

Ahora bien, Plotino no utiliza el término éxtasis para referirse a la generación de la Inteligencia. Entre el acotado número de usos de ἔκστασις,⁴³ de hecho, una sola vez es aplicado a lo que Trouillard podría entender como la

⁴¹ Bussanich (1988: 231).

⁴² Trouillard (1955b: 108). Bussanich (1988: 231-236) señala otros pasajes característicos del autor en relación con esta interpretación.

⁴³ Hemos logrado rastrear solo cuatro apariciones del término: I 1, 5, 23; V 3, 7, 14; VI 3, 2, 20 y VI 9, 11, 23. Ellos aparecen en diferentes contextos.

experiencia “mística”, aunque su simple traducción por el término francés “*extase*” es discutible. El autor recurre, no obstante, a la semejanza entre la terminología que Plotino utiliza para describir su “experiencia mística” y la utilizada en su explicación de la generación de la Inteligencia para establecer tal paralelismo. A raíz de esto Trouillard sostiene que “el *voûç* procede a la vez de la perfección y de la indigencia del éxtasis”⁴⁴ y en una nota al pie aclara que “será difícil no concluir que el éxtasis no es, en germen, la fuente implícita del pensamiento mismo.”⁴⁵ Una vez establecido tal paralelismo, el autor da a entender que la experiencia mística es la recapitulación, por así decirlo, del momento generador primario. En este sentido, el autor afirma que “la inteligencia (*l'esprit*) quiere coincidir lo más posible con el acto que la genera.”⁴⁶

Vale la pena señalar, asimismo, un comentario de Trouillard acerca del pensamiento de Plotino. El autor afirma que a raíz de su análisis de la “mística” plotiniana bien pueden aplicarse a Plotino las palabras que cita de Brommer, un platonista contemporáneo. Este autor, en su artículo *La Philosophie de Platon, science ou mystique?* asevera que:

La filosofía platónica siendo esencialmente la tensión intrínseca entre la ciencia y la mística, y tomando su realidad como la fuerza de su ser, precisamente de este balance polar –aunque balance estático resultante de un equilibrio soberano– de dos extremos irreductibles: uno lógico que quiere comprender el ordenamiento y la estructuración de una pluralidad objetiva y necesaria, y una transfiguración visionaria, por la cual toda pluralidad se absorbe en la sola realidad de lo Uno trascendente.⁴⁷

⁴⁴ Trouillard (1955b: 108).

⁴⁵ Trouillard (1955b: 109, nota 1).

⁴⁶ Trouillard (1955b: 109).

⁴⁷ *Ibidem*.

Este pasaje, como es evidente, expresa con claridad una contraposición entre diferentes nociones: ciencia-lógica-objetividad, por un lado, y mística-transfiguración visionaria-absorción en la unidad, por otro. Tal contraposición es traspuesta por Trouillard al pensamiento de Plotino del que afirma que en su punto culminante “es sabiduría y búsqueda de salvación. Es, pues, imposible que un día u otro no se enfrente con este problema –el problema religioso por excelencia- que es causado por el ahondamiento del espíritu”.⁴⁸

Tales afirmaciones ponen de manifiesto distintos aspectos del mecanismo interpretativo de Trouillard. Ya hemos mencionado el análisis filológico que el autor lleva a cabo, a raíz del cual asimila la experiencia mística con la explicación plotiniana de la generación de la Inteligencia. Y a raíz de tal asimilación concluye acerca de la filosofía de Plotino que ella posee un elemento “místico” y “religioso” que es irreductible a la lógica y a la ciencia. Tal polaridad, asimismo, es entendida por Trouillard como el resultado del ahondamiento del espíritu. Tal como afirmamos respecto de los autores discutidos en el apartado anterior, Trouillard entrelaza su análisis filológico del texto plotiniano con concepciones de la mística y de la religión ajenas a Plotino pero corrientes para su época. Consideremos, por ejemplo, además de la noción de “mística”, las de “salvación”, de “problema religioso por excelencia” y “de ahondamiento del espíritu” a las cuales Trouillard recurre para comprender el pensamiento de Plotino. Si Bussanich, como ya hemos mencionado, califica la interpretación del especialista francés como especulativa e imaginativa, nuestro análisis nos permite entrever, según creemos, en qué consiste tal especulación. Esta no consiste meramente en trazar un paralelismo, si bien discutible, entre dos elementos del pensamiento

⁴⁸ *Ibidem.*

plotiniano, sino en utilizar tal paralelismo para sustentar una concepción de la religión y de la mística asumida con aparente independencia del texto plotiniano.

Uno de los autores que sigue a Trouillard en el paralelismo que este establece entre la experiencia mística entendida como éxtasis y el estado incoado de la inteligencia es O'Daly. Este autor señala, asimismo, varios pasajes eneádicos en los que observa que el estado preintelectivo y predeterminado de la Inteligencia en el momento en que es generada es descrito con el mismo lenguaje que Plotino utiliza para caracterizar la vuelta final del alma a lo Uno. A raíz de esto afirma claramente que “este estado, anterior al establecimiento del *voûç*, es descrito con el lenguaje que Plotino utiliza para la experiencia de la visión mística.”⁴⁹ A partir de la semejanza que identifica en la terminología utilizada por Plotino en ambos casos, pues, O'Daly continúa la línea interpretativa establecida por Trouillard, pero invierte el énfasis del autor francés. En vez de trasladar la noción de éxtasis a la explicación de la generación de la Inteligencia (recuérdese la noción de *extase germinal*) instala en la noción de “experiencia mística” el carácter de inteligencia indeterminada propio del primer momento de la generación de la Inteligencia en la explicación plotiniana. Así pues, O'Daly afirma de modo explícito que “la visión mística puede, luego, implicar la procesión del sí mismo (*self*) desde lo Uno, además de ser una realización de la radical ‘coincidencia’ con lo Uno. De modo más preciso, el ‘retorno’ del sí mismo a esta ‘coincidencia’ –el llamado ascenso místico– es idéntica con su incipiente procesión.”⁵⁰

Nótese que O'Daly hace referencia al sí mismo (*self*) en lugar del alma para aludir al ascenso místico. Este autor realiza, en efecto, una detallada investigación acerca de esta noción en su tesis doctoral de 1968 donde examina la relación del sí mismo en tanto que proceso histórico, en

⁴⁹ O'Daly (1974).

⁵⁰ O'Daly (1974: 164).

relación con el *voûç* y en relación con lo Uno.⁵¹ O'Daly sostiene que Plotino posee una clara conciencia de la importancia del concepto del sí mismo⁵² aunque atribuye que no haya establecido esta categoría explícitamente al carácter conservador de la filosofía de su tiempo.⁵³ Así pues, en relación con la unión mística O'Daly considera que si bien Plotino trabaja satisfactoriamente con el nuevo concepto del sí mismo, su piedad filosófica lo insta a analizar el sujeto de la unión en términos de los conceptos tradicionales de *psyché* y de *noûs*.⁵⁴ Tal concepción del sí mismo es retomada en su artículo de 1974 y entendida en términos de la asociación del vocabulario ya aludida. De este modo, pues, O'Daly puede sostener que “procesión’ y ‘conversión’ (o retorno) son metáforas temporales del momento en que, en un instante de contacto no mediado, se vuelve consciente como pre-intelectual la visión originativa –permanente- que el sí mismo obtiene de su principio”.

51 Publicada en 1973 bajo el título *Plotinus' Philosophy of the Self* y sin ningún cambio substancial respecto del original, según el autor comenta en su prefacio.

52 O'Daly (1973: 89).

53 O'Daly (1973: 90).

54 Nótese que en su Tesis doctoral el autor defiende una interpretación de la mística plotiniana un tanto diferente a la expuesta en su texto de 1974. En aquella aboga, de hecho, por una interpretación de la mística en términos de la identidad del sí mismo con lo Uno, a pesar de considerar que Plotino presenta una cierta ambigüedad (p. 86) y antinomia (p. 88) en cuanto al status del sí mismo en la unión (intelectivo o hiperintelectivo). Cfr, por ejemplo, “Plotino asegura sin rodeos la realidad del sí mismo en la unión y su realidad por sobre el nous. El sí mismo (*self*), podemos decir, es completamente uno con lo Uno, pero como sujeto, como sí mismo (*itself*)” (p. 85) o “Finalmente...entonces el sí mismo en el momento de la unión mística, siendo uno con lo Uno... debe ser trascendente y absoluto. Este sería el sí mismo que nosotros somos en nuestro momento más elevado... Parecería haber suficiente sustento para afirmar que el problema acerca de qué facultad está involucrada en el acto de semejanza unitiva con lo Uno puede ser resuelta mostrando que lo Uno es *par excellence* el Sí mismo, y que, de este modo, el sujeto humano de unión no es otro que el sí mismo.” (p. 91). Téngase en cuenta, asimismo, que O'Daly no cita en la bibliografía de su Tesis el libro de Trouillard *La Purification Plotinienne* ni escritos posteriores del autor francés, donde este expone enfáticamente su interpretación característica y a la que O'Daly luego adhiere en 1974.

Ahora bien, la lectura del texto plotiniano propuesta por Trouillard también es retomada por Hadot, quien apuesta a una interpretación más osada incluso que la de O'Daly. Hadot no solo identifica la inteligencia “pre-noética” o incoada con la experiencia mística sino que añade a tal síntesis la caracterización de amante y embriagada presente en un pasaje eneádico que O'Daly, por su parte, había rechazado como una propuesta positiva de Plotino. Hadot afirma, en este sentido, lo siguiente:

la vida del Pensamiento divino consiste pues en dos movimientos eternos que se remiten ambos a su principio. Por uno de estos movimientos piensa, es decir, aprehende, en 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 el 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.⁵⁵

En este pasaje podemos apreciar que Hadot hace referencia a dos movimientos de la Inteligencia, uno que se vuelve sobre sí misma y otro vuelto sobre lo Uno. La primera dificultad que encontramos en esta interpretación, sin embargo, consiste en identificar el movimiento de la Inteligencia hacia lo Uno con la noción de Inteligencia naciente. Plotino afirma en numerosos pasajes, de hecho, que la Inteligencia posee ambos movimientos. Sin embargo, la identificación aludida que lleva a cabo Hadot es discutible en la medida en que ambos movimientos corresponden a la Inteligencia Hipóstasis, en su estado determinado eterno, mientras que la noción de inteligencia naciente es un elemento en la explicación plotiniana de la generación de la Inteligencia. Resulta problemático, incluso, aceptar que algo así como la Inteligencia naciente sea una instancia

⁵⁵ Hadot (1982-83: 462).

ontológica postulada por Plotino, en la medida en que no podría haber inteligencia naciente estando simultáneamente la Inteligencia Hipóstasis constituida como tal, pero para Plotino, esta última existió por siempre. No es nuestra intención, de todos modos, analizar a fondo estas dificultades aquí, sino examinar la interpretación de Hadot. Otro elemento característico de esta interpretación consiste en caracterizar el segundo movimiento de la Inteligencia como un intelecto amante, insensato y embriagado.⁵⁶ Plotino, de hecho, utiliza estos términos en una descripción de la relación entre lo Uno y la Inteligencia, pero podemos decir que Hadot conecta explícitamente las diferentes nociones aludidas para completar la interpretación propuesta inicialmente por Trouillard. O'Daly, de hecho, en su análisis del pasaje en el que Plotino habla de una inteligencia amante e insensata afirma que “la noción de un intelecto no intelectual es rápidamente considerada insatisfactoria” por Plotino y unas líneas más adelante agrega que “el intento plotiniano de postular una inteligencia amante fracasa en el mismo capítulo en que se lo propone”.⁵⁷ Así pues, en un texto que ya tiene varias décadas Hadot afirma explícitamente 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”.⁵⁸ 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.⁵⁹

⁵⁶ VI 7 35, 24-25. νοῦς ἐρῶν, ὅταν ἄφρων γένηται μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος.

⁵⁷ O'Daly (1973:88-89).

⁵⁸ Armstrong (1967: 262-263) parece haber entrevisto tal posibilidad de interpretación.

⁵⁹ Hadot (1963: 100-101).

2. d. ii) La lectura zaehneriana de Rist

Otra de las discusiones relativas a la mística que debemos mencionar es la que tiene su origen en la interpretación que Rist lleva a cabo en su libro de 1967 *Plotinus. The Road to Reality*, recurriendo a categorías que toma de la filosofía de la religión. Esta contienda, como veremos, pone en contacto diferentes elementos que hemos expuesto en la sección anterior acerca de la filosofía de la mística con lo expuesto hasta aquí acerca de la experiencia “mística” de Plotino.

El capítulo dedicado a esta cuestión, sin embargo, posee el carácter de una discusión o, más bien, de intento de refutación de la tesis del orientalismo y, más específicamente, hinduismo de Plotino defendida por Inge y más enfáticamente por Bréhier.⁶⁰ La tesis de Bréhier ya había recibido fuertes embates y uno de los más significativos es un artículo de Armstrong titulado *Plotinus and India* de 1936.⁶¹ La réplica más contundente a la tesis orientalista, no obstante, la encontramos en el libro de Rist donde el autor recurre a un procedimiento argumentativo que caló profundo en las interpretaciones subsiguientes de la mística plotiniana.

Además de desechar la tesis orientalista,⁶² Rist procura alejarse, a su vez, de los plotinistas previos que ofrecen, a su entender, un análisis metodológicamente pobre e inconsistente. Según este autor, los estudios acerca de la mística poseen un problema básico que consiste en la adopción de

⁶⁰ Nótese que Rist, en su libro de 1964 y en una vena bastante diferente a la de *The Road*, afirma que “es el descarte del Sí mismo o de la Personalidad que los críticos de Plotino han considerado como su principal característica no platónica y para la cual han buscado paralelos en los cultos exóticos del Oriente próximo. ... Bréhier, como ya hemos notado, incluso ha descubierto huellas (*traces*) de los efectos del pensamiento de la India en la despersonalización del alma en éxtasis en Plotino, y no ha sido el único en hacerlo.” Cfr., asimismo, Bréhier (1964: 104).

⁶¹ Véase nuestra Tercera Parte (III 1).

⁶² Rist (1967b: 228-229). Para el momento en que Rist escribe su libro Bréhier no constituye el único defensor del hinduismo plotiniano. Cfr., asimismo, Lacombe (1950: 3-17). El autor inglés menciona, en una nota, a Lacombe. Cfr. Rist (1967b : 268, nota 55).

una de dos posiciones dogmáticas que no resultan útiles a la hora de interpretar a Plotino. La primera, afirma, consiste en sostener que los místicos son básicamente todos semejantes, que representan una *philosophia perennis* que trasciende las culturas y tradiciones. La segunda sostiene que los místicos no cristianos no son místicos en absoluto. Rist también menciona otras dos tendencias: la de quienes no aprecian la mística e intentan excluirla de las *Enéadas* de lleno, y la de quienes consideran que la visión de lo Uno es una adherencia dañina (*mischievous accretion*) de origen oriental.⁶³ El problema con tales interpretaciones, afirma Rist, radica en la naturaleza misma de la mística, ya que este término es utilizado para describir diferentes “variedades de experiencias”. Los intérpretes de la mística de Plotino, según Rist, oscilan en atribuirle por momentos un variedad de mística para luego contradecirse y atribuirle otra contribuyendo, como consecuencia, con una visión de Plotino como inconsistente e ininteligente. Estos autores, concluye Rist, no han examinado el texto plotiniano con suficiente detalle. Rist se propone, pues, llevar a cabo un trabajo diferente y superior al de sus antecesores y afirma que va a examinar el texto de cerca pero que, asimismo, recurrirá al texto de R. C. Zaehner, descrito en la sección anterior (I 1. e.).

Cabe señalar que el libro de Rist se publica once años después del de Zaehner, pero también con posterioridad al tomo de Stace y de algunos trabajos de Smart también mencionados en I 1. Recordemos que tanto Stace como Smart presentan numerosas críticas al abordaje de Zaehner, además de ofrecer abordajes alternativos para el estudio de la mística.⁶⁴ Rist, sin embargo, ignora las numerosas críticas de las que fue objeto el tomo de Zaehner y afirma, por el contrario, que “su importancia para el estudio de la mística

⁶³ Rist (1967b: 213-214).

⁶⁴ Ni el libro de Stace ni el artículo de Smart, discutidos en I 1, son citados por Rist en su bibliografía o mencionados en su libro.

es tan grande que hace que mucho de lo que se ha escrito previamente parezca una murmuración sin sentido”. El plotinista, pues, deposita toda su confianza en la clasificación zaehneriana ya aludida y busca demostrar que dado que la experiencia mística de Plotino es de una variedad diferente de la propia del hinduismo, debe descartarse la tesis del orientalismo. Es decir, Rist intenta demostrar que la mística plotiniana es teísta y sostiene que la mística expuesta en los *Upaniṣads* es monista. Con esta finalidad, el autor realiza un relevo de los diferentes pasajes en los que Plotino afirma la unión del alma con lo Uno y concluye que los monistas utilizan un lenguaje más extremo del que se encuentra en las *Enéadas*.⁶⁵ Afirma, asimismo, que muchos otros místicos cuyo objetivo de tipo teísta es la unión amorosa con Dios hablan acerca del alma en términos femeninos y recurren a imágenes que también aparecen en Plotino.

El análisis de los textos conduce a Rist a afirmar que “mientras que el alma, como sustancia espiritual, puede ser rodeada (*enveloped*) por lo Uno, raptada (*enraptured*), rendida, caracterizada enteramente como volviéndose infinita y no finita, no es sin embargo obliterada ni revelada como lo Uno mismo, ni como la única sustancia espiritual.”⁶⁶ Tal comprensión de la “experiencia mística” en términos de “sustancias” que permanecen diferentes a pesar del lenguaje de extrema indistinción utilizado por Plotino lleva a Rist a considerar, en fin, que “puede verse ahora claramente que

⁶⁵ Rist (1967b: 226-227).

⁶⁶ Rist (1967b: 227). Nótese que el autor cita a Arnou inmediatamente antes del pasaje que transcribimos. Recuérdese la interpretación propuesta por Arnou ya referida según la cual la unidad es obtenida “tan perfectamente como es posible” para dos sustancias espirituales diferentes. El pasaje al que remite Rist, de hecho, es el que nosotros citamos en la sección dedicada a Arnou. Téngase en cuenta, asimismo, que Rist considera el *Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* como “excelente” y “pionero”, y es uno de los pocos trabajos dedicados a la mística plotiniana que no condena. “Mi deuda con este trabajo –afirma Rist refiriéndose al libro de Arnou– no se limitará a aquellas secciones en las que se lo mencione de modo explícito”. Cfr. Rist (1967b: 266).

la mística de Plotino es del tipo teísta, en el sentido de la palabra 'teísta' de Zaehner, y no 'monista'.⁶⁷ Luego, a partir de tal interpretación, concluye su respuesta a la tesis del orientalismo de Plotino que citamos a continuación.

No debería haber, llegados a este punto, duda alguna acerca de la respuesta que debemos dar a aquellos como Bréhier que invocan la mística monista de las *Upanishads*...para explicar las doctrinas que encontramos en las *Enéadas*. [...] Como hemos visto, la mística de Plotino no es monista; de acuerdo con los expertos, sin embargo, la mística de las *Upanishads* es principalmente monista –y esta es precisamente la línea monista que Bréhier intenta hallar en las *Enéadas*. Allí, luego, radica en términos simples la diferencia entre los dos sistemas. Y si las doctrinas son diferentes, <la idea de una> derivación o influencia significativa puede ser olvidada.⁶⁸

Ahora bien, el planteo de Rist que lo lleva a esta conclusión posee numerosas dificultades que nos proponemos examinar a continuación. La primera dificultad que encontramos en su planteo consiste en que al introducir la clasificación zaehneriana sostiene que esta incluye cuatro tipos de mística.⁶⁹ Rist parece añadir, llamativamente y sin necesidad, una clase a la tripartición de Zaehner. El problema más significativo, no obstante, radica en la identificación que realiza entre la mística eneádica y la tipología 'teísta'. Recordemos que Zaehner funda la clase teísta de experiencia mística sobre las siguientes premisas teológicas: 1) el alma individual es creada por Dios a su imagen y semejanza a partir de la nada;⁷⁰ 2) la teoría teológica de la caída y del pecado original;⁷¹ y 3) Dios es el que vuelve al alma capaz de unirse a él ya que es poco lo que ella puede hacer

⁶⁷ Rist (1967b: 228).

⁶⁸ Rist (1967b: 228).

⁶⁹ Rist (1967b: 214).

⁷⁰ Zaehner (1957: 29).

⁷¹ Cfr. Smart (1965: 74-75).

para lograrlo sin Su gracia.⁷² Tales premisas teológicas, sin embargo, son completamente ajenas a la filosofía de Plotino e incluso el mismo Rist, en su análisis de un pasaje afirma que no debe entenderse que haya una “gracia especial” en la venida de lo Uno al alma ni que haya un volverse de lo Uno hacia quien lo busca. “La vuelta –afirma, por el contrario, Rist- es nuestra responsabilidad.”⁷³ Resulta manifiesto, pues, que Rist recurre a la tipología de Zaehner de un modo superficial, dado que si bien identifica la mística plotiniana con la variedad teísta, un estudio detallado del modo en que Zaehner la caracteriza vuelve evidente que la experiencia mística plotiniana no es un ejemplo de esta clase. Igualmente problemática es la identificación de Rist, siguiendo a Zaehner en cierta medida, de la mística hindú con el monismo, lo que constituye otro de los supuestos de su conclusión anti-hinduista. Estas dificultades, según creemos, debilitan seriamente la conclusión de Rist de rechazar la semejanza y la influencia de la “mística” hinduista sobre la plotiniana. En efecto, ambos puntos de apoyo de su argumento, la identificación de la mística plotiniana con el teísmo (“en el sentido de la palabra ‘teísta’ de Zaehner”) y la de la mística hinduista con el monismo, son equivocados.

La tesis de Rist, no obstante sus notables deficiencias, ha tenido una enorme influencia. Numerosos plotinistas, de hecho, han discutido desde entonces si la mística eneádica debe ser identificada con el tipo teísta o monista o, en otros términos, si debe considerarse que en la unión mística se preserva algún grado de distinción entre el alma o el sí mismo y lo Uno,⁷⁴ o si hay una identidad del alma o sí mismo con lo Uno.⁷⁵ Tal discusión, asimismo, ha sido engrosada con la lectura antes descrita desarrollada por

⁷² Zaehner (1957: 191-192).

⁷³ Rist (1967b: 225).

⁷⁴ Cfr., por ejemplo, Armstrong (1967: 263), Blumenthal (1987: 528-570), Gerson (1994: 207, 223), Ullman (2002: cap. IX), Sorabji (2006: 120), entre otros.

⁷⁵ Véase nuestros apartados “La respuesta (monista) a Rist: Mamo y Meijer” y “La distinción, heterodoxia y ¿perennialismo? de J. Bussanich”.

Trouillard, Hadot y O'Daly, que propone una identificación de la experiencia mística con la visión "incoada" que la inteligencia *pre-noética* tiene de lo Uno. Así pues, quienes caracterizan a la mística como una visión o contacto amoroso entre la inteligencia incoada y lo Uno se enrolan implícitamente, al menos, en la interpretación teísta. Según tal lectura, el "éxtasis" o contacto unitivo amoroso y místico del alma implica un avance hasta el estado indeterminado de la Inteligencia. Y esta, si bien posee un grado mínimo de alteridad respecto de lo Uno, no desecha sino que preserva la dualidad y la distancia irreductible entre Dios y el alma. Tal interpretación, de hecho, es defendida por Rist mismo en un artículo de 1989. Allí, en efecto, el autor afirma que "Hadot ha enfatizado correctamente una vez más que la vida del *nous* tiene dos niveles, y que el nivel superior que es *noûs* enamorado involucra la reidentificación del *noûs* consigo mismo como la efusión (*outflow*) primaria de lo Uno. De este modo, nuestra alma finita se identifica, no con la naturaleza infinita de lo Uno, lo que sería imposible, sino con y en (*within*) la primera muestra del poder infinito de lo Uno."

Nótese, no obstante, que en este segundo escrito Rist no distingue entre clases de experiencias místicas sino entre "explicaciones" monistas y teístas de la experiencia mística.⁷⁶ En una nota al pie, incluso, menciona a Blumenthal quien en un escrito se pregunta si ambas clases de experiencia no son básicamente semejantes y si su diferencia no dependería de la interpretación del sujeto.⁷⁷ Tal viraje en la interpretación trasladaría la concepción risteana de la mística de una dependencia anterior a Zaehner a un marco propio de la interpretación de la mística propuesta por Stace y por Smart, adoptada posteriormente en los estudios plotinianos, por ejemplo, por Dodds y por Wallis. Rist conserva, no obstante y tal como hace Stace, la distinción

⁷⁶ Rist (1989: 184).

⁷⁷ Rist (1989: nota 3).

teísmo-monismo pero supeditada a una distinción anterior entre experiencia e interpretación. Tal procedimiento propio de una posición afín al perennialismo está lejos de ser consistente con la posición zaehneriana, en tanto que esta última es presentada, de hecho, como una respuesta refutativa del perennialismo. Su propia concepción de la mística lleva a Zaehner, incluso, a interpretar la experiencia monista en términos de la doctrina cristiana en la medida en que cree en la verdad de esta última y rechaza, por lo tanto, doctrinas disidentes como explicitaciones de una experiencia posible.⁷⁸ El nuevo abordaje implícito en la interpretación de Rist lo lleva a afirmar, por ejemplo, lo siguiente:

“la experiencia de la unión con lo Uno es la identificación del sí mismo espiritual (el *nous*) con su fuente tanto como es posible. Cualquier otra cosa más allá, cualquier cosa “monística”, sería imposible. Sería negar el axioma más básico del mundo metafísico de Plotino, que lo Uno es productivo de los otros.”

Como podemos apreciar, Rist sostiene que atribuirle a Plotino una interpretación “monista” de su propia experiencia implicaría que se estaría contradiciendo con sus propias doctrinas metafísicas. Como tal contradicción no querría ser admitida, se rechaza la posibilidad de considerar que Plotino interprete su experiencia mística como una

⁷⁸ El dogmatismo de Zaehner se diferencia de la posición de Stace-Smart en que aquel considera que la interpretación de la mística acorde a la doctrina cristiana ortodoxa es un fiel reflejo de la experiencia. En el caso, pues, de la experiencia mística teísta y en el de la experiencia de aislamiento del alma (interpretación cristiana de la mística llamada “monista”) no habría una distinción entre experiencia e interpretación, con lo cual podrían ser consideradas místicas verdaderas. La mística monista, por el contrario, sería para Zaehner falsa en tanto que lo que los místicos afirman no se corresponde con la verdad ya que, según este autor, el “alma” nunca podría identificarse completamente con Dios. Cfr. Zaehner (1956: xviii y cap IX). La experiencia del místico “monista”, de hecho, es entendida cristianamente por Zaehner como “un estadio en el sendero del novato. Él está todavía bajo las ataduras del pecado original” (p. 204).

identificación total con lo Uno. Este modo de argumentar, como ya hemos señalado, es posible gracias a la nueva distinción adoptada por Rist entre experiencia e interpretación. Ahora bien, la oscilación que hemos señalado en la posición de Rist posiblemente no haya ocurrido con la plena conciencia del autor. Así como Rist no parece utilizar en su primer escrito, tal como hemos intentado mostrar, el abordaje zaehneriano consistentemente, tampoco demuestra explícitamente, en su segundo escrito, que su rechazo de la posición dogmática de Zaehner y su adopción de una perspectiva más afín al perennialismo sea deliberada.

2. d. iii) La interpretación de Perczel

Alineado con la interpretación propuesta por Trouillard, O'Daly y Hadot, Perczel acepta la caracterización de la experiencia mística en términos de una inteligencia enamorada e incoada, pero incorpora, asimismo, a su exposición de la mística y la ontología plotinianas otras nociones no contempladas por estos autores.⁷⁹ El autor analiza el pasaje VI 7, 35, 20-27 y señala dos pasos en lo que sería la experiencia mística. En primer lugar realiza un valioso estudio filológico y filosófico de este pasaje y otros y concluye que en la visión de lo Uno por parte de la potencia superior de la inteligencia hay involucrados dos momentos diferentes. Alineado con la traducción que Hadot brinda de unas líneas de este pasaje Perczel entiende que en la visión de lo Uno Plotino distingue “una suerte de tocar y una recepción”.⁸⁰ Separa, pues, en dos instancias distintas lo que otros intérpretes, como Igal,⁸¹ por ejemplo, unen. Estos dos términos, sostiene el autor, caracterizan los dos momentos de la visión: la recepción (παραδοχή) y el tocar (ἐπιβολή). Tales

⁷⁹ Perczel (1997: 223-264).

⁸⁰ Perczel (1997: 229). Radice (2002: 1843), por ejemplo, traduce de un modo similar: “una suerte de percepción y aprehensión directa”.

⁸¹ Igal (1998: 475), quien traduce el pasaje que donde se caracteriza al contacto de la “inteligencia amante” como “una intuición receptiva”.

nociones, según Perczel, presentan un contraste entre la pasividad receptiva de la primera y la actividad pura de la segunda y se encuentran asociadas en Plotino, asimismo, con diferentes actos: la primera con la percepción de los sentidos y la impresión (τύπος) que esta conlleva, y la segunda con la intuición de lo inteligible. La “experiencia mística”, por lo tanto, involucraría dos momentos diferentes, lógicamente sucesivos, pero simultáneos en la eternidad, aclara el autor. En una primera instancia, la potencia supra-intelectiva del intelecto se lanza hacia lo Uno y entra en contacto con aquel. Mediante este contacto, afirma, se suprime toda dualidad entre lo Uno y el místico,⁸² y este logra conocer lo Uno como algo idéntico a sí mismo.⁸³ En la segunda instancia, el místico se aleja de aquel, deviene otro de aquel y recibe una impresión en sí mismo, análoga a la de la sensación, obteniendo el resultado de la παραδοχή que no es otra cosa que las Ideas;⁸⁴ en este momento el intelecto conoce a lo Uno como algo que es “otro” de él mismo.

En un segundo paso de su análisis, Perczel propone un fundamento ontológico definido para tal interpretación de la doctrina de Plotino. Según su lectura, aparte de lo Uno habría un segundo ‘uno’ llamado por Plotino “lo uno del ser” (ἐν τοῦ ὄντος) que se identifica con lo Uno y, a la vez, difiere de aquel. El status ontológico ambiguo e indeciso de esta instancia no permite ni una identificación ni una diferenciación completa ni con lo Uno ni con el sujeto consciente que es el intelecto. A su ambivalencia ontológica le correspondería, asimismo, una ambivalencia epistemológica que constituye una ‘aprehensión’ (*saisie*) sin sujeto y sin objeto de lo inaprehensible (*insaisissable*).⁸⁵

⁸² Perczel (1997: 238).

⁸³ Perczel (1997: 239).

⁸⁴ Perczel (1997: 238-239).

⁸⁵ Perczel (1997: 227).

Perczel atribuye a esta “entidad misteriosa”, por otra parte, una actividad o, más bien, algo que se puede considerar como una extrapolación de la actividad del intelecto o como una prolongación de su actividad más allá de los límites del sujeto consciente. Esta actividad sería, según el autor, la que Plotino indica mediante el término ἐπιβολή.⁸⁶ Afirma, finalmente, que la potencia intelectual del intelecto sería la que obtiene una “visión cuerda” o sensata, mientras que la potencia supra-intelectiva, aquella que el autor identifica con lo “uno del ser” y cuya actividad es la ἐπιβολή, sería el intelecto enamorado.

De esta manera, Perczel toma la caracterización de la experiencia mística en términos de un intelecto enamorado como legítima y como instancia última de identificación. Concluye, asimismo, que la doctrina mística de Plotino no es ni monista ni teísta ya que su sutileza y complejidad no permiten tales simplificaciones.⁸⁷ Tal vez por esta razón, parece no poder arribar a una afirmación concluyente sobre el grado de identificación que conlleva la experiencia mística ya que afirma, por un lado, que el carácter ambiguo e indeciso de “lo uno del ser” no permite una identificación total con lo Uno⁸⁸ y que su actividad presupone una dualidad sujeto-objeto,⁸⁹ y, por otro, que el contacto suprime toda dualidad entre lo Uno y el místico.⁹⁰ Sostiene, por lo tanto, que sin que haya una completa identificación, toda dualidad ha sido superada. Por otra parte, es de notar que para justificar la experiencia mística, Perczel recurre a un análisis de la ontología e incorpora a la realidad una nueva instancia intermedia entre el Intelecto y lo Uno. Ahora bien, si bien la lectura del autor resulta sugerente ya que repara en algunos elementos no tenidos en cuenta por otros especialistas creemos que su interpretación presenta una

⁸⁶ Perczel (1997: 226-227).

⁸⁷ Perczel (1997: 256).

⁸⁸ Perczel (1997: 226).

⁸⁹ Perczel (1997: 232).

⁹⁰ Perczel (1997: 238).

dificultad que exigiría para ser resuelta una mayor fundamentación de la tesis. Nos resulta confuso, pues, que el autor afirme, por una parte, que “lo uno del ser” no es ni una realidad ni una hipóstasis aparte y que sólo puede ser separado del ser mediante el pensamiento,⁹¹ y, por otra, que sostenga que gracias a él el hombre puede acceder a una experiencia mística. Restaría, pues, a nuestro entender, un esclarecimiento de la cuestión de cómo es posible que una distinción lógica ejerza una actividad y provoque un estado “místico” en el hombre.

2. d. iv) La perspectiva teológica de Ch. Elsas

Otro de los autores que conviene discutir en la presente sección es Christoph Elsas, uno de los siete especialistas a los que nos remite la entrada “mysticism” en la *Oxford Bibliographies On line. Research Guide* dedicada a Plotino, publicada por la Oxford University Press en 2011. El artículo citado por la bibliografía oxoniense lleva el título “La importancia de la mística en la filosofía de Plotino” y fue publicado en 1986.⁹² El abordaje de Elsas en el presente escrito subraya enfáticamente la “experiencia mística” plotiniana como origen de la filosofía del neoplatónico. El autor, en efecto, afirma que “los verdaderos puntos de partida de la filosofía de Plotino no son los textos platónicos, sino la experiencia de la unión con Dios”. Ahora bien, tal como una lectura atenta del trabajo de Elsas pone de manifiesto, el abordaje del autor posee una orientación teológica explícita en la que se evidencian tanto su propio trasfondo religioso como académico.⁹³ El artículo que discutimos a continuación, según

⁹¹ Perczel (1997: 254).

⁹² El artículo corresponde a una conferencia pronunciada originalmente en alemán y traducida al español por Raúl Gabas para su publicación en *Enrahonar*.

⁹³ Elsas, en efecto, cursó estudios de Teología en Göttingen, estudios que culminó con una tesis acerca del rechazo neoplatónico y gnóstico del mundo en la escuela de Plotino (*Neuplatonische und gnostische Weltablenkung in der Schule Plotins*).

creemos, brinda una presentación en cierta medida desvirtuada de determinados puntos del pensamiento de Plotino y desliza ciertos juicios que contribuyen a su conclusión pero que responderían, en mayor medida, a la perspectiva teológica asumida por el autor que a los textos plotinianos.

Al inicio de su artículo, no obstante, Elsas nos advierte en algún grado de la perspectiva con la que aborda su estudio. Allí afirma:

Quando ciertos filósofos son designados como místicos..., con frecuencia late en ello una determinada intención: o bien se trata de positivistas y racionalistas, que quieren desacreditar una doctrina metafísica tachándola de mística, o bien de teólogos que, mediante el término mística, intentan llevar la metafísica filosófica al campo de las ideas religiosas. Pero como todo parece indicar que Plotino era a la vez filósofo y teólogo... y puesto que la experiencia interna a la que él se refiere tiene una base idéntica para ambas dimensiones, creo yo, centrado en el campo de una ciencia de la religión, tengo título legítimo para abordar el tema de la importancia de la mística en la filosofía de Plotino.

Son numerosas, ciertamente, las cuestiones que suscitan estas líneas tomadas del comienzo del artículo, pero señalemos, por el momento, la distinción entre filosofía y teología que el autor establece claramente y que proyecta, a su vez, sobre el pensamiento plotiniano. En su artículo, pues, y de acuerdo con sus criterios, Elsas examina tres asuntos relacionados. En primer término contextualiza el pensamiento de Plotino; en segundo lugar, expone su tesis de que el punto de partida plotiniano es la “experiencia mística”; y, por último, brinda algunos comentarios acerca de la “capacidad de integración” de la mística plotiniana.

Centrémonos en la segunda sección de su artículo. Allí, el autor sostiene citando a Dodds que “Plotino no cree en el Uno porque lo ha encontrado en el *Parménides*, sino que

lo encuentra en *Parménides* porque ya cree en él”.⁹⁴ Tal cita, según creemos, quita de contexto la afirmación de Dodds y constituye una simplificación de la cuestión de la henología en Plotino. Dodds, en efecto, introduce tal afirmación en una breve discusión acerca de la relación de Plotino con los textos de Platón. En cuanto a la interpretación plotiniana del *Parménides*, Dodds aclara que ya era corriente antes de Plotino. En tal contexto, pues, el autor parecería afirmar que Plotino lee el *Parménides* tal como lo lee porque ya había sido persuadido por otros pensadores previos y por sus propias reflexiones. Dodds no hace mención alguna de la mística en ese contexto y recién la aborda hacia el final de su artículo. Desestimando la autoría de Dodds, no obstante, la afirmación tal como la presenta Elsas también parece infundada. La concepción de lo Uno, en efecto, no podría ser para Plotino una mera noción textual enunciada en el *Parménides*, según creemos, sino que es una tesis firmemente arraigada desde el período presocrático en el pensamiento griego y especialmente en ciertas vertientes pitagorizantes del platonismo.⁹⁵ Tal concepción fue variando, sin dudas, a lo largo del tiempo mediante las reflexiones de cada pensador pero su variación misma indica que el problema de la unidad constituye un sustrato, por así decirlo, del pensamiento griego, y no podría ser en ningún caso simplemente resultado de la lectura de un texto.⁹⁶ La disyuntiva planteada por el autor, pues, resulta insatisfactoria. También problemática constituye la elección del término “creencia” en esta disyuntiva y en el contexto de la argumentación de Elsas. Esta posee, de hecho, una connotación diferente al término *belief* utilizado por Dodds en el pasaje aludido,

⁹⁴ Elsas (1986: 14).

⁹⁵ Cfr., por ejemplo, Bernabé-Mendoza (2013: 32-51) y Bonazzi (2000: 38-73). Michalewski (2012: 29-48) analiza la relación de lo Uno plotiniano con lo Uno numeniano y afirma la influencia determinante de este último en la elaboración de la henología plotiniana.

⁹⁶ Dodds (1960: 2).

ya que de acuerdo con la interpretación de Elsas Plotino articula (y creería en) su doctrina de lo Uno a partir de su experiencia mística.

Recurriendo a Trouillard, por otra parte, Elsas sostiene que “Plotino no es un filósofo que llegue a un misticismo racional sino un místico que busca un lenguaje filosófico para expresar la presencia divina.”⁹⁷ Nuevamente, el autor recurre a dicotomías ajenas al pensamiento plotiniano para forzarlo dentro de un esquema asumido con independencia del texto y luego proyectados sobre este. Téngase en cuenta, no obstante, la aclaración del autor al inicio de su artículo donde sostiene que afirmar de un pensador que es un místico puede ser propio de un teólogo que mediante el término mística intenta llevar la metafísica filosófica al campo de las ideas religiosas.

Otro de los autores al que Elsas recurre es Beierwaltes. Siguiendo a este especialista Elsas introduce la siguiente interpretación: “La unión momentánea no implica ninguna destrucción de la individualidad y, por ello, la unificación no puede pensarse como identidad absoluta, como si equivaliera a la supresión o a la equiparación con el fundamento absoluto”. Y unas líneas antes aclara “el alma aislada aspira a la unificación... hasta haberse unido con el Dios trascendente, sin que propiamente llegue jamás a ser idéntico por completo con Dios.” Ahora bien, aparte de su introducción de la autoridad de Beierwaltes Elsas no argumenta a favor de su interpretación según la cual afirma que “el alma aislada” no llega “jamás a ser idéntica por completo a Dios”. Tampoco explica qué entiende por alma aislada, ni por qué o en qué sentido la unión no equivale a una equiparación. La noción de individualidad, asimismo, resulta problemática y el autor no precisa a qué criterios de individuación recurre para afirmar que en la unión momentánea no ocurre “ninguna” destrucción de individualidad.

⁹⁷ Elsas (1986: 15).

El autor, pues, parecería no distinguir con claridad entre las concepciones propias mediante las que aborda el estudio de Plotino, las que incorpora (a su modo) de las autoridades que cita, y las que Plotino expone en sus escritos. Otro ejemplo de este solapamiento lo hallamos en la siguiente afirmación:

Con la mostrada estructura de unidad...la vivencia mística de Plotino, mediada a través del espíritu, se convierte tanto en momento propulsor de la huída del mundo, como en el arma más eficaz de su teodicea... De esto se alimenta la idea de la caída del alma al mundo de los cuerpos, de la maldad del mundo terrestre y de la corruptibilidad de la materia.⁹⁸

Esta afirmación acerca del pensamiento plotiniano nos plantea la duda de si Elsas considera que “la maldad en el mundo terrestre” y “la corruptibilidad de la materia” constituyen tesis efectivas de Plotino o si se refiere a elementos desarrollados con posterioridad por otros autores. Si consideramos que Elsas no afirma que Plotino sostiene una doctrina de la maldad del mundo terrestre, por ejemplo, debemos pensar que se está refiriendo a desarrollos posteriores. Ahora bien, la ausencia de indicaciones de esta transición entre aquello en que consiste el pensamiento plotiniano mismo y los desarrollos posteriores constituye otro indicio del solapamiento acrítico entre el abordaje asumido por el autor y la filosofía plotiniana. Consideremos, en este sentido, otros juicios y apreciaciones del autor.

El motivo plotiniano de la unión deja en la sombra todo lo demás que no tiene que ver con ello.⁹⁹

⁹⁸ Elsas (1986: 18).

⁹⁹ Elsas (1986: 18).

La mística en la filosofía de Plotino determina la contemplación estrictamente como lo primero, como lo superior en todo caso.¹⁰⁰

En lugar de un rechazo gnóstico del mundo, enseña una continuidad ininterrumpida entre lo divino supremo y todo lo demás. Solamente porque todo, a pesar de la alienación, conserva huellas del único origen divino, y porque lo espiritual nunca está tan perfectamente alienado y aislado.¹⁰¹

Tales pasajes ponen de manifiesto, a nuestro entender, no solo el énfasis que el autor coloca sobre la experiencia mística sino, también, la distorsión que tal énfasis provoca sobre la comprensión que el autor obtiene del pensamiento de Plotino. En cuanto a la primera afirmación, cabe preguntarse si efectivamente Plotino deja en la sombra todo lo que no tiene que ver con la “experiencia amorosa de unión con Dios” tal como la describe Elsas, o si el autor del artículo subraya este aspecto exageradamente dejando el resto en la sombra. Recordemos, a modo de ejemplo simplemente, la afirmación ya citada de Gerson quien considera, a diferencia de Elsas, que la experiencia mística está desconectada desde un punto de vista lógico de su filosofía entera.¹⁰² Tal disparidad de criterios nos conduce a la sospecha, al menos, de que ambos autores deben estar abordando los mismos textos desde perspectivas o, mejor dicho, presupuestos diferentes.

En la segunda cita el autor parece identificar la contemplación con la mística pero concibiendo, tal como el artículo evidencia y nuestras anteriores citas aclaran, la mística como la experiencia de unión con lo Uno. Plotino, como

¹⁰⁰ Elsas (1986: 19).

¹⁰¹ Elsas (1986: 25).

¹⁰² Gerson (1994: 220). Nótese que el autor menciona en una nota a Inge, y al pasaje citado de este autor, de cuyos trabajos afirma que “se cuentan entre las exposiciones más sensatas de doctrina mística occidental.” Cfr. Gerson (1994: 291, nota 40).

es sabido, no acota de ese modo el sentido de *theoría*.¹⁰³ En cuanto al tercer pasaje, si bien es cierto que Plotino enseña una “continuidad ininterrumpida”, el modo en que Elsas lo expone, “lo divino supremo” y “todo lo demás” desvirtúa, desde nuestra perspectiva, la filosofía eneádica. La Inteligencia y el Alma son, para Plotino, instancias divinas, por lo que la separación de la primera hipóstasis por un lado y las restantes por otro no responde a criterios plotinianos. Asimismo, la noción de “único origen divino” es discutible, en la medida en que el mundo sensible es el producto, en todo caso, de la causalidad doblemente mediada por instancias también divinas, de lo Uno. Considérese, también, que la presencia tanto de lo Uno como de las otras instancias en el “mundo” plotiniano no se expresa con exactitud reduciéndola a la noción de “huella”, tal como asevera el autor.

Ahora bien, Elsas también pone en correlación, en su tercera parte, la mística plotiniana con otras formas de la mística, ya sean contemporáneas a Plotino como el gnosticismo, previas como la “mística” de Numenio o posteriores como la cristiana de Agustín, por ejemplo. En esta sección el autor relaciona lo que considera el abandono de los neoplatónicos posteriores a Plotino de la “propia reflexión ética” en virtud de la teurgia con la “superioridad del cristianismo”. Debido al alejamiento del fundamento configurador de la mística plotiniana, argumenta, surgió la necesidad de la revelación y del culto, de una “organización jerárquica comunitaria en correspondencia con la jerarquía espiritual”. Así pues, el cristianismo organizado habría resultado exitoso, de acuerdo con Elsas, en tanto que constituía una mejor opción de mediación que la teurgia neoplatónica. Pero también Plotino habría contribuido a la organización eclesiástica. Elsas afirma en este sentido que “de la idea de organismo en Plotino, <Agustín?/el cristianismo?> exigió que en caso de necesidad los grupos de herejes fueran reducidos por la fuerza a la unidad de la Iglesia. Con ello la concepción de

¹⁰³ Cfr. III 8.

Plotino, acuñada por la aspiración mística a la unidad, fue utilizada precisamente para fortalecer la unidad organizatoria (*sic.*) de la Iglesia cristiana”. De este modo, concluye el autor, la “certeza mística” y el “camino platónico del éxtasis” pudieron “subordinarse a la forma cristiana perfeccionada por la gracia”.¹⁰⁴ Finalmente, nos gustaría citar dos evaluaciones que expresa el autor a partir de su lectura de los textos y de los acontecimientos que describe.

La filosofía de Plotino fracasó en su configuración como sistema del paganismo ante la capacidad de organización del cristianismo y ante su inclusión de la historia en la historia salvífica de Dios.¹⁰⁵

La filosofía de Plotino, por su partida de la atemporalidad de la mística, creó también la posibilidad de unirse con los nuevos tiempos. Actualmente, por ejemplo, la sociedad internacional para estudios neoplatónicos considera la filosofía neoplatónica con su apoyo en la unión mística, como lo único adecuado para una comprensión entre las tradiciones orientales y las occidentales de la filosofía.¹⁰⁶

La primera cita, a nuestro entender, pone de manifiesto con claridad, una vez más, la perspectiva teológica con la que el autor aborda la filosofía de Plotino y a la que le atribuye un fracaso desde una perspectiva, justamente, teológica: la inclusión de la historia en la historia salvífica de Dios. Mencionamos la segunda cita, por otra parte, para introducir dos aclaraciones que nos parecen pertinentes. La sociedad internacional para estudios neoplatónicos, tal como el autor afirma, emprende intentos de comprensión entre las tradiciones orientales y occidentales y uno de sus resultados, tal como el autor lo cita en una nota a pie de página, es el libro *Neoplatonism and Indian Thought*. Tales

¹⁰⁴ Elsas (1986: 29).

¹⁰⁵ Elsas (1986: 29).

¹⁰⁶ Elsas (1986: 29-30).

intentos, sin embargo, ni tienen su apoyo en la unión mística, ni manifiestan que la filosofía neoplatónica es “lo único adecuado” para lograr tal comprensión. Una rápida mirada al volumen que el autor cita permite al lector cerciorarse de que los temas tratados incluyen cuestiones metafísicas, psicológicas, históricas, además de la cuestión de la “experiencia mística”. Parecería, no obstante, que con tal afirmación el autor pretende sustentar su énfasis en la cuestión de la “experiencia mística” en Plotino y, tras decretar su fracaso, subrayar su vínculo con las “tradiciones orientales”.

2. d. v) La respuesta (monista) a Rist: Mamo y Meijer

Tras la presentación de Rist de su interpretación teísta de la “mística” plotiniana, no faltaron intérpretes que se opusieron a su lectura. Mencionemos, en primer lugar, a Plato Mamo quien en 1976 publica su artículo *Is Plotinian Mysticism Monistic?*¹⁰⁷ En su escrito Mamo defiende, tal como aclara en sus primeras líneas “una interpretación monística de Plotino”. Téngase en cuenta que el autor es consciente de la asociación, corriente entre los autores de su época, de esta tipología de la mística con Oriente,¹⁰⁸ aunque él no se pronuncie acerca de la relación de Plotino con la India. Mas examinemos, en primer término, el abordaje que Mamo aplica para su análisis.

¹⁰⁷ Paradójicamente, un importante antecedente de la lectura monista, si bien sin recurrir a esta categoría, es Rist mismo en su libro *Eros and Psyche* de 1964. Allí el autor sostiene que “en la unión mística, en el momento en que el alma es reestablecida a la unidad con lo Uno, debe ella misma ser el objeto del amor de lo Uno, dado que lo Uno se ama a sí mismo y el alma elevada es el sí mismo (*self*) de lo Uno” (cursivas del autor). Cfr. Rist (1964: 82 y todo el capítulo III de la Primera Parte). En la bibliografía de este escrito Rist no cita, al menos, a Zaehner. Su probable desconocimiento del libro del religioso no implica, no obstante, que Rist ignore la alegada influencia oriental de una interpretación semejante. Por el contrario, en Rist (1964: 104), el autor parece admitirla.

¹⁰⁸ “Muchos comentaristas de Plotino han estado preocupados por mostrar que su mística no es del tipo monístico oriental (*Oriental “monistic” type*)”. Mamo (1976: 199).

El primer objetivo que el autor encara es una “clarificación del asunto” y brinda, con esta finalidad, una caracterización del término mística. En este sentido, afirma que:

Mística hace referencia primariamente a un tipo (*kind*) de experiencia, cuyas principales características pueden establecerse, aunque la experiencia misma no pueda describirse adecuadamente. Estas características son: a) fusión de la cognición con el sentimiento...b) lo que él <el sujeto> conoce no es una entidad determinada sino, más bien, el “fundamento” (*ground*), la fuente trascendente, lo sin forma; c) el místico conoce de un modo no ordinario sino uniéndose con, asimilándose al objeto de su visión. Afirma que ha cesado de ser un individuo separado y viene unido, “aunado”, etc. Esta es la así llamada “*unio mystica*”.

Pero mística también puede hacer referencia al intento de interpretación filosófica de esta experiencia, un intento por volver las afirmaciones extrañas de aquellos que la han tenido en inteligibles en un marco metafísico mayor. Es esta mística filosófica la que caracteriza al trabajo de Plotino y lo aparta de innumerables místicos tanto orientales como occidentales. Es en este sentido en que podemos hacer la pregunta acerca de si su mística es monística o teísta.

Esta clarificación de la mística nos brinda, a nuestro entender, una idea precisa del abordaje que Mamo asume en su estudio, de los problemas que encarará bajo su perspectiva y de los que no toma en consideración. Mencionemos, en primer término, la definición explícita de “mística” como un “tipo” de experiencia. Entendida de ese modo, es de esperar que Mamo conciba que este “tipo” está compuesto por una multiplicidad de experiencias que guardan entre sí semejanzas. A continuación, en efecto, el autor enumera las semejanzas que las experiencias de esta clase poseen. Nótese que se le atribuye un valor cognitivo a la experiencia o una “cualidad noética”, aunque esta trascendería en cierta manera la escisión sujeto-objeto. En segundo término, no obstante, el autor caracteriza la mística como

una interpretación de la experiencia. Esta interpretación se realizaría, afirma Mamo, mediante un esquema metafísico mayor desde el cual la experiencia se volvería “inteligible”. Interpretada de este modo, añade el autor, se trata de una “mística filosófica”. Nótese asimismo la clara distinción que Mamo establece entre experiencia e interpretación, y el agregado que la interpretación le aporta a la experiencia, en la medida en que se vuelve “filosófica”. Habiendo expuesto en nuestra primera sección (I 1) el origen de esta distinción, no nos sorprende que en una nota al pie al pasaje citado Mamo nos remita a W. Stace y N. Smart.¹⁰⁹

Ahora bien, Mamo aclara que su examen acerca del monismo plotiniano se acota al segundo sentido. Esto nos revela que el autor no intenta demostrar si la experiencia es de tipo teísta o monista, sino si la interpretación que Plotino provee de ella lo es. La experiencia, desde la perspectiva asumida por Mamo, es idéntica en ambos casos. Si recordamos la concepción brindada por Stace, se trataría de una experiencia mística “introvertida”, de carácter universal y que constituye el núcleo común de las místicas de las diferentes tradiciones a lo largo de la historia.¹¹⁰ Estamos en el marco, pues, de una concepción perennialista de la mística. Nótese, asimismo, que Zaehner (de quien Rist toma sus categorías) no defiende una concepción perennialista de la mística en la medida en que sus convicciones teológicas lo fuerzan a asumir, tal como su libro pone de manifiesto, la superioridad de la mística cristiana teísta. Recordemos, pues, que en el caso de Zaehner, su tipología tripartita es utilizada para demostrar la inferioridad del monismo oriental frente al teísmo cristiano, mientras que

¹⁰⁹ Mamo (1976: 212, nota 3).

¹¹⁰ Stace (1961: 41-133 y, en especial, 131-133).

la tipología bipartita de Stace sustenta un “ecumenicalismo” místico universal.¹¹¹ El trasfondo, pues, desde el cual Mamo discute a Rist es diferente del asumido por este último.

Otro de los puntos en los que el abordaje de Mamo se distancia del de Rist es que el primero entiende que el sujeto de la mística es el ego o sí mismo, mientras que el segundo, según Mamo, toma al alma como sujeto de la unión. En relación con esta cuestión Mamo sostiene que

Si uno comienza con esta visión del asunto, como es natural para un cristiano, la unidad mística será una insuperable dificultad. ¿Cómo pueden dos substancias, cada una ontológicamente auto-suficiente, poseyendo cada una sus límites, unirse sin fundirse (*blending*) o sin la aniquilación del sí mismo que el teísta teme? Pero bajo el punto de vista de Plotino lo Uno no es una “sustancia espiritual” y el alma del místico difícilmente sea eso. ...Es el sí mismo noético que tiene acceso al principio último; no la sustancia limitada y corriente que es Sócrates aquí.

Mamo, pues, aboga por una interpretación de la mística plotiniana con su eje puesto en la noción de sí mismo (*self*) entendido como una instancia “polivalente” y con movilidad que “oscila interminablemente”,¹¹² como un “foco de conciencia”.¹¹³ El ego, de acuerdo con Mamo, contiene todo el dinamismo, la continuidad y la vida burbujenante que es tan característica de la realidad plotiniana y le permite a

¹¹¹ Las palabras finales del artículo de Mamo, no obstante, son desconcertantes en este sentido. Allí afirma que “la explicación, para el místico, debe encontrarse en la experiencia misma (*lie within the experience itself*) y no en las demandas de un dogma o de un sistema metafísico-incluso uno producido por uno mismo”. Mamo (1976: 211). El único modo en que logro comprender estas palabras es si Mamo está afirmando que la experiencia no puede explicarse mediante inferencias obtenidas a partir del sistema metafísico plotiniano, no concluidas explícitamente por el filósofo, pero que un intérprete puede concluir en su lectura. De otro modo no veo cómo evitar que el autor se contradiga respecto de su anuncio al comienzo del artículo acerca de cómo concibe la mística.

¹¹² Mamo (1976: 203).

¹¹³ Mamo (1976: 201).

Plotino, asevera el autor, mantener la identidad última del sí mismo con su fundamento, mientras que el sistema formal de hipóstasis le permite afirmar la permanencia y realidad de los hombres individuales.¹¹⁴ De este modo Mamo rebate a Rist el problema de la identidad de dos sustancias y puede afirmar una unión en términos monistas y desechar el teísmo de Rist: “*qua* sí mismo la ‘realidad espiritual’ ha devenido idéntica a lo Uno. *Qua* un cierto principio de personalidad formal <el alma>, emana eternamente de lo Uno y es, por tanto, distinta”.¹¹⁵ Esta interpretación es reafirmada por el análisis que Mamo lleva a cabo de los mismos pasajes eneádicos examinados anteriormente por Rist (y por Arnou) acerca de la “experiencia mística”, que en el caso de estos autores los habían conducido a sostener el teísmo y dualismo. El examen del vocabulario y de las metáforas refuerzan, de acuerdo con Mamo, la conclusión de que estos proveen “imágenes poderosas del estadio final en la expansión y la simplificación del sí mismo: se ha transformado en lo Uno”.¹¹⁶

Mamo, pues, defiende la doctrina de la unificación total en Plotino. Al caracterizar la mística (filosófica) plotiniana como monista recurre, asimismo, a las categorías que Rist introdujo siguiendo a Zaehner, aunque en el marco de la comprensión perennialista de la mística desarrollada por

¹¹⁴ Mamo (1976: 202).

¹¹⁵ Mamo (1976: 204).

¹¹⁶ Mamo (1976: 208). Una de las metáforas analizadas por Mamo es la de los centros coincidentes. Téngase en cuenta que Rist ya había examinado esta imagen y había concluido que es insatisfactoria como metáfora de la unión. Cfr. Rist (1967a: 223-227). Este autor argumenta que si bien la metáfora de los centros es tal vez la más lograda a la hora de hablar de unión, no puede decirse que haya realmente identidad de los centros. Si uno dibuja –diciendo puntos en una hoja, uno encima del otro, si bien parecerían ser uno, de algún modo seguirían siendo dos. Mamo, por su parte, critica esta lectura de Rist. El autor asevera que Plotino no habla de punto sino de centro, y que la metáfora es utilizada en todo “un capítulo fuertemente monista”. Cfr. Mamo (1976: 207-208). Meijer, por su parte, también critica a Rist en este asunto; cfr. Meijer (1992: 308), aunque este autor brinda mejores argumentos que los de Mamo.

Stace y por Smart. Con posterioridad a Mamo ha habido otros autores que sostienen que la experiencia mística debe ser entendida en términos de unificación total. Comentemos brevemente en este apartado, asimismo, la posición de Meijer.

Meijer realiza un minucioso análisis del tratado VI 9 de Plotino. No reproduciremos aquí su lograda interpretación ni su detallado examen. Nos referiremos, simplemente, a su posición respecto de la “mística” plotiniana. En su abordaje del tema el autor da cuenta de que el texto que estudia presenta importantes elementos para decidir acerca del grado de unificación entre el alma y lo Uno (o Entidad Suprema -ES- como él lo llama). En esta cuestión Meijer remite al lector a dos de las posibilidades presentadas por Rist: el monismo y el teísmo,¹¹⁷ y adelanta que Plotino promete, de acuerdo con su punto de vista, una completa identificación del místico y la ES.¹¹⁸ En primer término, no obstante, Meijer ofrece un comentario crítico a las categorías utilizadas por Rist. Afirma, en efecto:

Desde un punto de vista metodológico, al utilizar la clasificación de Zaehner para describir la mística plotiniana se corre el riesgo de ser anacrónico, porque Zaehner articuló su sistema para experiencias místicas extra y post griegas, y uno se expone, así, al peligro de malinterpretarlo al usar un esquema inválido. Anticipando mi discusión de las aplicaciones de Rist del esquema binario monismo-teísmo de la mística, solo puedo concluir que una visión teísta semejante, con su estipulación de que el alma es incapaz de volverse idéntica con el Dios (*Godhead*), distorsiona su interpretación por usar una especie de regla a la que Plotino nunca adhirió. Yo, por mi parte, adhiero a un abordaje fenomenológico, intentando que los hechos hablen por sí mismos, a pesar de cuán fuera de moda e imposible pueda parecer este método. En

¹¹⁷ Meijer (1992: 264).

¹¹⁸ Meijer (1992: 266).

cualquier caso, intento no interrumpir a Plotino de antemano imponiéndole reglas o posiciones de las que no tenía ni la más mínima idea.¹¹⁹

Podemos apreciar en el pasaje citado que Meijer se ha detenido a considerar las dificultades metodológicas que implica la estrategia de Rist. El anacronismo es el problema sobre el que el autor repara de los múltiples que aquella trae aparejada. Pero se ha percatado, asimismo, de que la categoría teísta posee ciertos elementos apriorísticos, tales como la imposibilidad de la identidad, que fuerzan la interpretación de Plotino en una cierta dirección con independencia de los textos. El énfasis que Meijer coloca sobre el análisis textual, por el contrario, es evidente, y no solo en su intento de que “los hechos hablen por sí mismos” sino en el carácter escrupuloso de su análisis filológico y conceptual. Meijer afirma adherir, asimismo, al abordaje fenomenológico. Según creemos, el autor toma al abordaje fenomenológico como un procedimiento eminentemente descriptivo que en el caso de su estudio acerca de Plotino adopta la forma de un examen filológico y de revisión y discusión de las nociones plotinianas y de sus relaciones lógicas. Tal procedimiento excluye, en principio, las nociones *a priori*, tal como pone de manifiesto su afirmación, que nos informa que evita interrumpir a Plotino de antemano imponiéndole reglas o posiciones de las que no tenía ni la más mínima idea.

Notemos, sin embargo, que Meijer no solo recurre a la noción de “mística” para comprender la experiencia unitiva plotiniana sino que además posee una idea bastante definida de lo que la mística es con independencia del caso plotiniano. Acerca de su concepción general de la mística el autor afirma que en ella la unión con el Dios es fundamental.

¹¹⁹ Meijer (1992: 296).

En la mística la visión es solo un preludio, no la canción, aunque la frontera entre la visión y la unión, preludio y canción puede ser bastante vaga y difícil de indicar. En la Antigüedad la mística con su unión suprema con el Dios parece estar ausente hasta Filón, otros filósofos de la escuela platoniana (*platonian*) <¿plotiniana?> y Plotino la introdujeron y le dieron forma.¹²⁰

Ahora bien, Meijer es consciente, en cierta medida, de que la definición que uno adopta en el estudio de la mística condiciona sus conclusiones. En su discusión de los problemas de la mística, de hecho, afirma que “cualquiera sea la preconcepción o definición a partir de la cual uno comienza, esta determinará el abordaje a la mística de Plotino, –tal como un par de anteojos, que no son los adecuados- corromperá o distorsionará la propia perspectiva”.¹²¹ En este sentido nos parece importante, por una parte, la caracterización de un abordaje como adecuado o inadecuado. El abordaje de Rist es inadecuado, de acuerdo con Meijer, por las presuposiciones que trae aparejadas. Su propio abordaje, el fenomenológico, por el contrario, sería adecuado pues este justamente no conllevaría presupuestos o, en sus palabras, no impone reglas o posiciones de antemano. Por otra parte, Meijer afirma que un abordaje inadecuado distorsiona la propia “perspectiva”, lo cual nos hace pensar que el autor aceptaría que incluso un abordaje adecuado, fenomenológico, implicaría una “perspectiva” (no distorsionada) y que no se trata de una visión “objetiva” y completamente libre de presupuestos o *a priori*. La aclaración que el autor mismo introduce respecto de su abordaje, que está “fuera de moda” y que puede parecer “imposible” nos da cuenta de la tensión irresuelta que Meijer evidencia entre la búsqueda de una metodología libre de presupuestos y una concepción apriorística de la mística. Así pues, afirmaciones como “en una unión mística todas las fronteras

¹²⁰ Meijer (1992: 274, nota 779).

¹²¹ Meijer (1992: 295).

estructurales y jerárquicas son de hecho transgredidas o desechadas”¹²² y “tal como yo lo veo, la conclusión de que el alma del místico y la Entidad Suprema son idénticos no puede evitarse”¹²³ nos conducen a la sospecha de cierta circularidad en su modo de argumentar e interpretar los textos que examina. Esta tensión, según creemos, no menoscaba el análisis textual y conceptual de Meijer pero nos reitera la importancia de reparar informadamente en los problemas ligados al estudio de la “mística”, en especial de un autor antiguo como Plotino.

Concluamos nuestra discusión de la interpretación que este autor brinda de la mística plotiniana señalando un elemento más. Ya Rist había planteado y negado el problema de la extinción del alma en la experiencia mística y Mamo también la discute a partir de la distinción entre “alma” y “sí mismo”. Mamo sostiene, en efecto, que el alma preserva su distinción pero que el sí mismo se identifica completamente.¹²⁴ En línea con Mamo, pues, Meijer sostiene que “con independencia de todo asunto de anonadamiento (*annihilation*), puede pensarse que el sí mismo del místico se ha desvanecido (*vanished*) en la Entidad Suprema.” Ahora bien, este autor considera, no obstante, que tal desvanecimiento “no debe ser considerado en absoluto como una destrucción, sino como la elevación superior (*ultimate*) del sí mismo.”¹²⁵

¹²² Meijer (1992: 312).

¹²³ Meijer (1992: 308).

¹²⁴ Mamo (1976: 204).

¹²⁵ Meijer (1992: 309).

Otros autores que, en consonancia con Mamo y con Meijer, han sostenido una interpretación de la mística plotiniana según la cual ocurriría una identificación total en la “experiencia mística” son Bussanich, Beierwaltes,¹²⁶ Carone¹²⁷ y Ousager,¹²⁸ por ejemplo.

2. d. vi) La concepción perennialista subyacente de Armstrong, Dodds y Wallis

Consideremos, asimismo, tres casos puntuales en los que podemos apreciar que los plotinistas ponen de manifiesto supuestos adoptados de la reflexión propia de la filosofía de la mística. Los elementos introducidos por estos autores no han generado una polémica semejante a la que produjo la aplicación de las categorías zaehnerianas por parte de Rist. Esta situación, no obstante, más que ser indicador de una influencia menor a la de Rist, posiblemente se deba a que las interpretaciones ofrecidas por estos autores hayan sido incorporadas por los plotinistas sin grandes cuestionamientos. Los tres casos a los que aludimos a continuación,

¹²⁶ Beierwaltes (1995: 146-147) afirma que “la liberación es privarse de las imágenes... la pobreza equivale a la más alta riqueza porque hace posible la unión con Dios mismo... El nacimiento de Dios en el hombre hace posible la identificación o, dicho en términos plotinianos, eliminar todas las formas de relaciones y de diferencias para unirse con lo Uno”.

¹²⁷ Carone (1997: 182) sostiene que “la dualidad o multiplicidad inherente a la naturaleza del Intelecto demanda que sea sobrepasada por una experiencia de unidad absoluta, es decir, unión con lo Uno. En este nuevo nivel el yo parecería ser idéntico a lo Uno”. La autora, asimismo, sostiene que Plotino no resuelve la aporía que surge de, por un lado, la unión total del yo con lo Uno y, por otro, que la unión no implique pérdida de identidad por parte del alma ya que, luego de unirse, el alma individual puede reconocer la experiencia como propia.

¹²⁸ Ousager (2004: 42) considera que “la unificación es posible con el Intelecto así como con lo Uno, no solo epistemológica o noéticamente sino, además, ontológica o henológicamente”. Afirma, asimismo, que las interpretaciones teístas y aquellas que expresan que la unión es como un reflejo especular (*mirroring*) de lo Uno en la inteligencia son insuficientes para dar cuenta de la unificación absoluta que para Plotino es posible, por más difícil que sea obtenerla. Llama a esta teoría de la unificación total “*identity theory of unification*”. Ousager (2004: 70-71).

pues, constituyen ejemplos claros que evidencian un abordaje de la mística característico de los estudios plotinianos del siglo XX.

Citemos, en primer lugar, a Armstrong, quien en su artículo acerca de la relación entre Plotino y la India evidencia una interpretación perennialista de la mística. El autor considera la posibilidad, por una parte, de que la mente del místico funcione del mismo modo en todos los tiempos y lugares. Tal concepción resultaría instrumental a Armstrong, por otra parte, para contradecir la conclusión de Bréhier, quien unos años antes había afirmado, basado en ciertos paralelismos, la influencia de la filosofía de las *Upanishads* sobre Plotino. Mas Armstrong prefiere considerar, por el contrario, que la experiencia mística es “incolora en términos metafísicos” (*metaphysically colourless*), a raíz de lo cual, dice, aquella puede constituir la base de sistemas filosóficos diferentes y hasta contradictorios.¹²⁹ La explicación que el místico da de su experiencia, por tanto, dependería de factores distintos a la experiencia. Armstrong, pues, manifiesta disponer de la distinción entre experiencia e interpretación que recién veinticinco años más tarde Stace formularía explícitamente y en detalle en su libro. El plotinista, no obstante, no indica de dónde toma tal concepción de la mística y tampoco argumenta a favor de ella, sino que simplemente la afirma casi con la certeza, según parece, de que sus lectores la aceptarán sin cuestionarla.

Mencionemos, en segundo lugar, el libro de Dodds de 1965, donde el autor se alinea abiertamente con dos de las propuestas presentadas por Stace en su *Mysticism and Philosophy*. Dodds adopta, por una parte, la división entre experiencias introvertidas y extrovertidas¹³⁰ y acepta, por

¹²⁹ Armstrong (1936: 22-28). En escritos posteriores Armstrong parecería hacer a un lado su perennialismo (no deliberado?) asumiendo una perspectiva ligada a una interpretación teísta de la mística plotiniana alineada con la concepción zaehneriana y risteana de la mística. Cfr. Armstrong (1967: 258-263).

¹³⁰ Dodds (1965: 79-80).

otra, la distinción entre experiencia e interpretación.¹³¹ La adopción de este abordaje le permite a Dodds circunscribir la experiencia mística plotiniana al tipo introvertido y encuentra que esta se asemeja más a la de los místicos de la India que a la visión cristiana ortodoxa.¹³² El autor resalta, no obstante, que tal semejanza se debe más que nada a la interpretación que el místico hace de su experiencia y al encuadre teológico dentro del cual el místico la entiende.¹³³ Es notable que la adopción de la distinción entre experiencia e interpretación que implicaría, en cierta medida, una posición perennialista no fuerza a Dodds a atribuir una influencia del pensamiento oriental en Plotino a pesar de encontrar cierta semejanza con este aunque, posiblemente, de tipo casual.¹³⁴ Vale la pena señalar, asimismo, que una de las diferencias que Dodds encuentra entre la mística eneádica y la experiencia teísta cristiana es la noción de “gracia” asociada con esta última y ajena al pensador neoplatónico. Nótese, por último, que desde su abordaje perennialista Dodds critica abiertamente a Zaehner. En este sentido el autor afirma:

No encuentro motivos para suponer, como ciertos autores católicos, que <la experiencia mística> implica una experiencia psicológica totalmente diferente. Cuando el profesor Zaehner, por ejemplo, afirma que mientras que el místico monista ‘alcanza la liberación enteramente por sus propios esfuerzos, en el caso del místico teísta siempre es Dios quien da el primer paso’, no puedo más que sospechar que él está leyendo en la experiencia lo que es, de hecho, un comentario (*gloss*) teológico acerca de ella.

¹³¹ Dodds (1965: 86ss y 90 nota 4).

¹³² Dodds (1965:88).

¹³³ Dodds (1965:90).

¹³⁴ De hecho, a pesar de la semejanza que señala entre la mística eneádica y la hinduista, Dodds afirma el sistema conceptual con el que Plotino interpreta su experiencia se encuentra prefigurado, aunque de modo disperso, en los platónicos del segundo siglo d. C. Cfr. Dodds (1965: 91).

Comentemos, en tercer lugar, la posición de R. T. Wallis expuesta en su libro *Neoplatonism* de 1972. Siguiendo los pasos de Dodds, Wallis también identifica la experiencia plotiniana con el tipo introvertido¹³⁵ pero encuentra que esta difiere en puntos importantes tanto de la mística no dualista del Vedanta como de la teísta cristiana. Las diferencias, sin embargo, se deben, de acuerdo con Wallis, a la interpretación entendida en los términos de Stace, y no a la experiencia.¹³⁶ Nótese, asimismo, que en una nota al pie Wallis señala el artículo “Interpretation and Mystical experience” de Ninian Smart en apoyo de su distinción entre experiencia e interpretación.¹³⁷

2. d. vii) J. Bussanich: crítica, heterodoxia y ¿perennialismo?

Examinemos con cierto detalle, a continuación, una de las interpretaciones actuales de la mística plotiniana que consideramos de gran peso, tanto por su abordaje centrado en el análisis filológico como por su cuidadoso, crítico y actualizado uso de los conceptos interpretativos. Nos referimos, en primer término, a la lectura que J. Bussanich ofrece en su libro *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*.¹³⁸ En su detallado estudio, el autor analiza las interpretaciones aludidas de Trouillard, O’Daly y Hadot con la finalidad de brindar una lectura alternativa a la propuesta por estos autores. Recordemos que los autores mencionados, en términos generales, afirman que la “experiencia mística” plotiniana debe ser comprendida como el contacto entre la “inteligencia prenoética” con lo Uno, y toman esta noción

¹³⁵ Wallis (2002 [1972]: 3).

¹³⁶ Wallis (2002 [1972]: 89).

¹³⁷ Wallis (2002 [1972]: 89, nota 1). Wallis es el primer plotinista, hasta donde sabemos, que cita a Ninian Smart en apoyo de su adopción de la distinción entre experiencia mística y la interpretación que el místico hace de ella.

¹³⁸ El autor remite a las interpretaciones de Lloyd y de Schroeder como antecedentes de su propia lectura. Cfr. Bussanich (1988: 234).

de la explicación plotiniana de la generación de la Inteligencia. Tal conexión, como ya comentamos anteriormente, no es explícitamente sostenida por Plotino sino que constituye una propuesta especulativa de los autores basados en la semejanza del vocabulario utilizado en las descripciones de la “experiencia mística” y en la explicación de la generación de la inteligencia. Nótese, por otra parte, que esta interpretación resulta funcional a la tesis defendida por Rist acerca del “teísmo” de Plotino y a su rechazo del monismo, en la medida en que entre la inteligencia incoada y lo Uno no podría haber identificación absoluta ya que esta sería diferente de lo Uno, si bien lo más “próximo” a aquel. Ya hemos comentado, por otra parte, que el uso que Rist da a las categorías zaehnerianas es inexacto. Sin embargo, la literatura que discute la cuestión del teísmo o monismo de Plotino no evidencia una revisión del origen de estas nociones y retoma la aplicación risteana. Subyacente a tal discusión, asimismo, se encuentra el vínculo, ya sea de tipo histórico o “metafísico”,¹³⁹ de la “mística plotiniana” con la India, por un lado, a la que se le ha adjudicado una concepción de la mística eminentemente monista y con el cristianismo, por otro, que en sus formas más ortodoxas defiende una mística teísta.¹⁴⁰

Bussanich, pues, realiza un examen detallado de los argumentos de Trouillard, O’Daly y Hadot y revisa el vocabulario que Plotino utiliza en su explicación de la generación de la Inteligencia y en su descripción de la “experiencia mística”. A partir de tal análisis limita la función del intelecto “prenoético” al proceso de la generación de la inteligencia y circunscribe la “hiper-inteligencia”¹⁴¹ o función “hiper-noética” del intelecto al ascenso contemplativo y místico del

¹³⁹ Entendemos por vínculo “metafísico” el substrato nuclear común a toda mística propuesto por las interpretaciones perennialistas y ecuménicas.

¹⁴⁰ Cfr. Zaehner (1957: caps. VIII y IX), Rist (1967a: cap 13).

¹⁴¹ Bussanich (1988: 234).

alma hacia lo Uno.¹⁴² Uno de sus argumentos consiste en señalar que si la inteligencia hipernoética es descrita como un νοῦς ἐρῶν, la inteligencia prenoética no lo es nunca y que el vocabulario del deseo utilizado para caracterizar la inteligencia prenoética difiere del vocabulario presente en los pasajes en los que se alude a la potencia hipernoética.¹⁴³ A partir de su análisis, en efecto, Bussanich concluye que la “ἔφεις προνοοῦσα, lejos de ser idéntica al νοῦς ἐρῶν, no es siquiera semejante a él –excepto en que ambos estados son modalidades de deseo y que ambas se encuentran mínimamente diferenciadas <en sí mismas>.”¹⁴⁴

El autor afirma, además, que la visión que Plotino atribuye a la Inteligencia prenoética es muy diferente y con consecuencias distintas de la visión propia de la Inteligencia hipernoética. Señala, por ejemplo, que la primera posee una mínima visión que no puede aprehender lo Uno en sí mismo en la medida en que consiste solo en una capacidad o, incluso, potencialidad de visión efectiva. La segunda, por el contrario, le provee al alma un estado de completa autoconciencia, una conciencia de sí misma unificada, y su visión, incluso, se funde con la realidad de lo Uno. De acuerdo con el autor, ambas se distinguen, a su vez, en que la Inteligencia hipernoética alcanza la quietud e inmovilidad cuando, al contemplar lo Uno, se colma de luz. La inteligencia prenoética, por el contrario, es caracterizada como movimiento (κίνησις) y deseo (ἔφεις).¹⁴⁵ Así pues, el autor concluye que “ambas, la visión pre-intelectiva y la hiper-noética se diferencian mínimamente de la realidad de lo Uno en términos de proximidad, pero se diferencian radicalmente entre sí en

¹⁴² Bussanich (1988: 231-236). Una interpretación semejante parecería sostener Szlezák (1997: 143).

¹⁴³ Bussanich (1988: 178-179).

¹⁴⁴ Bussanich (1988: 179).

¹⁴⁵ Bussanich (1988: 234-235). En Martino (2012) brindamos una interpretación que intenta ser superadora de la concepción defendida por Trouillard, O’Daly y Hadot y se distancia en alguna medida de la de Bussanich, aunque es deudora, en varios de sus puntos, de la tesis de este último. Véase, asimismo, II 3. c) ii.

el grado de conciencia (*awareness*) que poseen. En este sentido, por lo tanto, la primera es indiferenciada *qua* inconciencia, la segunda es indiferenciada *qua* super-conciencia.¹⁴⁶

Además de tal distinción, vale la pena que examinemos la interpretación de Bussanich acerca de la “experiencia mística” plotiniana. El autor, por una parte, considera que su lectura es “heterodoxa” y la confronta con la interpretación que llama ortodoxa. La segunda, de acuerdo con el autor, es la que sostiene que el alma “continúa existiendo como una entidad distinta cuando está en la unión con lo Uno”. Esta interpretación, afirma Bussanich, se funda sobre dos tesis: 1) “la unión mística es un fenómeno temporario”; y 2) “un estado de absoluta identidad con lo Uno viola aspectos centrales de la metafísica plotiniana, volviéndola inaceptablemente oriental.”¹⁴⁷ El autor afirma, respecto del primer punto, que si bien no es posible alcanzar la certeza acerca de si la experiencia mística puede ser permanente hay elementos textuales para creer que podría serlo y que, a diferencia de lo que cree la interpretación ortodoxa, las partes inferiores del alma ya no serían necesarias.¹⁴⁸ Respecto de la cuestión de la identidad con lo Uno y del orientalismo de la mística plotiniana Bussanich critica, por ejemplo, a Armstrong, quien desestima la hipótesis de la identidad por suponer que tal hipótesis viene aparejada con una teoría del universo entendido como una ilusión. También se opone a Lloyd para quien la identidad significa una pérdida de la conciencia. Para Busanich, por el contrario, la identidad con lo Uno no implica ni una teoría de la ilusión, de hecho el mundo sigue existiendo –afirma– luego o durante la unión mística, y tampoco hay una pérdida de conciencia puesto que cuando el alma su funde con lo Uno se transforma en la conciencia infinita de lo Uno.¹⁴⁹ La interpretación

¹⁴⁶ Bussanich (1988: 235).

¹⁴⁷ Bussanich (1988: 188).

¹⁴⁸ Bussanich (1988: 189).

¹⁴⁹ Bussanich (1988: 190).

“heterodoxa” de Bussanich, pues, consiste en afirmar que Plotino considera (*envisions*) un estado último en el que el alma se encuentra completamente fundida (*merged*) con lo Uno.¹⁵⁰ El autor sustenta su interpretación con un detallado análisis de una serie de pasajes plotinianos y agrega que en ese estado de unificación con lo Uno el vocabulario de la visión es apropiado porque la visión del alma está fundida con la visión de sí mismo de lo Uno, y que la unión mística es un estado de identidad.¹⁵¹ Nótese, asimismo, que Bussanich se alinearía con una interpretación de la mística entendida en términos del sí mismo, tal como es planteada por O’Daly y por Mamo, más que en términos del alma *qua* sustancia diferenciada. El autor explica, no obstante, que Plotino recurre al vocablo “alma” cuando caracteriza su experiencia mística dado que el griego no posee un término para “persona” o “sí mismo” (*self*), por lo que ψυχή parece (más que νοῦς) poseer connotaciones amplias que justifiquen su elección para la facultad involucrada.¹⁵² Así pues, el autor interpreta que en la experiencia mística “Plotino parece implicar no tanto un anonadamiento del sí mismo individual, como su ilimitada expansión hacia la identidad con lo Uno como Sí mismo.”¹⁵³

Ahora bien, Bussanich no solo arremete contra la interpretación “ortodoxa” propuesta por Trouillard, O’Daly y Hadot, entre otros, que resulta funcional a la interpretación teísta de la “mística” plotiniana. El autor critica, asimismo, la introducción de Rist de las categorías zahnerianas. En este sentido el especialista considera que “hay buenas razones para evitar por completo los términos teísta y monista, al menos en lo que concierne a su uso para caracterizar el pensamiento de Plotino”.¹⁵⁴ Tales categorías, afirma Bussanich, favorecen las comparaciones facilistas

¹⁵⁰ Bussanich (1988: 186).

¹⁵¹ Bussanich (1988: 187).

¹⁵² Bussanich (1988: 182).

¹⁵³ Bussanich (1988: 191).

¹⁵⁴ Bussanich (1988: 192).

entre pensadores de diferentes tradiciones e incluso suelen ser entendidas de modo equívoco por los mismos que las utilizan. Considera, asimismo, que más severa es la dificultad planteada por el uso que sus detentores dan a estas nociones, como categorías irreductibles que eliminan interpretaciones posibles de textos ambiguos. Respecto del uso que los plotinistas dan al término “teísmo” afirma:

Sospecho que el ímpetu de aplicar esta rúbrica <teísmo> de modo categórico deriva de presupuestos cristianizantes, p.e. la afirmación de que debe haber siempre una distinción fundamental entre lo Uno y el alma. Así es, ciertamente, como los filósofos y místicos cristianos interpretan la metafísica plotiniana.

Los autores que sostienen una interpretación teísta de la mística de Plotino, señala el autor, ignoran las afirmaciones plotinianas que no son coherentes con su interpretación y que apoyan la tesis de la identidad. Respecto del uso de la categoría “monismo” señala que Mamo la emplea de un modo menos “dogmático” que aquellos que se apoyan en la noción de “teísmo”.¹⁵⁵

Examinemos, en segundo término, dos artículos de Bussanich donde el autor desarrolla su lectura “heterodoxa” y que, según creemos, han contribuido significativamente al colocar el estudio de la mística plotiniana en una nueva arena, aunque la bibliografía de los principales plotinistas todavía no dé testimonio de este hecho. Uno de estos escritos fue publicado en los últimos años del siglo pasado en el *American Catholic Philosophical Quarterly*. Allí, el autor expone su relevamiento de las indagaciones que la filosofía de la mística llevó a cabo en las últimas décadas del siglo veinte, y señala la necesidad de una actualización de los términos en los que los plotinistas discuten acerca de la mística eneádica. “Los plotinistas han ignorado ampliamente

¹⁵⁵ Bussanich (1988: 192).

estos desarrollos” afirma refiriéndose a las investigaciones contemporáneas acerca de la mística, por lo que considera que a la luz de tales progresos “muchas cuestiones fundamentales <de la mística plotiniana> deben ser abiertas al debate nuevamente”.¹⁵⁶

En su artículo, Bussanich propone hipotéticamente una interpretación de la mística plotiniana desde el punto de vista contextualista sostenido por Katz. Concluiría, así, que “dado que los compromisos ontológicos y psicológicos de Plotino condicionan o, incluso, causan las experiencias que tiene, estas no son, por tanto, experiencias puras, no mediadas.”¹⁵⁷ Tal interpretación, no obstante, presenta algunas dificultades para Bussanich. El autor explica que la mística plotiniana incluye dos fases 1) el ascenso al mundo inteligible y la conciencia directa de tal grado de la realidad, y 2) el ascenso desde lo inteligible al contacto directo con lo Uno. Un constructivista, afirma, aseveraría que la metafísica platónica y su psicología mística prefiguran, conforman y determinan la experiencia mística en sus dos instancias, con el ámbito inteligible y con lo Uno. Bussanich se pregunta, no obstante, si dadas las diferencias entre las dos realidades y estados de conciencia, una interpretación que concibe a ambas como mediadas y condicionadas no sería anacrónica. “¿No depende, cuestiona el autor, de la proyección anacrónica de criterios epistemológicos contemporáneos en un contexto metafísico que se resiste a tal lectura?” El contextualista respondería que esto es imposible, según Bussanich, de modo *a priori*.¹⁵⁸ Las propiedades fenomenológicas de las experiencias que Plotino describe, sin embargo, no poseen

¹⁵⁶ Bussanich (1997: 340).

¹⁵⁷ Bussanich (1997: 346).

¹⁵⁸ Los antagonistas del contextualismo han criticado, de hecho, el carácter apriorístico del abordaje Katz. Cfr. Forman (1990). Tal crítica, no obstante, ha sido señalada como inadecuada por Bagger (1991: 399-411), entre otros.

antecedentes en la tradición platónica, según Bussanich.¹⁵⁹ Esto lo conduce, pues, a sostener una interpretación opuesta a la constructivista.

Parece haber buenas razones para creer que hay características de estas experiencias... que derivan directamente de la experiencia de la realidad del *noûs*. Las imágenes únicas e incluso idiosincrásicas de la experiencia noética acuñadas por Plotino comprenden propiedades fenomenológicas que poseen un poder transformador, poético y simbólico que, en vez de ser constituido a partir de esquemas o estructuras discursivos pre-experienciales, o de intentos de captar discursivamente lo inefable con posterioridad a la experiencia, encarnan, de hecho, la vivificante e intensa conciencia (*awareness*) que les dio origen

Si bien el esquema constructivista le parece “más instructivo” a Bussanich en relación con la mística noética,¹⁶⁰ el autor no concuerda con este y expresa su disentimiento en el pasaje citado. Ahora bien, si leemos detenidamente el pasaje nos percatamos, en primer lugar, que resulta difícil apreciar el objeto del razonamiento de Bussanich en tanto que afirma que las características de la experiencia derivan de la experiencia. Luego, afirma que tales características no son constituidas a partir de esquemas pre-experienciales, hipótesis que se fundamentaría en su sospecha de que no hay precedentes en los textos conocidos de descripciones con propiedades fenomenológicas semejantes a las que poseen las descripciones plotinianas. Asevera, a continuación, que las propiedades fenomenológicas de las imágenes acuñadas por Plotino implican la vitalidad de la experiencia que las causó. Ahora bien, en ningún momento Bussanich parece lograr dar con el eje del enfoque contextualista, en tanto que este no recurre a la distinción entre experiencia e interpretación, como lo harían Stace-Smart, esquema

¹⁵⁹ Bussanich (1997: 349).

¹⁶⁰ Bussanich (1997: 348).

desde el cual Bussanich parece estar pensando la experiencia “mística” (noética). El contextualismo, de hecho, considera que la experiencia misma es construida, con lo cual el hecho de que las descripciones (“imágenes”) de Plotino remitan necesariamente a la experiencia, tal como Bussanich parece querer indicar, no contradice la tesis contextualista. El elemento de peso del argumento del autor que parecería darle cierto sustento a su visión no constructivista es su sospecha de la ausencia de precedentes, pero Bussanich no ahonda en este punto en su escrito. Mencionemos, por último, una interpretación posible del argumento recién citado. El autor afirma, como dijimos, que las características de sus experiencias derivan “de las experiencias de la realidad del *nous*”. Tal vez hayamos comprendido mal la afirmación cuando consideramos que el objeto del argumento era incierto. Podríamos entender, de hecho, que Bussanich desea afirmar que las experiencias descritas por Plotino son verdaderas en la medida en que se corresponden con la “realidad” del *nous*. Si tal fuera la intención de Bussanich, de todos modos, deberíamos o bien pensar en un compromiso ontológico del autor con el ámbito noético, o bien criticarle la circularidad de su razonamiento. Ante la ausencia de precedentes textuales, de hecho, la única fuente (o la primera y, por lo tanto, única descripción no mediada) que nos describe la realidad del *nous* serían los textos plotinianos, con lo cual predicar la verdad de sus descripciones basándonos en sus descripciones constituye irremediablemente una petición de principio. En el caso de que Bussanich afirme la existencia del ámbito noético plotiniano, estaría implicando una concepción metafísicamente realista de la mística propia del abordaje participativo que describimos en I 1. n. No disponemos de otros elementos en los escritos del autor, no obstante, para atribuirle una concepción de la mística semejante.

Respecto de la experiencia mística con lo Uno el autor también se resiste a la interpretación contextualista. Para Plotino hay características de esta experiencia, afirma, que

surgen sin anticipación y que trascienden su esquema conceptual. La concepción constructivista parece trivial, concluye Bussanich, en relación con la mística de lo Uno en la medida en que se trata de un estado sin conceptos ni estructura.¹⁶¹

A lo largo de su artículo, además de testear críticamente el abordaje constructivista sobre la “mística” plotiniana Bussanich examina las propuestas de Grace Jantzen, Bernard McGinn, Pierre Hadot y Louis Dupré, entre otros. De este último adopta la noción de “unificación progresiva” y propone ensayar una interpretación de la mística de Plotino mediante esta categoría. De tal abordaje, afirma, podría resultar que las experiencias unitivas o extáticas no ocupen necesariamente la posición central que se les suele otorgar en las caracterizaciones de la mística plotiniana. Así pues, la mística incluiría no solo las elevaciones (y descensos), ya sea de lo sensible a lo inteligible, o de lo inteligible a lo Uno, sino también aquellas experiencias que acompañan el gradual logro de la vida en lo inteligible, objetivo de un aspirante neoplatónico.¹⁶²

En otro importante artículo publicado en 1994 en la *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bussanich examina en detalle los elementos místicos en el pensamiento de Plotino. En este escrito el autor desarrolla con mayor hincapié en los textos plotinianos un estudio de la mística en línea de su abordaje y crítica expuesta en el artículo recién discutido. Una de las tesis principales que el autor defiende en su escrito es que “no debemos restringir lo ‘místico’ a experiencias infrecuentes (*rare*), intensas y no cognitivas; por el contrario, necesitamos una concepción más completa de la mística que incluye todos los aspectos del ascenso por sobre el curso completo de la vida humana –especialmente cuando estamos considerando a un platónico, para quien

¹⁶¹ Bussanich parece atribuir a la experiencia mística plotiniana un carácter análogo a los ECP estudiados por Forman.

¹⁶² Bussanich (1997: 362-363).

debido a la transmigración y a la reencarnación, la vida del alma individual se extiende por las edades”.¹⁶³ Con tal finalidad, pues, el autor aborda el estudio de los “elementos místicos” en el pensamiento de Plotino distinguiendo tres instancias y dedicándole un apartado a cada una de ellas (la “mística cósmica”, “la vida mística del intelecto” y “las tipologías místicas y la unión con lo Uno”).

En cuanto a la “mística cósmica”, Bussanich afirma que esta constituye una fase inicial en la que se descubre “la unidad psíquica que impregna (*pervades*) el universo”.¹⁶⁴ En ella, asimismo, se disciernen ciertos elementos: “la simpatía cósmica como principio general de la armonía, coherencia e interconexión cósmicas”, “las correspondencias entre los grados superiores e inferiores de la realidad” y los “*logoi* como causas eficientes universales o formas inmanentizadas mediante la agencia del (o de las) alma(s)”.¹⁶⁵ Podría objetarse, afirma, que tales elementos sean considerados místicos, pero debe tenerse en cuenta, argumenta, que las experiencias e *insights* que el alma obtiene en su ascenso al Bien son similares a las que suelen ser atribuidas a los místicos “extrovertidos” o “de la naturaleza”.¹⁶⁶

En relación con la mística-del-*nous* (*nous-mysticism*), el autor examina el estatus ontológico del alma superior en el mundo inteligible y las implicaciones éticas y psicológicas de vivir noéticamente. Distingue, asimismo, dos “historias” (*stories*) o perspectivas desde las que Plotino mira el proceso de acceder al mundo inteligible. La primera historia es filosófica, característicamente platónica fundada en una cuidadosa reflexión acerca de las actividades perceptivas y racionales; el autor la llama el “método gradual(ista)

¹⁶³ Bussanich (1994: 5309).

¹⁶⁴ Bussanich (1994: 5307).

¹⁶⁵ Bussanich (1994: 5309).

¹⁶⁶ El autor toma explícitamente esta tipología de Wainwright (1981: 8-9, 12, 33-34) y reconoce la deuda de este autor con Stace y con Zaehner. Cfr. nuestros apartados 1.e; 1.f; y 3.a.1.

(*gradualist*)”.¹⁶⁷ El segundo sendero de ascenso utiliza “el lenguaje de la psicología espiritual más que el de la filosofía griega tradicional” y afirmaría que arribamos al mundo inteligible mediante el “despertar”.¹⁶⁸ En cuanto al status ontológico del alma superior en el mundo inteligible, Bussanich critica las interpretaciones de Armstrong y de Rist (y también de Atkinson y O’Daly), según las cuales el alma participa o está presente solo en un grado limitado en el mundo inteligible. El autor, no obstante, argumenta y cita varios pasajes que lo conducen a afirmar que “vivir noéticamente es radicalmente diferente de la existencia encarnada del alma inferior” y que “no veo modo alguno en que la misma identidad individual pueda persistir en el mundo inteligible cuando la nueva vida vivida por el alma ascendida es tan radicalmente diferente de su antigua vida descendida”.¹⁶⁹ Bussanich asevera, también, que además de la transformación ontológica se opera una transformación ético-psicológica en la vida intelectual, en tanto que el alma carece entonces de afecciones, de pensamiento discursivo, incluso de recuerdos. Siguiendo a L. Dupré entiende que reducir el estado de unión a los eventos extáticos es una simplificación y que “debemos distinguir un *estado* general de unión que implica una visión unificada de la realidad”. Así pues, adoptando la noción de “unificación progresiva” considera que el alma alcanza la visión de la unidad cósmica cara a cara del Alma del mundo, luego se establece en el nivel inteligible y, por último, experimenta lo Uno.¹⁷⁰

En su apartado acerca de la unión con lo Uno, Bussanich se centra en dos asuntos: el estatus del alma y en la clasificación de la mística plotiniana. El autor defiende la interpretación según la cual “la meta (*goal*) final de la mística plotiniana es la absorción última del alma individual

¹⁶⁷ Bussanich (1994: 5311).

¹⁶⁸ Bussanich (1994: 5312).

¹⁶⁹ Bussanich (1994: 5319-5320).

¹⁷⁰ Bussanich (1994: 5324).

por lo Uno” aunque reconoce que “Plotino nunca lo afirma explícitamente”. Señala, asimismo, que Plotino “tampoco apoya explícitamente la posición ortodoxa, *viz.*, que el alma existirá por siempre como una substancia separada y distinta”.¹⁷¹ La absorción por la que el autor aboga, por otra parte, no implicaría el anonadamiento del sí mismo sino, por el contrario, una “expansión ilimitada” que trae aparejada una “ganancia infinita”. Bussanich añade que tal doctrina suele ser considerada tanto oriental como monista, aunque él considera que la rúbrica de monismo, así como la de teísmo, es inadecuada para caracterizar la mística plotiniana. Y sostiene que “incluso si adquirimos una descripción (*account*) completa, objetiva, fenomenológica y ampliamente aceptada de la teoría y la praxis mística de Plotino, nos enfrentaremos con severas limitaciones y dificultades para aplicar tipología místicas”.¹⁷² Algunas de las dificultades que señala son las que Rist padece al aplicar las categorías zaehnerianas, y afirma que algunas de las características de la categoría zaehneriana de “monismo” son aplicables a Plotino, mientras que otras del “teísmo”, no. El autor concluye su análisis reafirmando, por una parte, su tesis según la cual el sí mismo se expande y asciende trascendiendo incluso sus fronteras inteligibles y, tras repetidos contactos con lo Uno, se funde (*merges*) completamente con aquel, transformando tanto su conciencia (*awareness*) como su sustancia y no solo por unos pocos momentos. Por otra parte, Bussanich admite que Plotino no afirma explícitamente que cada alma se fundirá con lo Uno pero, dado que tampoco articula explícitamente y defiende la visión estándar mantenida por los plotinistas, cree que su posición es digna de consideración.

Como podemos apreciar, los trabajos de Bussanich se caracterizan tanto por un análisis filológico y filosófico preciso, por una crítica penetrante a interpretaciones de

¹⁷¹ Bussanich (1994: 5325).

¹⁷² Bussanich (1994: 5326).

Plotino, a su entender, sesgadas, y por una discusión actualizada en cuanto a los desarrollos de la filosofía de la mística. Nótese, no obstante, que a pesar de su rechazo de las tipologías, el autor se mantiene dentro del marco psicologista propio de la fenomenología de la religión. Esta pone el énfasis en los estados de conciencia en línea con lo que hemos expuesto de James, Otto y van der Leeuw. Bussanich plantea, es cierto, la necesidad de una apertura de la noción de experiencia mística de modo de incluir no solo la unión con lo Uno sino también los grados inferiores de unificación, pero no parece desembarazarse de presupuestos propios de la fenomenología de la religión clásica, tal como el de “descripción objetiva”. Su insistencia, por último, en atribuir a Plotino una mística que los textos no afirman explícitamente daría cuenta, desde nuestra perspectiva, de la presencia subyacente de una preconcepción de la “mística” e incluso de tipologías cuasi-monistas que operan en la interpretación de Bussanich. Señalemos, no obstante, que estos elementos no invalidan ni el análisis ni las conclusiones del autor, pero indicarlos resulta esencial de modo de poner de manifiesto tanto el aspecto constructivo de la lectura de Bussanich con los supuestos que trae aparejada, como para explicitar algunos aspectos de los que intentamos distanciarnos en nuestra lectura de Plotino que exponemos en la Segunda Parte.

2. d. viii) Plotino y el Constructivismo: R. Arp

Examinemos, también, un artículo de Robert Arp publicado en 2004 en *Religious Studies*. Arp presenta su escrito como una respuesta al escrito de Bussanich de 1997, donde el autor, a su entender, ha postulado un falso dilema al afirmar que el asunto de la unión mística se resume en decidir entre una unión teísta o una identidad monista.¹⁷³ Arp atribuye, asimismo, una interpretación teísta de la mística plotiniana

¹⁷³ Arp (2004: 145).

a Bussanich.¹⁷⁴ Antes de adentrarnos en la argumentación provista por Arp en su artículo permítasenos mencionar que lejos de instituir un dilema, Bussanich critica la aplicación de las categorías mencionadas por Arp a la mística eneádica, tanto en su libro de 1986 como en el artículo de 1997 (ambos citados por Arp en su bibliografía). También resulta desconcertante que Arp atribuya a este autor una postura teísta a pesar de que Bussanich ha sido uno de los más potentes defensores de la “teoría de la identidad”, excluyente de una postura teísta y propia de un autor que se calificaría a sí mismo de “monista”, si bien Bussanich prefiere no acotarse a tal categoría.¹⁷⁵ Tales elementos introductorios, no obstante, no forman parte del argumento de Arp quien intenta defender que la mística plotiniana debe entenderse como una “unión mediada”.

La propuesta de Arp, pues, constituye, a su entender, una “tercera posición” entre el teísmo y el monismo. Tal posición se distanciaría de aquellas en tanto que consideran, según Arp, que en la unión final con lo Uno no habría actividad noética de ninguna clase. El autor sostiene, por el contrario, que en la experiencia trascendente de unión con lo Uno Plotino mantiene abierta, aunque de un modo impreciso, la posibilidad de cierta actividad cognitiva que medie en el contacto místico, lo que permitiría al filósofo formarse una idea de lo que este contacto representa para brindar, luego, una descripción de su experiencia aunque sea errónea.

¹⁷⁴ Arp (2004: 147).

¹⁷⁵ Nótese que Arp define al teísmo como una unión mística en la cual “el alma retiene su identidad y puede ser distinguida de lo Uno” (p. 146) y que Bussanich argumenta reiteradamente en contra de una interpretación semejante de la mística plotiniana en su libro *The One and its relation to Intellect in Plotinus*. En el artículo que comenta Arp Bussanich no hace tanto hincapié en este asunto pero tampoco da ningún indicio siquiera de haber cambiado su posición. Arp, por su parte, brinda dos breves citas de seis y dos palabras respectivamente de Bussanich en el pasaje en el que describe el supuesto teísmo de este autor. La página del artículo de Bussanich a la que Arp remite tales palabras, sin embargo, no las contiene en absoluto.

El interrogante que guía la investigación de Arp es si “la caracterización katziana de la mística puede ser aplicada a la mística plotiniana”, y si “hay una prueba de la posición de la unión mediada en las doctrinas de Plotino”.¹⁷⁶ Estas dos cuestiones van de la mano para Arp en tanto que considera que “si la perspectiva de Katz fuera aplicada a las doctrinas de Plotino, él <Katz> sería considerado un integrante del campo de la unión mediada junto con Inge y con Merlan”.¹⁷⁷ Así pues, desde la perspectiva plotiniana, afirma el autor, la concepción katziana de la mística declararí­a que “la parte noética del alma –entendida como una capacidad cognitiva multifacética- nunca podría ser realmente trascendida, sin importar cuáles afirmaciones de trascendencia Plotino mismo haga (o Porfirio o cualquier persona que afirme tener una experiencia mística).”¹⁷⁸

Ahora bien, antes de revisar rápidamente los argumentos que el autor expone en su artículo precisemos algunas cuestiones acerca de su planteo recién descrito. Notemos que el autor plantea, por una parte, la pregunta acerca de la aplicabilidad de la concepción katziana a la mística plotiniana y si las doctrinas de Plotino pueden proveer alguna verificación de tal concepción (interpretada por Arp en términos de “unión mediada”). Pero Arp afirma, asimismo, que abordar la mística desde la perspectiva katziana implica que la parte noética del alma nunca puede ser trascendida, incluso a pesar de que Plotino (o cualquier místico) afirme lo contrario. Parecería, pues, que buscar en las doctrinas de Plotino la verificación de una tesis que se ha asumido con independencia de ellas, o incluso a pesar de ellas en el caso de que la contradigan, resultaría superfluo. El autor, no obstante, se propone “mostrar que es posible obtener una

¹⁷⁶ Arp (2004: 149).

¹⁷⁷ Arp (2004: 148).

¹⁷⁸ Arp (2004: 149).

posición a partir de los escritos de Plotino que es consistente con la propuesta de la unión mediada y que resuena con las declaraciones de Katz relativas a la experiencia mística”.

Arp caracteriza, a continuación, las interpretaciones tanto monistas como teístas de la mística plotiniana como defensoras de una concepción de la mística no mediada. A pesar de sus desacuerdos, afirma, “ambas creen que la parte noética del alma es trascendida en la unión mística misma. Ya sea que el alma retenga su identidad (unión teísta), o es completamente absorbida (identidad monista), en la unión la conciencia noética parecería no estar involucrada”¹⁷⁹ Pero ambas posiciones constituyen, desde su punto de vista, una representación errónea de la filosofía de Plotino. Hay un número de pasajes plotinianos, señala Arp, que apoyan la tesis de la unión mediada en tanto que en ellos “el alma, el sí mismo, o la mente parece retener su identidad” y esto implica, para el autor, que “uno de los conceptos mediadores que el alma trae a la experiencia de lo Uno es el conocimiento mismo del yo (*self*) que experimenta tal unión.” “La identidad del alma, concluye Arp, parecería que media inevitablemente en lo Uno y el alma en el momento de la unión.”¹⁸⁰ Además de los pasajes señalados por Arp en los que Plotino afirmaría la conservación de la identidad, otro elemento al que el autor recurre en defensa de su visión es la comunicabilidad de la experiencia mística con posterioridad a la unión. Un tercer elemento aducido consiste en una serie de pasajes en los cuales el autor considera que “Plotino parecería estar igualando (*equating*) lo Uno con la actividad noética.”¹⁸¹ Para sostener tal afirmación Arp diferencia dos planos, el ontológico y el epistemológico, y a partir de tal distinción concluye que, “ontológicamente, lo Uno trasciende al *Nous*, mientras que, epistemológicamente, lo Uno debe ser parte de esa experiencia noética”.

¹⁷⁹ Arp (2004: 147 y 155).

¹⁸⁰ Arp (2004: 155).

¹⁸¹ Arp (2004: 157).

Unas líneas más adelante reformula su conclusión aseverando que “el *Nous* mismo es una clase de cosa (*a kind of thing*) y, en tanto que cosa, deberá ser abandonado en la unión con el fundamento de todas las cosas. Sin embargo, como proceso epistemológico, la actividad noética nunca puede ser abandonada, incluso en contacto con lo Uno.”¹⁸² A nuestro entender resulta confuso, al menos, y Arp no brinda mayores elementos para volverlo comprensible, en qué medida es posible retener una actividad sin que se retenga la “cosa” que lleva a cabo tal actividad, y no queda claro, tampoco, si Arp considera que “la actividad noética nunca puede ser abandonada” a partir de presupuestos epistemológicos propios o fundado en una cierta lectura de la epistemología plotiniana.

La mediación “racional” aludida, no obstante, no es la única clase de mediación inherente a la mística plotiniana, afirma Arp. “La experiencia noética no necesita ser solamente racional y puede ser ampliada para hacer referencia a otros estados de conciencia” tales como “conceptualización, imaginación y apreciación, pero también deseo (*wishing*), volición (*willing*) y sentimiento.”¹⁸³ A raíz de tales reflexiones Arp concluye que es posible garantizar la validez del abordaje katziano. Afirma, en efecto:

Desde la perspectiva ontológica la experiencia de unión (*unionization*) sitúa al nous en un plano de realidad diferente al de lo Uno....Sin embargo, desde la perspectiva epistemológica, los *insights* neokantianos de Katz son correctos ya que parece que no podemos escapar a nuestras categorías cognitivas. En varias ocasiones Plotino usa conceptos, imágenes, símbolos y valores para capturar lo que *parecería* trascender la categorización. ¿De qué utilidad podrían ser estas

¹⁸² Arp (2004: 157-158).

¹⁸³ Arp (2004: 157-158).

conceptualizaciones para el filósofo o místico neófito si no tienen peso ontológico? La respuesta es que ellas poseen obviamente valor epistemológico.¹⁸⁴

Consideramos que la lectura de Arp de Plotino presenta varias dificultades cuya discusión requeriría mayor espacio del que disponemos aquí. Pensamos, asimismo, que un análisis más detallado de los textos del que Arp lleva a cabo en su artículo podría reforzar en algunos puntos valiosos (tales como el aspecto erótico de la unión¹⁸⁵) su tesis de la mediación. No obstante, creemos que la estructura argumentativa general del artículo consiste en ceñirse a un abordaje y proyectar los supuestos inherentes a tal abordaje a los textos plotinianos. Este procedimiento, según creemos, es puesto de manifiesto con claridad en el modo en que Arp expresa sus conclusiones en este último pasaje citado. La distinción entre “perspectiva ontológica” y “perspectiva epistemológica”, por otra parte, es el resultado de una de tales proyecciones. En las Conclusiones de su artículo, de hecho, Arp señala que Plotino colapsa lo ontológico y lo epistemológico en los niveles superiores de su jerarquía. Esto hace más difícil, afirma, distinguir las declaraciones ontológicas de las epistemológicas cuando Plotino discute la unión. Es interesante notar que tal dificultad es resuelta por el autor con la siguiente afirmación: “A pesar de esta dificultad, el caso a favor de la unión mediada puede defenderse dado que el ser que está siendo pensado debe ser *reconocido* por el ser que está pensando” (cursivas del autor), pero Arp no aclara qué entiende en este pasaje por “pensado” respecto de la unión “mediada” con lo Uno ni tampoco “reconocido”. El autor tampoco justifica con textos la atribución al sujeto de la unión de pensamiento y de reconocimiento, ni justifica por qué califica a lo Uno

¹⁸⁴ Las cursivas son del autor.

¹⁸⁵ Arp (2004: 159).

como “ser” y como “pensado”. Todas estas cuestiones resultan controvertidas en el marco de la ontología y de la epistemología plotinianas.

La conclusión de que el abordaje katziano es “correcto” dado que “no podemos escapar a nuestras categorías cognitivas” también parece ser fruto de la estructura argumentativa mencionada. Habría que pensar, en este sentido, que el autor estaría fundamentando la corrección del abordaje o bien en su convicción previamente asumida, o bien con los textos plotinianos. Ahora bien, si la fundamentación radica en su convicción previa, el análisis de los textos resulta trivial, como dijimos antes, a menos que se busque simplemente una “consistencia” y no una “prueba”. Si, por el contrario, el autor pretende fundarla en los textos, además de requerir un análisis más detallado, debería pensarse que a lo sumo los supuestos no serían falseados, pero considerar que se los verifica es, a nuestro entender, falaz.

En fin, creemos que la dificultad principal de la metodología utilizada por Arp no consiste tanto en abordar los textos desde una perspectiva –procedimiento que es fructífero e incluso inevitable, según creemos– sino en considerar que un abordaje semejante le permite corroborar los supuestos asumidos. Arp parecería no distinguir con claridad, de hecho, entre la consistencia de algunos textos plotinianos con la perspectiva katziana, por un lado, y la verificación de esta perspectiva mediante la lectura (desde esta perspectiva) de las *Enéadas*, por otro. Señalemos, no obstante, una de las virtudes que percibimos en el abordaje contextualista de Arp que consiste en poner de relieve ciertos aspectos de los textos que otros abordajes desestiman o no toman en cuenta tales como los aspectos afectivos de la experiencia mística y del carácter mediador que estos poseen.

2. d. ix) Dos voces argentinas acerca de la mística plotiniana: M. I. Santa Cruz y F. G. Bazán.

En el presente apartado nos gustaría examinar brevemente algunos estudios del pensamiento y de la mística plotiniana publicados en el presente siglo por especialistas argentinos. En los escritos de los autores aludidos, como veremos, podemos apreciar una discusión acerca de la mística plotiniana en estrecha relación y diálogo con lo expuesto en los apartados anteriores.¹⁸⁶

Examinemos, por una parte, la exposición de la mística plotiniana brindada por las autoras M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo,¹⁸⁷ de la cual nos interesa señalar principalmente dos elementos. En primer término, la actitud cauta respecto de identificar una “mística” en Plotino y, en segundo término, la preocupación por articular la “mística” con las nociones de “filosofía” y “racionalidad” comprendidas, no obstante, a partir de las exposiciones que Plotino brinda en relación con ellas en sus escritos. Así pues, las autoras afirman que “si esa aprehensión final puede considerarse una experiencia mística, puede hablarse de una mística plotiniana, siempre y cuando se advierta que se trata de una mística racionalista”.¹⁸⁸ Sin pretender, pues, dirimir la espinosa cuestión acerca de qué significa “mística” y “experiencia mística” las autoras parecen dispuestas a seguir a la tradición interpretativa pero haciendo la salvedad de que tal categoría puede ser aplicada a Plotino en la medida en que no implique irracionalidad. Las autoras consideran, en efecto, que “la experiencia mística es el resultado de un ejercicio extremo de la razón hacia algo que la supera”. Afirman,

¹⁸⁶ Los autores que comentamos en este apartado poseen una nutrida bibliografía publicada acerca del pensamiento de Plotino y a lo largo de varias décadas. Solo aludimos, no obstante, a algunos trabajos suyos de reciente aparición y en los que abordan explícitamente la cuestión de la “mística” plotiniana.

¹⁸⁷ Santa Cruz-Crespo (2007: LXXV-LXXXV).

¹⁸⁸ Santa Cruz-Crespo (2007: LXXXIV).

asimismo, que “la experiencia mística no es algo completamente diferente y contrapuesto a la actividad racional, sino que ella es más bien su continuación y su remate.”

El rechazo de una mística irracionalista que plantean las autoras estaría fundado, a su vez, en la estrecha relación que encuentran entre filosofía y mística en los escritos de Plotino. “Su verdadera función <la de la filosofía> -afirman- y su valor solo pueden comprenderse cabalmente en la medida en que se tenga en cuenta cuál es la relación que Plotino establece entre filosofía y mística. Filosofía y mística se requieren mutuamente, y no puede entenderse la función de la filosofía sin su referencia a la mística y, por su parte, la comprensión de la mística plotiniana requiere entender en qué consiste la filosofía.” Mas las autoras señalan, asimismo, que la filosofía es para Plotino idéntica a la dialéctica o que esta es la parte más importante de aquella, su núcleo. A raíz de esto, el modo de saber discursivo o dianoético propio de la dialéctica plotiniana y que constituiría el corazón de la filosofía termina y es superado en la *nóesis* o intuición intelectual directa e inmediata. Luego de este estadio y como por un “exceso de la razón” y “a fuerza de concentrarse en la contemplación de su objeto” ocurriría el contacto místico.

Ahora bien, para caracterizar el contacto místico las autoras parecen retomar la línea interpretativa propuesta por Trouillard-O’Daly-Hadot. Afirman, en efecto, que así como desde el punto de vista de la generación de la Inteligencia es posible indicar una etapa no noética como previa a la noética, cuando se asciende la determinación (*nóesis*) es anterior a la aprehensión indeterminada. Así pues, sostienen que “la experiencia mística representa el más pleno desarrollo de la inteligencia como inteligencia y no su anulación”. Señalemos, en último término, que concebirla de este modo las conduce a afirmar que “la experiencia mística representa, entonces, el desarrollo más completo y pleno de la actividad de la inteligencia y, en este sentido, la doctrina plotiniana no marca un punto de ruptura con la tradición

griega”.¹⁸⁹ Estos elementos, en fin, ponen de manifiesto a nuestro entender el intenso diálogo y tensión de la lectura de las autoras con la tradición interpretativa de Plotino y con algunos elementos que esta tradición trae adherida consigo de la filosofía de la mística.

El segundo autor al que queremos referirnos es F. García Bazán quien en numerosos escritos ha expuesto su concepción de la mística y su interpretación de la “mística” plotiniana. En el presente apartado, no obstante, nos concentraremos en la discusión acerca de estos temas que G. Bazán brinda en sus más recientes trabajos acerca de Plotino, si bien esta concuerda con su concepción de la mística expuesta en escritos anteriores. En su “La Sofía gnóstica y la concepción de la mística entre los neoplatónicos” de 2012, el autor afirma que “con buen criterio se ha definido fenomenológicamente la mística como «la experiencia frutiva de un absoluto»”. García Bazán, efectivamente, aborda la mística en este y en otros de sus escritos desde una perspectiva propia de la fenomenología de la religión clásica, para la cual es posible, gracias a la *epoché* y a la reducción eidética, superar los límites de las instancias históricas religiosas o tradicionales para bucear en la hondonada desde cuyos orígenes se nutren la totalidad de las diversas experiencias de lo sagrado y sus múltiples manifestaciones en el tiempo y en el espacio. La mística, pues, desde esta perspectiva, es en esencia una experiencia universal y anhistórica de la cual es posible encontrar instancias tanto en Oriente como en Occidente y que extralimita, incluso, la orientación espiritual del sujeto que la experimenta.¹⁹⁰ Tal concepción, como es evidente, es afín al modo en que el perennialismo entiende la mística, en la medida en que este también la concibe

¹⁸⁹ Santa Cruz – Crespo (2007: LXX-LXXXV). Cfr., asimismo, Santa Cruz (1993: 5-21) y (2000: 9-30).

¹⁹⁰ García Bazán analiza ya en detalle esta concepción de la mística, y la definición citada en su escrito de 2012 (y también de 2011), en su artículo “El lenguaje de la mística” de 1978.

como un núcleo universal presente en las religiones y tradiciones y en esencia independiente de sus instanciaciones históricas y geográficas.

Pero es en su libro *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*,¹⁹¹ donde el autor analiza extensamente la mística plotiniana desde la misma perspectiva aludida. Allí también, por una parte, el autor recurre a la definición de la mística ya mencionada y es posible identificar, por otra, algunos elementos propios de este abordaje. A raíz de tal perspectiva, pues, García Bazán considera que la concepción y experiencia metafísica personal de Plotino “legítimamente lo ha proyectado en la historia de la filosofía occidental como el más místico de los filósofos y asimismo el más filósofo de los místicos”.¹⁹² La atribución a Plotino del calificativo “místico”, pues, es legítima para el autor, aunque deba señalarse, asimismo, el carácter sistemático de su pensamiento y el papel de Plotino como iniciador del neoplatonismo, última filosofía con sentido de unidad que floreció en el período helenístico.¹⁹³

En su descripción de la mística plotiniana, el autor afirma que “la comunicación que pueda tenerse con Él <lo Uno> nunca será una experiencia cognoscitiva: intelectual, intelectiva o inteligible. Si llega a conocerse, lo que se experimenta y posee es su imagen, su reflejo mental. Experimentarle es superar las limitaciones del conocimiento, y cuando una realidad se percibe no en mí, como una imagen, sino en ella misma, según existe, derrumbados todos los intermediarios, caídas las pantallas, hay un contacto directo con ella, una presencia real que, para ser auténticamente tal, anula a cuanto no es ella que la ofrecería fuera de sí, una simplificación, por lo tanto, que todo lo demás que sea ajeno a una auténtica simplificación lo deja de lado.”¹⁹⁴ Tal

¹⁹¹ García Bazán (2011).

¹⁹² García Bazán (2011: 29-30).

¹⁹³ García Bazán (2011: 21-26).

¹⁹⁴ García Bazán (2011: 183).

caracterización de la mística plotiniana ciertamente aleja a García Bazán, por una parte, de un abordaje afín al contextualismo y es coherente, por otra, con su definición de la mística afín al perennialismo como “experiencia frutiva de un absoluto”. Lo Uno, en efecto, es concebido por el autor como un absoluto y la experiencia que de él obtiene Plotino, de acuerdo con su lectura, al superar las limitaciones del conocimiento y carecer de pantallas y de imágenes, “es la puesta en comunicación directa con lo Absoluto mismo, sin ningún tipo de intermediario que impida la fusión unitiva”¹⁹⁵

También consistente con el abordaje que adopta es el énfasis que García Bazán coloca en la distinción entre experiencia mística y descripción. “¿Cómo es posible, entonces, –se pregunta el autor– dar configuración lingüística a una experiencia de semejante calidad...?”¹⁹⁶ El autor plantea, en efecto, que “experiencia mística quiere decir, pues, contacto sin palabras por impedimento intrínseco de toda proferición, que es inferior expresión.”¹⁹⁷ Para ilustrar su interpretación respecto de este punto, asimismo, el autor recurre a numerosos testimonios plotinianos de la experiencia mística que, según explica, “ayudarán a comprender la diferencia que hay entre experiencia y reflexión o descripción de la experiencia, siendo el fundamento teórico el que distingue claramente entre experiencia y lenguaje y supedita este a lo primero.”¹⁹⁸ Estos elementos, pues, están en consonancia con la concepción de la universalidad y “anhistoricidad” de la mística también sostenida por el autor. En la medida en que la experiencia mística es concebida, en esencia, como connaturalmente inexpresable, las diferencias presentes entre los diferentes ejemplos de “mística” pueden acotarse al terreno de la descripción que el sujeto brinda

¹⁹⁵ García Bazán (2011: 232).

¹⁹⁶ García Bazán (2011: 478).

¹⁹⁷ García Bazán (2011: 234).

¹⁹⁸ García Bazán (2011: 224).

de ella. En las descripciones, pues, sí se identifican condicionamientos históricos, geográficos y tradicionales, pero estos no constituyen su esencia en la medida en que son, justamente, los elementos que el fenomenólogo desestima mediante la reducción eidética para acceder al núcleo que nutre la totalidad de las diversas experiencias de lo sagrado y sus múltiples manifestaciones en el tiempo y en el espacio.

3. Nuestro abordaje de la mística (eneádica)

En las dos secciones anteriores hemos intentado poner de manifiesto la presencia infaltable de abordajes o perspectivas tanto en el estudio de la mística en general como de la mística plotiniana en particular. Esta presencia, desde nuestro punto de vista, no constituye en sí misma una ineficiencia metodológica. Nuestro propio abordaje, de hecho, subraya la necesidad e ineludibilidad del perspectivismo, aunque aboga por un perspectivismo consciente, autocrítico y consistente. Desde este punto de vista, pues, se puede achacar a los diferentes abordajes con los que se estudia a Plotino críticas internas, tal como falta de consistencia o de razonar circularmente, o externas, tal como inadecuación (desde el propio punto de vista) de los supuestos asumidos. Pero no se critica a los estudiosos de asumir un determinado abordaje. Así pues, uno de los elementos esenciales de nuestra manera de leer los textos es el diálogo. Reconocemos y subrayamos, entonces, el diálogo de nuestra lectura con la tradición interpretativa, el diálogo de nuestro horizonte de lectura con los textos plotinianos y su horizonte y el diálogo de Plotino con su propia tradición. En nuestra concepción, pues, el objeto de estudio “la mística eneádica” surge del diálogo abierto y constructivo entre perspectivas articuladas mediante el lenguaje y no de la (pretensión de una) aplicación de una mirada objetiva a un objeto textual cerrado y definitivo o a una experiencia psicológica subjetiva e inefable.

En la presente sección, pues, exponemos con cierto detalle los elementos fundamentales del abordaje desde el cual leemos los textos plotinianos. Tal como ponemos de manifiesto a continuación, adoptamos este abordaje

siguiendo una corriente que ha sido utilizada en los estudios religiosos, aunque no ha sido aplicada, hasta donde tenemos conocimiento, al estudio filosófico de la mística y de la “mística” plotiniana en particular. En esta sección dedicamos, con esta finalidad, un apartado (3.a.i) a exponer la crítica que el enfoque asumido ha realizado de la perspectiva propia de la fenomenología de la religión. Luego dedicamos los apartados siguientes a la exposición de la teoría narrativa de la que se vale nuestro abordaje dialógico narrativo y al examen del modo en que este abordaje ha sido aplicado al estudio de la religión. Finalizamos la presente sección exponiendo el modo en que adaptamos el enfoque dialógico narrativo al estudio de Plotino.

3. a. El enfoque narrativista dialógico de Gavin Flood

Expongamos, a continuación, el abordaje que, según creemos, constituye uno de los más adecuados y ricos para el estudio de nuestro tema en tanto que puede brindarnos elementos metodológicos valiosos, actualizados e, incluso, éticos.¹ Nos referimos al enfoque desarrollado por Flood en sus diversas publicaciones realizadas en los últimos veinticinco años, dedicadas al análisis de diversos tópicos propios de los estudios religiosos (*Religious Studies* o *Study of Religions*)². Como podremos apreciar, este abordaje es afín a la propuesta contextualista de Katz, hacia la cual Flood manifiesta su simpatía.³ Adopta, asimismo, la actitud decons-

¹ Acerca de la dimensión ética del enfoque narrativista dialógico véase Flood (1999: cap. 8), donde el autor recurre a las concepciones de Ch. Taylor, M. Gardiner, M. Bakhtin, P. Ricoeur, A. Lingis, entre otros.

² No es este el lugar para adentrarnos en una discusión acerca del origen, de la historia y de los propósitos de esta disciplina. Cfr, en ese sentido, los siguientes trabajos: Capps, W. (1995). *Religious Studies. The Making of a Discipline*. Minneapolis, Fortress Press; McCutcheon, R. (2003). *The Discipline of Religion. Structure, meaning, rhetoric*. London, Routledge.

³ Flood (2006: 24).

tructurivista y genealógica del feminismo y de la crítica post-colonialista, cuyas perspectivas el autor toma en cuenta en varios de sus escritos, y de otras vertientes posmodernas.⁴ Pero conserva del perennialismo, también, la posibilidad de sostener cierto grado de universalismo en sus afirmaciones fundándose, a diferencia de aquel, en el lenguaje.⁵

En la presente sección, pues, exponemos, en primer lugar, los puntos capitales de la crítica de Flood a la fenomenología clásica de la religión. En segundo lugar, caracterizamos las nociones principales de su propuesta metodológica y examinamos brevemente, por último, dos estudios llevados a cabo por el autor aplicando el método que propone. Téngase en cuenta que no es nuestra finalidad dar cuenta ni reproducir el itinerario intelectual ni la complejidad argumentativa con la que Flood sustenta su abordaje. Tal empresa implicaría redundar en logros ajenos. Pretendemos, más bien, presentar algunos elementos tanto de la crítica como de la propuesta de Flood que consideramos valiosos para nuestra investigación. Nuestro objetivo, en fin, es completar el recorrido que nos hemos propuesto trazar acerca del estudio académico de la mística y brindar, asimismo, un contexto de justificación a la metodología que aplicamos en las Partes Segunda y Tercera del libro.

3. a. i) La crítica meta-teórica al abordaje fenomenológico

Tal como hemos expuesto en la sección anterior (I 1), uno de los abordajes más difundidos durante el siglo XX para el estudio de la mística (y de la religión en general) ha sido la fenomenología (de la religión)⁶ y la propuesta de Flood

⁴ Flood (1999: 226-230), Flood (2004: 247-251).

⁵ Flood (2004: 1-27). Cfr. también, Flood (2006: 24).

⁶ Algunos especialistas tienden a distanciar la fenomenología de la religión de la fenomenología filosófica desarrollada por Husserl. Hans Penner (1989:42), por ejemplo, en su *Impasse and Resolution. A Critique of the Study of Religion*, pretende “demostrar que la influencia de Husserl en lo que ha llega-

es presentada como una alternativa crítica y superadora de aquella. De acuerdo con el autor, la fenomenología de la religión debe a Husserl sus conceptos metodológicos centrales: la “puesta entre paréntesis” o *epokhé*, la reducción eidética y la empatía.⁷ La *epokhé*, explica Flood, en términos de las ciencias sociales implica un “agnosticismo metodológico” (Smart) en la medida en que se suspende la cuestión relativa a la verdad que suscita el estudio de una religión. Mediante este procedimiento, prosigue, los fenomenólogos pretenden brindar una descripción libre de juicios de valor. Considérese, por ejemplo, el caso de Earle discutido en la sección anterior. Téngase en cuenta, asimismo, la distinción establecida por Stace y asumida y desarrollada por Smart

do a conocerse como ‘fenomenología de la religión’ es, como mucho, un cuento tradicional (*folk tale*”); citado por Flood (1999: 97). Véase nuestra siguiente nota. El origen de la fenomenología de la religión, de hecho, es previo a los escritos de Husserl. Van der Leeuw ubica sus comienzos en el siglo XVIII y, especialmente, en la *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen* de 1807 de Christof Meiners a quien el autor considera como “el primer fenomenólogo consciente”. Cfr. Van der Leeuw (1964: 660). La frase “fenomenología de la religión”, por otra parte, fue utilizada por primera vez por el teólogo holandés P. D. Chantenpie de la Saussaye en su *Lehrbuch der Religionsgeschichte* publicado en 1887. Chantenpie, no obstante, sin pretender introducir un nuevo método científico, simplemente agrupa y clasifica diferentes clases de fenómenos religiosos proveyendo, más que nada, una contracara sistemática de la historia de la religión y un método de comparación intercultural de los elementos constitutivos de la creencia y la práctica religiosas. Cfr. Sharpe (1975: 222ss.).

7 Algunas de las críticas que se le han hecho a Flood consisten en considerar que el autor exagera en gran medida el impacto de la fenomenología trascendental de Husserl sobre los estudios de la religión. Cfr. Allen (1999: 206-207) quien sostiene, a diferencia de Flood, que el impacto de la fenomenología husserliana ha sido muy limitado, incluso en aquellos especialistas identificados con la fenomenología de la religión. Murphy (2010: 9-15), por su parte, reconoce la influencia de Husserl pero sostiene que la injerencia de Hegel en la constitución de la fenomenología de la religión es más importante.

entre experiencia e interpretación, estrechamente relacionada con la apropiación, tal vez desvirtuada,⁸ por parte de los religionistas de la *epokhé* fenomenológica.⁹

El mecanismo aludido de suspensión del juicio, permitiría, en un momento posterior, el establecimiento de tipologías y el agrupamiento de religiones o de fenómenos religiosos que compartirían una esencia común o características comunes.¹⁰ Recordemos, por ejemplo, la propuesta jameseana de las cuatro notas (*marks*) que comparten las experiencias místicas, la distinción fenomenológica de van der Leeuw entre místicas obstruidas y extremas, la clasificación zaehneriana (monista, teísta, panenhénica) y staceana (introvertida, extrovertida). Mencionemos, también, una clasificación más reciente de las experiencias místicas propuesta por Wainwright (dos clases de introvertida y cuatro clases de extrovertida).¹¹ La empatía, por otra parte, como acto solitario, cognitivo e imaginativo, permitiría al fenomenólogo entrar en la vida del otro y establecer un contacto real con el objeto detrás del fenómeno, con el otro y con el mundo. Ella consistiría, pues, en la intuición del

⁸ Flood señala algunos casos en los que la puesta entre paréntesis o suspensión husserliana de la cuestión del status objetivo del fenómeno es tomada por los religionistas como una suspensión de la subjetividad o de las actitudes subjetivas tales como los propios sentimientos o creencias. Cfr. Flood (1999: 97-98).

⁹ Cfr. Stace (1961: 26 y 29ss) donde el autor distingue entre las características fenomenológicas de los testimonios que los místicos brindan de su experiencia y las interpretaciones filosóficas o teológicas a las que someten sus experiencias. Cfr., asimismo, Smart (1965: 78-87).

¹⁰ Flood (1999: 98).

¹¹ No hemos logrado acceder al texto principal del autor, Wainwright W. (1981), *Mysticism: a Study of its Nature, Cognitive value and Moral implications*. Madison, University of Wisconsin Press, donde expone su concepción y clasificación de las experiencias místicas. En su artículo "Mysticism and Sense Perception" (1973: 257-278), no obstante, el autor ya introduce la bipartición mencionada de las experiencias místicas, si bien desarrolla exclusivamente aquella subclase de experiencias introvertidas con carácter cognitivo e intencional y, por lo tanto, semejante a la experiencia sensorial. Cfr., asimismo, Fenton (1984: 337-339), quien reseña el libro de Wainwright, y Lewis, D. y Griffiths, P. (1984: 293-304) quienes discuten la tipología propuesta por Wainwright en su libro.

otro y, por lo tanto, aclara Flood, en la versión fenomenológica de la intersubjetividad. Para poder comprender tal concepción, agrega, es preciso tener en cuenta la filosofía de la conciencia husserliana que incluye la noción de un ego trascendental, racional, ahistórico y desencarnado. Fundada en estas nociones tomadas de Husserl, la fenomenología de la religión afirma constituir, de acuerdo con Flood, una perspectiva epistemológica privilegiada, capaz de brindar una descripción y una comprensión objetiva del mundo religioso del cual el fenomenólogo se encuentra fuera.¹² Tal optimismo, sin embargo, es objetado por Flood quien considera, por el contrario, que esta metodología adolece de importantes dificultades. El autor resume estas dificultades en tres problemáticas: el problema de la representación y del lenguaje, el problema de la subjetividad y la puesta en paréntesis, y el problema de la intersubjetividad.

En primer término podemos decir que el problema de la representación trae aparejado una contraparte favorable, en la medida en que es el producto de la suspensión del juicio acerca de la existencia o inexistencia de lo que se presenta a la conciencia. Debido a esto, la significación del lenguaje, que se comprende aprehendiendo la relación entre un signo (la descripción de la experiencia de un místico, por ejemplo) y lo que representa, no se limita a “objetos reales”. La distinción entre el significado de una representación y la existencia de su referente, pues, vuelve legítima la investigación acerca de cualquier “presentación a la conciencia”. Tal actitud, como adelantamos en nuestra exposición de la concepción acerca de la mística de W. James, por ejemplo, contribuyó para que ella comenzara a ser abordada por los filósofos y los especialistas en estudios de la religión. La separación fenomenológica entre significado y existencia, sin embargo, se vuelve problemática, aclara Flood, cuando

¹² Flood (1999) describe y critica la fenomenología de la religión y su relación con la fenomenología husserliana en el capítulo cuarto de su libro *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*.

se la traduce en la separación entre lenguaje y ontología, en la medida en que resulta mucho más complejo afirmar la independencia de las cuestiones de existencia respecto del lenguaje.

La fenomenología de la religión hereda, pues, la concepción husserliana del lenguaje según la cual la existencia puede distinguirse del significado y de la representación, pero esto resulta contradictorio con la idea de la neutralidad fenomenológica. Los enunciados religiosos, asevera Flood, poseen una afirmación implícita de existencia y si mediante la *epoché* se pone entre paréntesis tal existencia, se establece un límite a la comprensión del enunciado religioso y del ingreso del fenomenólogo al ámbito del discurso émico (*emic, insider's discourse*) y se logra un entendimiento externo que resulta implícitamente escéptico. El resultado es, resume Flood, una dicotomía entre un discurso émico que afirma el nexo entre significado y existencia, y un discurso ético (*etic, outsider's discourse*) que la niega.

El segundo problema señalado por Flood consiste en el problema de la subjetividad. Al incorporar los conceptos husserlianos de *epoché*, de reducción eidética y de empatía, afirma el autor, la fenomenología de la religión adopta inevitablemente la visión de Husserl acerca del sujeto. Y tomando en cuenta, tal como ha afirmado Hans Penner, que la fenomenología no es simplemente un método neutral o una descripción pura de un fenómeno sino una filosofía trascendental, la fenomenología de la religión se ve implicada en una filosofía de la conciencia que viene aparejada con el método que incorpora.¹³ El sujeto husserliano, describe Flood, es un ego trascendental, racional y desapegado (*detached*), visión que establece una separación entre la conciencia subjetiva y el mundo de las otras subjetividades. Este aislamiento de la subjetividad, por una parte, conduce al enfoque en la estructura intencional del sujeto

¹³ Hans Penner (1989: 44), *Impasse and Resolution. A Critique of the Study of Religion*. New York, Peter Lang. Citado por Flood (1999: 106).

y al énfasis en la experiencia como foco de la investigación fenomenológica. Tal separación puede ser salvada, no obstante, mediante la *epokhé* y la empatía. En consonancia con Husserl, pues, la fenomenología de la religión, explica Flood, pone entre paréntesis la objetividad de los fenómenos religiosos y opera luego una reducción eidética a partir de la cual intuiría las estructuras esenciales de las presentaciones a la conciencia.

Ahora bien, la idea del privilegio epistemológico del ego trascendental husserliano adoptado, asimismo, por la fenomenología de la religión ha sido severamente criticada por las perspectivas posmodernas, post-coloniales y feministas, vertientes que realizan un análisis genealógico de esta noción, la colocan en un punto específico del desarrollo histórico y filosófico de Occidente y ponen de manifiesto la agenda androcéntrica y colonialista en esta concepción quitándole, de este modo, su pretendida trascendencia y objetividad.¹⁴ Pero Flood está interesado en señalar, más aún, que la idea de un ego unificado que conduce al énfasis que la fenomenología de la religión pone sobre la experiencia interna (religiosa o mística) descuida la concepción de la religión entendida como una performance intersubjetiva. Esta dimensión de la religión, asevera Flood, es mucho más importante para el mantenimiento de sus límites y para su continuidad temporal que cualquier experiencia subjetiva. La objetividad misma que se arroga la fenomenología, por otra parte, estaría fundada en la trascendencia del sujeto epistémico que se encuentra más allá de toda situación histórica y cultural, objetividad que de acuerdo con Flood es imposible de alcanzar. Por el contrario, los sujetos deben ser comprendidos, afirma Flood, como implicados en sus situaciones históricas y culturales y debe considerarse, asimismo, que el conocimiento de los sujetos surge a partir

¹⁴ Ténganse en cuenta los trabajos de Jantzen comentados en la sección anterior. Para una breve presentación de las críticas post-coloniales véase nuestra Parte III.

de redes intersubjetivas de comunicación. Tal concepción del sujeto ofrecida por Flood, pues, da lugar a la tercera crítica de la fenomenología (de la religión), centrada en el problema de la intersubjetividad.

El ego trascendental husserliano y el método racional utilizado para arribar al conocimiento del otro y del mundo son implícitamente ahistóricos, universales y situados por fuera del mundo de la vida aunque, para Flood, el sujeto se encuentra enredado en él. Al adoptar el método fenomenológico, asevera el autor, la fenomenología de la religión infiere el carácter intersubjetivo del mundo social y cultural mediante la *epokhé* y la intuición. Flood, por el contrario, propone tomar la intersubjetividad y la comunicación como algo dado, sugiere aceptar como punto de partida de la investigación no el ego trascendental racional y desapegado del objeto de su investigación sino el mundo social en el cual el sentido es construido en un marco intersubjetivo y no en la conciencia. Esto implica aceptar, afirma el autor, que la comprensión siempre surge en el contexto de un sistema de signos y que este es inherentemente interactivo o dialógico. Como las religiones pueden ser concebidas en términos de sistemas de signos, de significación y de comunicación, el modo de estudiarlas, sugiere Flood, debe poner el énfasis en la semiosis más que en la conciencia.¹⁵

La fenomenología de la religión es heredera, pues, de los problemas epistemológicos de la fenomenología de Husserl debido a sus presupuestos cartesianos, asevera Flood. El reconocimiento de la naturaleza narrativa de todo discurso significa el reconocimiento de la contextualidad histórica del mismo método fenomenológico, e implica que la descripción, empresa primaria de este abordaje, debe situar los “hechos” que describe en relatos discursivos más que

¹⁵ En su capítulo sexto donde Flood detalla su concepción del diálogo y del observador situado reformula las tres problemáticas expuestas en otros términos: el problema de la comunicación, el problema de la historicidad y el problema del conflicto. Cfr. Flood (1999: 162-166).

considerarlos como fenómenos puros que se presentan a la conciencia y que pueden ser representados con total ausencia de prejuicios. La discusión y crítica del método fenomenológico, pues, da pie a Flood a proponer un abordaje alternativo que deja de lado las pretensiones esencialistas de la comprensión de los fenómenos religiosos. La perspectiva dialógico narrativista ofrecida por el autor privilegia, por el contrario, una visión que acepta la temporalidad y la contextualidad de la comprensión de la religión y coloca el lenguaje y la cultura en el centro de la investigación.¹⁶

3. a. ii) La teoría narrativa

Habiendo realizado un viraje de la filosofía de la conciencia hacia la aceptación del carácter dado del lenguaje y de la cultura, afirma Flood, se abre el campo a una comprensión concebida en términos de relato (*narrative*) e intersubjetividad que las aspiraciones ahistóricas de la fenomenología trascendental no podía realizar.¹⁷ Desde esta perspectiva, la fenomenología puede convertirse en una empresa activa de construcción en un encuentro dialógico con su “objeto”. La descripción, por tanto, para el abordaje narrativo-dialógico, no consistiría en una observación pasiva ni en un “mapeo” de lo que se presenta a la conciencia, sino en

¹⁶ Se le ha criticado a Flood que muchas de las nociones de su enfoque dialógico narrativista presentadas en su libro de 1999 pueden encontrarse en desarrollos más recientes de la fenomenología filosófica, tales como los trabajos de Maurice Merleau-Ponty y de otros fenomenólogos existenciales, y de P. Ricoeur y de otros exponentes de la fenomenología hermenéutica. Algunas de las nociones aludidas serían, por ejemplo, su énfasis en un sujeto, en un conocimiento, interpretación y explicación dinámicos, relacionales, encarnados, temporales, históricos y de naturaleza contextual. La crítica de la fenomenología husserliana puede encontrarse, pues, dentro de la tradición fenomenológica misma. Cfr. Allen (1999: 206-207). Flood da cuenta de esta crítica en trabajos posteriores en la medida en que enrola explícitamente su propio trabajo en la tradición de la fenomenología hermenéutica, como exponemos más adelante. Cfr., por ejemplo, Flood (2006: 503ss), aunque en Flood (1999: 43) ya se adelanta esta pertenencia.

¹⁷ Flood (1999:124-125).

la activa construcción de un relato histórico en la vinculación de hechos en tramas (*plots*), con la conciencia de que tales relatos son contruidos en el marco de las restricciones impuestas tanto por las preguntas formuladas por el investigador al material estudiado como por el material mismo. Situar la descripción dentro del lenguaje narrativo, afirma Flood, aparta completamente la fenomenología de una comprensión esencialista de la religión y conduce a la aceptación de que el relato es central para la comprensión de los significados y las instituciones humanas.¹⁸

Genette y Ricoeur

La noción de relato, fundamental en el abordaje propuesto por Flood, es elaborada a partir de diferentes textos de carácter metodológico que el autor pone en diálogo en su libro. Expongamos brevemente, a continuación, las distinciones y caracterizaciones acerca del relato propuestas por G. Genette y por P. Ricoeur que Flood incorpora con la finalidad de articular su concepción.¹⁹

De Gerard Genette Flood toma su distinción de tres nociones que coexisten bajo el mismo término “relato” (*narrative* es el término utilizado por Flood y en la traducción inglesa del libro de Genette y *récit* es el término francés original del autor).²⁰ El primer significado hace referencia al discurso oral o escrito cuyo fin es relatar eventos o una serie

¹⁸ Flood (1999: 123).

¹⁹ Flood analiza y contempla, asimismo, las posiciones de MacIntyre y de Hayden White, como exponentes de concepciones realistas y constructivistas respectivamente (en la moralidad y en la historia, respectivamente). Nos limitamos, no obstante, al examen de la concepción narrativista de Ricoeur, dado que Flood la caracteriza como una versión que incluye a las otras dos, en la medida en que acepta la naturaleza narrativa de la existencia pero es, a la vez, fuertemente constructivista.

²⁰ Seguimos la traducción castellana de Carlos Manzano de 1989 publicada por Lumen. Para la versión inglesa véase Genette, G. (1980). *Narrative Discourse. An Essay in Method*. Translated by Jane E. Lewin. New York, Cornell University Press.

de acontecimientos. El ejemplo que el autor brinda de este sentido es el discurso pronunciado por Ulises a los feacios en los libros IX a XII de la *Odisea*; tal sería, pues, el “relato” de Ulises. El segundo sentido hace referencia a la sucesión de acontecimientos, reales o ficticios, a sus relaciones de encadenamiento, oposición, repetición, etc, que constituyen la materia del discurso. Un análisis del relato entendido en este segundo sentido implica el estudio de una totalidad de acciones y situaciones tomadas en sí mismas, sin considerar el medio, lingüístico u otro, a través del cual accedemos al conocimiento de esta totalidad. Un ejemplo de esta segunda noción sería el conjunto de aventuras vividas por Ulises desde la caída de Troya hasta su llegada a la isla de Calipso. El tercer significado de “relato”, señala Genette, apunta nuevamente a un acontecimiento pero, en este caso, al de relatar o al acto de narrar mismo. El primer sentido, pues, de relato, como el de Ulises, depende de modo absoluto de la acción de narrar, ya que el discurso narrativo es producido por la acción de relatar. Genette afirma, asimismo, que el análisis del discurso narrativo implica, constantemente, un estudio de relaciones. Por una parte, señala, la relación entre el discurso y el acontecimiento que se relata. Por otra, la relación entre el mismo discurso y el acto de relatar que lo produce.

Tras haber distinguido los significados, el autor propone utilizar tres términos diferentes para cada uno de ellos. Para el segundo sentido, el que apunta al contenido narrativo, utiliza la palabra “historia” (*story, histoire*). Para el primero, el significante, el discurso o texto narrativo mismo, usa “relato” (*narrative, récit*), y, para el tercero, la acción productora, narración (*narrating, narration*). El autor afirma, por otra parte, que de los tres niveles distinguidos, el único que se encuentra directamente disponible para el análisis textual es el primero, el relato, en el sentido estipulado. El relato, asimismo, es el que nos informa en una primera instancia, al menos, acerca tanto de los eventos que constituyen su contenido como de la actividad que le dio origen.

En otras palabras, asevera el autor, nuestro conocimiento de los acontecimientos y de la acción de escribir es indirecta, inevitablemente mediada por el discurso narrativo. Sin embargo, el relato, a su vez, solo es tal en la medida en que cuenta una historia, sin la cual no sería relato, y en la medida en que es pronunciado o escrito por alguien, sin lo cual no sería un discurso. En tanto que relato, pues, vive tanto de su relación con la historia que cuenta como de la relación con la narración que la pronuncia (o la escribe). Sendas distinciones, pues, no deben ser hipostasiadas o consideradas como entidades independientes ya que viven a partir de las relaciones mutuas que las constituyen.

Señalemos, por último, la concepción de Genette según la cual, dado que todo relato es una producción lingüística que relata un evento o varios, posiblemente sea legítimo, afirma, considerarlo como el desarrollo dado a una forma verbal, la “expansión” de un verbo. Así, pues, “yo camino” constituye para el autor una forma mínima de relato e, inversamente, la *Odisea* es, en cierta medida, la amplificación de una afirmación semejante a “Ulises vuelve a casa en Ítaca”.²¹

Flood, por su parte, retoma esta distinción y la resignifica en función de su estudio de la religión. El autor considera que el estudio de la religión puede comprenderse, por una parte, en términos de la articulación entre el relato como historia (segundo sentido de Genette) de la religión y el relato como discurso (primer sentido) acerca de la religión. De este modo, las historias de la religión constituyen el contenido del discurso acerca de la religión. Ellas consisten en secuencias cronológicas significativas expresadas mediante los géneros de la tradición oral, escrita, de la conversación, etc., que se encuentran corporizadas en un texto. En este sentido, sin texto no hay relato, afirma Flood. Asimismo, para los estudios académicos de la religión, la “historia” de la religión (el segundo sentido de

²¹ Genette (1980: 25-32).

relato de Genette) debe ser identificada, asevera Flood, con los reportes internos, propios de cada religión. El discurso acerca de la religión, a su vez, debe ser identificado con los reportes externos que producen, por ejemplo, los investigadores académicos.

Ahora bien, dentro del marco de una religión también pueden producirse discursos (relatos) acerca de determinados textos pertenecientes a esa tradición. En ese caso, el texto objeto debe considerarse como el relato-*historia* (*story*) mientras que el nuevo discurso constituiría una *relato* acerca de la historia. Recordemos, en este punto, la insistencia de Genette en el carácter relacional de sus categorías y su negativa a objetivarlas. Esto pone en evidencia, según Flood, que tanto las descripciones internas como las externas constituyen relatos que pueden entrar en competencia o complementarse y que no es legítimo, desde esta perspectiva, otorgar un privilegio a uno u otro relato. Consideremos, por ejemplo, la posibilidad del caso inverso, que la tradición académica del estudio de la religión pueda ser tomada como objeto, como *historia*, de un discurso, de un *relato*, enmarcado en una tradición religiosa. El estudio de la religión, por otra parte, también debe incluir la articulación entre relato, en términos de Genette, o discurso acerca de la religión, y narración, o producción de relatos acerca de la religión.²²

Tras haber especificado e incorporado la noción de relato recurriendo al análisis brindado por Genette, Flood encara la discusión de tres teorías de la narrativa. Expone, en primer lugar, la concepción realista de MacIntyre según la cual, a grandes rasgos, la cultura y la historia actualizan un patrón narrativo vivido. Esta es contrapuesta, a su vez, a la visión constructivista de Hayden White, quien, según Flood, sostiene de modo contrario a MacIntyre que el relato

²² Flood discute la relación entre relato y narración en el marco de los estudios de la religión en el capítulo sexto de su libro *Beyond Phenomenology*, prestando atención en particular al papel del observador situado. Cfr. Flood (1999: 120, 143-168).

es impuesto sobre la cultura y la historia. Nuestro autor expone, en tercer lugar, la teoría narrativa de Ricoeur, con la cual concuerda en mayor grado, y que articula aspectos tanto del relato vivido como de la impuesta o relatado. Examinemos pues, a continuación, la versión teórica de Ricoeur a la que Flood dedica mayor atención, incorpora en su propuesta metodológica y aplica en sus trabajos de investigación.

En su escrito “La vida: un relato en busca de un narrador”,²³ Ricoeur reconoce la diferencia entre la vida y la historia en la medida en que, afirma, “las historias son narradas y no vividas” mientras que “la vida es vivida y no narrada”. Esta distinción parecería distanciar el relato de la experiencia vivida y confinar esta última al terreno de la ficción. El autor, no obstante, recurre a la noción aristotélica de *mythos*, tal como el estagirita la expone en su *Poética*, para reformular la relación entre vida y relato. Ricoeur entiende la noción de *mythos* aristotélica como construcción de la trama (*emplotment*) que incluye tanto a la fábula (en el sentido de una historia imaginaria) y de trama (*plot*, en el sentido de una historia bien construida). Lo que Aristóteles llama trama (*plot*), afirma el autor francés, no es una estructura estática sino una operación y un proceso de integración que se completa solo en el lector, en el receptor vivo de la historia narrada.

Ricoeur, por su parte, entiende que la construcción de la trama (*emplotment*) es, en primer lugar, la síntesis de elementos heterogéneos, entre la multiplicidad de acontecimientos o incidentes y la unidad de la historia (*story*). En segundo lugar, afirma, es también una síntesis que organiza componentes heterogéneos como circunstancias no buscadas, descubrimientos, aquellos que realizan acciones

²³ Seguimos la traducción castellana de José Luís Pastoriza Rojas publicada en *Ágora* en 2006. Para la versión inglesa véase Ricoeur, P. (1991). “Life in quest of narrative”. En Woods, D (ed.) *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*. New York, Routledge. Pp. 20-33.

y quienes las padecen, medios que se ajustan bien o mal a los fines y, por último, resultados no buscados. Mediante la reunión de estos diferentes factores en una historia singular, la trama (*plot*) deviene una totalidad de la que puede decirse que es, a la vez, concordante y discordante.²⁴

Ahora bien, en la medida en que el proceso de composición, de configuración, no se encuentra completo en el texto sino que se completa en el lector, se vuelve posible la reconfiguración de la vida mediante el relato. De modo más preciso, Ricoeur afirma que el significado del relato surge de la intersección del mundo del texto y del mundo del lector. En este sentido, la construcción de la trama (*emplotment*) es el trabajo en conjunto del texto y del lector. Mediante este modo de concebir la lectura, entonces, el autor francés logra reconciliar el relato y la vida, ya que, asevera, leer es vivir una historia en el modo de lo imaginario.

La vida, por otra parte, afirma Ricoeur, es meramente un fenómeno biológico mientras no haya sido interpretada y, en su interpretación, la ficción juega un papel mediador. Tal papel mediador puede apreciarse, de acuerdo con el autor francés, en tres puntos de apoyo. Ricoeur sostiene, en primer término, que nuestra familiaridad con la red conceptual de la acción o “semántica de la acción” (constituida por las nociones como la de fin, medio, circunstancia, etc.) es del mismo orden que nuestra familiaridad con las historias y tramas que conocemos. La misma clase de entendimiento de la que somos capaces acerca de la acción, asevera, es la que poseemos respecto del relato. El autor retoma en este punto de su argumento la definición aristotélica de *mythos* entendido como imitación de la acción (*mimesis práxeos*), ya que le permite articular mediante la noción de acción la vida y el relato. Pero señala, en segundo término, que el ámbito práctico, a su vez, posee una mediación simbólica en tanto que está articulado con signos, reglas y normas, y que es esto lo que permite que la acción pueda

²⁴ Ricoeur (1991: 21).

ser relatada. El simbolismo, afirma Ricoeur, provee a la acción de una legibilidad inicial, la vuelve un cuasi-texto para cuya interpretación los símbolos proveen las reglas de significación. El tercer punto de apoyo del relato en la vida consiste en lo que Ricoeur llama la cualidad pre-narrativa de la experiencia humana. Esta cualidad, afirma, es lo que nos permite hablar de la vida como una historia y de la vida como una actividad y una pasión en busca de un relato. Comprender una acción, afirma el autor, no se restringe a una familiaridad con la red conceptual de la acción sino que se extiende al reconocimiento de sus cualidades temporales que reclaman una narración. Tal reclamo se hace evidente, para Ricoeur, en aquellos casos de la experiencia cotidiana en los que estamos inclinados a ver, en una serie determinada de episodios de nuestra vida, una historia que no ha sido relatada todavía, una que demanda ser relatada. El hombre, afirma el autor francés, se encuentra enredado en historias, y la narración es un proceso secundario implantado en nuestro estar enredados en historias. El recuento de historias, el poder seguir las y entenderlas, pues, es simplemente la continuación de las historias mudas de las que estamos constituidos.²⁵

En el primer volumen de *Tiempo y Narración*, asimismo, donde analiza con mayor detalle la mediación entre el carácter temporal de la vida y la actividad de narrar una historia, el filósofo francés recurre a la noción de *mimesis* que toma, al igual que la noción de *mythos*, de la *Poética* de Aristóteles. Señala, allí, tres momentos a los que llama *mimesis I*, *mimesis II* y *mimesis III*. La *mimesis I* y la *mimesis III* constituyen “el antes” y “el después” de la *mimesis II* y esta última consigue su inteligibilidad de su facultad de mediación, que consiste en transfigurar el antes en después por su poder de configuración.²⁶ La *mimesis I* describe el modo en que el campo de las acciones humanas se encuentra

²⁵ Ricoeur (1991: 25-31).

²⁶ Ricoeur (1995: 114).

simbólicamente mediado e implica temporalidad, tal como afirmamos en los párrafos anteriores. Esta mediación involucra los tres puntos de apoyo o anclajes también antes mencionados.²⁷ La *mimesis II*, por su parte, abre el reino del *como si*,²⁸ en tanto que configuración imaginativa de elementos diversos. Su función mediadora proviene del carácter dinámico de la configuración de la trama y se debe, asimismo, a su composición de los acontecimientos en una historia, a su integración de los componentes heterogéneos que constituyen la semántica de la acción y, en tercer lugar, a su carácter temporal mismo.²⁹ La *mimesis III*, por último, indica el momento en que la narración es restituida al tiempo humano del obrar y del padecer, momento en el cual la narración alcanza su sentido pleno.³⁰ El acto de lectura es el agente que une la *mimesis III* a la *mimesis II* y es el último vector de la refiguración del mundo de la acción bajo la influencia de la trama.³¹

A partir de su reflexión acerca de la relación entre vida y relato, Ricoeur concluye que la ficción narrativa es, por otra parte, una dimensión irreductible del entendimiento del sí mismo. La vida solo puede ser comprendida mediante las historias que contamos acerca de ella. Desde esta perspectiva, nuestra vida aparece como el campo de una actividad constructiva mediante la cual intentamos descubrir, y no solo imponer, la identidad narrativa que nos constituye. La identidad, asevera Ricoeur, no consiste ni en una serie incoherente de eventos ni en una substancialidad inmutable y, en la medida en que nunca cesamos de reinterpretar nuestra identidad narrativa a la luz de los relatos propuestos por nuestra cultura, el entendimiento de nosotros mismos presenta las mismas características de tradicionalidad que el entendimiento de una obra literaria. Así, pues, podemos

27 Ricoeur (1995: 115-130).

28 Ricoeur (1995: 130).

29 Ricoeur (1995: 131-132).

30 Ricoeur (1995: 139).

31 Ricoeur (1995: 148).

aprender a convertirnos en el narrador y en el héroe de nuestra propia historia, en la medida en que imitamos las voces narrativas de nuestra tradición. La brecha entre vida e historia, afirma Ricoeur, permanece, pero sus diferencias son parcialmente anuladas mediante nuestra capacidad de aplicar sobre nosotros mismos las tramas que hemos recibido de nuestra cultura y mediante el ensayo de los diferentes roles asumidos por nuestros personajes favoritos de las historias que nos son más queridas. A través de la variación imaginativa de nuestro propio ego, asevera Ricoeur, procuramos obtener un entendimiento narrativo de nosotros mismos, la única alternativa entre el cambio inconteúdo y la identidad absoluta. El sí-mismo surge, desde esta perspectiva, como cultivado por los símbolos culturales, de entre los cuales los primeros son los relatos provistos por la tradición literaria y que nos proveen una unidad no substancial sino narrativa.³²

3. a. iii) La teoría narrativa y el estudio de la religión

Incorporando las nociones recién expuestas, Flood sostiene que la teoría narrativa es esencial para la comprensión y para el intento de la explicación de la religión, una vez que se ha optado por hacer a un lado la filosofía de la conciencia. Desde la nueva perspectiva asumida, afirma el autor, se construye un nuevo modelo de observador. Según este modelo, y a diferencia del observador desencarnado y ahistórico de la fenomenología, el observador se encuentra implicado en sus propios relatos y se adentra en un proceso dialógico con otros relatos. Es en este diálogo que el trabajo académico tiene lugar y que se produce el conocimiento.

Por otra parte, a diferencia de las esencias o estructuras a temporales y ahistóricas de la fenomenología, se reconoce la naturaleza históricamente contingente de las prácticas culturales y de los recursos textuales identificados como

³² Ricoeur (1991: 31-33).

religiosos. Esto implica entender que los relatos identificados mediante la construcción de la trama (*emplotment*) son creados por el método y por las preguntas con las que nos acercamos en nuestra investigación y, a la vez, por la estructura narrativa inherente a la dimensión temporal de la acción misma.

El estudio de la religión, sostiene Flood, como la Historia, es inherentemente narrativo ya que las investigaciones propias de los estudios religiosos logran inteligibilidad mediante su impregnación en un relato, en el contexto de una investigación continua dentro de la historia de una institución. Un escrito, pues, propio de los estudios religiosos es el producto de un proceso dialógico entre el observador históricamente situado, el especialista o investigador (*scholar*), y los textos, personas y prácticas de la tradición 'objeto'. Asimismo, al reconocer que las historias (*stories*) son tanto vividas como relatadas, la teoría narrativa subraya la naturaleza narrativa de la religión en tanto que lectura y transmisión de textos y en tanto que acciones significativas que son repetidas a lo largo de las generaciones.

En los estudios religiosos encontramos, pues, dos relatos: el relato de la tradición estudiada y la construcción narrativa de la investigación académica. Estos son, afirma Flood, equivalentes a las descripciones internas (*insider's account*) y externas (*outsider's account*) en el campo de la religión. Ahora bien, si ambos relatos son específicos de una tradición, históricamente contingentes, esto quiere decir que nos encontramos frente a relatos competitivos o, en el mejor de los casos, complementarios.³³ Cualquier privilegio epistemológico reclamado por la perspectiva externa, por tanto, debe ser consciente de un modo crítico y reflexivo de su fundamento epistemológico. Así, pues, lo que

³³ El autor afirma, no obstante, que algunos paradigmas son más exitosos que otros en áreas específicas. En este sentido, los relatos diferentes deben ser entendidos en términos de diferentes niveles de condicionamiento (*levels of constraint*). Flood (1999: 140).

los investigadores de la religión realizan, de acuerdo con Flood y con su perspectiva dialógico-narrativa, es examinar críticamente otros relatos desde el punto de vista del suyo propio, cuyos presupuestos pueden ser puestos de manifiesto de modo reflexivo, pero que no pueden reclamar un privilegio epistemológico.³⁴

3. a. iv) Aplicaciones del abordaje floodiano

Gavin Flood ha implementado su método de análisis en diversas publicaciones posteriores al volumen *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion* que hemos estado comentando en las secciones anteriores. Dos de sus libros nos parecen más relevantes en este momento y queremos dedicar la presente sección a comentarlos brevemente. Esto nos permitirá, por una parte, poner de manifiesto la existencia de antecedentes recientes y distinguidos del abordaje de temas similares desde este marco metodológico. Mas nos servirá de puntapié, por otra parte, para introducir las categorías fundamentales de interpretación con las que luego abordaremos el estudio de la mística. Téngase en cuenta, no obstante, que la mística no ha constituido el foco principal de las investigaciones de Flood y que la filosofía eneádica rara vez es mencionada en sus escritos.³⁵ Nuestra investigación, por tanto, espera poder contribuir en este área.

³⁴ Flood aborda el problema del relativismo que su posición parecería traer aparejado. Cfr. Flood (1999: 140-141).

³⁵ En su último libro, *The Truth Within*, que comentamos a continuación, Flood toca tangencialmente los tópicos de la mística y del neoplatonismo plotiniano. En cuanto a la categoría de mística, no se concentra en su discusión sino que recurre a ella de un modo más bien deudor de la concepción jame-siana. En cuanto al neoplatonismo, lo menciona en varias oportunidades aludiendo a los antecedentes de algunos filósofos cristianos medievales como Agustín de Hipona, por ejemplo, o Pseudo-Dioniso. Las referencias a Plotino se reducen a dos menciones, nuevamente aludiendo a antecedentes de pensadores medievales o del Renacimiento.

Los textos que comentaremos a continuación, pues, son *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*³⁶ y *The Truth Within. A history of Inwardness in Christianity, Hinduism and Buddhism*.³⁷ Ambos volúmenes son el fruto de la investigación que Flood lleva a cabo como un modo de abrirse camino entre dos convicciones en tensión. Una de ellas consiste en la ya descrita concepción posmoderna de la especificidad histórica y tradicional (e incluso de género) de las expresiones culturales. La otra consiste en la noción tradicional (al menos para el estudio de las religiones)³⁸ de que la comparación de tradiciones puede promover el avance de nuestro conocimiento, en la medida en que lo que una tradición nos dice puede iluminar nuestra comprensión de otra tradición. Su análisis comparativo, pues, constituye un intento por sortear el peligro de dominación de una visión del mundo por otra, reconociendo que la investigación trasciende la tradición en la cual es instanciada.³⁹

El primero de los libros mencionados aborda la cuestión, como su título indica, de la subjetividad ascética. Flood caracteriza, pues, al sí mismo ascético como una *performance*, en la que se representan (*perform*) la memoria de la tradición y la ambigüedad del sí mismo. Dos categorías específicas, pues, son utilizadas por el autor para su estudio

³⁶ Flood, G. (2004). *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.

³⁷ Flood, G. (2013). *The Truth Within. A history of Inwardness in Christianity, Hinduism and Buddhism*. Oxford, Oxford University Press.

³⁸ Recuérdense las palabras de Max Müller en su *Introduction to the Science of Religion* (1882: 26-27). “Una Ciencia de la Religión, basada en una comparación imparcial y verdaderamente científica de todas o, al menos, las más importantes religiones de la humanidad, es ya solo cuestión de tiempo. Es reclamada por aquellos cuya voz no puede ser desatendida. [...] Resulta el deber, pues, de aquellos que han dedicado su vida al estudio de las principales religiones del mundo en sus documentos originales y de quienes valoran la religión y la reverencia en la forma en que se presenta a sí misma, tomar posesión de este nuevo territorio en el nombre de verdadera ciencia”. Para una historia del estudio comparativo de las religiones véase Sharpe (1975).

³⁹ Flood (2013: 21). Cfr., asimismo, Flood (2013: Parte II), donde el autor discute y reflexiona acerca de los problemas relacionados con el estudio comparativo de las religiones y defiende, asimismo, su legitimidad.

acerca del ascetismo: subjetividad y tradición, a las cuales se agregan, de modo secundario, la memoria (de la tradición) y la ambigüedad del sí mismo (ascético). El autor recurre, a su vez, a la noción de relato para articular las de subjetividad y de tradición.

De modo análogo a la noción de Ricoeur acerca de la *mimesis*, que articula las nociones de acción humana y de relato, Flood concibe el ascetismo como una *performance* que articula las acciones humanas y los relatos culturales. De acuerdo con el autor, el asceta somete su vida a una forma que la transforma, a un entrenamiento que cambia la orientación de la persona del cumplimiento del deseo a un relato mayor que el sí mismo. Así, el sí mismo ascético configura el relato de su vida de acuerdo con el relato de la tradición.⁴⁰

En tanto que *performance*, a su vez, consiste en la apropiación subjetiva de la tradición y en la representación (*enactment*) de la memoria cultural.⁴¹ El ascetismo es llevado a cabo, por una parte, por un sí mismo encarnado e histórico, lingüístico, con un género específico, una historia y un nombre. El sí mismo que representa la memoria de la tradición, no obstante, es entendido como una subjetividad compartida o colectiva que incorpora los presupuestos de una comunidad en particular, absorbe la ideología de la comunidad de una tradición y conforma su cuerpo a las prácticas determinadas por ella.⁴²

En cuanto a su finalidad, el ascetismo, afirma Flood, procura la inversión del fluir del cuerpo que es, asimismo, el intento de invertir el fluir del tiempo. Esta *práxis* hace referencia a hábitos o regímenes corporales diseñados para

⁴⁰ Flood (2004: 1-4). “El ascetismo, afirma Flood, puede ser entendido como la internalización de la tradición, la conformación del relato de una vida en concordancia con el relato de la tradición, <internalización> que puede ser vista como la performance de la memoria de la tradición.” Cfr. Flood (2004: ix).

⁴¹ Flood (2004: 7).

⁴² Flood (2004: 8).

restringir o invertir los impulsos instintivos del cuerpo y a una ideología que sostiene que haciendo tal cosa se obtiene un bien mayor.⁴³ La inversión del fluir del tiempo, a su vez, es llevada a cabo en una comunidad y en una tradición, puede ser observada y pertenece, pues, al dominio público, en la medida en que solo tiene sentido en el marco de la comunidad y de la tradición. La *performance* de la tradición es, pues, una cuestión pública, pero también es subjetiva, en tanto que es la apropiación subjetiva de la tradición, asevera Flood. La tradición ascética, por otra parte, es una tradición cosmológica y, por lo tanto, premoderna.

Para articular su noción de tradición Flood recurre a la caracterización de Hervieu-Léger según la cual la tradición describe el corpus de representaciones, imágenes, inteligencia práctica y teórica, comportamiento, actitudes y demás que un grupo o sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente.⁴⁴ Consiste, asimismo, en lo que es transmitido desde el pasado (*traditum*)⁴⁵. Ahora bien, la tradición, afirma Flood, no es recibida pasivamente sino que es reconstruida activamente en la imaginación compartida y reconstruida en el presente como memoria. Más que la conservación pasiva de información, pues, la tradición es la animación del presente mediante conexiones con el pasado. No obstante, si bien en un sentido la tradición es construida en una imaginación compartida, esto no implica que la tradición sea inventada o irreal, sino que, afirma Flood, se encuentra en un constante proceso de (re)construcción en el flujo de continuidad temporal desde el pasado.⁴⁶

⁴³ Flood (2004: 4).

⁴⁴ Hervieu-Léger, D. (2000 [1993]). *Religion as a Chain of Memory*. Trs. Simon Lee, New Brunswick, Rutgers University Press, pp. 86-87. Citado por Flood (2004: 8, véase también p. 236).

⁴⁵ Shils, E. (1981: 12ss.).

⁴⁶ Flood (2004: 8).

Las tradiciones ascéticas, por su parte, son formas de memoria colectiva representadas en el cuerpo mediante la *práxis* y representadas en el lenguaje mediante el discurso. Flood señala tres características fundamentales de esta clase de tradiciones: 1) ocurren o forman parte de tradiciones religiosas o, mejor dicho, cosmológicas; 2) las tradiciones cosmológicas interiorizan la cosmología; 3) implican la representación de la memoria de la tradición que es también expresión de la cosmología, dado que la tradición es comprendida como una expresión de la estructura cósmica.⁴⁷ Las tradiciones de ascetismo, pues, implican cosmologías y estas cosmologías son traspuestas (*mapped*) en la subjetividad.

La noción de subjetividad, asimismo, es fundamental en el análisis de Flood, pues el ascetismo implica un agente que efectúa una renuncia pero que se expresa, a su vez, mediante las estructuras de la tradición. De un modo general, Flood afirma que la subjetividad es mínimamente comprensible como el sujeto de los predicados en primera persona. Pero dado que la subjetividad puede volverse un concepto extremadamente rico en su tematización en las historias de las civilizaciones, es preciso, asevera el autor, avanzar más allá de esta visión normativa hacia una formulación más rica.⁴⁸ Pero al ser la subjetividad ascética el foco de su investigación, su concepción se desarrolla a lo largo del libro, donde se indican los caracteres específicos de las subjetividades ascéticas de las tradiciones abordadas. La subjetividad sin más, es caracterizada como “fundamento subyacente” (*hypokeímenon*) y como la referencia a la conciencia del sí mismo sobre cuya base es posible el conocimiento.⁴⁹ Ahora bien, al conectar la noción de subjetividad con la de tradición y, sobre todo, con la tradición escrituraria, es posible considerar la apropiación de la tradición y

⁴⁷ Flood (2004: 9).

⁴⁸ Flood (2004: 18).

⁴⁹ Flood (2004: 17).

la repetición de los objetivos de la tradición, asevera Flood, como una comprensión existencial de esta.⁵⁰ De este modo, el sí mismo asceta deviene índice de la tradición.⁵¹

La subjetividad implicada en el ascetismo, por último, contiene una ambigüedad, comenta el autor. Esta ambigüedad consiste en que mediante el ascetismo el sí mismo deviene pasivo y Dios deviene activo, ya que la pasividad es vista como una consecuencia de la actividad de lo divino.⁵² Tal pasividad o intención de erradicar la voluntad y de suprimir al sí mismo, no obstante, es lograda mediante la afirmación de la voluntad en la acción ascética. Teniendo en cuenta esta ambigüedad, afirma Flood, puede considerarse que la subjetividad se pone de relieve en la distancia entre el fin y los medios, entre la intención ascética y su expresión. La ambigüedad del sí mismo ascético, pues, hace que este sea un sí mismo irónico.⁵³

El segundo libro aludido, *The Truth Within. A history of Inwardness in Christianity, Hinduism and Buddhism* examina la relación entre la persona humana y la religión a través del foco de la verdad interior y de la interioridad.⁵⁴ El trabajo presenta la tesis según la cual la persona humana en las religiones premodernas es formada a través de prácticas encarnadas textualmente mediadas y sostiene, más aún, que la interioridad formada textualmente se encuentra en el corazón de importantes tradiciones como sistemas que proveen significado al pensamiento y a la acción. La interioridad, afirma el autor, es un término particularmente apropiado para describir los relatos específicos de identidades de las tradiciones pero que, tomado como proceso narrativo de construcción, atraviesa las diferentes tradiciones.

⁵⁰ Flood (2004: 19).

⁵¹ Flood (2004: 15).

⁵² Flood (2004: 13).

⁵³ Flood (2004: 2-3).

⁵⁴ Flood (2013: 9).

La interioridad no concierne tanto al desarrollo del individualismo como al supeditar el sentido del yo a la tradición.⁵⁵ La formación de un espacio interior en la búsqueda de la verdad es, asimismo, la formación de un espacio moral en el cual la persona se abre a la posibilidad del cambio y a la promesa de una libertad mayor mediante las restricciones del ascetismo y de las prácticas espirituales. Propio de la metáfora de la interioridad es el contraste entre la verdad externa y la interna. En el estudio comparativo, puede apreciarse, por una parte, que los contenidos de la verdad interior varían en gran medida pero se vuelve manifiesto, asimismo, que el proceso (de desarrollo) de la interioridad es compartido a través de las culturas y del tiempo.⁵⁶ En algunos casos, señala Flood, la afirmación de una verdad interna se hace a expensas de la verdad externa a la que se considera como de un orden inferior. Ciertas clases de interioridad religiosa, a su vez, pueden ser contrastadas con la externalización de la religión en el dogma y, especialmente, en la ley. Así, pues, la interioridad puede implicar una resistencia a la ley o a la externalización de la religión.⁵⁷ La interioridad puede presentar, asimismo, una segunda resistencia, afirma Flood. Se trata de la resistencia a la naturaleza y al mundo. La búsqueda de la verdad interna mediante prácticas de oración, ayuno y otras prácticas ascéticas, de hecho, puede ser vista como un intento de huida interna y escape del mundo de la naturaleza. Flood sostiene, no obstante, que no hay interioridad fuera del mundo y que incluso los eremitas centrados en el desarrollo de la vida interior forman parte de la comunidad y tradición. Ellos son sustentados y participan de una matriz más amplia en la cual su comportamiento es significativo.⁵⁸

⁵⁵ Flood (2013: 2).

⁵⁶ Flood (2013: 6).

⁵⁷ Flood (2013: 3).

⁵⁸ Flood (2013: 4).

En su abordaje de las culturas, Flood recurre a diferentes categorías aparte de las de interioridad y de verdad interior. Una de ellas es la noción de texto y otra es la de prácticas espirituales. Estas dos se articulan entre sí y con las otras de modo que la interioridad ocurriría de una manera intensa en las prácticas espirituales que buscan internalizar entusiastamente los textos de la tradición. Esto no implica, aclara Flood, que los textos causan al sí mismo, pero sí se procura señalar que el texto es un elemento de importancia en un complejo de prácticas culturales (y espirituales) que forman la concepción y la experiencia de la interioridad en las historias de las religiones de Europa y en el sur de Asia.⁵⁹ Tal concepción de la interioridad implica, pues, una subjetividad compartida que puede contraponerse al individualismo moderno.⁶⁰ Afirmar que la subjetividad o interioridad textualmente formada es central para las religiones, señala Flood, es dar crédito a una comprensión existencial de las religiones que contraría la tendencia de gran parte del estudio acerca de la religión.⁶¹

3. b. Adaptación del abordaje floodiano a la mística eneádica

Tal como el abordaje narrativo dialógico de Flood, nuestro estudio de la mística, debe señalarse, es eminentemente textual y pone el énfasis en el texto como medio de expresión y de materialización del significado de la mística. Tal énfasis, ligado al hecho de que las fuentes primarias de nuestra investigación fueron compuestas hace más de diecisiete siglos en lenguas antiguas, como lo son el griego y el sánscrito, vuelve indispensable el análisis filológico. El método filológico, sin duda, resulta imprescindible para el

⁵⁹ Flood (2013: 5-6).

⁶⁰ Flood (2013: 6).

⁶¹ Flood (2013: 9).

establecimiento de las ediciones críticas de las fuentes y de sus cronologías, así como del esclarecimiento de la semántica de los términos utilizados en sus determinados contextos textuales e históricos.

Sin la filología, podemos decir, no sería posible el estudio de la mística eneádica tal como nosotros nos proponemos estudiarla. Nuestro abordaje, pues, incluye un primer nivel de lectura que consiste en el examen filológico de las fuentes y en el análisis crítico de los resultados alcanzados previamente por los filólogos que se dedicaron al estudio de nuestros textos. Nuestra adopción del método filológico, no obstante, no implica que consideremos los textos que analizamos como entidades aisladas con una esencia identificable o un núcleo permanente de significados que debemos obtener al leer. No concebimos al texto como una aserción monológica que espeja una tradición estática, ni al trabajo filológico como una disciplina objetiva que debe reflejarlas pasivamente. Téngase en cuenta, por una parte, que nuestro examen de las *Enéadas* se lleva a cabo teniendo en cuenta el contexto histórico-filosófico en el que fueron compuestas. Por otra parte, es suplementado, en una primera instancia, con nuestra lectura de la *Vida de Plotino*, de los filósofos medioplatónicos y neopitagóricos y de los diálogos de Platón, por ejemplo, y, en una segunda instancia, con las numerosas interpretaciones que los especialistas del siglo XX han brindado acerca de ellas.

Nuestra negativa a concebir el texto como una entidad monolítica, sin embargo, tampoco implica que aceptemos una disolución total de las fronteras de las *Enéadas* y una extensión al infinito del cuerpo del texto en virtud de la intertextualidad que evidencia. El aparente dilema entre colocar el énfasis en el autor del texto como *locus* de su esencia y colocarlo en el contexto ya sea fragmentando el texto en sus antecedentes ya sea señalando la agencia de la macroestructura (social, política, religiosa, etc) del cual el autor y su obra serían un exponente y en la cual ellos se agotarían, puede encontrar un punto de inflexión en la

noción de “texto dialógico”.⁶² Consideramos, pues, siguiendo a Inden en su análisis de la noción de texto, que este puede ser entendido como una aserción (*utterance*) compuesta y objetivada en una práctica que involucra tanto la escritura como la lectura, tanto la enseñanza como el aprendizaje. El texto, pues, es concebido como dialógico en la medida en que está constituido por momentos en la relación entre agentes. En este sentido, un texto en particular es un efecto o resultado momentáneo de las prácticas textuales en las que se involucran los agentes. En lugar de caer en la disyuntiva entre agentes individuales o colectivos, Inden propone comprender la agencia en términos de “simple”, la del individuo lector o autor y “compleja”, la de macroestructuras tales como la Sociedad Industrial, el Cristianismo, etc, y la agencia del autor que también consiste en una respuesta a otros autores.⁶³ De este modo, al ser los agentes involucrados en el surgimiento de un texto tanto simples como complejos, la agencia que lo produce puede ser analizada desde ambas perspectivas.

Concebir al texto de este modo, por otro lado, nos permite avanzar más lejos de un sentido llano presente en él y nos introduce en el sentido interpretado del texto.⁶⁴ Nuestro abordaje de la mística, entonces, incluye también un segundo nivel de lectura sensible al contexto, inquisitivo y no meramente expositivo y, por sobre todo, hermenéutico en la medida en que procura participar en la construcción del sentido del texto mediante la aplicación de ciertas categorías que le son ajenas.

Llegados a este punto, recurramos nuevamente a Flood para introducir su noción de fenomenología de primero y de segundo orden (*level*). Tal como vimos en las secciones anteriores, el autor critica el método fenomenológico aplicado en el estudio de las religiones por traer consigo una

⁶² Tomamos la noción de Inden (2000: 3-15).

⁶³ Inden (2000: 11).

⁶⁴ Flood (2004: 24-27).

filosofía trascendental de la conciencia y porque es considerada por sus partidarios como una perspectiva privilegiada. Tal caracterización de la fenomenología es criticada por otros autores en la medida en que no contempla desarrollos de la fenomenología posteriores a Husserl que se aproximan a la propuesta narrativista y dialógica de Flood.⁶⁵ En escritos más recientes, sin embargo, Flood enrola de un modo más explícito su propuesta en la tradición fenomenológica integrándola con la variante hermenéutica de esta corriente. Así, pues, en un escrito del 2006 afirma:

No deseando operar exclusivamente dentro de los límites impuestos por Husserl, creo que es importante pensar en la fenomenología tanto en términos de descripción, que involucra la puesta en paréntesis del ser o de la verdad detrás de lo que aparece, como en términos de una indagación más profunda que admite que surjan preguntas acerca del ser y del origen (*source*). Claramente necesitamos una fenomenología descriptiva para clarificar la relación de la escritura (*scripture*) con la comunidad, pero también necesitamos una fenomenología de segundo orden (*level*) o fenomenología hermenéutica que esté abierta a preguntas más profundas sobre el ser y la verdad y las respuestas presentadas dentro de las tradiciones textuales. [...] Entiendo, pues, a la fenomenología, primero, como descripción que trae aparejada la suspensión del juicio acerca del ser detrás de las apariencias (la *epokhê*) y, segundo, como una indagación de cuestiones de origen más allá de la descripción.⁶⁶

De este modo, pues, Flood se apropia de aquel elemento de la fenomenología husserliana que considera valioso, la descripción que pone entre paréntesis las cuestiones relativas a la verdad. En un segundo momento, no obstante, trasciende la empresa descriptiva para poder arribar a una comprensión más profunda de los textos desde una perspectiva hermenéutica. Para comprender más cabalmente

⁶⁵ Cfr. Allen (1999: 206-207).

⁶⁶ Flood (2006: 504).

este movimiento creemos que resulta útil la distinción que W. Proudfoot establece entre “reducción descriptiva” y “reducción explicativa”.⁶⁷

La reducción descriptiva (*descriptive reduction*), afirma Proudfoot, es la incapacidad para identificar una emoción, práctica o experiencia (mística o religiosa) bajo la descripción mediante la cual el sujeto la identifica. Esto es, para el autor, inaceptable. Describir una experiencia en términos no religiosos cuando el sujeto mismo la describe en términos religiosos, asevera, es identificar erróneamente la experiencia, o aludir a una experiencia diferente. Describir la experiencia de un místico, agrega Proudfoot, mediante la referencia a ondas cerebrales alfa, ritmo cardíaco alterado y cambios en la temperatura corporal es describirla erróneamente. Igualmente, añade, caracterizar la experiencia de un hindú en términos tomados del Cristianismo también es identificarla equivocadamente. Antes de pretender proponer una explicación de una experiencia, sostiene el autor, debe poder identificarse la experiencia, creencia o práctica aludida bajo la descripción empleada por el sujeto. Una vez que se haya citado con precisión la descripción del evento propuesta por el sujeto incluyendo, asimismo, su explicación, dice Proudfoot, es legítimo avanzar hacia una dilucidación de la experiencia que compita con la de aquel.⁶⁸

Por otra parte, la reducción explicativa (*explanatory reduction*), afirma Proudfoot, consiste en ofrecer una explicación de la experiencia en términos que no son propios del sujeto y que podrían no contar con su aprobación. Esto es perfectamente justificable y, de hecho, es un procedimiento normal, afirma el autor. El *explanandum*, asevera Proudfoot, es colocado en un contexto nuevo, ya sea el de leyes generales y condiciones particulares, ya sea el de la estructura

⁶⁷ Proudfoot (1985: 196-198).

⁶⁸ Proudfoot (1985: 196).

narrativa o algún modelo explicativo diferente. Tal explicación se sostendrá o caerá de acuerdo a cuán bien pueda dar cuenta de la evidencia disponible.⁶⁹

Si trasponemos esta distinción a los dos órdenes de la fenomenología que propone Flood podemos decir que la fenomenología de primer orden no debe caer en la reducción descriptiva pero sí debe ser capaz de reproducir de modo inteligible y preciso la descripción que los textos nos proveen acerca de, en nuestro caso, la mística, recurriendo a las nociones que el texto mismo utiliza para describirla y explicarla. La fenomenología de segundo orden, por su parte, es eminentemente reductiva en la medida en que implica una explicación⁷⁰ y una interpretación que va más allá de los límites impuestos por el texto e intenta reducir su significado a categorías que le son ajenas. El texto, no obstante, (o su aspecto más literal) permanece siendo una fuerza restrictiva (*constrictive force*), afirma Flood. En efecto, nuestra explicación e interpretación, es decir, el sentido

⁶⁹ Proudfoot (1985: 197).

⁷⁰ La noción de explicación (*explanation*) tal como la concibe Proudfoot no se acota a las ciencias naturales aunque sí es característica de ellas. Implica, de hecho, tal como él mismo afirma, la interpretación, en la medida en que esta debe preceder a aquella, al menos en Ciencias Sociales. Cfr. Proudfoot (1985: 144, 180). Por interpretación el autor entiende el método apropiado para comprender textos y otros productos culturales, requerido para captar las reglas que gobiernan ciertos sistemas de símbolos o prácticas convencionales. (El autor, de hecho, señala tres acepciones diferentes de “interpretación”) Cfr., asimismo, Proudfoot (1985: 41-48). Si acercamos, nuevamente, la propuesta de Proudfoot a la de Flood, podemos apreciar que la noción de interpretación del primero es entendida de un modo análogo a como Flood caracteriza la fenomenología de primer orden. La noción de interpretación, no obstante, es ambigua, según Proudfoot, y la tradición pragmática iniciada por Peirce, a diferencia de la hermenéutica (de Schleiermacher) tiende a poner el énfasis en su carácter explicativo más que en el que tiende a la comprensión (interna al sistema interpretado). Cfr. Proudfoot (1985: 60-69) Esta segunda concepción de interpretación se acerca en algunos aspectos a la fenomenología de segundo orden floodiana que, tal como él reconoce, es deudora de la pragmática. Cfr., por ejemplo, Flood (2004: Cap.1).

interpretado, o, en términos de Inden el “texto dialógico”, no debe introducir rupturas ni contradecir el sentido llano, el “texto filológico” o la descripción inicial.⁷¹

Tal es, pues, la concepción general de texto y de nuestra actividad como lectores-intérpretes (y productores, a su vez, de un nuevo texto) con la cual emprendemos el estudio de la mística eneádica y, de modo complementario, del Yoga, a través de una determinada selección de fuentes. En nuestro análisis integramos, asimismo, a este marco conceptual el abordaje narrativo dialógico que hemos expuesto en las secciones anteriores.

3. b. i) Interpretación y Tradición

Expongamos brevemente, en el presente apartado, dos categorías que utilizamos en nuestro análisis de la mística: interpretación y tradición. Ambas nociones poseen una amplia historia y recurrir a ellas en nuestro análisis de textos antiguos resulta cuestionable en la medida en que pueden implicar un cierto anacronismo. Desde nuestra perspectiva, sin embargo, el anacronismo no solo es puesto de manifiesto sino que es considerado, en cierta medida, inevitable. Reconocemos, en efecto, que la tarea de lectura e interpretación de un texto *implica* el “horizonte” propio del lector, que tal empresa es caracterizada como una tarea dialógica cuyo resultado no solo es la comprensión sino, incluso, en una primera instancia, la construcción misma del objeto de estudio, y admitimos, también, que el investigador es ineludiblemente un observador situado.

No todo anacronismo, no obstante, es igualmente legítimo. Situar en una posición de privilegio epistemológico desde la cual abordar el estudio de la mística bajo supuestos ajenos a los textos estudiados es un anacronismo de un orden diferente a reconocer el perfil situado de toda lectura e interpretación de modo de obtener una

⁷¹ Flood (2006: 16).

comprensión reflexiva y ética. Este segundo anacronismo, desde nuestro punto de vista, es justificado y aceptable. De este modo, pues, proponemos abordar nuestro estudio de la mística recurriendo a las categorías de interpretación y de tradición.

Las nociones de interpretación y de tradición, por una parte, poseen un fuerte desarrollo y análisis crítico en la filosofía moderna y posmoderna. Todo ello constituye un excedente irreductible respecto de los textos que analizamos. Creemos, de todos modos, que es acertado afirmar que las *Enéadas*, así como los *Yogasūtras*, contienen e implican concepciones germinales tanto acerca de la interpretación como de la tradición y que sería erróneo considerar que tales nociones se encuentran ausentes en los textos mencionados. Parte de nuestra tarea, por tanto, consistirá en identificar, en sus propios términos, las evidencias que estos textos brindan acerca de la presencia de estas nociones y prácticas.

De modo de poder abordar los textos, no obstante, es necesario comenzar con una cierta caracterización de ambas categorías, incompleta y general, al menos, para luego especificarla y completarla de acuerdo con lo que cada texto nos brinde junto con su contexto. Así, pues, entendemos por interpretación un modo específico de vincularse activamente con la tradición que hace hincapié en el valor de los signos, de los textos, de las prácticas y de las historias que ella transmite y que procura, por tanto, captar el significado de estos apropiándose los. La interpretación, pues, en tanto que apropiación, no es una mera visión neutra de la tradición ni la reproducción de una imagen de ella sino la rearticulación de la tradición a partir de punto de vista situado, encarnado e histórico. En cuanto a la noción de tradición, como ya adelantamos, nos referimos de un modo general a lo que es transmitido desde el pasado (*traditum*)⁷² pero que no se recibe pasivamente sino que se

⁷² Shils, E. (1981: 12ss.).

reconstruye activamente. Tal reconstrucción, que excede la conservación neutral de información, constituye una animación e incluso una interpretación del presente mediante conexiones con el pasado. Los textos, asimismo, ponen de manifiesto tal vínculo dialógico con el pasado, al que sometemos a un constante proceso de resignificación. Expuestas de este modo, pues, se vuelve evidente que en nuestro abordaje ambas categorías van de la mano, por así decirlo. La interpretación, de hecho, es entendida como el proceso de apropiación de la tradición, mientras que la tradición es tomada, desde la perspectiva del intérprete, como el resultado del proceso interpretativo de apropiación y, desde una perspectiva ajena a él, la nuestra como intérpretes de aquella relación, como el horizonte hacia el cual el autor-intérprete mira para conformar su propia visión.

3. b. ii) Interiorización de la tradición

Nuestro abordaje hace hincapié en un elemento más que consideramos que también se encuentra presente, de un modo peculiar en cada caso, en los textos que analizamos, las *Enéadas* y los *Yogasūtras*. Nos referimos al movimiento que podríamos llamar “interiorización de la tradición”. Tanto en la tradición platónica y, en especial, en la neoplatónica iniciada por Plotino como en la tradición del Yoga y, en especial, en su forma clásica formulada por Patañjali podemos identificar el movimiento al que aludimos.

En términos generales, podríamos decir que ante la pregunta ¿quién soy? o ¿quién eres? ambas tradiciones ofrecen una solución en algunos aspectos análogas. Ambas, de hecho, distinguen entre aquello externo de uno mismo que puede ser percibido mediante los sentidos y una realidad interna que no puede serlo. Lo primero, para ambas, es el cuerpo. Lo segundo incluye una serie de facultades, fenómenos y realidades que si bien es concebida de modo diferente en ambas tradiciones, tiene en común que es representada jerárquicamente y que su conocimiento implica un

movimiento hacia el interior. Aquello que se halla en el interior, por otra parte, es pensado por ambas como más valioso que lo exterior e incluso como sede de las causas de lo exterior. El conocimiento de las realidades interiores, por tanto, también posee un valor en tanto que permite comprender y explicar lo exterior.

Ahora bien, de acuerdo con Flood,⁷³ la interioridad en las tradiciones antiguas está estrechamente vinculada a la cosmología o, digamos nosotros, con lo metafísico, es decir, con aquella realidad que no puede ser percibida con los sentidos pero que se concibe como existente aunque de un modo no físico o corpóreo. Tal realidad puede ser captada, no obstante, mediante las actividades propias de la interioridad. Y, como veremos, ambas tradiciones poseen en común que las actividades propias de la interioridad se corresponden estrechamente con las realidades “metafísicas”. Esto establece un vínculo entre el sí mismo y la realidad “metafísica” que no se limita meramente al conocimiento sino que resulta en una presencia efectiva de la realidad metafísica en la interioridad. Tal presencia configura el sí mismo interior del hombre de modo tal que al acceder a su interior y al conocer las realidades “metafísicas” el hombre se conoce a sí mismo.⁷⁴ Así pues, si bien las concepciones de la realidad no perceptible con poder causal y explicativo que postulan ambas tradiciones y, por ende, las interioridades que ellas describen son diferentes, en ambos casos hallamos una interioridad determinada por las realidades postuladas por sus respectivas concepciones metafísicas.

⁷³ Flood (2004: 18 y cap. 3).

⁷⁴ Esto daría lugar a lo que Flood llama una “subjetividad compartida o colectiva”. La subjetividad es llamada colectiva o compartida en el sentido de que es construida por la tradición y, a la vez, se apropia de ella. La subjetividad se vuelve un índice de la tradición y es tanto una expresión de la tradición como una particular instanciación de ella. Cfr. Flood (2004: 8ss, 89) y (2013: 6-9, 27-28, 193 ss.).

Señalemos, por último, que entendemos por concepción metafísica ya sea de las *Enéadas* o de los *Yogasūtras* la interpretación que cada uno de estos textos brinda acerca de la tradición. Esto implica entender que el proceso que describimos es propio de determinado tipo de tradiciones. Flood llama a estas “tradiciones cosmológicas”, y afirma que es propio de ellas la concepción de la estructura jerárquica del cosmos, así como la interiorización de la cosmología.⁷⁵ Nosotros preferimos el uso del término “tradición metafísica” de modo de evitar asociaciones que el vocablo cosmológico puede contener con el cosmos perceptible y con las religiones de tipo astrales. Esta noción sin duda es ajena a los textos examinados aunque la caracterización que hemos brindado de “realidad metafísica” se ajusta a concepciones propias de los textos. Así pues, la presencia de las realidades metafísicas en la interioridad a la que aludimos está estrechamente vinculada a la interiorización de la tradición (metafísica) y esta interiorización, a su vez, constituye un modo específico de relación entre el sí mismo y la tradición, cuyo carácter es eminentemente hermenéutico. Afirmemos, en conclusión, que las nociones de interpretación, de tradición y de interiorización de la tradición (metafísica) constituyen los tres puntos de partida desde los que abordamos nuestro estudio de la mística eneádica y de los *Yogasūtras*.

⁷⁵ Flood (2004: 9ss).

Segunda parte: Análisis de la mística eneádica

1. Plotino y su producción

Lo que sabemos acerca de Plotino se lo debemos a Porfirio, uno de sus discípulos más cercanos. Porfirio corrigió y editó los tratados plotinianos casi treinta años después de la muerte del maestro y agregó a su edición una extensa y detallada *Vida de Plotino* en la que nos brinda un retrato de su maestro que enriquece nuestra lectura de las *Enéadas*.¹ En su *Vida*, pues, nos indica que debemos situar el nacimiento de Plotino en el año decimotercero del reinado de Claudio,² lo que significa que habría nacido entre el 205 y el 206 d. de. C.. Igal, sin embargo, deduce que Plotino habría nacido en la segunda mitad del 203 o a comienzos del 204 d. C.³ Porfirio nos refiere, asimismo, que el filósofo se negaba a hablar de su familia, de su linaje, y de sucesos relativos a los primeros años de su vida, de los cuales sabemos muy poco. Otras fuentes no tan fiables nos informan que nació en Lico o Licópolis, ciudad del alto Egipto. De ser así, no obstante, juzgando a partir del desarrollo posterior de Plotino y de la educación que habría recibido según Porfirio, su familia estaría altamente helenizada.

A los veintiocho años, nos narra el discípulo, Plotino se sintió impulsado hacia la filosofía, y acudió a estudiar con los maestros más prestigiosos de Alejandría, sin encontrar en estos lo que buscaba. Luego, gracias a la recomendación de un amigo, dio con el que sería su maestro durante once años: Amonio Sacas. Junto a Amonio adquirió una formación filosófica muy desarrollada, que despertó en él el deseo de experimentar la filosofía que se practicaba entre los

¹ Acerca de la corrección y edición porfiriana de los tratados de Plotino véase Cilento (1973: 337ss).

² *Vida de Plotino* 2, 34-37.

³ Igal (1982: 8).

persas y los indios. Debido a esto, se unió a la comitiva del emperador Gordiano que estaba a punto de marchar contra los persas. Sin embargo, al ser asesinado el emperador en plena campaña, su viaje se vio frustrado, tuvo que huir y finalmente llegó a Roma a la edad de cuarenta años.

Una vez instalado en Roma comenzó a reunirse con algunos impartiendo en sus clases los conocimientos adquiridos con Amonio, pero sin atreverse a escribir nada debido a un pacto hecho con sus condiscípulos de no revelar las doctrinas del maestro.⁴ Diez años más tarde, habiendo todos transgredido el pacto, Plotino comenzó a poner sus clases por escrito. Al llegar Porfirio junto a Plotino, este ya tenía escritos veintiún tratados. En los próximos seis años, durante los cuales Porfirio permaneció junto a él, escribe otros veinticuatro tratados con disquisiciones refinadas y escritos en pleno apogeo de sus facultades. Luego, tras el retiro de Porfirio a Sicilia, primero escribe otros cinco tratados, y luego otros cuatro ya enfermo y próximo a la muerte. Habiéndose trasladado a la Campania a la finca de su fallecido amigo Zeto, Plotino transcurre allí sus últimos meses de vida y muere, finalmente, a la edad de sesenta y seis años. Próximo ya a morir, llega a su lado su amigo médico y discípulo Eustoquio, a quien le recomienda esforzarse por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo, tras lo cual exhala su espíritu, nos cuenta Porfirio, en el momento en que una serpiente se desliza desde debajo del lecho de Plotino hacia el exterior por un agujero en la pared.⁵

Plotino le había encargado, por otra parte, la ordenación y corrección de sus escritos a Porfirio. El discípulo, habiendo prometido cumplir con el encargo, los corrigió y, siguiendo la usanza de la época, los agrupó por tema obteniendo seis conjuntos de nueve libros cada uno, razón por la cual los llamó *Enéadas*. Así pues, las *Enéadas* contienen,

⁴ V.P. 3, 25ss.

⁵ *Vida de Plotino* 2.

según Porfirio, en primer lugar, los tratados de carácter ético; luego, los físicos; en tercer lugar, los que incluyen especulaciones cosmológicas; cuarto, los relativos al alma; luego, los que versan sobre la Inteligencia y, finalmente, si bien Porfirio no nos lo aclara, podemos decir que incluye aquellos que versan sobre el ser y lo que está más allá del ser, lo Uno. En tal ordenamiento, sin embargo, Porfirio no mantiene el orden cronológico en el que los tratados fueron escritos. En su *Vida de Plotino*, no obstante, nos refiere tal orden, de modo que es posible reconstruirlo.

Plotino, por su parte, se consideraba a sí mismo un filósofo eminentemente platónico. Toma, efectivamente, de Platón, las nociones fundamentales con las que elabora su metafísica y su doctrina psicológica, y sus escritos nos demuestran un fino y amplio conocimiento de los diálogos de Platón. Nuestro filósofo, sin embargo, no se limita a reproducir la tradición platónica que hereda, sino que asume su rol de intérprete, siendo su exposición una exégesis de esta tradición.⁶

Ahora bien, entre el tiempo en que Platón escribió sus diálogos y el momento en que Plotino escribe sus *Enéadas*, transcurren seis siglos de gran densidad histórica y filosófica que no pueden ser ignorados a la hora de abordar la filosofía plotiniana y lo que se ha llamado su "mística". Encontramos en la obra de Plotino una gran deuda con la tradición peripatética y el estoicismo y en menor medida con el epicureísmo y el neopitagorismo. Asimismo, no podemos dejar de considerar la influencia a la que estuvo expuesto nuestro filósofo, por ser Alejandría un centro de intercambio comercial, cultural y espiritual donde, a partir del siglo I a. C., hubo un creciente interés en cuestiones religiosas y donde convivieron el judaísmo, el cristianismo, el neopitagorismo y ciertas herejías cristianas, algunas religiones místicas como el orfismo o el culto de Isis y Osiris o de Mitra, la astrología Caldea, la gnosis y el hermetismo.

⁶ V 1, 8, 10-14.

Plotino no puede ser aislado tampoco de la historia del platonismo como escuela de pensamiento. Nos referimos a la corriente de pensadores que reflexionan en torno ciertos problemas planteados por Platón, y que lo hacen en estrecha relación dialógica con los escritos del ateniense, a los que estos pensadores atribuyen una autoridad incontestable. Tal reflexión enmarcada, asimismo, en la polémica intraescolar desarrolla con los siglos una metodología exegetica de los diálogos de Platón y sistematiza un corpus flexible de doctrinas concebido como característicamente platónico. Tampoco debería aislarse a Plotino de aquellas condiciones de la sociedad romana propias del tiempo en que piensa, vive y escribe, ya que estas pueden brindar el marco a los problemas que en ese momento las diversas filosofías intentan resolver y junto a las cuales la filosofía plotiniana es una respuesta más.

Se ha sostenido, no obstante, que la filosofía de Plotino no posee ni la más remota alusión a los asuntos de su tiempo⁷ y que en las *Enéadas* se respira una atmósfera de serena allendidad⁸ que contrasta con la época de angustia a la que pertenece nuestro autor. Otros estudiosos, sin embargo, muestran convincentemente que los problemas filosóficos a los que se dirigió se relacionan con preocupaciones que le son actuales, propuestas que le son contemporáneas y características propias de su situación personal y social.⁹ Antes de dedicarnos al examen detallado del pensamiento plotiniano, pues, expongamos algunos elementos que consideramos de relevancia sobre todo acerca del contexto filosófico en el que fueron compuestas las *Enéadas*.

7 Armstrong (1936: 23) afirma que “no hay prácticamente nada a lo largo de todos los escritos de Plotino que pueda ser considerado como la más remota alusión a asuntos actuales”.

8 Igal (1982: 7).

9 Miles (1999: 9-10, 83-110).

2. El contexto filosófico de las *Enéadas*

La obra filosófica de Plotino posee un carácter distintivo y, en cierto modo, único que ha llevado a los intérpretes a considerarla un punto de inflexión en la historia de la filosofía.¹ Su pensamiento ha sido entendido como culminación de una tradición² y, a la vez, como punto de partida de un nuevo modo de reflexionar y de experimentar el mundo.³ Pero tanto una como otra concepción reconocen la enorme deuda de nuestro filósofo con los pensadores que le preceden y su capacidad para reunir en un pensamiento consumado doctrinas platónicas, aristotélicas y estoicas, principalmente.⁴ Frente a esta multiplicidad de fuentes, los especialistas han brindado numerosos calificativos al modo en que Plotino integra las doctrinas más diversas: se ha hablado de síntesis original⁵, desarrollo⁶ y sistematización,⁷ mezcla incierta en la cual los diferentes elementos pierden sus contornos respectivos,⁸ transmutación de lo antiguo para darle una nueva dirección y sentido,⁹ fundición en un

1 Cfr. Eon (1970: 252), también Runia (1999: 152).

2 Armstrong (1980: 281).

3 Respecto de Plotino como iniciador de un nuevo período en la Historia de la Filosofía véase, por ejemplo, Armstrong (1967: 195), Wallis (2002: 1) o, también, Rist (1967a: 213), quien se refiere a Plotino como ‘el padre de la mística Occidental’.

4 Santa Cruz (2007: XI). Se ha afirmado también que Plotino abreva en fuentes orientales. Cfr., por ejemplo, Bréhier (1953 [1928]: 142-145). Bussanich (1988: 4) sostiene una posible influencia de los Oráculos Caldeos y Picavet (1903: 1-19) analiza la relación de la filosofía plotiniana con las tradiciones místicas.

5 Igal (1982: 43) y Santa Cruz (2007: 25). También Gurtler (1988: 246).

6 Wallis (2002: 44).

7 Wallis (2002: 4).

8 Eon (1970: 254), donde el autor expresa la opinión de Brunschvicg.

9 Dodds (1960: 1).

todo orgánico e híbrido,¹⁰ etcétera. Consideremos, además, que ya Porfirio señala el entrevero y la condensación de doctrinas antiguas presentes en las *Enéadas*.¹¹

El estudio moderno de las fuentes del pensamiento plotiniano, por otra parte, ha favorecido en gran medida el conocimiento de los filósofos platónicos inmediatamente anteriores a Plotino, cuyos comentarios, según nos cuenta Porfirio, eran leídos en las clases de Plotino. De estos se mencionan a Severo, Cronio, Numenio, Gayo y Ático, aunque tal listado seguramente no sea exhaustivo. La búsqueda de los antecedentes medioplatónicos de Plotino, no obstante, posee la dificultad de que no disponemos de obras completas de los autores mencionados, mientras que, de los que contamos con obras completas, como Plutarco de Queronea, Máximo de Tiro, Apuleyo e incluso Alcínoo no son mencionados por Porfirio. Wallis, no obstante, afirma que aun si alguno de estos últimos autores hubiera sido mencionado por Porfirio en su listado, la situación tampoco variaría mucho.¹² El estudio de los autores mencionados, de todos modos, ya sea de los fragmentos o testimonios disponibles como de las obras completas, nos permite conformarnos una idea bastante precisa de las discusiones vigentes y del nivel de elaboración que habían adquirido las respuestas a los problemas filosóficos y exegéticos. En el próximo apartado haremos referencia a las principales vertientes entre los pensadores platónicos pre-plotinianos y a algunos caracteres propios de los pensadores del período. Porfirio también nos cuenta que en la escuela plotiniana se discutían, además, los escritos de los peripatéticos Aspasio, Alejandro, Adrastro, y de los que tuvieran disponibles. Los comentarios de Alejandro, sin lugar a dudas, son los que mayor influencia ejercieron sobre el pensamiento de

¹⁰ Santa Cruz (1997: 342).

¹¹ Porfirio, *Vida de Plotino* 14, 4 y 6. *emmígnymai y katapyknóo*, respectivamente.

¹² Wallis (2002 [1972]: 30).

Plotino y un análisis detallado de tal influencia, si bien nosotros no la abordamos en este trabajo, podría proveer resultados esclarecedores.¹³

Ahora bien, podemos afirmar que si a comienzos del siglo XX la distinción entre Plotino y sus antecesores platónicos era subrayada enfáticamente, gracias a la abundancia de datos relativos a la filosofía “medioplatónica” provistos por los estudios desarrollados en las últimas décadas, tal distinción es más difícil de defender en la actualidad. Los historiadores decimonónicos, de hecho, crearon la categoría de “platonismo medio” de modo de contraponer a los pensadores platónicos preplotinianos, por una parte, con Plotino, el fundador del Neoplatonismo, por otra. En los volúmenes más recientes, sin embargo, en los que se estudia desde una perspectiva histórico-filosófica el pensamiento correspondiente a esta época, los autores proponen categorías diferentes y revisionistas basados en nuevos criterios.

2. a. La tradición platónica en la época del Imperio

El término ‘Platonismo Medio’¹⁴ es una categoría historiográfica cuya finalidad es organizar, como ocurre con la categoría de ‘Neoplatonismo’, cierto período y a ciertos autores de la tradición filosófica que puede ser calificada de ‘platónica’. Pensemos que con el solo término ‘platonismo’ cubriríamos muchos siglos y filosofías de lo más diversas: desde (Platón? y)¹⁵ los inmediatos discípulos de Platón hasta la edad de Justiniano. Estas categorías creadas en el pasado

¹³ Cfr. en tal sentido el libro clásico de Merlan (1963: 4-84), el trabajo de Schroeder (1984: 239-248) y el apartado dedicado a Alejandro en Chiara-donna (2012: 41-44).

¹⁴ Para una bibliografía exhaustiva (hasta 1986) sobre los pensadores incluidos en este período véase Deitz (1987: 124-182).

¹⁵ Acerca del platonismo de Platón véase Gerson (2013). Entiéndase por la cuestión del platonismo de Platón, tal como el autor lo aclara en su primer capítulo (p. 3), si la evidencia que poseemos nos permitiría defender la posi-

por los historiadores alemanes presentan, sin duda, dificultades, pero parece que tales distinciones resultan aún hoy útiles, sin importar tanto los términos utilizados para indicarlas.¹⁶

Debe tenerse en cuenta, no obstante, que el modo en que los filósofos se identificaban a sí mismos en la Antigüedad era bastante diferente. Durante la época helenística, el trasfondo filosófico de un pensador era indicado mediante la referencia a la escuela o grupo filosófico con el que había estudiado. De este modo, a aquellos que sentían una conexión cercana con la escuela de Platón se los conocía como 'académicos'. Entre estos se encontraban Espeusipo, Jenócrates, Polemón y Crates, sucesivos escolarcas de la Academia, a quienes se consideraba como continuadores de la enseñanza de Platón en sus caracteres generales, a pesar de diferir considerablemente entre sí en los aspectos de la doctrina que promovían. ¹⁷Se ha considerado que a esta época de la Academia le debemos, en gran medida, el haber organizado la obra platónica en un corpus doctrinal. Dillon afirma, por ejemplo, que fue Jenócrates quien colaboró mayormente a esto dirigiendo, posiblemente, una primera edición de las obras de Platón y organizando, en sus múltiples tratados, los dominios de la filosofía en tres ramas: Física, Ética y Lógica. ¹⁸

ción según la cual la filosofía de Platón está sustancialmente de acuerdo con la de los que se llamaban a sí mismos platónicos (*platonists*). Gerson defiende la posición de que la respuesta es más bien un sí.

16 Donini (2011: 286-287). Varios de los autores incluidos en la Bibliografía utilizan también el término 'Platonismo Imperial' para referirse al mismo conjunto de autores involucrados en la categoría de 'Platonismo Medio'.

17 Tarrant (2011: 63).

18 Dillon (2010: 432:445). Véase también Dillon (2002: xxvii ss.). Muchos de los títulos de las obras de Jenócrates, todas perdidas, parecen indicar una tendencia a sistematizar la doctrina platónica. Por ejemplo: *Sobre la Naturaleza*, *Sobre la Sabiduría*, *Sobre el Ser*, *Sobre las Ideas*, *Sobre el Bien*, *Sobre los Dioses*, etc. Dillon (1993: xxvii).

Ahora bien, en el siglo II a. de C., como es sabido, cuando Arcesilao accede como escolarca de la Academia, la escuela se vuelca en una dirección diferente en cuanto a su interpretación de la filosofía de Platón. En esta época, la Academia toma una orientación escéptica basada en una visión de Sócrates fundada en los diálogos tempranos, en los que se lo retrata alegando su ignorancia y evitando ofrecer su punto de vista sobre los temas en discusión.¹⁹ Este período escéptico dura alrededor de un siglo y medio y suele considerarse a Carnéades como su principal exponente.²⁰ Así pues, el nuevo perfil de la escuela provocó que a partir del siglo II a.C. el término ‘académico’ comenzara a ser utilizado para designar a aquellos que aceptaban la orientación introducida por Arcesilao. Por esta causa, con el tiempo se volvió necesario disponer de un término para aquellos que siguiendo las enseñanzas de Platón no apreciaran la contribución de Arcesilao y sus sucesores: el término ‘platónico’ satisfizo eventualmente esta necesidad, aunque no se encontraba libre de ambigüedades.²¹ Glucker afirma, en relación con esto, que a partir de mediados del siglo II d.C. las fuentes evidencian el uso de este epíteto para referirse a filósofos que siguen una *haíresis* filosófica basada en los textos de Platón sin involucrar una filiación a la Academia u otra escuela.²²

La interpretación escéptica de Platón tuvo una vida acotada. En los primeros años de la década del 90 a. de C., Filón de Larisa, escolarca de la Academia en esa época,

¹⁹ Tarrant (2011: 64).

²⁰ *Ibid.* La cuestión de la Academia escéptica es problemática y no es nuestra finalidad ahondar en ella. En las últimas décadas, incluso, se han propuesto interpretaciones de este período novedosas respecto de la interpretación tradicional, relativas al carácter del llamado ‘escepticismo’ académico y a su relación con el ‘platonismo medio’. Para un estudio detallado de la cuestión véanse Tarrant (1985), Opsomer (1998) y Bonazzi (2003). Para una exposición general de los caracteres principales de la filosofía de los académicos escépticos más importantes véase Chiesara (2007: cap. II).

²¹ Tarrant (2011: 65).

²² Véase Glucker (1978: 206ss.).

se retira a Roma a causa de los disturbios políticos que agitaban Atenas. Allí prosigue con su actividad docente y publica nuevos escritos filosóficos. Un tiempo antes, Antíoco de Ascalona quien fuera principal discípulo de Filón, se aleja de su maestro promoviendo una filosofía diferente de la de aquel y agrupando a sus nuevos seguidores en una escuela. Llamativamente, la doctrina defendida por Antíoco guarda estrechas semejanzas con la de los estoicos, sobre todo en lo que concierne a la epistemología. Antíoco, sin embargo, sostiene que su doctrina se remonta a la Academia y que sus ingredientes estoicos sólo constituyen ajustes de aquellos aspectos vulnerables del pensamiento de Platón y de sus sucesores inmediatos como, por ejemplo, la teoría de las Ideas.²³

La crisis definitiva de la Academia, entonces, ocurre cuando un nuevo tratado redactado en Roma por Filón llega a las manos de Antíoco, quien también había abandonado Atenas y se encontraba en ese tiempo en Alejandría. Si bien en la actualidad no disponemos de los escritos de Filón, a partir de diversos testimonios los especialistas concluyen que en sus obras romanas el escolarca defiende la continuidad doctrinal de la Academia y niega que exista un distanciamiento teórico entre los diádocos escépticos y los inmediatos sucesores de Platón. Este filósofo subraya la unidad esencial de la historia de la institución platónica enfatizando, por un lado, la naturaleza aporética y escéptica de las enseñanzas de Sócrates y de muchos de los diálogos de Platón, y moderando, por otro, la posición escéptica de Arcesilao y sus sucesores.²⁴

Antíoco, por su parte, al tomar conocimiento de los nuevos escritos de su antiguo maestro reacciona negativamente y escribe una obra en contra de Filón intitulada

²³ Glucker (1978: 19-28 y nota 41).

²⁴ Cfr. Dillon (1977: 55). Sedley (1981: 67 – 75) provee algunos puntos innovadores respecto de la visión de Dillon y de Glucker acerca de las causas de la polémica entre Filón y Antíoco.

“Sosus”, posiblemente en honor al filósofo estoico nativo de su misma ciudad, Ascalona. Este episodio marca, por una parte, la ruptura final entre Antíoco y la Academia escéptica, a la que había adherido durante muchos años.²⁵ Pero la sedición de Antíoco constituye, a su vez, tanto el puntapié inicial de una nueva tendencia filosófica que prosperará durante numerosos siglos hasta el final de la Antigüedad, como el ocaso de un modo de comprender la filosofía de Platón que no volverá a tener nuevos adherentes sino hasta el siglo XX.²⁶

Ahora bien, lo que sucede después de la reacción adversa de Antíoco no es del todo claro para nosotros. Sabemos que este filósofo regresa a Atenas (a diferencia de Filón que muere en Roma) y dirige una escuela que recibe el nombre de ‘Antigua Academia’ con discípulos que lo acompañan desde Alejandría. Los testimonios, sin embargo, no nos permiten saber con certeza si Antíoco habría sido nombrado sucesor de Filón. La opinión de los estudiosos se divide en este respecto. Armstrong y Witt, por ejemplo, sostienen que Antíoco habría sido escolarca de la mismísima Academia platónica.²⁷ Glucker, por el contrario, en su detallado estudio sobre este filósofo, responde a la cuestión negativamente: Antíoco habría sido el indiscutido director de *su propia* ‘Antigua Academia’, la escuela más influyente de Atenas de su época, que funcionaba en el centro de la ciudad y no en el tradicional *gymnasium*. Antíoco habría sostenido, incluso, que su nueva institución era la verdadera heredera de la tradición platónica. Pero tal como afirma Glucker, Antíoco no habría accedido a la dirección de la escuela fundada por

²⁵ Glucker (1978: 14).

²⁶ Para un estudio detallado de la polémica entre Filón y Antíoco véase Glucker (1978: 13-97). Véase También Dillon (1977: 52-113). Para un análisis de la relación de Antíoco con el renacimiento del platonismo dogmático véanse Tarrant (2007a: 317-332) y Trabattoni (2005: 13-50). Véase también Bonazzi (2009: 33-54) para un estudio de la relación de Antíoco tanto con el platonismo como con el estoicismo.

²⁷ Cfr. Armstrong (1966[1957]: 238); Witt (1971: 22, 24).

Platón y, aparentemente, Filón no habría dejado sucesor alguno.²⁸ En cuanto a la escuela de Antíoco, sabemos que a su muerte es heredada por Aristón, su hermano y discípulo. No sabemos quién recibió, si es que hubo alguien, la dirección de la institución tras la muerte de Aristón ni qué fue de ella. Cabe señalar que, desde la aparente extinción de esta escuela y durante un siglo aproximadamente, no encontramos a ningún filósofo viviendo en Atenas al que las fuentes le otorguen el calificativo de ‘académico’ o ‘platónico’.²⁹ Como resultado de este conflictivo proceso, pues, desde la mitad del último siglo a. C. y por más de cien años Platón carecerá de herederos de su legado filosófico en su propia tierra.

Las circunstancias que hemos descrito, sin embargo, no disminuyeron la fecundidad del pensamiento de Platón. Por el contrario, como ya afirmamos, la disolución de la Academia da pie al surgimiento del ‘platonismo’. Las fuentes nos revelan, de hecho, que el apelativo *πλατωνικός* comienza a utilizarse del modo descrito en los dos primeros siglos de la edad imperial. Su uso se explica como una consecuencia del deseo de los nuevos pensadores dogmáticos de no comprometerse con la tradición escéptica de los siglos precedentes. A los integrantes de esta corriente en decadencia, por otra parte, las fuentes los identifican con el calificativo de *ἀκαδημικοί*. La contraposición de estos adjetivos, pues, revela el surgimiento de la nueva concepción y la imposibilidad de conciliar a los nuevos ‘platónicos’ con los antiguos ‘académicos’.³⁰ Ahora bien, la desaparición de la institución permite, a su vez, que pensadores libres de toda filiación institucional y en diversas regiones aledañas al Mediterráneo se dediquen a la investigación del ‘verdadero significado’ de los escritos de Platón. Con el tiempo, pues, tal empeño

²⁸ Glucker (1978: 106 – 111).

²⁹ Glucker (1978: 121).

³⁰ Bonazzi (2003: 210), quien sigue a Glucker (1978: 206-225). También Tarrant (2010: 65).

logrará que la identidad aglutinadora de los seguidores del ateniense antaño provista por una institución encuentre su fundamento en una convicción o ideología (ἀίρεσις).³¹

Cabe señalar, no obstante, que algunos especialistas han resaltado últimamente la dificultad que presenta la dicotomía escepticismo – dogmatismo como principio organizador en la historia de la filosofía antigua para distinguir a académicos de platónicos, es decir, entre los filósofos del período que media entre Arcesilao y el Neoplatonismo. Tanto Tarrant³² como Opsomer³³ sostienen que este binomio es ineficaz a la hora de examinar textos como el *Comentario Anónimo del Teeteto* (c. s. I d.C?)³⁴ y que resulta problemático, a su vez, a la hora de clasificar a un autor como Plutarco quien, aun siendo incluido entre los llamados filósofos medio-platónicos, no es un defensor del dogmatismo platónico sin más.³⁵ Sumada a estas dificultades

³¹ Cfr. Sedley, *op. cit.*, p. 68. Para un estudio de la noción de ἀίρεσις platónica véase Glucker (1978: 206-225). El binomio de adjetivos platónico – académico, o dogmático – escéptico, sin embargo, no está libre de dificultades ni parece poder utilizarse eficazmente respecto de todos los autores o escritos medioplatónicos. Los casos de Plutarco y del *Comentario Anónimo al Teeteto* son ejemplos en los cuales estas duplas no son del todo aplicables. Cfr. Bonazzi (2003: 179 – 240).

³² Tarrant (2011: 70-71).

³³ Opsomer (1998: 14ss).

³⁴ Tarrant (1983: 161-187).

³⁵ No nos adentraremos en la discutida cuestión sobre las tendencias académicas (escépticas) de Plutarco. Remitimos al lector a alguna bibliografía secundaria sobre este tema: véase Opsomer (1998: sobre todo capítulo 4), Opsomer (2005: 161-200) en donde el autor revisa algunos puntos de su posición expresados en el escrito anterior. También Opsomer (2007: 379-396) y Donini (2011: 375-402). Véase, asimismo, Donini (2011: 315-326) y para una exposición general e introductoria con cierto detalle de la filosofía de Plutarco, Dillon (1976: 184-230). Señalemos, no obstante, que Opsomer (1998: 14ss), por ejemplo, afirma que si se considera que el ‘escepticismo’ implica una actitud antirreligiosa y antimetafísica, entonces no sería correcto considerar que los pensadores de la llamada Nueva Academia son escépticos, en la medida en que no habrían tenido tal actitud y, a su vez, que habría habido una importante corriente de filósofos medioplatónicos que concebían la historia de la Academia como unitaria y que consideraban que en ningún momento esta presentaba un quiebre respecto de las enseñanzas de Platón (El autor sigue aquí a Lévy, C., 1993). Mientras que Tarrant (1985:

historiográficas se halla la cuestión histórica de si puede atribuirse la 'paternidad' del renacimiento del platonismo dogmático a un filósofo en particular. Mencionamos anteriormente a Antíoco de Ascalona como posible candidato, puesto que desarrolla una visión dogmática del platonismo con una fuerte impronta estoica. Pero unas décadas más tarde en que este pensador polemizaba con su maestro escéptico, Eudoro de Alejandría ofrecía una versión también dogmática del platonismo con una impronta, en su caso, marcadamente pitagórica.³⁶ Eudoro, en efecto, es un exponente característico de una corriente platónico-pitagórica floreciente por ese entonces.³⁷ Antíoco y Eudoro se diferencian, sin duda, de la corriente escéptica que les precedió; sin embargo, algunos especialistas se inclinan a pensar que no es posible atribuirle de modo definitivo y excluyente a ninguno de ambos la paternidad de esta "restauración" dogmática, por lo que habría que considerarla como un proceso complejo y en el que confluyeron diferentes tendencias coexistentes.³⁸ Ahora bien, si la categoría

29ss, 62ss) considera que es posible incluso atribuir ciertas doctrinas a los filósofos de la más tarde llamada "Nueva Academia", y revisa los diferentes sentidos del término 'dogmatico' así como de 'escéptico'. Las conclusiones provistas por estos autores parecen indicar la necesidad de reevaluar los caracteres específicos de la llamada "Nueva Academia" y de su relación con los filósofos llamados medio platónicos.

³⁶ Deitz (1987: 126). Dillon (1977:115-134). Para un análisis de la relación de Eudoro con el origen del platonismo imperial véase Bonazzi (2005: 117-160) y (2007: 365-377).

³⁷ Este auge de los escritos pitagorizantes ha sido interpretado como producto de dos circunstancias que vale la pena mencionar. En primer lugar, el hecho de que en el s. II a.C. la imagen oficial de Platón, custodiada por la Academia, era la de un escéptico, inducía a quien encontrara doctrinas positivas en la filosofía de Platón a atribuirles a un nombre diferente. Y, en segundo lugar, el hecho de que la elección de la autoridad de Pitágoras como aquel bajo quien debía divulgarse la doctrina platónica se consideraba justificada por el indudable interés que Platón mismo y sus sucesores habían manifestado por el pitagorismo. Cfr. Frede (1987: 1041-1044).

³⁸ La alternativa propuesta por Antíoco, por una parte, presentaba una fuerte inclinación hacia el estoicismo que los pensadores posteriores van a considerar un 'falso platonismo' del cual había que alejarse. Mientras que Eudoro, según cree Donini, habría sido un pensador con escasa originalidad, que se

de 'Platonismo Medio' presenta dificultades respecto del período que le precede, también es necesario atender a las dificultades que presenta tanto respecto del período y de los autores que engloba como del período que le sigue, es decir, el Neoplatonismo.

Podría entenderse, por ejemplo, que el período englobado por el 'Platonismo Medio' es una división puramente temporal, un momento preciso en la cronología del pensamiento antiguo.³⁹ Comprenderlo en este sentido nos enfrentaría con la falta de una fecha precisa y creíble para su comienzo, además de evadir toda pretensión descriptiva y calificativa de la categoría. Podría considerarse, en otro sentido, que el término 'Platonismo Medio' alude a una corriente de pensadores platónicos cuyo denominador común parecería ser la ausencia de elementos propiamente plotinianos.⁴⁰ Esta interpretación, sin embargo, parece estar en conflicto con la historiografía reciente del medioplatonismo que ha puesto de manifiesto de modo creciente la deuda plotiniana respecto de los filósofos medioplatónicos.⁴¹ Si aceptamos, por el contrario, una continuidad temática y de la estructura conceptual entre ambos períodos, las categorías parecen disolverse una en la otra. Ahora bien, si se quiere sostener la existencia de un tipo peculiar de platonismo que habría comenzado alrededor del siglo I a.de C. para concluir en tiempos de Plotino se vuelve necesario indicar los lineamientos peculiares de esta corriente que la distinguirían de cualquier otra.

limitó a recoger, elaborar y difundir una tradición ya existente y bien consolidada. Cfr. Donini (2011: 288). Trapp (2007a: 350) interpreta esta situación de un modo diferente, puesto que sostiene que la versión de Platón que ofrece Antíoco no resultó ser la lectura que revivió al platonismo. Mientras que tal mérito, afirma, parecería pertenecerle, en efecto, a Eudoro. Bonazzi (2005: 117-160) y (2007: 365-377) es un poco más cauto que Trapp aunque considera a Eudoro como una '*pivotal figure*' y una '*figura chiave*' en relación con el renacimiento del platonismo.

³⁹ Deitz (1987: 126).

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Cfr. Donini (2011: 286) y Whittaker (1987: 81).

Algunos especialistas han brindado una caracterización del Platonismo Medio en esta dirección, señalando una serie de ideas que les son comunes a los pensadores medio-platónicos. Siguiendo a M. I. Santa Cruz podríamos decir que lo que caracteriza en términos generales al conjunto es el intento de recuperar la dimensión suprasensible como fundamento explicativo del mundo sensible. Algunos otros puntos de preocupación comunes señalados son: 1. La postulación de un primer principio de la realidad. 2. Esbozos de una teología negativa como modo de referirse a ese primer principio. 3. La afirmación de la Inteligencia suprema como el 'lugar' de las Ideas platónicas. 4. Inclusión de una jerarquía de potencias espirituales entre el primer principio y nuestro mundo. 5. El planteo del problema de la materia y del mal, con tendencias en muchos autores a soluciones de tipo dualista. 6. La prédica de la necesidad del retorno al principio, que sólo puede alcanzarse a través de intermediarios.⁴²

Ahora bien, en el siglo I a. de C., como ya mencionamos, había una diversidad de imágenes de Platón que presentaban entre sí un fuerte contraste. La visión escéptica que los académicos habían sostenido el siglo anterior estaba ya en retroceso y se perfilaban al menos otras dos versiones alternativas: una imagen estoicizante de Platón, tal como la que proponía Antíoco y otra pitagorizante como la propuesta por Eudoro. Visto desde esta perspectiva, lo que llamamos 'Platonismo Medio' también podría considerarse, como lo hace Frede, el momento conflictivo durante el cual se enfrentaron diferentes versiones de platonismo que se encontraban o confundían alternando la prevalencia de los aspectos de una u otra.⁴³ Esta caracterización parece implicar que el renacimiento del platonismo dogmático no fue

⁴² Santa Cruz (1997: 341). También Dillon (1977: 43-51) y (1993: xxx-xl) desarrolla con cierto detalle los temas que considera dominantes del medioplatonismo.

⁴³ Frede (1987: 1041-1044).

un proceso unificado y sistemático sino, más bien, el campo de batalla en el que diferentes imágenes de Platón, incompatibles en diversos aspectos, se enfrentaban entre sí. Esto lo distinguiría, de acuerdo con Donini, del Neoplatonismo que lograría, gracias a Plotino, una recomposición unificada de la imagen de Platón.⁴⁴ Junto con esta caracterización de las imágenes propuestas por los platónicos acerca del filósofo ateniense cabe señalar una distinción más que puede indicarse en el seno del platonismo de aquella época. Se trata de la existencia de una vertiente aristotelizante, del cual tanto Alcínoo como Apuleyo son representantes, y de la existencia, a su vez, de otra corriente platónica antiaristotélica, del cual la obra de Ático es un ejemplar. Este último autor parece reaccionar, en efecto, contra la tendencia creciente de sus contemporáneos de interpretar a Platón sirviéndose de Aristóteles con lo cual sus escritos evidencian, más bien, la existencia de ambas tendencias.⁴⁵

Chiaradonna y Bonazzi ofrecen, en este sentido, una interesante clasificación de los autores medioplatónicos. Consideran, por una parte, la tradición interna a la Academia y, por otra, la externa. En cuanto a la primera indican una división entre quienes conservan el escepticismo académico sin renunciar a la impostación teológica y metafísica (como Plutarco y el autor del *Com. Anon. al Teeteto*) y, por otro, quienes rechazan al escepticismo como una traición al pensamiento platónico (como Antíoco y Numenio, entre otros). En cuanto a la segunda se menciona, en primer término, la actitud favorable frente al estoicismo (Antíoco, Ático, Longino) y la desfavorable (Plutarco) y, en segundo término, la relación problemática con el pensamiento de Aristóteles. Frente a tal polifonía y diferencias, sin embargo,

⁴⁴ Donini (2011: 289).

⁴⁵ Moreschini (1987: 481-482). Para una introducción general a la figura de Ático véase Dillon (1977: 247ss). Para una edición y traducción de los fragmentos de este autor véase Des Places, -ed. y trad.- (2002), *Atticus*, Paris, Les Belles Lettres. Hay una nueva traducción de Boys-Stones de 2014, inédita aún, que el autor ha puesto a disponibilidad en Internet.

señalan dos problemáticas compartidas y líneas de tendencias comunes a los pensadores platónicos: la creencia en que la filosofía de Platón era el único sistema capaz de dar cuenta de la realidad y la tarea autoimpuesta de reconstruir tal sistema doctrinal subyacente, tal como se creía, en los diálogos. Otro elemento de continuidad entre las diversas tendencias del platonismo es la actitud religiosa de fondo que, si bien es compartida con el estoicismo, tiene como elemento característico la insistencia en la trascendencia de la divinidad.⁴⁶

Una última subdivisión que debemos considerar dentro de la corriente de pensadores medioplatónicos es la propia de la escuela de Gayo. Este autor habría fundado una escuela en Alejandría o bien en Asia Menor⁴⁷ a la cual el filósofo Albino, a su vez, habría asistido para adquirir su formación filosófica.⁴⁸ Albino es el autor al que se atribuyó durante algunas décadas la autoría del *Didaskalikos* lo cual dio cierta fuerza a la imagen de una escuela platónica no ateniense. Asimismo, las semejanzas que se encontraban entre el *Didaskalikós* y el *De Platone et eius dogmate* de

⁴⁶ Chiaradonna (2012: 33).

⁴⁷ Dillon (1977: 267).

⁴⁸ Glucker (1978: 136). De los escritos de Gayo no nos ha llegado ninguno aunque sabemos que sus obras habrían tenido un formato semejante al de comentarios a los diálogos de Platón. Cfr. Porfirio, *V.P.*, 14. Tarrant (2007c: 450ss). De Albino, por otra parte, sólo poseemos un breve tratado introductorio a los diálogos platónicos y algunos testimonios. La bibliografía que se puede consultar confiadamente sobre este autor es realmente exigua debido a la ya rechazada atribución del *Didaskalikos* (junto con su interpretación de Platón) a Albino. Tal es el caso del capítulo dedicado a este autor en la obra de Dillon (1977), del libro de Witt (1971) y de los artículos publicados antes de que se dejara de lado completamente la hipótesis de Freudenthal. Incluso hoy hay autores que le atribuyen la obra a Albino (Véase Reedy, J. (1991), por ejemplo). Hay una traducción de su *Prólogo a los diálogos de Platón* en Ferrer E. y Cornavaca R. –ed. (2001), *Estudios Platónicos. Alma del mundo, destino y libertad en Platón y algunos platonistas medios*, Córdoba, Ediciones del Copista. Véase también Reis (1976) y Tarrant (2007c: 449-465).

Apuleyo,⁴⁹ quien también habría sido discípulo de Gayo, parecían indicar una fuente común a ambos escritos, que los especialistas creían encontrar en Gayo.⁵⁰ La historiografía reciente, sin embargo, ha descartado la propuesta de Freudental de considerar a Albino como el autor del *Didaskalikós*, y se inclina a creer en que las semejanzas entre los escritos de Alcínoo y de Apuleyo apuntan a una multiplicidad, más bien, de fuentes en común que se enmarcarían en una tradición entonces ya establecida y en gran parte hoy perdida de escolasticismo medio-platónico.⁵¹ Esta nueva luz aportada por las investigaciones actuales, no obstante, ha dejado la ‘Escuela de Gayo’ en penumbras debido a que no es posible atribuirle una filiación directa con escritos de importancia hoy disponibles, aparte de un breve escrito de Albino.⁵²

Podemos afirmar que las tensiones aludidas, internas del platonismo dominante de la época, se habrían suscitado inevitablemente en la búsqueda por la verdadera naturaleza del platonismo cuyo eje podríamos colocar en el problema de la interpretación de los escritos platónicos y la consecuente determinación de las verdaderas doctrinas defendidas por Platón. Comprender de este modo las tensiones intraescolares, por así decirlo, pone de relieve que la disputa entre los platónicos es de carácter eminentemente hermenéutico, lo que favoreció, a nuestro entender, el gran desarrollo de una metodología de lectura y de interpretación.⁵³ Es llamativo, por otra parte, que la proliferación

⁴⁹ Para una introducción general a las obras filosóficas de Apuleyo véase Hijmans Jr. (1986) y Trapp (2007b). Véase también Dillon (1977: 306-338) pero téngase en cuenta lo ya señalado respecto de Albino/Alcínoo en la nota 517.

⁵⁰ Para un comparación detallada entre el *Didaskalikos* y la *Eisagoge* véase Witt, R. E. (1971:104-113), Giusta (1961: 167-194) citado por Dillon (1993: ix-xiii) y Whittaker, J. (1987: 83-102) y (1990: vii-xxx).

⁵¹ Whittaker (1987: 81-123).

⁵² La ecuación Alcínoo=Albino constituía un fundamento esencial para la hipótesis de una “Escuela de Gayo”, afirma Whittaker (1990: viii).

⁵³ Para una discusión acerca de la dinámica interna al platonismo previo a Plotino véase Tarrant (2010: 63-99).

de tensiones internas al platonismo corre paralelo con la progresiva absorción no solo de las escuelas helenísticas sino también del aristotelismo por parte del platonismo que permanecerá como indiscutido protagonista de la escena filosófica hasta el fin de la Antigüedad.⁵⁴

Otra de las características que se han señalado de la filosofía platónica imperial es el surgimiento de un nuevo concepto de autoridad, ausente en los pensadores precedentes de la Academia escéptica. La novedosa concepción de autoridad que los pensadores proyectaban sobre Platón ha sido interpretada por algunos especialistas como el verdadero punto de partida de la revolución intelectual de aquella época, considerada más significativa, incluso, que la que da origen al neoplatonismo.⁵⁵ Boys-Stones, uno de los actuales defensores de esta interpretación, afirma que tal concepto de autoridad incluye un viraje en cómo los pensadores entendían que debía ejercerse la filosofía y sostiene que el platonismo no debe ser definido tanto por sus doctrinas como por su metodología.⁵⁶ La característica propia de los pensadores que podemos llamar platónicos, por tanto, yace en su creencia de que la filosofía de Platón es dogmática⁵⁷ pero, por sobre todo, autoritativa.⁵⁸ Boys-Stones sostiene que la autoridad atribuida por estos pensadores a Platón, según la cual el filósofo ateniense posee la verdad de un modo incuestionable, está basada en la adopción por parte de aquellos de la teoría estoica de la ‘sabiduría primitiva’. Según esta teoría, los hombres de la antigüedad más remota habrían tenido a su alcance la verdad perseguida por la filosofía y esta verdad se encontraría preservada, a su vez, en las

⁵⁴ Chiaradonna (2012: 15, 30ss).

⁵⁵ Boys-Stones (2001: v).

⁵⁶ G. Boys-Stones (2001: v). El platonismo medio, de hecho, no es un movimiento unitario en cuanto a las doctrinas que defiende o en cuanto a las interpretaciones de Platón que propone.

⁵⁷ Esta concepción va de la mano de la composición de comentarios a los diálogos –uso creciente en la época– que intenta poner de manifiesto las doctrinas que Platón sostiene en ellos. Cfr. Boys-Stones(2001: 103).

⁵⁸ Cfr. Boys-Stones (2001: 99-122).

tradiciones más antiguas. La mitología de la India, Persia, Egipto, Asiria e incluso de Grecia antigua, entre otras, es el material en el que esta sabiduría primitiva se encuentra presente, aunque velada mediante la alegoría, y a la que los filósofos deben recurrir para develarla. Platón, sin embargo, es considerado por los platónicos como quien consigue acceder a esta sabiduría del modo más exitoso, logrando una reconstrucción, compilación y explicación inigualables. Los diálogos del ateniense, por tanto, constituyen el camino de acceso más seguro para los intérpretes tardíos a la sabiduría que todas estas tradiciones poseen en común. Los filósofos (medio- e incluso neo-)platónicos son, pues, aquellos que recurren a Platón como autoridad indiscutida en quien es posible encontrar las doctrinas propias de la sabiduría primitiva, conocimiento último que toda filosofía ambiciona, según el entender de estos pensadores. Tarrant, por otra parte, señala que la naturaleza de la filosofía había cambiado considerablemente respecto de la Antigüedad también en cuanto a que el mercado de educandos en filosofía no buscaba tanto un genio en su maestro como el genio de las obras de los autores clásicos. Esto habría permitido que la filosofía sobreviviera dejando que los antiguos hablaran por sí mismos y habría impulsado a los nuevos filósofos a construir su reputación solamente interpretando a aquellos. Las razones aducidas por Boys-Stones y por Tarrant, en fin, ponen de manifiesto que la tarea y el desafío de los maestros en filosofía platónica del imperio consistió principalmente en articular un sistema doctrinal subyacente a los diálogos de Platón, para lo cual fueron desarrollando un modo hermenéutico coherente de acercarse a los textos.⁵⁹

Esta práctica de lectura y exégesis fue llevando con el tiempo a una destilación de ciertas *dógmata* de los diálogos de Platón, que para el siglo II d.C. ya poseía un carácter acabado. Recordemos que en esta época se escriben los dos manuales de platonismo (imperial), uno latino y el otro

⁵⁹ Tarrant (2007c: 449-450).

griego, que han llegado hasta nosotros: el *De Platone et eius dogmate* de Apuleyo y el *Didaskalikós tòn Plátonos dogmáton* de Alcínoo. El tiempo de Plotino, pues, se nos muestra como un período en el cual, tras seis siglos de intensa actividad de lectura, interpretación y diálogo crítico “intra-platónico”, el pensamiento “platónico” había adquirido un alto grado de sistematización y había trazado los lineamientos y dispuesto los materiales necesarios para que una personalidad potente y creativa⁶⁰ recurriera a ellos innovadoramente de modo de infundir nuevos impulsos vitales al platonismo.

⁶⁰ Chiaradonna (2012: 18).

3. La mística eneádica

En las dos secciones anteriores hemos intentado brindar un panorama general del platonismo, lo que identificamos con la noción de “tradición” heredada por Plotino y a la cual la filosofía plotiniana se inscribe como una continuación pero también como una síntesis renovadora. Mas uno de los aspectos que hacen que ella constituya una transformación del platonismo precedente, tal como intentamos poner de manifiesto en las próximas secciones, es la mística. El contexto filosófico, pues, es de vital importancia para la comprensión de la mística eneádica, desde nuestra perspectiva, y en los apartados que siguen procuramos poner de relieve la relación que Plotino entabla, respecto de este aspecto de su pensamiento, con su tradición. No creemos, sin embargo, que la filosofía y la mística eneádicas sean el resultado de la experiencia plotiniana de la unión con Dios, tal como ha afirmado Elsas, por ejemplo.¹ Mas consideramos, por el contrario, que la filosofía y la mística eneádicas son el resultado de un desarrollo y una interiorización de la relación hermenéutica de innovación y sedimentación que Plotino establece con la tradición filosófica de corte metafísico y exegético. Desde esta perspectiva, la mística se nos revela como un modo de escribir y de leer o, mejor dicho, de simbolizar e interpretar, en el que la tradición incorporada y explicitada dialógica y exegéticamente toma la forma de criterio de sentido y de horizonte hermenéutico. La mística eneádica, pues, es el proceso interpretativo mediante el cual Plotino resignifica, en consonancia con la tradición, aquello que precisa ser decodificado e interpretado para develar su sentido pleno. Como veremos, entonces, en un primer sentido la mística eneádica es la interpretación alegórica de orientación metafísica de textos tradicionales, pero, en

¹ Cfr., por ejemplo, Elsas (1986: 11-30).

un segundo sentido, es la exégesis del sí mismo, exégesis doblemente mediada por los mitos y textos tradicionales leídos en clave alegórica y por la concepción plotiniana misma de la alegorización metafísica.

Con la finalidad de exponer la mística eneádica tal como la concebimos, pues, ofrecemos en los siguientes apartados un examen estructurado de estas diversas cuestiones. En primer lugar (3. a.) discutimos la relación de la mística con el lenguaje y el sustento metafísico que Plotino le atribuye a la expresión e interpretación de corte místico. En el apartado siguiente (3. b.) examinamos el modo en que Plotino se relaciona con la tradición metafísica con la que se alinea. Analizamos, con tal finalidad, dos temas propios de la filosofía eneádica en los que ponemos de manifiesto nuestra caracterización de la relación de Plotino con la tradición. Luego (3. c.) examinamos la interiorización de la mística en el marco del diálogo plotiniano con la tradición filosófica precedente y, en especial, con un aspecto de la interpretación de Platón que ella propone.

3. a. Mística y lenguaje

Es bien conocida la historia que narra Porfirio en su *Vida de Plotino* acerca de un poema que leyó con motivo del festejo del onomástico de Platón, una de las pocas festividades que Plotino admitía en su escuela.² Citemos el breve pasaje para comenzar nuestra indagación acerca de la mística eneádica.

Al leer yo el poema “las nupcias sagradas” en la festividad de Platón y al decir uno “Porfirio ha enloquecido” (μαίνεσθαι) a causa de que muchas cosas estaban expresadas místicamente (μυστικῶς) y con ánimo inspirado y de modo encriptado,³

² Acerca de la festividad dedicada a Platón (ἐν Πλατωνεῖοις) véase Brisson (1992: 265).

³ μυστικῶς πολλά μετ' ἐνθουσιασμοῦ ἐπικεκρυμμένως εἰρησθαι.

<Plotino> dijo para que fuera oído por todos: “te nos muestras al mismo tiempo como un poeta, un filósofo y un hierofante”.⁴

Esta breve anécdota nos resulta valiosa para comenzar nuestra indagación acerca de la mística eneádica por diferentes razones. Debe tomarse en cuenta, no obstante, que la cita es tomada de una obra de Porfirio y que, por tanto, con excepción de la reproducción porfiriana de las palabras de Plotino, las restantes palabras no son de este sino de Porfirio. El pasaje, de todos modos, resulta esclarecedor en varios sentidos. Señalemos, en primer lugar, los tres elementos que componen la anécdota: Porfirio lee en voz alta un poema, un oyente hace una aco-tación, Plotino responde. El poema, por otra parte, tiene como tópicos “las nupcias sagradas” y seguramente describe elementos de una representación propia de los misterios de Eleusis.⁵ Ahora bien, uno de los oyentes encuentra el poema extraño y atina a afirmar que Porfirio había enloquecido. Es posible, no obstante, que el oyente al menos pudiera identificar que Porfirio hacía una referencia a los misterios en su poema, ya que estos habían sido practicados durante siglos. Porfirio mismo nos comenta, de todos modos, que el comentario del oyente habría sido suscitado por tres factores: (1) muchas cosas estaban expresadas místicamente (μυστικῶς) (2) con ánimo inspirado y (3) de modo encriptado (ἐπικεκρυμμένως). Así pues, podemos pensar que si el oyente considera que Porfirio ha enloquecido, no es porque cree que Porfirio dice palabras sin sentido, ni solo porque este recurra a un sentido místico, encriptado y con tono exaltado. Por el contrario, podemos creer que el oyente considera que Porfirio ha enloquecido o bien porque no logra percatarse de que el filósofo está recurriendo a un sentido velado en su poema,

⁴ V.P. 15, 1-6.

⁵ Brisson (2004: 82) considera que la alusión a los misterios de Eleusis es evidente, debido a la mención de las sagradas nupcias y del término hierofante. Igal (1982: 151), por su parte, sugiere que Porfirio explicaba alegóricamente las sagradas nupcias de Zeus y Demeter representadas en los misterios de Eleusis. Cfr., asimismo, Brisson (2002: 266-267).

por lo cual las “sagradas nupcias” no ameritarían, a su entender, tanto entusiasmo, o bien porque tiene conocimiento de la posibilidad de un sentido velado pero le parece que tal modo de expresarse es retórica vacía. En este segundo caso, el oyente tendría conocimiento del tipo de discurso místico pero rechazaría toda pretensión de verdad al sentido velado. En esa instancia, entonces, las palabras de Plotino son importantes en la medida en que tras haber recibido Porfirio el calificativo de loco, ellas rehabilitan al discípulo al distinguirlo como “poeta, filósofo y hierofante”.

Sería poco provechoso, creemos, intentar determinar con justeza el significado específico que Plotino atribuye a los términos que utiliza en su intervención. Pero podemos arriesgarnos a decir, al menos, que Plotino estaría atribuyendo a Porfirio, además de la capacidad de componer un poema, el poder poner de manifiesto a través de la expresión poética cosas sagradas y verdaderas. Con lo cual si las sagradas nupcias hacen referencia a los misterios, esto justificaría que Plotino lo llamase hierofante.⁶ Al leer Porfirio una composición poética, el apelativo “poeta” también es esperable. Tal vez sea, entonces, por el sentido alegórico que Porfirio insinúa en sus palabras con ánimo inspirado o entusiasmo que Plotino llamó “filósofo” a Porfirio en esta oportunidad. Brisson, por su parte, encuentra que estos apelativos hacen alusión a las cuatro formas de locura distinguida por Platón en el *Fedro* 244a: la locura mántica, dispensada por Apolo; la locura teléstica, otorgada por Dionisos (ambas propias del hierofante); la locura poética, otorgada por las musas y propia del poeta; y la locura erótica, propia del filósofo, y dispensada por Afrodita y por Eros.⁷ Al llamar a Porfirio “poeta, filósofo y hierofante”, no obstante, Plotino conduce la atención de los oyentes más escépticos, menos avisados o, incluso, críticos de

6 Cfr. Brisson (2004: 59-61 y 82) brinda una breve caracterización de los misterios y del papel del hierofante en ellos.

7 Brisson (2002: 267).

la alegoría,⁸ a contemplar la posibilidad de que las palabras de Porfirio efectivamente posean un significado relevante, incluso verdadero, y distinto, por ende, del literal.

Tras haber introducido la anécdota y puesto de manifiesto los elementos que creemos que ella nos brinda, citemos un pasaje de las *Enéadas* en el que Plotino mismo recurre a la noción de mística.

Por lo que, según creo, los antiguos sabios expresándose con enigmas (αἰνιττόμενοι) místicamente (μυστικῶς) y en las iniciaciones hacían al antiguo Hermes siempre con el órgano de la generación pronto para la acción, poniendo de manifiesto que el generador de las cosas en el <ámbito> sensible es la razón inteligible; poniendo también de manifiesto mediante los seres infértiles alrededor de la materia lo infértil de esta que permanece siempre idéntica.⁹

Este pasaje contiene nuevamente una alusión a la mística, entendida como un modo de representar, propio de los antiguos sabios, y que se daba en las iniciaciones. El modo de representar propio de la mística, de acuerdo con el texto plotiniano, es tal que un elemento del lenguaje poético o pictórico no hace referencia simplemente a lo que es evidente sino que tiene, además, un segundo significado insinuado veladamente: un sentido subyacente. Así pues, el Hermes itifálico no es sencillamente una representación de la deidad olímpica eróticamente excitada sino además, según cree, del carácter activo y productor de la razón inteligible frente al carácter inerte e infértil en sí misma de la materia. Este segundo significado del lenguaje, no obstante, no está abiertamente disponible para el lector, oyente o espectador. Plotino asevera, de hecho, que tal significado habría

⁸ No hay que descartar que el interventor puede haber sido un partidario de la retórica alejandrina que desestima el valor de la alegoría. En el próximo apartado nos referimos con más detalle a esta cuestión.

⁹ Ὅθεν, οἶμαι, καὶ οἱ πάλαι σοφοὶ μυστικῶς καὶ ἐν τελεταῖς αἰνιττόμενοι Ἑρμῆν μὲν ποιῶσι τὸν ἀρχαῖον τὸ τῆς γενέσεως ὄργανον αἰεὶ ἔχοντα πρὸς ἐργασίαν τὸν γεννῶντα τὰ ἐν αἰσθήσει δηλοῦντες εἶναι τὸν νοητὸν λόγον, τὸ δὲ ἄγονον τῆς ὕλης μενούσης τὸ αὐτὸ αἰεὶ διὰ τῶν περὶ αὐτὴν ἀγόνων δηλοῦντες. III 6, 19, 26-30.

sido representado velada o enigmática. El uso plotiniano del participio αἰνιττόμενοι en este pasaje evidencia este aspecto del lenguaje místico: la presencia velada de un sentido subyacente que no se identifica con el sentido literal pero que constituye el verdadero sentido de la representación.

Nótese, por una parte, que el término con el cual consideramos que tanto Plotino como Porfirio aluden a la mística es μυστικῶς. Este vocablo es un adverbio y, como tal, indica un modo. En los dos pasajes citados el término indica, pues, un modo especial de representar, ya sea mediante el discurso o mediante imágenes. Mas tal modo de representar está indisolublemente asociado con un modo especial de interpretar lo que está representado. Dos elementos constitutivos de la mística, pues, son la representación y la interpretación aunque, más que elementos, ambos deben ser considerados como aspectos complementarios bajo los que se presenta la mística dependiendo de la perspectiva bajo la cual se la mira. Frente a lo dado o actual, frente a lo que puede ser tomado como un texto, la mística se presenta en su modalidad de interpretación, mas en lo que es en potencia o posible, en lo que está por ser textualizado, la mística se presenta en su modalidad especial de representación. La mística, pues, entendida de este modo posee una estrecha relación con el texto, al que podemos concebir como una representación discursiva fijada por escrito o en la memoria y que requiere de una lectura interpretativa. Examinamos en detalle estas cuestiones en las siguientes secciones.

Ahora bien, el segundo pasaje citado tomado de las *Enéadas* es el único escrito plotiniano en el que encontramos la utilización explícita de la noción de “mística”. Este único uso, no obstante, es significativo y representa, a nuestro entender, la punta del ovillo a partir del cual es posible ingresar a la trama de la mística eneádica. Creemos, en efecto, que esta única aparición del término μυστικῶς en las *Enéadas*, si bien aislada, es sumamente significativa porque constituye una doble puerta de entrada a dos elementos esclarecedores de la filosofía plotiniana. Así

pues, de la mano de Hermes, dios “intérprete y mensajero”,¹⁰ este término nos remite, por una de sus puertas, a una tradición hermenéutica de gran antigüedad en el tiempo de Plotino y, por la otra, al modo en que nuestro filósofo reinterpreta y resignifica esta tradición otorgándole una dimensión que hasta entonces no había tenido. Tal desarrollo propio de Plotino es lo que denominamos en su conjunto “mística eneádica”.

3. a. i) Antecedentes plotinianos de la interpretación alegórica de mitos

La posibilidad de que un relato mítico tenga un sentido oculto, velado por un lenguaje pretendidamente simbólico, es algo en lo que los pensadores ya creían desde antiguo. La tradición de exégesis alegórica pre-plotiniana, pues, es larga y nutrida y el mismo desarrollo que de ella realiza Plotino parecería implicar que esta tradición se encuentra profundamente enraizada en la cultura de la que nuestro filósofo forma parte. No es nuestra intención ni disponemos del lugar necesario para dar cuenta exhaustivamente del desarrollo histórico de esta tradición pero en este apartado examinamos brevemente, no obstante, algunos de sus aspectos y autores con la finalidad de brindar un marco general que enriquezca nuestra comprensión de la mística eneádica. Antes, no obstante, señalemos una distinción en virtud de la claridad de nuestro análisis. Siguiendo a los estudiosos de la alegoría, pues, distingamos dos sentidos que confluyen en esta noción. Un primer sentido designa el modo de expresión de naturaleza ambigua o una forma de composición de acuerdo con la cual el sentido aparente del texto hace referencia a otro sentido. Este se atribuye a un autor en la medida en que aquel haga uso de esta clase de lenguaje o forma. El segundo sentido cualifica el modo de interpretación que consiste en descubrir en el texto una alegoría en el primer sentido. En este caso, no

¹⁰ Platón, Crátilo 407e7.

se hace referencia al uso de la alegoría por parte del autor del texto interpretado sino que es el intérprete quien recurre a ella en su lectura.¹¹

Orígenes,¹² el pensador cristiano, nos comenta que Ferécides de Siros, filósofo del siglo VI a. de C. habría interpretado un pasaje de la *Iliada* alegóricamente. Según Ferécides, las palabras de Zeus a Hera¹³ son las palabras que Dios le dirige a la materia que se encontraba en un estado de confusión para ordenarla.¹⁴ En el mismo siglo, Teágenes de Regio habría propuesto una interpretación de otro pasaje de la *Iliada*, en el cual los dioses libran una batalla por el destino de Troya, según la cual los dioses representarían a los elementos de la naturaleza.¹⁵ Los filósofos milesios, asimismo, y otros presocráticos, hacen referencias implícitas –y en algunos casos explícitas– de Homero como un alegorista. Algunos de estos pensadores consideraban que las alegorías no eran intencionales, pero otros como Anaxágoras, Metrodoro, su discípulo, o Demócrito habrían sostenido que Homero componía sus poemas con sentido alegórico deliberadamente.¹⁶

En el siglo V, en efecto, este modo de leer a Homero fue desarrollado por el ya aludido Metrodoro de Lámpsaco, quien extendió la interpretación de los dioses a los héroes: Agamenón representaba el aire, Aquiles el sol, Héctor la luna.¹⁷ Como discípulo de Anaxágoras, Metrodoro parece haber buscado exponer un sistema filosófico mediante su

11 Pépin (1976:91), Naddaf (2007:45-46). Se han propuesto, asimismo, subsiguientes clasificaciones como fuerte (o intencional o deliberado) y débil (o no intencional o no deliberado), respondiendo a la cuestión de si el autor ha compuesto el texto con la intención de ser interpretado alegóricamente (p. ej.: *Divina Comedia*) o si el texto invita a su interpretación alegórica con independencia de la intención del autor (p. ej.: la historia de Adán y Eva en el *Génesis*). Cfr. Naddaf (2007:45).

12 *C. Celsum* VI 42.

13 *Iliada* XV, 18.

14 Tate (1927: 214-215).

15 La referencia a Teágenes nos la da un escolio al manuscrito *Venetus* B, atribuido a Porfirio.

16 Naddaf (2007: 61-63).

17 Fr. 61A4 Diels-Kranz.

rastreo en los textos épicos. A lo largo de la Antigüedad, pues, la interpretación alegórica parece estar asociada a la retórica filosófica y religiosa, y, en especial tras la aparición de Platón en la escena filosófica, habría sido utilizada como técnica para rescatar a los poemas homéricos de las críticas de las que eran objeto, entre las cuales las de Platón habrían sido las más influyentes.¹⁸ Una famosa interpretación alegórica constituye la que Pródico de Ceos, sofista del siglo V, elabora acerca de Heracles y de la encrucijada en la que se encuentra al deber elegir entre Vicio y Virtud. Los sofistas en general, no obstante, no demostraron mucho interés en la interpretación alegórica.¹⁹

En cuanto a Platón, su posición respecto de la alegoría es ambigua.²⁰ Sin embargo, podemos afirmar que no descartó la posibilidad del sentido alegórico de los mitos tradicionales, además de que él mismo practicó, como es sabido, la composición de relatos alegóricos. En el libro II de su *República*, por ejemplo, Sócrates explica que será necesario prohibir que los niños escuchen gran parte de los mitos tradicionales. La causa de esta prohibición es, principalmente, que aquellos poseen mentiras innobles ya que representan de mal modo con el lenguaje a los dioses y a los héroes. Para fundamentar su posición con un ejemplo, alude al mito de la castración de Urano:

¹⁸ Kennedy (1989: 86). Elegimos no hacer mención, en nuestro examen de la tradición alegórica, del papel que el pitagorismo representó en ella. Lambertson (1989: 36), por ejemplo, afirma que "La relación de este uso (como texto sagrado y como fuente de encantamientos mágicos y de ejemplares morales) de Homero en el pitagorismo antiguo con una interpretación pitagórica de Homero transmitida (por escrito) es, en el mejor de los casos, oscura. No hay evidencia de que una exégesis sistemática de Homero llevada a cabo por el pitagorismo temprano se haya puesto por escrito en algún momento, ya sea en parte o en su totalidad, y la tradición oral resulta imposible de reconstruir". El autor, no obstante (pp. 31-43), revisa y reconsidera cuidadosamente los posibles puntos de contacto entre el pitagorismo y la lectura alegórica de Homero y de Hesíodo. Cfr., asimismo, Struck (2004: 102ss.).

¹⁹ Kennedy (1989: 86). Para un análisis de esta narración véase Waites (1912: 9ss).

²⁰ Naddaf (2007: 64).

Aquel que dijo la mentira más grande respecto de las cosas más importantes es el que forjó la innoble mentira de que Urano obró del modo que Hesíodo le atribuye y de cómo Cronos se vengó de él. En cuanto a las acciones de Cronos y los padecimientos que sufrió a manos de su hijo, incluso si fueran ciertas, no me parece que deban contarse con tanta ligereza a los niños aún irreflexivos. Sería preferible guardar silencio, pero, si fuera necesario contarlos, que unos pocos lo oyesen secretamente.²¹

Y unas líneas más adelante, refiriéndose al hecho de que los niños escuchen esta clase de relatos, agrega:

No debe aceptarse en nuestro Estado, ni habiendo sido compuestos con un sentido subyacente (ὕπόνοια) ni carentes de sentido subyacente. Pues el joven no es capaz de discernir (κρίνειν) lo que tiene sentido subyacente de lo que no, y las impresiones que a esa edad reciben suelen ser las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas.²²

En este pasaje podemos apreciar claramente que Platón concibe la posibilidad de que un mito posea un significado no manifiesto distinto del literal. Captarlo, a su vez, requiere de un esfuerzo intelectual extra de modo que un niño, por ejemplo, no es capaz de ello. Por esta razón, dice, prefiere que los niños no escuchen los relatos en los que se narra a los dioses involucrados en acciones innobles, tal como el mito de la castración de Urano. Nótese, asimismo, que respecto del sentido subyacente velado (ὕπόνοια) Platón distingue dos instancias. Por una parte, que el poeta haya compuesto deliberadamente el mito con un sentido velado. Por otra, que el oyente capte y comprenda tal sentido velado. Que la primera se haya dado efectivamente no es

²¹ *Rep.* 377 e 6 - 378 a 5. Seguimos la traducción de C. Eggers Lan. Brisson (2004: 75, 181) sugiere que a pesar de la aparente condena de los mitos hesiódicos y de la interpretación alegórica de estos, el pasaje contiene una alusión a los misterios.

²² *Rep.* 378d5 -378e1. Seguimos la traducción de C. Eggers Lan con alguna ligera modificación.

suficiente para que se dé la segunda, ni la falla de la segunda parece negar la posibilidad de la primera. En este sentido, pues, el sentido velado parecería ser tomado como una parte objetiva y constitutiva del relato, independiente de la capacidad del oyente o lector de percatarse de ella.²³

El papiro de Derveni, asimismo, nos provee evidencias de la interpretación alegórica en un terreno diferente. Se considera que el escrito pertenece al período entre 340 y 320 a. de C. aunque las ideas expresadas por el autor posiblemente eran corrientes ya antes del 400 a. de C. El texto constituye, a su vez, un comentario alegórico de un poema cosmogónico órfico y la preocupación central del comentador parece residir en la interpretación de los αἰνίγματα.²⁴ El autor afirma, además, que en el poema que analiza, Orfeo habla en un lenguaje sagrado (ἱερολογεῖται) de la primera palabra hasta la última.²⁵ En su análisis del texto, Obbink, por ejemplo, sostiene que el comentador critica a aquellos que han sido iniciados en los ritos sagrados (τὰ ἱερά) de modo privado y por un sacerdote profesional, sin comprender lo que han visto, escuchado o presenciado. El comentador responde a tal crítica, según Obbink, mediante un procedimiento de interpretación que recurre a la instrucción de corte cosmológico y mitológico como una forma de iniciación. Para su interpretación alegórica invoca, pues, la investigación científica de su tiempo acerca de las causas y la teoría de las partículas de modo de dar un carácter moderno al poema y con la finalidad propia de promover los misterios ejercidos de modo privado. Su

²³ Platón también recurre con gran frecuencia a la noción de αἰνίγμα para aludir a la expresión con un sentido velado y a la necesidad implicada por esa clase de expresión de una interpretación que ponga tal sentido de manifiesto. Para un examen detallado de la relación entre Platón, el mito, y la alegoría véase Tate (1929) y (1930) y Brisson (2004: cap. 2).

²⁴ "Dado que el poeta se expresa enigmáticamente (αἰνίσκεται) acerca de su tema a lo largo de todo el poema, es necesario leer palabra por palabra". *Derv. Pap.* XIII 5-6 (Laks y Most). Cfr Struck (2004: 32).

²⁵ Konstan – Russell (2005: xviii). Véase, asimismo, Obbink (2003 : 177-188).

examen del papiro conduce a Obbink a concluir que la exégesis académica en su forma más temprana deriva de la esfera del ritual y de la religión.²⁶

Una etapa decisiva en el desarrollo de esta clase de exégesis constituye la interpretación alegórica de los mitos practicada por los filósofos estoicos,²⁷ quienes lograron el uso más consistente de este mecanismo expresivo e interpretativo.²⁸ Se cree que fue la severa crítica platónica de Homero y de los poetas lo que movilizó a muchos autores posteriores, sobre todo estoicos, a defenderlos.²⁹ Los estoicos, de hecho, sostenían que los grandes poetas fueron los primeros filósofos, los citaban ampliamente en sus argumentos filosóficos e incluso recurrían a la composición de poemas como medio más adecuado para la expresión filosófica. Sin embargo, a pesar de las numerosas alusiones a los poetas en la literatura disponible de esta corriente, no contamos con una *Poética* estoica, es decir, una discusión general de la naturaleza de la poesía. Algunas concepciones estoicas acerca de la poesía, no obstante, son bien conocidas, tal como la que considera que los mitos homéricos son expresiones alegóricas de las verdades de la filosofía.³⁰

La alegoría, pues, es de particular importancia para los estoicos en su esfuerzo por determinar el significado de un poema. De Lacy, por ejemplo, afirma que muchas de las interpretaciones alegóricas de los estoicos se han conservado en los trabajos acerca de Homero escritos por Eustatio, Heráclito y Pseudo-Plutarco. Esta clase de interpretaciones, como ya dijimos, fueron desarrolladas con anterioridad al estoicismo pero estos fueron quienes le dieron una especial

²⁶ Obbink (2003: 187-188).

²⁷ Goulet (2005: 93-119).

²⁸ Grube (1968: 136).

²⁹ Konstan – Russell (2005: xx).

³⁰ DeLacy (1948: 241). Boys-Stones (2003: 189-216) distingue entre dos tipos de alegorías estoicas. Por un lado, la alegorización de los primeros estoicos quienes consideran, según su interpretación, que el autor a interpretar no forjó una alegoría intencionalmente y, por otro, la alegoría deliberada que los estoicos tardíos encontraban en la teología tradicional.

prominencia.³¹ Estos filósofos sostenían, en general, que el procedimiento de diferir el significado de la palabra era logrado por el autor mediante diferentes estrategias. En su estudio acerca de la concepción estoica de la poesía, De Lacy distingue seis diferentes estrategias retóricas estrechamente asociadas a la noción de alegoría para estos filósofos. El autor menciona, en primer lugar, la *κατάχρησις* o la aplicación del nombre de una cosa a otra cosa que o no posee un nombre propio o posee otro; en segundo lugar, *μετάληψις* o el uso de sinónimos de un modo que no implique sinonimia y, asimismo, *ἔμφασις* o amplificación mediante la cual implica más de lo que se dice. Incluye también la utilización del lenguaje simbólico (*συμβολικῶς*), el enigma (*αἰνίγμα*) que hace referencia a las alegorías oscuras y el recurso discursivo de acuerdo con el cual lo que se dice imita, copia o se asemeja a lo que se significa. En esta última figura, el discurso es tomado como un *μίμημα* o un *εἰκὼν* del significado profundo.³² Boys-Stones considera, sin embargo, que las alegorías estoicas, a pesar de evidenciar un uso de los términos técnicos propios de los oradores, sobre todo entre los estoicos tardíos, no responden exactamente a la definición de la alegoría presente en los textos de retórica.³³ Goulet, por su parte, afirma que los recursos de esta clase involucrados en las interpretaciones de Homero eran utilizados por los estoicos como testimonio de sus doctrinas, principalmente físicas pero también éticas.³⁴

Con la filosofía estoica, pues, el campo de la interpretación y composición alegórica de mitos ya se encuentra manifiestamente presente en diferentes áreas de la cultura helena: la poesía, la retórica, la gramática, la religión y la

³¹ DeLacy (1948: 259).

³² De Lacy (1948: 259-262). El autor brinda varios ejemplos del uso que los estoicos dan a estas figuras.

³³ Boys-Stones (2003: 215).

³⁴ Goulet (2005: 119-120). Brisson (2004) dedica su capítulo cuarto a examinar la tradición estoica de interpretación alegórica de los poetas y las respuestas que esta tradición suscita en el epicureísmo y en la nueva Academia.

filosofía.³⁵ Los poetas, de hecho, son quienes recurren deliberadamente (tal como le atribuyen, en general, los alegoristas) a la composición alegórica. Los rétores y los gramáticos son quienes analizan y estipulan de modo sistemático y desde su propia tradición crítica las figuras discursivas utilizadas por aquellos. Los filósofos, a su vez, son quienes elaboran las interpretaciones alegóricas y construyen los sentidos profundos de los poemas en consonancia con sus propias doctrinas. En el ámbito de las iniciaciones y las prácticas rituales, la alegoresis y la figura del enigma también eran aplicadas para brindar una interpretación que volviera inteligibles y permitiera la comprensión de prácticas de gran antigüedad.

La tradición de la interpretación alegórica de mitos, pues, es rica y antigua en tiempos de Plotino, aunque su historia no está exenta de cambios, evoluciones y tensiones. Posiblemente contando con un impulso inicial ligado al contexto cultural, con posterioridad a Platón la exégesis alegórica se desarrolla como un modo de rehabilitación y defensa de los poetas, y luego como un recurso filosófico de legitimación y autorización de doctrinas pero también de ejemplificación y explicación de los conceptos filosóficos.³⁶ No debe dejar de mencionarse la tensión en la noción de

³⁵ Struck argumenta a favor de una posible instancia de interpretación alegórica en el contexto legal, presente en el *Contra Aristócrates* de Demóstenes. Cfr. Struck (2004: 84ss.). Para un análisis de los antecedentes de la interpretación alegórica en las prácticas adivinatorias véase el mismo trabajo de Struck.

³⁶ De Lacy (1948: 267). El esquema binario de la tradición alegórica, sin embargo, que concibe la motivación del intérprete o bien de salvar al poeta de sus críticos o bien de enrolar la autoridad del poeta a favor de su propia doctrina, reduce la tradición alegórica a motivaciones extratextuales. Struck, por ejemplo, sostiene que tal concepción excluye la posibilidad de que los alegoristas leyeran poesía de modo alegórico porque creían seguir los dictados de la poesía misma. A partir de este planteo, Struck (2004: 16) prefiere caracterizar la tradición alegórica por lo que sus integrantes poseen en común: ellos comparten un abordaje que ve que la característica definitoria de un texto poético es su exceso (*surplus*) de sentido, su tendencia de transmitir estos mensajes extras de un modo específicamente enigmático y simbólico, y la necesidad de un lector competente que es perspicaz frente a la alusión y a la densidad de sentido de la poesía.

alegoría evidenciada entre los críticos pertenecientes a las corrientes de la retórica y de la gramática, por un lado, y los pensadores ligados a la filosofía y al ámbito religioso, por otro. Los primeros, de hecho, procuraban interpretar a los poetas a partir de ellos mismos (Ὅμηρος ἕξ Ὀμήρου), sin preocuparse por lo que pudiera encontrarse por fuera del poema,³⁷ y abordaban la poesía a través del lente de la oratoria privilegiando la claridad en el lenguaje y su función persuasiva.³⁸ Los segundos, por el contrario, concebían a los poemas como enigmas a ser descifrados y encontraban en los elementos extraños o fantásticos de las narraciones poéticas, aquellos que los críticos desestimaban, indicios de que los poetas habían deseado transmitir un sentido velado. Tales pasajes, por tanto, invitaban al trabajo diligente y cuidadoso de un intérprete que por lo general otorgaba al texto un sentido construido ajeno a aquel, si bien consonante con lo afirmado en la obra.³⁹ Hasta la concepción misma de poesía estaba en discusión, puesto que los primeros entendían que su función primaria era entretener, proveer placer o encanto, mientras que los filósofos la consideraban un vehículo del pensamiento filosófico.⁴⁰

La terminología utilizada por los intérpretes para denominar el sentido velado o la composición alegórica también presenta un viraje. Tal como hemos apreciado en nuestra cita de Platón el término por él utilizado para hacer

³⁷ Struck (2004: 22). “Cada autor es su mejor intérprete” es un principio de la crítica literaria alejandrina, comenta Kennedy (1989: 208), atribuido a Aristarco de Samotracia, director de la Biblioteca posiblemente desde el 153 a. de C.

³⁸ Kennedy (1989: 203) comenta que los críticos alejandrinos consideraban que los temas de los poetas clásicos eran estériles, que debían ser evitados y que la excelencia característica de la poesía, correspondiente con la “virtud” del estilo en la retórica, debía ser la finura (λεπτός). Se debía evitar el lenguaje inflado, épico y grosero (παχύς), en virtud de la expresión precisa, disciplinada. La crítica exige dieta en la expresión, y las discusiones griegas posteriores, afirma Kennedy, presentan metáforas fisiológicas en su discusión acerca del estilo.

³⁹ Struck (2004: cap. 1).

⁴⁰ Kennedy (1989: 219).

referencia al sentido alegórico es ὑπόνοια. Plutarco, no obstante, en su ensayo titulado *Cómo debe el joven escuchar a los poetas*, afirma críticamente que muchos mitos son forzados y retorcidos “con los antes llamados significados subyacentes (πάλαι μὲν ὑπονοίαις) y ahora alegorías (ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις).”⁴¹ Una de las nociones más perdurables en esta tradición, no obstante, es la de αἴνιγμα, que refiere mayormente a la lectura alegórica de textos poéticos antiguos, aunque también es aplicada al ritual y a ciertas clases de filosofía.⁴²

Un autor que posiblemente haya escrito en el siglo I d. de C. y en quien podemos encontrar la defensa de Homero llevada a su máxima expresión es Heráclito, a menudo llamado “el gramático” o “el alegorista” para distinguirlo del filósofo presocrático.⁴³ El autor comienza sus *Cuestiones Homéricas* del siguiente modo:

Grande y difícil es la lucha declarada por el cielo a Homero acerca de su desprecio de lo divino. Pues si no dijo nada de modo alegórico, fue completamente impío... De modo que si uno considerara que <Homero> habla de acuerdo con la tradición poética (κατὰ ποιητικὴν παράδοσιν) sin ninguna concepción propia de un filósofo (ἄνευ φιλοσόφου θεωρίας) ni un giro alegórico latente (ὑφεδρεύοντος ἀλληγορικοῦ τρόπου), Homero sería un Salmoneo o un Tántalo.⁴⁴

Y tras haber brindado varias interpretaciones alegóricas de diversos elementos de los poemas homéricos afirma lo siguiente:

Por esto, no es posible que estas cosas persuadan entera y completamente a la mayoría. Mas si uno estuviera dispuesto a descender más profundamente en los misterios homéricos

⁴¹ Plutarco, *Quomodo adolescens* 19 e 10 – f 1.

⁴² Struck (2004: 50).

⁴³ Konstan - Russell (2005: xi). Cfr. También Russell (2003: 217-234).

⁴⁴ Heráclito, *Quaest. Hom.* 1,1,1, - 1,3,4.

de modo de iniciarse en su sabiduría mística (ἐποπτεῦσαι τὴν μουσικὴν αὐτοῦ σοφίαν), descubrirá que lo que le parece impiedad está lleno de grandiosa filosofía.

Para Heráclito, pues, los escritos de Homero están llenos de un sentido filosófico,⁴⁵ de doctrinas filosóficas,⁴⁶ y hasta de ideas filosóficas relacionadas con especulaciones científicas.⁴⁷ El poeta, sin embargo, habría oscurecido su filosofía introduciendo enigmas meditante el lenguaje simbólico y la alegoría, por lo cual no es sencillo reconocerla.⁴⁸ De acuerdo con Heráclito, no obstante, Homero es el originador de toda sabiduría y mediante la alegoría entrega a sus sucesores la capacidad de extraer de él, parte por parte, todo cuanto él fue el primero en concebir filosóficamente.⁴⁹ El autor señala, incluso, varios elementos del relato homérico que sugieren, a su entender, las tres ramas de la filosofía reconocidas por los estoicos: lógica, física y ética.⁵⁰ Ahora bien, tal como el último pasaje citado pone de manifiesto, Heráclito considera que la filosofía de Homero está oculta debajo de la superficie constituida por el sentido literal de sus poemas. Para poder acceder a esa filosofía, por tanto, es preciso “descender profundamente” de esa superficie. Debido a esto, la filosofía de Homero no es mera sabiduría sino “sabiduría mística”, en tanto que permanece velada y requiere de un movimiento interpretativo que lleve al lector de lo evidente hacia lo no evidente. Citemos un último pasaje ilustrativo.

¿No resulta suficiente que la filosofía de Homero (ἡ Ὀμήρου φιλοσοφία), en la cual alegoriza las cosas relativas a los dioses (τὰ περὶ θεῶν ἠλληγόρησε), sea concordante e ininterrumpida (συνάδουσα καὶ διηνεκῆς) a lo largo de toda la *Ilíada*?

⁴⁵ *Ibid.* 3.

⁴⁶ *Ibid.* 12.

⁴⁷ *Ibid.* 16.

⁴⁸ *Ibid.* 24.

⁴⁹ *Ibid.* 33.

⁵⁰ *Ibid.* 34.

¿Buscamos algo más extraordinario que estas cosas, y además de tales demostraciones (ἀποδείξεις), consideramos que es necesaria también una propia de la Odisea? Sin embargo, quizás, por nunca ser suficiente lo bueno, avancemos de la guerrera y combativa *Ilíada* hacia la ética *Odisea*. Pues esta misma no es totalmente afilosófica (ἀφιλοσόφητος). Sino que en ambos libros descubrimos a un Homero semejante, que no narra historias impropias acerca de los dioses, sino que provee enigmas mediante la práctica aludida (la alegoría) (διὰ δὲ τῆς τοιαύτης ἐμπειρίας αἰνιττόμενον).⁵¹

En este estado de la concepción alegórica de la poesía, pues, debe comprenderse un desarrollo posterior de esta tradición que va de la mano del auge de la filosofía platónica dogmática de la época imperial. Hemos brindado algunas características de este auge en la segunda sección de esta Parte. Mas uno de los elementos de esta corriente es su apropiación de la tradición alegórica y la transformación que esta atraviesa al entrar en contacto con la lectura de la literatura platónica llevada a cabo por los filósofos dogmáticos. En relación con los platónicos de los primeros siglos del Imperio, Brisson afirma que tuvieron los medios para reconciliar dos tradiciones interpretativas diferentes. Guiados por la noción de locura expuesta en el *Fedro* platónico, afirma, estos pensadores pudieron justificar la relación entre la filosofía, por una parte, y adivinación, misterios y poesía, por otra. Todos estos campos, asevera Brisson, eran concebidos en el contexto pitagórico-platónico como expresando la misma verdad, una que descendía de los dioses mismos. Y precisamente por provenir de los dioses, poetas como Homero y Hesíodo, y filósofos como Pitágoras y Platón pudieron transmitirla de manera cifrada de modo de prevenir que se divulgara, preservándola para un grupo reducido de hombres que pudieran pensar como dioses.⁵²

⁵¹ *Ibid.* 60. Para las variantes del texto y sus posibles enmendaciones véase Russell (2005: 98, nota 1).

⁵² Brisson (2004: 61).

Buffière ha señalado que es precisamente el siglo II d. de C. cuando se produce un vuelco en la historia de la interpretación alegórica hacia un modo “místico”.⁵³ Lamberton, no obstante, afirma que la posible existencia de una tradición alegórica antigua entre los pitagóricos nos previene de adoptar esta fecha como definitiva.⁵⁴ De todos modos, ya en el primer siglo las figuras del pensador hebreo platonizante Filón de Alejandría y del platónico Plutarco de Queronea constituyen figuras clave en la historia de esta tradición interpretativa pues representan un punto de contacto explícito entre los acabados mecanismos interpretativos de los estoicos, heredados por ambos autores, y la metafísica del platonismo en proceso de cristalización.⁵⁵ Sin embargo, el ascendiente que los escritos de estos autores habrían tenido sobre Plotino es discutido.⁵⁶ Diferente es, en este sentido, el caso de los filósofos (neo)pitagóricos Numenio y Cronio, ambos del segundo siglo, cuyas obras, como ya dijimos, eran leídas en las clases de Plotino. Estos dos pensadores se encuentran íntimamente ligados al desarrollo de esta nueva modalidad interpretativa pero lamentablemente todas sus obras se han perdido y solo disponemos de unos cuantos fragmentos y testimonios.

Lamberton, en fin, considera que la obra más antigua de la que disponemos de esta clase de alegoría mística pagana es *El antro de las ninfas en la Odisea*, de Porfirio el discípulo de Plotino.⁵⁷ En esta obra, Porfirio toma diez versos

⁵³ Buffière, F. (1956). *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris, Les Belles Lettres. Citado en Lamberton (1989: 44).

⁵⁴ Lamberton (1989: 44).

⁵⁵ Para una discusión general del papel de Filón de Alejandría en la tradición que discutimos véase Lamberton (1989: 44-54). En relación con Plutarco, véase Brisson (2004: 63-70).

⁵⁶ Armstrong (1967[1940]: 70-74) examina las semejanzas entre Filón y Plotino y encuentra dos doctrinas que podrían sugerir una influencia. El autor sostiene (p. 73), sin embargo, que no hay ninguna conexión histórica demostrable. Rist (1967a: 101) también considera que las evidencias de que Plotino leyó a Filón son, en el mejor de los casos, no concluyentes.

⁵⁷ Lamberton (1989: 44).

(102-112) del canto XIII de la Odisea e intenta hacer explícito un significado aparentemente escondido en los versos que remite a los dioses y al destino de las almas inmortales.⁵⁸ Al comienzo de su exposición, no obstante, el autor nos comenta que “Cronio sostiene que resulta evidente no sólo para los sabios (σοφοῖς) sino también para los profanos (ιδιώταις) que a través de estos versos el poeta se expresa de forma alegórica (ἀλληγορεῖν) y con enigmas (αἰνίττεσθαι) instándonos a que nos ocupemos de dilucidar cuál es la puerta de los hombres y cuál la de los dioses.”⁵⁹ Numenio, por su parte, también es aludido en la obra porfiriana, pero uno de los detalles que los estudiosos suelen remarcar acerca del pensamiento numeniano ligado a esta clase de interpretaciones es su obra *Acerca de los secretos de Platón* de la cual solo conservamos unas líneas. En lo que disponemos de la obra, no obstante, Numenio explica los motivos que, a su entender, Platón tenía para no escribir acerca de teología de modo abierto y especula acerca del modo en que el filósofo habría expresado su punto de vista pero de modo oblicuo y velado.⁶⁰ En un testimonio procleano, asimismo, se afirma que Numenio interpretaba el combate de los atenienses y los habitantes de la Atlántida referido en el comienzo del *Timeo* como una batalla entre un grupo de almas superiores protegidas por Atenea y otro grupo vinculado con la generación.

Ahora bien, entre la estampa platonizante que Filón de Alejandría, Plutarco, Numenio y Cronio imprimieron en la tradición hermenéutica de corte alegórico y el testimonio de alegoría mística que nos brinda la obra mencionada de Porfirio encontramos a Plotino. Nuestro filósofo, como hemos explicado en nuestra Primera Parte, suele ser considerado el padre de la mística occidental. Mas en tal

⁵⁸ Maurette (2008: 17ss).

⁵⁹ Porfirio, *De Antro* 3, 1-4. Seguimos la traducción de Maurette (2008: 42) levemente modificada.

⁶⁰ Brisson (2004: 73).

apreciación, como también allí pusimos de manifiesto, los elementos involucrados se centran en que Plotino habría accedido a una experiencia o estado psicológico *sui generis*, personal e inefable de contacto con la divinidad. La tradición alegorista y la mística entendida en su relación con la hermenéutica, por el contrario, suelen ser ignoradas a favor de aquella concepción que subraya el elemento subjetivo y psicológico, bajo el presupuesto de que ambas perspectivas son mutuamente excluyentes. Parte de la historia, pues, la que constituye el desarrollo que vincula la mística textual con la mística subjetiva, parece aguardar su esclarecimiento. Creemos, por nuestra parte, que la filosofía eneádica ha contribuido sustancialmente a establecer tal vínculo y que no es posible adquirir una comprensión completa de la mística propia de Plotino si no nos detenemos a examinar el aporte de nuestro filósofo en tal sentido.⁶¹

3. a. ii) Plotino y la tradición alegórica

En su *The Literary Microcosm*, Coulter establece una distinción que vale la pena mencionar para comprender mejor la tradición a la que nos referimos. El autor señala, por una parte, la concepción de alegoría entendida como alegorización o alegoresis (*allegorism* o *allegorization*), que alude a la interpretación de un texto con la presuposición de que el autor tuvo la intención de que el lector buscara debajo de la superficie un significado secundario o indirecto. Distingue esta noción, si no a partir de la estructura al menos a partir de su extensión, de la figura (τρόπος) “alegoría” (ἀλληγορία) propia de la retórica.⁶² Ambas poseen semejanzas, afirma

⁶¹ Para un estudio detallado de la historia de la tradición alegórica véase, por ejemplo, Tate (1927: 214-215) y (1929: 142-154) y (1930: 1-10), Pépin (1976), Lamberton (1989), Coulter (1976) Struck (2004) y Naddaf (2007: 41-86).

⁶² Ya el gramático alejandrino Trifón había definido la alegoría en el siglo I a. de C. (Cfr. Dickey 2007, pp. 84-85) como “una palabra (λόγος) que expresa una cosa en sentido propio (κυρίως), mas que presenta (παριστάων) la idea

Coulter, en la medida en que las dos suponen una diferencia entre un sentido superficial y otro subyacente. Pero hay importantes diferencias también, en tanto que la retórica se ocupa de figuras de extensión acotada, de pasajes alegóricos y no de obras completas. Pero en el caso de los alegoristas, el interés principal radica en la elucidación del significado velado bajo la superficie de lo que se concibe, virtualmente, como un texto sagrado. Para estos últimos, la instrucción literaria no poseía un papel independiente. Para los retóricos, por el contrario, la instrucción literaria coloca el énfasis en el arte de la escritura, y la discusión de las figuras utilizadas por los poetas antiguos tiene la finalidad de proveer ejemplos para su imitación.⁶³

Struck, por su parte, en su libro *El nacimiento del símbolo*, afirma que la categoría más común y prevaleciente de la tradición de lectura alegórica antigua no es, llamativamente, ἀλληγορία, término del cual, como ya vimos, Plutarco dice que es un neologismo en su época. Tampoco se trata del término ὑπόνοια, que aparece en un *locus* prominente en Platón, pero que no se destaca en los textos de los mismos alegoristas. Struck señala, por el contrario, que es la noción de αἴνιγμα la que funciona como el motor conceptual del alegorismo. Para los intérpretes literarios de la Antigüedad con afiliaciones alegoristas, afirma el autor, la lógica del enigma ocupa una posición central. Ahora bien, esta categoría se desarrolla en una constante tensión con la crítica de corte aristotélico, en tanto que para el estagirita la mejor poesía hace uso de un lenguaje claro, aunque no trivial. La claridad del buen lenguaje poético, entonces, hace que este se diferencie tanto del lenguaje enigmático como del propio del barbarismo, ambos indeseables según los criterios aritotélicos.⁶⁴ Pero el enigma evidencia, de acuerdo con Struck,

(ἔννοιαν) de algo diferente, en la mayoría de los casos, a partir de la semejanza (καθ' ὁμοίωσιν).” Cfr. Trifón, *Περὶ Τρόπων* 193, 9-11. Véase, asimismo, su caracterización del αἴνιγμα en 193, 14ss.

⁶³ Coulter (1976: 25-26).

⁶⁴ Cfr. *Poética* 1458 a 17 ss.

una oblicuidad de la significación situada por fuera de las *τέχναι* del lenguaje y de la trama, y de los dictados de género (*genre*) y carácter. El enigma insinúa conexiones ocultas en la realidad misma y establece un programa de acción particular para el lector: la decodificación. El objetivo, pues, es resolver el enigma. Para los alegoristas, añade Struck, el estudio de la dicción o de la trama, tal como insisten los críticos peripatéticos, puede ser importante, pero generalmente como un paso preliminar a lo que conciben como la tarea central del lector de poesía: desenraizar los significados profundos ocultos debajo de la superficie mimética del poema.⁶⁵

Estas precisiones resultan imprescindibles para nuestro análisis de la mística eneádica. Téngase en cuenta, en primer término, que Plotino se inscribe abiertamente en la tradición alegórica y practica tanto la interpretación como una cierta clase de composición alegórica. Sin embargo, el modo en que nuestro filósofo concibe y utiliza la alegoría no evidencia un énfasis en la mera expresión o en la forma sino, por el contrario, en el contenido y en la finalidad filosófica de la alegoría. Por otra parte, las *Enéadas* no contienen ni una sola aparición de la palabra “ἀλληγορία” o de términos derivados. El vocablo αἴνιγμα, sin embargo, y sus derivados aparecen repetidamente en los escritos plotinianos tempranos y tardíos y funcionan de modo general, como veremos, como indicadores de la lectura y la composición alegórica.⁶⁶

Ahora bien, lo primero que debemos intentar determinar es la clase de textos que Plotino considera que pueden ser interpretados alegóricamente. Tal como hemos explicado, lo que es interpretado alegóricamente es aquello que constituye un enigma, algo bajo cuya apariencia se oculta

⁶⁵ Struck (2004: 39).

⁶⁶ Hay dieciocho apariciones del término en sus diferente variantes morfológicas, incluidas entre el primer tratado compuesto por Plotino y el número cincuenta, compuesto en sus últimos años de vida.

un sentido profundo que es preciso develar. Así pues, en su tratado *Sobre las tres hipóstasis principales*, Plotino investiga acerca del Bien, la Inteligencia y el Alma. Su investigación incluye, entre otros elementos, una exposición de corte doxográfico mediante la cual intenta demostrar que su doctrina de los tres principios ya había sido sostenida por los antiguos. La exposición doxográfica se abre con una cita de la *Iliada* de Homero, también citada por Platón en su *República*, y unas líneas más adelante afirma lo siguiente:⁶⁷

Como los misterios (τὰ μυστήρια) y los mitos acerca de los dioses (οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν) expresan enigmáticamente (αἰνίττονται): que Cronos, el dios más sabio, tiene en sí mismo a las cosas que genera, antes de que naciera Zeus, por lo cual está lleno y es Inteligencia saciada. Y después de estas cosas, dice, engendra a Zeus estando ya saciada. Pues la Inteligencia engendra al Alma siendo Inteligencia perfecta.⁶⁸

Tal como este texto pone de manifiesto, tanto los mitos acerca de los dioses como los misterios se expresan enigmáticamente. La mención conjunta de mitos y misterios conduce a Brisson, por ejemplo, a afirmar que Plotino los asimila tomando la noción de αἰνιγμα como intermediaria.⁶⁹ El pasaje, no obstante, si bien hace referencia explícita al mito hesiódico no explica a qué clase de misterios se refiere. En cuanto al mito de la *Teogonía*,⁷⁰ Plotino encuentra que

67 En los diferentes resúmenes o sinopsis de este tratado el comienzo de la exposición doxográfica suele tomarse como coincidente con el comienzo del capítulo octavo donde Plotino alude a la doctrina trinitaria de Platón. Tal exposición es, entendida de este modo, de los “filósofos anteriores”. Cfr., por ejemplo, Igal (1998: 19) y Fonterotta (2003: 144). Nosotros creemos, por el contrario, que el pasaje que citamos debe incluirse al comienzo del comentario doxográfico plotiniano. Coincidimos en esto con Lamberton (1989: 104-105).

68 V 1, 7, 33-37. ὡς τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνίττονται Κρόνον μὲν θεὸν σοφώτατον πρὸ τοῦ Δία γενέσθαι ἃ γεννᾷ πάλιν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, ἥ καὶ πλήρης καὶ νοῦς ἐν κόρῳ· μετὰ δὲ ταῦτα φασὶ Δία γεννᾶν κόρον ἤδη ὄντα· ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς, νοῦς ὧν τέλειος.

69 Brisson (2004: 76).

70 Hesíodo, *Teog.* 453ss.

los elementos que de él cita, Cronos, Zeus y la saciedad de Cronos (por haber devorado a sus hijos), se corresponden con diferentes aspectos de su concepción ontológica: Cronos con la Inteligencia, su saciedad con la inmanencia de los inteligibles en la Inteligencia, y Zeus con el Alma.⁷¹

Pero Hesíodo no es el único poeta que, de acuerdo con Plotino, se expresa enigmáticamente. Homero, asimismo, es citado con frecuencia, interpretado alegóricamente y de él Plotino también afirma que se expresa enigmáticamente. Así pues, en *Sobre la Belleza*, primer tratado compuesto por nuestro filósofo, leemos:

La gran verdad “huyamos, pues, a la patria querida”, podría exhortarnos alguno. ¿Pero cuál es la huida y cómo es? Partiremos como Odiseo, tal como dice <Homero> con expresión, me parece, enigmática (αἰνιττόμενος), lejos de las hechiceras Circe o Calipso, descontento con permanecer, aunque tenía placeres a causa de lo que veía y aunque convivía con mucha belleza sensible. Pues nuestra patria, de la que vinimos, y el padre, están allí. ¿Pero cuál es la travesía y cuál la huida? No es preciso atravesarla a pie, pues en todos los casos los pies nos llevan de una tierra a otra. Tampoco es preciso que te prepares un carro de caballos o algo para el mar. Pero es preciso hacer a un lado todas estas cosas y no mirar, sino, como acallando la visión, cambiarla en otra y despertar la que todo el mundo tiene pero pocos utilizan.⁷²

⁷¹ Analizamos en detalle la apropiación plotiniana del mito hesiódico en el próximo apartado. Véase, asimismo, Hadot (1981: 124-137) y Brisson (2004: 75ss).

⁷² Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα, ἀληθέστερον ἄν τις παρακελεύοιτο. Τίς οὖν ἡ φυγή καὶ πῶς; Ἀναξόμεθα οἶον ἀπὸ μάγου Κίρκης φησὶν ἢ Καλυψοῦς Ὀδυσσεύς, δοκεῖ μοι, μῆναι οὐκ ἀρεσθεῖς, καίτοι ἔχων ἡδονὰς δι' ὀμμάτων καὶ κάλλει πολλῶ ἀισθητῶ συνών. Πατρίς δὴ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ. Τίς οὖν ὁ στόλος καὶ ἡ φυγή; Οὐ ποσὶ δεῖ διανύσαι· πανταχοῦ γὰρ φέρουσι πόδες ἐπὶ γῆν ἄλλην ἀπ' ἄλλης· οὐδέ σε δεῖ ἵππων ὄχημα ἢ τι θαλάττιον παρασκευάσαι, ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷόν μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι, ἦν ἔχει μὲν πᾶς, χρώνται δὲ ὀλίγοι. I 6, 8, 16-20. El motivo del regreso a la patria es vuelto a presentar en V 1, 9, 20ss.

Este pasaje nos muestra claramente que Homero también se ha expresado enigmáticamente, según Plotino.⁷³ Pero nótese que en este caso, Plotino no toma simplemente un elemento de la narración de la Odisea, por ejemplo, para interpretarlo alegóricamente, sino que es el tema general del poema, el regreso de Odiseo a Ítaca, el que es objeto de su lectura alegórica. Si tomamos el pasaje en el marco general del tratado, comprendemos que el regreso de Odiseo a su patria es interpretado por Plotino como el ascenso del alma desde lo sensible hacia “la gran Belleza” e, incluso, a la contemplación de dios y del Bien, que es “lo que está más allá, fuente y principio de la Belleza”.⁷⁴ Plotino toma, asimismo, elementos individuales de la narración para interpretarlos alegóricamente, tal como las estadias de Odiseo con Circe y con Calipso. Estas son entendidas por nuestro filósofo como alusiones a las bellezas y los placeres sensibles que atraen al alma y la distraen de la belleza inteligible. Volveremos sobre este pasaje en una próxima sección. Continuemos, por el momento, intentando determinar el corpus de enigmas que Plotino intenta descifrar.

El mismo tratado, unas líneas antes del pasaje citado, nos remite a una leyenda tradicional transmitida por los mitógrafos, pero no incluida en las obras de Homero ni de Hesíodo.⁷⁵ Nos referimos al mito de Narciso, aunque Plotino no llama a este personaje mitológico por su nombre. Citemos el pasaje:

Porque si alguien corriera en pos de ellas (las bellezas corpóreas) queriendo atraparlas como cosa real, le pasará como al que quiso atrapar una imagen bella que bogaba sobre el agua, como relata con expresión enigmática (αἰνίττεται), según creo, un mito: que se hundió en lo profundo de la corriente y desapareció. De ese mismo modo, el que se aferre a los

⁷³ Para un análisis detallado del modo en que Plotino alude a Homero véase Lamberton (1989: 90ss.).

⁷⁴ I 6, 9, 41-42.

⁷⁵ Narciso es mencionado en el himno homérico a Demeter.

cuerpos bellos y no los suelte, se hundirá no en cuerpo sino en alma, en las profundidades tenebrosas y desapacibles para el espíritu, permaneciendo ciego en el Hades, estará acá y allá en compañía de las sombras.⁷⁶

Este nuevo pasaje nos permite agregar a la tradición “enigmática” que Plotino sigue, a los mitos tradicionales o, al menos, a muchos de ellos. En V 8 [31], por ejemplo, Plotino alude al relato mítico acerca de Linceo, al cual también interpreta alegóricamente y del cual afirma además que contiene un enigma.⁷⁷ El mito de Narciso, por su parte, es interpretado por nuestro filósofo como aludiendo al alma que se ha dejado atrapar por las bellezas corpóreas y se hunde en la oscuridad del Hades.⁷⁸ Ahora bien, aparte de los misterios, los poemas homéricos, los mitos teogónicos y tradicionales Plotino considera que las iniciaciones también encierran enigmas. Nuevamente en I 6 Plotino nos refiere la siguiente interpretación.

Es, pues, como el dicho antiguo, “la templanza y la valentía”, es decir, toda virtud, “es sabiduría y purificación ella misma”. Por lo cual, las iniciaciones expresan enigmáticamente de modo correcto que el que no está purificado “cuando vaya al Hades permanecerá en el fango”, porque lo que no está puro, aprecia el fango a causa de estar viciado; como los cerdos, inmundos en cuanto al cuerpo, se regocijan en el fango.⁷⁹

⁷⁶ Εἰ γὰρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν, οἷα εἰδώλου καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὄχουμένου, ὁ λαβεῖν βουληθεῖς, ὡς πού τις μῦθος, δοκῶ μοι, αἰνίττεται, δὺς εἰς τὸ κάτω τοῦ ρεύματος ἀφανῆς ἐγένετο, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὁ ἐχόμενος τῶν καλῶν σωμάτων καὶ μὴ ἀφίεις οὐ τῷ σώματι, τῇ δὲ ψυχῇ καταδύσεται εἰς σκοτεινὰ καὶ ἀτερπῆ τῷ νῷ βάθη, ἐνθα τυφλὸς ἐν Ἄιδου μένων καὶ ἐνταῦθα κάκει σκιαῖς συνέσται. I 6, 8, 8-14. Seguimos la traducción de Igal (1982: 290) levemente modificada.

⁷⁷ V 8, 4, 22-27.

⁷⁸ Analizamos con mayor detalle la apropiación plotiniana del mito de Narciso en 3. c. Véase también Hadot (1999: 225-266).

⁷⁹ Ἔστι γὰρ δὴ, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρία καὶ πᾶσα ἀρετὴ καθαροὶς καὶ ἡ φρόνησις αὐτή. Διὸ καὶ αἱ τελεταὶ ὀρθῶς αἰνίττονται τὸν μὴ κεκαθαρμένον καὶ εἰς Ἄιδου κείσεσθαι ἐν βορβόρῳ, ὅτι τὸ μὴ καθαρὸν βορβόρῳ διὰ κάκην φίλον· οἷα δὲ καὶ ὕες, οὐ καθαροὶ τὸ σῶμα, χαίρουσι τῷ τοιοῦτῳ. I 6, 6, 1-6.

Este pasaje, según creemos, es significativo porque si bien Plotino indica que lo que se expresa enigmáticamente son las iniciaciones, una lectura contextualizada del pasaje pone de manifiesto que Plotino está citando al *Fedón* de Platón⁸⁰ complementado con un pasaje de la *República*.⁸¹ Es Platón, en efecto, quien transmite este dicho y quien afirma que fue expresado en forma de enigma. Es significativo, pues, que el enigma de las iniciaciones que nos relata Plotino se encuentra mediado por la referencia que de ellas nos brinda el *Fedón*, y la interpretación del enigma se encuentra mediada, a su vez, por la asociación entre el alma y los cerdos que Plotino toma de *República*. El dicho iniciático transmitido por Platón y retomado por Plotino, en fin, es interpretado de modo que la alusión al barro sea una indicación de la cualidad viciosa del alma no purificada. Esta referencia a las iniciaciones, asimismo, nos conduce a dos últimas consideraciones acerca de los enigmas que Plotino analiza: la primera de ellas, relacionada con Platón, y la segunda, con Pitágoras. Como vimos, pues, Platón es transmisor de enigmas ajenos pero Plotino considera que el filósofo también formula sus propios enigmas. Así pues, en IV 2 [4], tratado dedicado a examinar acerca de la esencia del alma, leemos:

La conclusión es que el alma tiene que ser así: “una y múltiple”, “dividida e indivisible”, y que no hay que ser incrédulos como si fuese imposible que una misma y sola cosa esté en muchas partes. Porque si no admitiéramos esto, dejaría de existir la naturaleza que cohesionada y gobierna todas las cosas, la que, abarcando todas las cosas, las mantiene juntas y las conduce con sabiduría, siendo múltiple, es verdad, puesto que los seres son muchos, pero siendo una a fin de que el principio de cohesión sea uno, pues es el alma la que, gracias a su propia unidad múltiple, suministra vida a todas partes, mientras que gracias a su unidad indivisible, las conduce

⁸⁰ *Fedón* 69c.

⁸¹ *Rep.* 535d9-e5. Cfr., asimismo, Heráclito DK B 13.

sabiamente. [...] Este es, pues, el sentido del enigma divinamente formulado (τὸ θεῖως ἡνιγμένον): “de la fusión de ambas esencias, de la que es indivisible y se mantiene siempre invariable y de la que se hace divisible en los cuerpos, sacó una especie de tercera esencia”.⁸²

En este pasaje Plotino expresa la conclusión de su indagación acerca de la esencia del alma: que esta es “una y múltiple”, “dividida e indivisible”. Mas Plotino culmina su explicación citando al *Timeo* de Platón. La introducción de esta cita tiene, a nuestro entender, dos finalidades discernibles: en primer término, recurrir a la autoridad de Platón para legitimar su propia doctrina; en segundo término, dado que se refiere a las palabras de Platón como un “enigma divinamente formulado”, Plotino enmarca su doctrina como una interpretación de Platón. En el *Timeo*, de hecho, Platón nos brinda un relato acerca de la generación del alma del cosmos, previa a la del cuerpo del cosmos, por parte del dios, mediante la mezcla del ser o esencia (οὐσία) indivisible y la divisible. Plotino considera, entonces, que este relato encierra un enigma que necesita ser resuelto y su doctrina acerca del alma es presentada como la resolución al enigma platónico. Podemos apreciar esta clase de procedimiento de parte de Plotino en varios de sus tratados. Nuestro filósofo, de hecho, atribuye a Platón la formulación de enigmas en cuatro oportunidades diferentes.⁸³ Esta clase de análisis y de uso a los que Plotino somete a los escritos de Platón lleva a Lambertson, por ejemplo, a afirmar que nuestro filósofo no distingue en gran medida entre los mitos de Homero y los

⁸² IV 2, 2, 39ss. Seguimos la traducción de Igal (1985: 291-292).

⁸³ Aparte del pasaje citado Plotino afirma que Platón se expresa enigmáticamente en VI 2, 22, 1 ss; VI 2, 22, 13 ss. En VI 8, 19, 13ss, Plotino se refiere al enigma de “los antiguos que afirmaron el ‘más allá de la οὐσία’”. Téngase en cuenta, también, IV 3, 7, 1ss, donde Plotino se pregunta por la ὑπόνοια de la afirmación del *Filebo* según la cual las almas particulares serían partes de la del universo.

de Platón ya que ambos recurrirían al lenguaje mítico para indicar una realidad superior.⁸⁴ Hagamos referencia, asimismo, a la alusión plotiniana a Pitágoras.

En el tratado IV 8, Plotino comienza exponiendo una experiencia personal que lo ha sumido en la perplejidad. Luego de su descripción, se pregunta cómo es posible que su alma haya llegado a estar en un cuerpo y recurre, a continuación, a los testimonios de Heráclito, Empédocles, Pitágoras y Platón para intentar responder su interrogante. Así pues, luego de su breve alusión a Heráclito, afirma lo siguiente:

Y Empédocles, diciendo que para las almas que yerran es ley caer a este mundo, y él mismo, que ha venido como “fugitivo del mundo de los dioses”, “confiando en el odio que encoleriza”, exponía tanto cuanto Pitágoras, según creo, y sus seguidores expresaban enigmáticamente (ἠνίττοντο) acerca de esto y de muchas otras cosas. Mas aquel también carecía de claridad a causa de la poesía.⁸⁵

Este último pasaje nos informa que Plotino considera que Pitágoras y sus seguidores también se expresaban enigmáticamente.⁸⁶ Respecto de Empédocles, por el contrario, no parece afirmar que se exprese enigmáticamente, aunque sí nos dice que carece de claridad. Nótese, no obstante, que la falta de claridad de Empédocles es atribuida por Plotino a la expresión poética. Pero téngase en cuenta, asimismo, que respecto de quienes se expresan enigmáticamente Plotino nunca afirma que carezcan de claridad. En un pasaje que también alude a los pitagóricos, por el contrario,

⁸⁴ Lambertson (1989: 98).

⁸⁵ Ἐμπεδοκλῆς τε εἰπὼν ἀμαρτανούσαις νόμον εἶναι ταῖς ψυχαῖς πεσεῖν ἐνταῦθα καὶ αὐτὸς φυγὰς θεόθεν γενόμενος ἤκειν πίσυνοσ μαينوμένῳ νεῖκει τοσοῦτον παρεγύμνου, ὅσον καὶ Πυθαγόρας, οἶμαι, καὶ οἱ ἀπ' ἐκείνου ἠνίττοντο περὶ τε τούτου περὶ τε πολλῶν ἄλλων. Τῷ δὲ παρῆν καὶ διὰ ποιήσιν οὐ σαφεῖ εἶναι. IV 8, 1, 17-23.

⁸⁶ Plotino, no obstante, mantiene una actitud crítica frente a Pitágoras, a quien critica por su teoría del alma armonía. Cfr. IV 7, 8(4).

Plotino afirma que respecto del primer principio el nombre y el sentido positivo de “Uno” posee menos claridad (ἀσαφέστερον) que el lenguaje simbólico (συμβολικῶς) utilizado por aquellos para señalarla (ἐσήμαινον).⁸⁷ De Platón, asimismo, a pesar de que Plotino le atribuye expresiones enigmáticas, en más de una oportunidad afirma que es claro o que es posible obtener algún esclarecimiento a partir de él.⁸⁸ Creemos, pues, que el hecho de que Plotino no caracterice la expresión enigmática como carente de claridad nos orienta a ajustar nuestra comprensión acerca de este modo de composición. El enigma, tal como hemos afirmado anteriormente, hace referencia, según Plotino, a la doble dimensión de un discurso que posee un sentido profundo y velado debajo de la superficie del sentido literal. La falta de claridad, por el contrario, parece radicar, de acuerdo con nuestro filósofo, en la utilización de un lenguaje poco ajustado a la digresión filosófica, como puede ser el poético, o en el uso de un lenguaje que nos lleva a formarnos una idea errónea acerca de aquello de lo que se habla, como el discurso asertórico respecto de lo Uno. La expresión enigmática, pues, resulta clara para quien puede ver la esfera de significación profunda, distinguirla de la literal, y traer aquella a la superficie. Por el contrario, para quien no es capaz de ver la dimensión velada, podría decirnos Plotino, esta clase de expresión puede parecer una locura.

Tal modo de aproximarnos a la noción plotiniana de αἴνιγμα pone de relieve, a nuestro entender, el surgimiento de un nuevo matiz en el modo en que el enigma es comprendido en la tradición alegórica. Brisson, por ejemplo, ha señalado que una de las notas características del αἴνιγμα para la Antigüedad es el secreto (*secretum*). Tal carácter del

⁸⁷ V 5, 6, 28 ss. Acerca de la noción de σύμβολον véase Struck (2004). El autor discute el uso del término por parte de los pitagóricos y el posterior viraje en su sentido (cuyo primer testimonio explícito el autor encuentra en Crisipo en el s. III a. de C) como indicador de una construcción literaria figurada que implica un sentido velado a ser develado mediante la lectura alegórica.

⁸⁸ En III 5, 8 y IV 8, 1, por ejemplo.

enigma, asociado a su vez a la expresión alegórica, sería una herencia del pitagorismo y de su intención de formular doctrinas profundas en un lenguaje que no resulte inteligible para el no iniciado. En este sentido, afirma Brisson, “hablar con enigmas significaba hablar *more pythagorico*”.⁸⁹ Laurent, por su parte, en un comentario a uno de los pasajes que hemos citado de I 6 afirma que hablar con enigmas implica la voluntad de que el sentido verdadero no sea captado más que por los iniciados, a diferencia de una simple metáfora que ilustra una significación.⁹⁰ Creemos, no obstante, que si bien la noción de secreto se encuentra subyacente en el uso que Plotino da a la noción de ἀίνγμα, debido a la concepción plotiniana del lenguaje y, en fin, a su concepción metafísica, lo enigmático del enigma, podríamos decir, no se halla principalmente ni en la oscuridad de la expresión ni en la intención de un autor de ocultar el significado verdadero que se quiere transmitir. Plotino, como hemos visto, no relaciona las nociones de ἀίνγμα con la de falta de claridad. En cuanto a la noción de secreto (ἀπόρητος), Plotino sólo recurre explícitamente a ella, aparentemente, en una sola oportunidad, citando las palabras del Sócrates platónico del *Fedón* cuando alude a la doctrina órfica del alma-cárcel.⁹¹ Lo enigmático del enigma según el uso plotiniano, pues, sería el resultado de expresar mediante el lenguaje una realidad que no puede ser percibida mediante los sentidos y a la que no le caben ni la temporalidad, ni la espacialidad sobre las que el lenguaje discursivo se sustenta. Tal resultado, incluso, no siempre es un producto deliberado del autor, por lo cual el enigma tampoco debe ser entendido eminentemente como una estrategia retórica. Debe considerarse, pues, que en el marco de la filosofía plotiniana es la realidad misma la que se encuentra velada para el hombre común, digamos, y el ἀίνγμα, de acuerdo con

⁸⁹ Brisson (2004: 77ss.).

⁹⁰ Brisson-Pradeau, ed. (2002: 91).

⁹¹ IV 8, 1, 32. Cfr. *Fedón*, 62b.

Plotino, más que constituir una expresión oscura o secreta arroja luz sobre la realidad para aquel que es capaz de recordar y comprenderlo. Como intentamos volver manifiesto en la próxima sección, pues, la noción plotiniana de $\alpha\lambda\eta\lambda\eta\gamma\mu\alpha$ debe concebirse como el modo en que la realidad misma se devela en el lenguaje, tanto como es posible, mediante la expresión discursiva del hombre.

Ahora bien, nuestro examen del uso plotiniano de la noción de $\alpha\lambda\eta\lambda\eta\gamma\mu\alpha$ nos ha permitido determinar, en primer lugar, el conjunto de textos, prácticas y relatos tradicionales al que Plotino se la aplica. Hemos visto, pues, que tanto los misterios como las iniciaciones presentan enigmas. Homero y Hesíodo, asimismo, tanto en sus poemas teológicos como en el relato acerca de los derroteros de Odiseo, también se expresan enigmáticamente. Los mitos tradicionales, pueden constituir igualmente enigmas. Y tanto Pitágoras junto a sus seguidores como Platón presentan enigmas en sus escritos. Esta nutrida tradición, en fin, tiene en común para Plotino que el lenguaje en el que se expresa contiene un significado doble, uno literal y otro alegórico que exige el rol activo de un intérprete que pueda comprenderlo y articularlo. Creemos, no obstante, que la pluralidad y variedad de textos, narraciones y prácticas que se expresan enigmáticamente presentan un marcado contraste, según la concepción plotiniana de $\alpha\lambda\eta\lambda\eta\gamma\mu\alpha$ y su interpretación, con la relativa homogeneidad y unidad que ellos presentan en la dimensión profunda de su significado. Como también intentamos poner de manifiesto en el siguiente apartado, para Plotino todos ellos apuntan veladamente a una misma realidad y sugieren una misma verdad acerca del mundo, del hombre y de los dioses. Considerada de este modo, pues, la pluralidad y variedad de textos, relatos y prácticas se manifiesta como una misma tradición ligada por la corriente subterránea de sentido, y constituye, podríamos decir, un mismo texto que en su conjunto espeja la estructura de lo real y contiene

entre sus líneas las verdades que la filosofía aspira alcanzar. La interpretación de la tradición, pues, y la decodificación del enigma que encierra, resulta de vital importancia.

3. a. iii) La metafísica del enigma I

Los poemas teogónicos, la *Odisea*, los mitos tradicionales, las fórmulas iniciáticas, los misterios, los escritos de los pitagóricos y los de Platón tienen en común para Plotino que incluyen enigmas. Ahora bien, todos ellos, podríamos decir nosotros, tienen en común que constituyen expresiones y representaciones discursivas. La retórica antigua, efectivamente, toma el αἴνιγμα como una figura (τρόπος) y lo analiza en el sentido aludido, como una expresión discursiva (φράσις). Es cierto, no obstante, que tanto Plotino como los autores que hemos mencionado en II 3. a. ii, no se acotan a la concepción de αἴνιγμα propia de la retórica, y la valoración y el uso del enigma que ellos evidencian contraría el desprecio que los críticos alejandrinos, precedidos por Aristóteles, manifiestan por esta clase de expresión. Esta diferencia, sin embargo, no debe opacar que para ambas tradiciones el αἴνιγμα, en tanto que expresión discursiva implica un diferencial de sentido entre lo que el lenguaje expresa y lo que indica veladamente mediante las mismas palabras y frases. Podría objetarse, también, que pueden encontrarse αἰνίγματα en representaciones pictóricas. Estas, de todos modos, constituyen αἰνίγματα en tanto que no se las tome como meras imitaciones de los aspectos del ámbito sensible que representan, sino como expresiones que significan (y también imitan) algo diferente de lo que imitan en un sentido literal o manifiesto. Entendidas de este modo, pues, las representaciones pictóricas pueden ser tomadas como enigmas en tanto que admiten más de una descripción, una literal y otra alegórica, acerca de lo que representan. Recuérdese, en este sentido, la ya mencionada alusión plotiniana al Hermes itifálico.

Ahora bien, tomando como punto de partida la relación entre αἴνιγμα y lenguaje, creemos que es necesario explorar la concepción plotiniana del lenguaje, de modo de poner de manifiesto el trasfondo filosófico que sustenta al αἴνιγμα como un modo especial de expresión y que justifica su descifrado. Nuestro filósofo, sin embargo, no dedica ninguno de sus tratados a exponer sistemáticamente su concepción del lenguaje ni discute extensamente en algún escrito las teorías que sus antecesores tenían acerca de este tema contrastándolas con la suya. Para poder brindar una exposición de los lineamientos generales de la concepción plotiniana del lenguaje, por tanto, es preciso tomar elementos de distintos tratados y reunirlos ordenadamente.⁹²

Señalemos, en primer término, una concepción plotiniana insinuada tangencialmente en las *Enéadas* y cuyo estudio no puede llevarnos muy lejos dado el acotado número de elementos disponibles para su articulación. Tal modo de entender un aspecto del lenguaje, sin embargo, debe ponerse de manifiesto al comienzo de nuestro examen. Nos referimos a la teoría según la cual los sonidos mismos del lenguaje (griego) se encuentran íntimamente ligados a la estructura de la realidad. En un texto de difícil traducción e interpretación nuestro filósofo se expresa al respecto. Citemos, pues, el pasaje.

Y si alguno dice que este “εἶναι” (ser), que es el término indicador de la realidad (οὐσία), ha sido generado a partir de “ἓν” (uno), podría haber dado con la verdad. Pues esto que llamamos ὄν (ente), lo primero que vino de allí (de lo Uno) como andando solo un poco, no quiso todavía avanzar, mas tras volverse hacia su interior paró, y se volvió realidad (οὐσία) y hogar (ἑστία) de todas las cosas. Como en la pronunciación cuando el que habla prestando atención a esto produce el “ἓν” (uno), que manifiesta el origen a partir de lo Uno y el hecho de

⁹² En este sentido van den Berg (2014: 251) afirma que no hay tal cosa como una “filosofía del lenguaje” neoplatónica. Estos pensadores, dice, generalmente discuten acerca del lenguaje en un contexto lógico o dialéctico.

que lo pronunciado indica ὄν (ente), tanto como puede. Así, lo que ha sido generado, la realidad (οὐσία) y el ser (εἶναι), posee una imitación que fluye de la potencia de aquel [lo Uno]. Mas el alma que ha visto y ha sido movida por la contemplación, imitando lo que vio, profirió el “ὄν” (ente) y “τὸ εἶναι” (ser) y “οὐσίαν” (realidad) y “ἑστίαν” (hogar). Pues estos pronunciamientos quieren indicar la subsistencia de lo generado con el dolor de parto del que los ha pronunciado, imitando, tanto como estos pueden, la generación del ente.⁹³

Este enrevesado pasaje ha sido entendido por los especialistas como una indicación de que Plotino explica conceptos difíciles tales como los de realidad (οὐσία) y ser (εἶναι) mediante las propiedades fonéticas de las palabras griegas. Asimismo, la capacidad mimética de las expresiones a las que alude (ὄν, εἶναι, οὐσία, y ἑστίαν) es explicada mediante la relación natural entre palabra y realidad.⁹⁴ Dufour, por su parte, encuentra en este pasaje un eco de las etimologías expuestas en el *Crátilo* de Platón, donde el filósofo asocia los términos οὐσία, ἑστίαν y ἔστιν,⁹⁵ y de su afirmación de que las sílabas y las letras de las palabras reproducen la realidad de las cosas.⁹⁶ Lamberton, asimismo, señala que la deuda de Plotino respecto del *Crátilo* se evidencia en otras etimologías incluidas en las *Enéadas*.⁹⁷ Así, por ejemplo, en VI 7, 6, 32-33 Plotino alude a la etimología platónica del

⁹³ V 5, 5, 14-27. Καὶ τὸ εἶναι δὲ τοῦτο – ἡ τῆς οὐσίας δηλωτικὴ ὀνομασία – ἀπὸ τοῦ ἐν εἶ τις λέγοι γεγονέναι, τάχ' ἂν τύχοι τοῦ ἀληθοῦς. Τὸ γάρ τοι λεγόμενον ὄν τοῦτο πρῶτον ἐκείθεν οἶον ὀλίγον προβεβηκὸς οὐκ ἠθέλησεν ἔτι πρόσω ἔλθειν, μεταστραφὲν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔστη, καὶ ἐγένετο οὐσία καὶ ἑστίαν ἀπάντων· οἶον ἐν φθόγγῳ ἐναπερείσαντος αὐτὸν τοῦ φωνοῦντος ὑφίσταται τὸ ἐν δηλοῦν τὸ ἀπὸ τοῦ ἐνός καὶ τὸ ὄν σημαῖνον τὸ φθεγζόμενον, ὡς δύναται. Οὕτω τοι τὸ μὲν γενόμενον, ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι, μίμησιν ἔχοντα ἐκ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ῥυέντα· ἡ δὲ ἰδοῦσα καὶ ἐπικληθεῖσα τῷ θεάματι μιμουμένη ὃ εἶδεν ἔρρηξε φωνὴν τὴν ὄν καὶ τὸ εἶναι καὶ ὀυσίαν καὶ ἑστίαν. Οὗτοι γάρ οἱ φθόγγοι θέλουσι σημεῖναι τὴν ὑπόστασιν γεννηθέντος ὠδίνι τοῦ φθεγγομένου ἀπομιμούμενοι, ὡς οἶόν τε αὐτοῖς, τὴν γένεσιν τοῦ ὄντος.

⁹⁴ Robertson (2008: 76).

⁹⁵ *Crátilo* 401c-d. Véase, también, VI 2, 8, 7-8.

⁹⁶ *Crátilo* 431d.

⁹⁷ Lamberton (1989: 87).

δαίμων (*Crat.* 398b6), en otros pasajes menciona la relación también establecida en el *Crátilo* (400c) entre σῶμα, σῆμα y σῶζω,⁹⁸ y a la que relaciona Ἄδης con αἰδής.⁹⁹ Considérese, también, la relación etimológica que Plotino sugiere entre ἔρωσ y ὄρασις.¹⁰⁰ Estos elementos nos inducen a pensar que Plotino efectivamente establece una relación natural entre las palabras y las cosas que ellas nombran. Tal concepción, no obstante, no encuentra una exposición o discusión detallada en las *Enéadas*, a diferencia de otras teorías relativas al lenguaje que Plotino sí formula explícitamente.

Prosigamos, entonces, con el análisis de la palabra desde otra perspectiva, no ya tomada según su origen etimológico, sino según el origen de su emisión. Con tal finalidad analicemos, tomados en conjunto, los dos pasajes que citamos a continuación.

-Mas el discurso, el tiempo y el movimiento, cómo son?

-Primero, si quieres, <hablemos> acerca del discurso, pues él es medido. Pero siendo discurso, hay una cantidad, pero en tanto que discurso, no es una magnitud, pues es algo significativo, como el nombre y el verbo. Mas la materia de este es el aire, como también de aquellos (del nombre y del verbo). Pues también se compone de aquellos. Mas el discurso (λόγος) es sobre todo impacto, y no puramente el impacto, sino la impresión generada, como configurante. Es, en efecto, acción, y acción significativa.¹⁰¹

⁹⁸ IV 4, 22, 33; IV 8, 1, 31; V 9, 5, 46. Acerca de la fórmula σώμα-σῆμα en Plotino (y en Platón) véase de Vogel (1981: 79-95).

⁹⁹ VI 4, 16, 37; *Crat.* 403a y 404b. Cfr. también *Gorgias* 493a-b y *Fedón* 80d y 81c. Van den Berg (2014: 259ss.) comenta acerca de la influencia del *Crátilo* en el currículo neoplatónico.

¹⁰⁰ III 5, 3, 15.

¹⁰¹ Ὁ δὲ λόγος καὶ ὁ χρόνος καὶ ἡ κίνησις πῶς; Πρῶτον δὲ περὶ τοῦ λόγου, εἰ βούλει [μετρεῖται μὲν γάρ]. Ἀλλὰ λόγος, ὡν τοσόσδε ἐστὶ[v] – <μετρεῖται μὲν γάρ> – ἢ δὲ λόγος, οὐ ποσόν· σημαντικὸν γάρ, ὡσπερ τὸ ὄνομα καὶ τὸ ῥῆμα. Ὑλὴ δ' αὐτοῦ ὁ ἀήρ, ὡσπερ καὶ τούτων· καὶ γὰρ σύγκειται ἐξ αὐτῶν· ἢ δὲ πληγὴ μᾶλλον ὁ λόγος, καὶ οὐχ ἡ πληγὴ ἀπλῶς, ἀλλ' ἡ τύπωσις ἢ γιγνομένη, ὡσπερ μορφοῦσα· μᾶλλον οὖν ποίησις καὶ ποιήσις σημαντική. VI 1, 5, 1-8. Compárese con IV 6, 2, 10ss. Para un breve comentario de las propuestas de enmiendas del texto griego véase Brisson [en Brisson-Pradeau] (2008: 258).

Mas la voz estaba en todas partes del aire, no como una dividida, sino como una completa en todas partes... Y el ejemplo de la voz es más claro: la forma está completa en todo el aire. Pues no habrían escuchado todos lo mismo no estando la palabra pronunciada completa en cada parte, y <no> recibiendo cada oído el todo de modo semejante.¹⁰²

En estos pasajes Plotino expone algunas nociones relativas a su concepción del lenguaje expresado mediante la voz. En el primero de ellos aparece en la discusión plotiniana de las categorías aristotélicas, en la cual considera al discurso (λόγος), al tiempo y al movimiento como candidatos para la categoría “cantidad”. En este texto, pues, el filósofo sostiene que el discurso significa en la medida en que una forma es impuesta sobre el aire. La inteligibilidad del discurso, por tanto, estaría dada por la presencia de la forma.¹⁰³ El segundo pasaje, tomado de otro tratado en el cual Plotino defiende la omnipresencia del ser, constituye un ejemplo mediante el cual se intenta dar a entender la omnipresencia del alma en los cuerpos. El ejemplo, no obstante, repite la concepción plotiniana del discurso que refuerza lo afirmado en el otro pasaje. La voz, dice, es el resultado de la presencia de la forma (εἶδος) en el aire. Como podemos apreciar, pues, Plotino analiza la palabra, por una parte, mediante el binomio materia-forma y, por otro, desde la perspectiva de su producción o pronunciación, como acción significativa, en tanto que la palabra produce una impresión configuradora en el aire, transmitiendo al aire

¹⁰² Ἦν δὲ ἡ φωνὴ πανταχοῦ τοῦ ἀέρος οὐ μίᾳ μεμερισμένη, ἀλλὰ μίᾳ πανταχοῦ ὄλη [...] Τὸ δὲ ἐπὶ τῆς φωνῆς ἐναργέστερον, ὡς ἐν παντὶ τῷ ἀέρι ὅλον τὸ εἶδος ἔστιν· οὐ γὰρ ἂν ἤκουσε πᾶς τὸ αὐτὸ μὴ ἕκασταχοῦ ὅλου ὄντος τοῦ φωνηθέντος λόγου καὶ ἐκάστης ἀκοῆς τὸ πᾶν ὁμοίως δεδεγμένης. VI 4, 12, 9-18.

¹⁰³ Robertson (2008: 77).

la forma. La forma impresa en el aire impresionará, a su vez, el órgano auditivo del oyente que captará, finalmente, la forma.¹⁰⁴

Esta consideración acerca del discurso, entendido, principalmente, como forma nos conduce a la cuestión relativa al origen de la forma emitida. Para poder examinar esta cuestión, no obstante, debemos interiorizarnos en un aspecto de la psicología plotiniana. Recurramos, para ello, al tratado V 3 [49] titulado *Sobre las hipóstasis cognitivas y sobre lo que está más allá*. En este escrito encontramos una interesante y detallada discusión acerca de la palabra, sus posibles orígenes y la fundamentación psicológica de las tesis plotinianas. Citemos, pues, los pasajes más relevantes de los capítulos segundo y tercero de este tratado para luego examinarlos.

Pues la percepción, y no la inteligencia, captará las cosas de afuera y, si se quiere, el pensamiento discursivo y la opinión. Mas la inteligencia, si tiene o no conocimiento de estas cosas, conviene examinarlo. Pero en cuanto a los inteligibles, como es evidente, los conocerá la inteligencia.¹⁰⁵ [...]

Y podríamos decir sin dudarlo que la <facultad> perceptiva del alma, por una parte, es solo de las cosas externas. Pues aunque también tendría conciencia de las cosas que surgen en el interior del cuerpo, en este caso, no obstante, la captación también es de las cosas externas a ella misma, pues percibe por sí misma las afecciones que están en el cuerpo. Por otra parte, la <facultad> razonadora del alma produce sus juicios, tanto reuniendo como dividiendo, a partir de las imágenes de la sensación, o bien atiende las cosas que llegan de la inteligencia, como impresiones, y tiene la misma potencia en relación con estos. Y alcanza, incluso, una comprensión como reconociendo y ajustando las nuevas impresiones que

¹⁰⁴ Para una discusión matizada acerca de la audición, su correspondencia con la visión, y de la percepción sensible en general en Plotino véase Blumenthal (1971: cap. 6) y Emilsson (2007: en especial el cap. 4).

¹⁰⁵ Καὶ γὰρ τῶν μὲν ἕξω ἢ αἰσθησις, ἀλλ' οὐ νοῦς ἀντιλήψεται, καί, εἰ βούλει, διάνοια καὶ δόξα· ὁ δὲ νοῦς, εἰ τούτων γνῶσιν ἔχει ἢ μὴ, σκέψασθαι προσήκει· ὅσα δὲ νοητά, νοῦς δηλονότι γνῶσεται. V 3, 1, 19-23.

llegan en el momento con las que estaban en ella desde mucho antes. Y podríamos decir que en esto consiste la reminiscencia del alma.¹⁰⁶ [...]

¿La misma <facultad> dianoética del alma, entonces, se vuelve sobre sí misma?

No, sino que posee una comprensión de las impresiones que admite de ambas direcciones. Y cómo posee esa comprensión es preciso investigar primero. Pues la sensación ve al hombre y da la impresión a la *diánoia*.

¿Y esta qué dice?

Todavía no dirá nada, pero conoce solamente y se detiene, a menos que se dijera a sí misma “¿quién es ese?”. Si primero lo había conocido, valiéndose de la memoria diría: “Sócrates”. Mas si también desplegara su configuración, divida las cosas que la imaginación le ha dado. Mas si en vez de eso dijera “<Sócrates> es bueno”, lo diría, por una parte, a partir de las cosas que sabe mediante la sensación, pero, por otra, lo que diría sobre estas cosas lo obtendría por sí misma por poseer un estándar del bien en sí misma.

¿Cómo obtiene al bien por sí misma?

Es boniforme y adquiere la fuerza para la percepción de esta clase dado que la inteligencia la ilumina. Pues esto es la parte pura del alma y recibe como implantadas las huellas de la inteligencia.¹⁰⁷ [...]

¹⁰⁶ Τὸ μὲν οὖν αἰσθητικὸν αὐτῆς αὐτόθεν ἂν φαίμεν τοῦ ἕξω εἶναι μόνον· καὶ γὰρ εἰ τῶν ἔνδον ἐν τῷ σώματι γινομένων συναίσθησις εἶη, ἀλλὰ τῶν ἕξω ἑαυτοῦ καὶ ἐνταῦθα ἢ ἀντίληψις τῶν γὰρ ἐν τῷ σώματι παθημάτων ὑφ' ἑαυτοῦ αἰσθάνεται. Τὸ δ' ἐν αὐτῇ λογιζόμενον παρὰ τῶν ἐκ τῆς αἰσθήσεως φαντασμάτων παρακειμένων τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον καὶ συνάγον καὶ διαιροῦν ἢ καὶ ἐπὶ τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ἰόντων ἐφορᾷ οἷον τοὺς τύπους, καὶ ἔχει καὶ περὶ τούτους τὴν αὐτὴν δύναμιν. Καὶ σύνεσιν ἔτι προσλαμβάνει ὡσπερ ἐπιγινώσκον καὶ ἐφαρμόζον τοῖς ἐν αὐτῷ ἐκ παλαιοῦ τύποις τοῦς νέους καὶ ἄρτι ἤκοντα· ὁ δὲ καὶ ἀναμνήσεις φαίμεν ἂν τῆς ψυχῆς εἶναι. V 3, 2, 2-14.

¹⁰⁷ Τοῦτο τοίνυν τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς ἄρα ἐπιστρέφει ἐφ' ἑαυτὸ καὶ αὐτό; Ἡ οὐ ἀλλὰ ὧν δέχεται τύπων ἐφ' ἐκότερα τὴν σύνεσιν ἴσχει. Καὶ πῶς τὴν σύνεσιν ἴσχει, πρῶτον ζητητέον. Ἡ μὲν γὰρ αἰσθησις εἶδεν ἄνθρωπον καὶ ἔδωκε τὸν τύπον τῆ διανοίᾳ· ἡ δὲ τί φησιν; Ἡ οὐπῶ οὐδὲν ἐρεῖ, ἀλλ' ἔγνω μόνον καὶ ἔστη· εἰ μὴ ἄρα πρὸς ἑαυτὴν διαλογίζοιτο »τίς οὗτος«, εἰ πρότερον ἐνέτυχε τούτῳ, καὶ λέγοι προσχρωμένη τῇ μνήμῃ, ὅτι Σωκράτης. Εἰ δὲ καὶ ἐξελίττοι τὴν μορφήν, μερίζει ἢ ἢ φαντασία ἔδωκεν· εἰ δὲ, εἰ ἀγαθός, λέγοι, ἔξ ὧν μὲν ἔγνω διὰ τῆς αἰσθήσεως εἶρηκεν, ὁ δὲ εἶρηκεν ἐπ' αὐτοῖς, ἢδη παρ' αὐτῆς ἂν ἔχοι κανόνα ἔχουσα τοῦ ἀγαθοῦ

– Mas <la inteligencia> es nuestra y no es nuestra. Dado que nos valemos de ella y no nos valemos de ella; pero de la *diánoia*, siempre.

– ¿Pero, qué es este “valerse de ella”? ¿volvemos nosotros mismos inteligencia y hablar como ella?

– Mas bien <hablar> de acuerdo con ella. Pues nosotros no somos inteligencia. Aunque estamos de acuerdo con ella por nuestra facultad razonadora, la primera que la recibe. Como también percibimos por la percepción y no somos, nosotros, los que percibimos.¹⁰⁸

Este pasaje explica con claridad y detalle, a nuestro entender, la relación del alma tanto con la percepción como con la inteligencia y el modo en que estas relaciones influyen en el *lóγος*.¹⁰⁹ Debemos aclarar no obstante que en este punto nos referimos al *lóγος* no solo hablado sino también, de un modo más amplio, al discurso propio de la facultad razonadora. Tal discurso puede ser pronunciado u ocurrir en silencio, en un diálogo entre dos individuos o en un diálogo del alma consigo misma. Pero para Plotino tanto la expresión hablada como el pensamiento discursivo propio del alma razonadora recurren a un mismo lenguaje y, siguiendo a Heiser, podríamos afirmar incluso que el discurso es la expresión exteriorizada del razonamiento

παρ' αὐτῆ. Τὸ ἀγαθὸν πῶς ἔχει παρ' αὐτῆ; Ἡ ἀγαθοειδής ἐστι, καὶ ἐπερρώσθη δὲ εἰς τὴν αἴσθησιν τοῦ τοιοῦτου ἐπιλάμποντος αὐτῆ νοῦ τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο καὶ νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἴχνη. V 3, 2, 23 - 3, 12.

¹⁰⁸ Ἡ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον· διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρώμεθα – διανοίᾳ δὲ αἰεὶ – καὶ ἡμέτερον μὲν χρωμένων, οὐ προσχρωμένων δὲ οὐχ ἡμέτερον. Τὸ δὴ προσχρῆσθαι τί ἐστίν; Ἄρα αὐτοὺς ἐκεῖνο γινομένους, καὶ φθεγγομένους ὡς ἐκεῖνος; Ἡ κατ' ἐκεῖνον· οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς κατ' ἐκεῖνο οὐδ' τῷ λογιστικῷ πρώτῳ δεχομένῳ. Καὶ γὰρ αἰσθανόμεθα δι' αἰσθήσεως καὶ ἡμεῖς <οὐχ> οἱ αἰσθανόμενοι· V 3, 3, 26-33.

¹⁰⁹ Este doble origen de las impresiones está vinculado a la teoría plotiniana de las *ἔννοιαι* que no examinamos, no obstante, en este trabajo. Van den Berg defiende con razón, según creemos, que Plotino reconoce dos clases de *ἔννοιαι*, las ligadas a las sensaciones y las ligadas a las impresiones que provienen de la inteligencia. Cfr. van den Berg (2009: 101-120).

interno.¹¹⁰ Tras nuestro análisis de este pasaje, no obstante, volveremos sobre la relación entre la palabra hablada y la pensada.

Ahora bien, en este pasaje Plotino parece identificar al hombre con la facultad razonadora (τὸ λογιζόμενον) del alma, pero para ello establece una serie de distinciones. En las primeras líneas, de hecho, Plotino alude a la percepción (ἡ αἴσθησις, τὸ αἰσθητικόν), por una parte, y a la inteligencia (ὁ νοῦς), por otra. La primera es consciente (συναἴσθησις)¹¹¹ de las cosas externas a ella, ya sea del mundo exterior como del propio cuerpo. La segunda, por el contrario, conoce los inteligibles. Mas luego Plotino alude a la facultad razonadora del alma (τὸ λογιζόμενον). Esta, dice, produce juicios (τῆν ἐπίκρισιν ποιούμενον) a partir de los elementos de los que dispone. Tales elementos son, de acuerdo con Plotino, las imágenes de la percepción (τὰ τῆς αἰσθήσεως φαντάσματα) y las impresiones provenientes de la inteligencia (τῶν ἐκ τοῦ νοῦ ἰόντων ... οἷον τοὺς τύπους), a las que más adelante llama también “huellas de la inteligencia” (νοῦ...ῆχνη).¹¹² Mas la facultad razonadora también puede lograr una compren-

¹¹⁰ Heiser (1991: 45). Van den Berg (2014: 253) explica sucintamente la derivación del λόγος hablado a partir de la Inteligencia. El autor afirma que al ser el alma una imagen del intelecto que está compuesto de Formas inteligibles, también el alma está hecha de emanaciones de estas formas. Asevera que Plotino llama a la suma de todas estas formas emanadas λόγος y que tomadas como entes individuales las llama λόγοι. Debemos pensar, continúa, que estas formas son el pensamiento pronunciado (λόγος προφορικός) de la Inteligencia y que al crear el Alma la Inteligencia expresa (*speaks out*) sus pensamientos. El alma, pues, contiene estos λόγοι pasivamente y para actualizar su conocimiento debe desdoblarse como sujeto y objeto en un examen de sí mismo en una suerte de diálogo interior. El alma del sabio, no obstante, aclara van den Berg, coincidirá con la Inteligencia de su alma y conocerá las Formas de modo directo e intuitivo sin la necesidad de articular las formas (λόγοι) en un pensamiento discursivo. Cfr., asimismo, Rist (1967: 84-102) y Deck (1967: 56-63).

¹¹¹ Este término de uso abundante en las *Enéadas* sería de origen aristotélico. Para un examen del uso plotiniano de esta noción véase Smith (1978: 292-301).

¹¹² Cfr., asimismo, Cfr. V 9, 7, 1-6. “Mas las ciencias que están en el alma racional son, por una parte, las de los seres sensibles -si es preciso llamarlas ciencias, mas les conviene el nombre de opinión- que siendo posteriores a los

sión (σύνεσις προσλαμβάνει) que implica un reconocimiento y ajustamiento (ἐπιγινώσκον καὶ ἐφαρμόζον) de las nuevas impresiones que llegan de la sensación con las que estaban en ella desde mucho antes, provenientes de la inteligencia. La comprensión (σύνεσις) a la que alude Plotino podría considerarse una aprehensión conjunta y contrastante de ambas clases de impresiones que le permite al hombre reconocer la causalidad formal inteligible en las cosas sensibles que ha percibido. En este sentido, creemos, es que Plotino asocia la σύνεσις con la reminiscencia.

A continuación, Plotino analiza un ejemplo del modo en que estos elementos se realizan describiéndolo a modo de un proceso diacrónico. Distingamos los pasos involucrados en el ejemplo:

1. Se percibe a un hombre.
2. la percepción transmite una impresión a la *diánoia*.¹¹³
3. La *diánoia* conoce que se percibe a un hombre
4. (como el hombre había sido conocido anteriormente) mediante la memoria se reconoce que el hombre percibido es Sócrates y se afirma “Sócrates”.
5. Mediante la *diánoia* se examina por partes los aspectos constitutivos de la impresión de Sócrates
6. Se recurre al criterio de bondad implantado en el alma por la inteligencia a modo de una huella y, a partir de este criterio y de lo percibido por la sensación, se afirma “Sócrates es bueno”.

Nuestra reconstrucción del ejemplo tomado en conjunto con la explicación tanto del pasaje recién citado como de los anteriores intenta poner de manifiesto que

asuntos de los que tratan son imágenes de estos. Por otra parte, <las ciencias> de los inteligibles, que son ciencias reales, intienen sin lo sensible partiendo de la inteligencia hacia el alma racional.”

¹¹³ Seguimos a Blumenthal (1971: 100ss) quien considera que τὸ λογιστικόν, διάνοια y τὸ διανοητικόν refieren al mismo proceso y a la misma facultad, la razón discursiva.

el discurso (λόγος) constituiría una producción cargada de sentido (ποίησις σημαντική), y que este aspecto significativo (σημαντικόν) del lenguaje sería el derivado de las impresiones (τύπωσις)¹¹⁴ provenientes o bien de la sensación, o bien de la relación de esta con la memoria, o bien del juicio producido por la facultad razonadora en virtud de las impresiones de la sensación ajustadas a las impresiones o huellas derivadas de la inteligencia. Tal derivación del sentido a partir de las impresiones es llevada a cabo por la *diánoia* que articula un juicio que, eventualmente, puede expresarse en el habla transmitiendo, a su vez, una serie de impresiones en el aire. Ahora bien, en las líneas finales del pasaje citado Plotino introduce algunas aclaraciones significativas. Afirma, por una parte, que los hombres siempre nos valemos de la *diánoia* pero que no siempre nos valemos (προσχωμέθα) de la inteligencia. La introducción del término προχείρισις es importante, a nuestro entender, porque distingue entre un mero tener (sin hacer uso de ello) y un poseer activo que utiliza lo que se posee. En este sentido, el hombre tiene (ἔχειν) inteligencia, diría Plotino, pero no siempre se vale de ella.¹¹⁵ Valerse de la inteligencia, aclara a continuación, es hablar de acuerdo con ella en virtud de las huellas que la facultad razonadora recibe de la inteligencia. Nuestro análisis nos lleva a la conclusión, en fin, de que es posible hablar de acuerdo con la inteligencia y nos permite comprender un modo, aunque no el único, en que Plotino justifica tal posibilidad.

¹¹⁴ La noción de τύπωσις, no obstante, ha sido encontrada problemática por algunos autores, en la medida en que parecería implicar una modificación del alma o una afección, lo que contrariaría la concepción plotiniana de la impasibilidad del alma. Frente a este modo de entender la relación del alma con la inteligencia, los autores sugieren pensar que lo proveniente del intelecto solo permanece en el alma en la medida en que el alma mira activamente hacia el intelecto. Cfr. van den Berg (2010: 171ss).

¹¹⁵ Cfr. Van den Berg (2010: 163-180) donde el autor examina en detalle la concepción plotiniana de προχείρισις.

Recurramos, asimismo, a un nuevo pasaje que sigue al ya citado de V 3 para comprender mejor qué entiende Plotino por estar de acuerdo con la inteligencia.

Pero la percepción parece algo acordado como siempre nuestro, pues siempre percibimos, mas la inteligencia está en disputa, porque no siempre nos valemos de ella y porque está separada. Y separada porque ella no se inclina hacia nosotros sino que en mayor medida nosotros nos inclinamos hacia ella mirando hacia arriba. Y la sensación es nuestro mensajero, más aquella es, para nosotros, rey. Pero también nosotros reinamos cuando estamos de acuerdo con aquella, mas estamos de acuerdo de dos modos: o como por las inscripciones que como leyes fueron escritas en nosotros, o como estando llenos de ella por ser capaces de verla y percibirla presente. Y nos conocemos a nosotros mismos por aprender las otras cosas con tales cosas vistas, o estando de acuerdo con la potencia que conoce tales cosas aprendemos con esa misma potencia por la cual también nos volvemos aquella. De modo que el que se conoce a sí mismo es doble. Por un lado, es conocedor de la naturaleza de la *diánoia* psíquica, por otro, de aquello superior <por lo cual> el conocedor de sí mismo se vuelve de acuerdo con la inteligencia aquella. Y por aquella se entienda a sí mismo ya no como hombre, sino volviéndose otro completamente y tras llevarse a sí mismo hacia lo superior acarreando solo lo superior al alma, lo único capaz de desplegar sus alas para la intelección, a fin de que uno pueda entregar las cosas que vio allí.¹¹⁶

¹¹⁶ Ἄλλ' αἴσθησις μὲν αἰεὶ ἡμέτερον δοκεῖ συγκεχωρημένον – αἰεὶ γὰρ αἰσθανόμεθα – νοῦς δὲ ἀμφισβητεῖται, καὶ ὅτι μὴ αὐτῷ αἰεὶ καὶ ὅτι χωριστός χωριστὸς δὲ τῷ μὴ προσενεῖν αὐτόν, ἀλλ' ἡμᾶς μᾶλλον πρὸς αὐτόν εἰς τὸ ἄνω βλέποντας. Αἴσθησις δὲ ἡμῖν ἄγγελος, βασιλεὺς δὲ πρὸς ἡμᾶς ἐκεῖνος. Βασιλεύομεν δὲ καὶ ἡμεῖς, ὅταν κατ' ἐκεῖνον· κατ' ἐκεῖνον δὲ διχῶς, ἢ τοῖς οἷον γράμμασιν ὡσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν, ἢ οἷον πληρωθέντες αὐτοῦ ἢ καὶ δυνηθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος. Καὶ γινώσκωμεν δὲ αὐτοῦστῷ <τῷ> τοιοῦτῷ ὁρατῷ τὰ ἄλλα μαθεῖν [τῷ τοιοῦτῷ] [ἢ] κατὰ τὴν δύναμιν τὴν γινώσκουσαν τὸ τοιοῦτον μαθόντες αὐτῇ τῇ δυνάμει ἢ καὶ ἐκεῖνο γινόμενοι, ὡς τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν διττὸν εἶναι, τὸ μὲν γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν, τὸν δὲ ὑπεράνω τούτου, τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον· κάκεινῳ ἑαυτὸν νοεῖν αὐ

Este pasaje expresa con claridad, a nuestro entender, el modo en que el hombre puede estar de acuerdo con la inteligencia y explica dos modos diferentes en que esto puede suceder. Primero, no obstante, insiste en lo afirmado en los pasajes anteriores de acuerdo con lo cual el hombre no se identifica ni con la sensación, que es su mensajero, ni con la inteligencia, que es rey.¹¹⁷ La sensación, sin embargo, parecería ser más propia del hombre dado que se recurre a ella siempre, mientras que no siempre el hombre se vale de la inteligencia, además de que esta está separada.¹¹⁸ Pero luego Plotino aclara que el hombre, esto es, su alma (razonadora), también puede reinar en la medida en que esté de acuerdo con la inteligencia. Ahora bien, la metáfora del reinado resulta sugestiva, según creemos, porque nos ayuda a comprender mejor lo que sigue. Un reinado, de hecho, puede ejercerse estando el rey presente o, si no está presente o si está a la distancia, mediante leyes por él dictadas que manifiesten su voluntad. Esta segunda opción parecería la aludida metafóricamente cuando Plotino afirma que es posible estar de acuerdo con la inteligencia por las inscripciones que como leyes están inscritas en el alma. Esta metáfora podría comprenderse aludiendo, asimismo, a la noción expuesta en el pasaje anterior relativa a las impresiones que el alma recibe de la inteligencia. Mas la primera opción, parece la aludida cuando Plotino afirma que el hombre es capaz de ver la inteligencia y de percibirla presente. Ahora bien, estas dos opciones de relacionarse con la inteligencia tienen, de acuerdo con Plotino, un efecto sobre el modo en que el hombre se conoce a sí mismo o, más bien, sobre qué considera el hombre que es el sí mismo

οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον καὶ συναρπάσαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ ἄνω μόνον ἐφέλκοντα τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον, ὃ καὶ δύναται μόνον περὸυσθαι πρὸς νόησιν, ἵνα τις ἐκεῖ παρακαταθοῖτο ἃ εἶδε. V 3, 3, 39 – 4, 14.

¹¹⁷ Para un análisis de las metáforas de mensajero y de rey véase Fronterotta [en Brisson-Pradeau] (2009: 363-365).

¹¹⁸ Plotino parecería estar siguiendo aquí a Arisóteles. Cfr. Fronterotta [en Brisson-Pradeau] (2009: 363).

al conocerse (de cada uno de los modos descritos). Al atender las leyes inscritas en su alma, el hombre se conoce a sí mismo como hombre, como alma y como *diánoia*. Mas al atender a la inteligencia por estar ella presente, el hombre se vuelve inteligencia y puede, de ese modo, inteligir (νοεῖν).¹¹⁹ Las últimas líneas, a su vez, también resultan significativas aunque ya no se refieran tanto a la posibilidad de inteligir cuanto a la posibilidad de expresar lo que se ha inteligido. La parte superior del alma, dice Plotino, es acarreada hacia la inteligencia puesto que es la única parte del alma capaz de inteligir tal como lo hace la inteligencia. En la última frase, asimismo, Plotino parece afirmar que tal presencia de la parte superior del alma en la inteligencia es lo que permite al hombre, luego, referir lo que contempló en aquel momento.¹²⁰

Unas líneas más adelante Plotino vuelve sobre la disyuntiva aludida entre la contemplación de la inteligencia misma y la captación de las impresiones de la inteligencia en el alma, y la expresa con mayor claridad.

<El alma dice> que proviene de la inteligencia que es segunda y posterior a la inteligencia y como una imagen de la inteligencia, teniendo en sí misma todas las cosas como escritas, como el que escribe allí y tiene escrito... ¿mas nosotros, valiéndonos de otra potencia, miraremos por encima a la inteligencia que se conoce a sí misma, o participando en ella, dado que también ella es nuestra y nosotros de aquella, conoceremos de este modo a nosotros mismos y a la inteligencia? Esto último es forzoso, si vamos a conocer qué es el conocimiento de sí en la inteligencia. Ciertamente, el sí mismo se

¹¹⁹ Acerca de la relación de la Inteligencia y el sí mismo del hombre véase Chiaradonna (2008: 277-293).

¹²⁰ Para un comentario más extenso de este pasaje véase Beierwaltes (1995: 73-78).

ha vuelto inteligencia cuando descarta de sí mismo las otras cosas y mira a aquella por aquella y a sí mismo por sí mismo, como la inteligencia se ve a sí misma.¹²¹

El hombre, pues, puede volverse inteligencia y participar del modo en que esta se conoce a sí misma.¹²² Así, el alma no solo conocerá y se expresará leyendo las impresiones que, a modo de normas, fueron inscritas sobre ella por la inteligencia sino que, además, puede expresarse y conocer a partir de lo que logra contemplar e inteligir ella misma vuelta inteligencia.

Estas precisiones, pues, nos permiten enriquecer nuestra caracterización de la concepción plotiniana del discurso. Este puede reflejar, de algún modo, la naturaleza inteligible, en la medida en que el hombre posee no solo las huellas de lo inteligible en el alma sino que, además, puede él mismo inteligir y participar del modo de conocimiento propio de la inteligencia. Luego, cuando el discurso se produzca de acuerdo con la inteligencia, este expresará, a su modo, una verdad. Debe tenerse en cuenta, no obstante, que ni el modo de conocimiento de la inteligencia ni su objeto de conocimiento son discursivos, con lo cual si bien el discurso del alma puede estar de acuerdo con la inteligencia y ser, en cierta medida, verdadero, implica una serie de dificultades que no permiten que ese discurso sea efectivamente

¹²¹ ὅτι ἀπὸ νοῦ ἐστὶ καὶ δευτέρον μετὰ νοῦν καὶ εἰκὼν νοῦ, ἔχον ἐν ἑαυτῷ τὰ πάντα οἷον γεγραμμένα, ὡς ἐκεῖ ὁ γράφων καὶ ὁ γράψας, ἄρ' οὖν στήσεται μέχρι τούτων ὁ οὕτως ἑαυτὸν ἐγνωκώς, ἡμεῖς δὲ ἄλλη δυνάμει προσχρησάμενοι νοῦν αὐτὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατοψόμεθα ἢ ἐκείνον μεταλαβόντες, ἐπεὶ περ κάκεινος ἡμέτερος καὶ ἡμεῖς ἐκείνου, οὕτω νοῦν καὶ αὐτοῦς γνωσόμεθα; Ἡ ἀναγκαῖον οὕτως, εἴπερ γνωσόμεθα, ὅ τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἐν νῷ «αὐτὸ ἑαυτό». Ἔστι δὲ νοῦς τις αὐτὸς γεγονώς, ὅτε τὰ ἄλλα ἀφείς ἑαυτοῦ τούτῳ καὶ τοῦτον βλέπει, αὐτῷ δὲ ἑαυτόν. Ὡς δὴ οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὀρᾷ. V 3, 4, 20-30.

¹²² Beierwaltes examina en detalle la cuestión relacionada con el conocimiento de sí de la Inteligencia en (1995: 203ss).

o se identifique plenamente con la verdad inteligible que expresa.¹²³ En la próxima sección examinamos esta cuestión con mayor detalle.

Continuemos, por el momento, con nuestro análisis del lenguaje de modo de comprender el sustrato metafísico, por así decirlo, que subyace en la concepción plotiniana del αἴνιγμα. Habiendo establecido la posibilidad que tiene el hombre de acceder a la intelección, veamos qué dice Plotino acerca de la relación que esto posee con la expresión discursiva. Si bien algo ya hemos mencionado en nuestra discusión de uno de los pasajes, citemos y examinemos otros dos pasajes significativos en este respecto.

Y <el alma> tras dejar de lado <la contemplación> y vuelta sobre otras cosas, si nuevamente la retoma, contempla con la parte de ella que había sido dejada de lado. Mas la que se quedó en sí misma hace esto en un grado menor. Por lo cual el sabio ha razonado ya y declara a los otros lo que está en sí mismo, mas en relación consigo mismo es visión. Pues él ya está vuelto hacia lo Uno y hacia lo sereno no solo entre las cosas exteriores sino también en relación consigo mismo.¹²⁴

En este pasaje, como podemos apreciar, Plotino afirma que el que ha accedido a la contemplación de lo inteligible puede transmitir a los otros lo que ha contemplado y lo que está en sí mismo gracias a la contemplación. Plotino parecería sostener, además, que el sabio no deja de contemplar lo inteligible incluso cuando habla.¹²⁵ Algo semejante a lo expuesto en este pasaje parece afirmarse en el siguiente.

¹²³ Acerca de la noción de verdad en este contexto véase Beierwaltes (1995: 223-225). “Plotino ha unido, dice el autor, el concepto de la verdad como enunciado y de la verdad ontológica”.

¹²⁴ Καὶ ἀπολείπουσα δὲ καὶ ἐν ἄλλοις γινομένην, εἴτ' ἐπανοῖσα πάλιν, θεωρεῖ τῷ ἀπολειφθέντι αὐτῆς μέρει ἢ δὲ σᾶσα ἐν αὐτῇ ἦττον τοῦτο ποιεῖ. Διὸ ὁ σπουδαῖος λελόγισται ἤδη καὶ τὸ παρ' αὐτοῦ πρὸς ἄλλον ἀποφαίνει· πρὸς δὲ αὐτὸν ὄψις. Ἦδη γὰρ οὗτος πρὸς τὸ ἐν καὶ πρὸς τὸ ἦσυχον οὐ μόνον τῶν ἕξω, ἀλλὰ καὶ πρὸς αὐτόν, καὶ πάντα εἶσω. III 8, 6, 34-40. Cfr. asimismo, con IV 4, 5, 1-11.

¹²⁵ Cfr. Porfirio, *Vida de Plotino* 8.

Es preciso, desprendido de todas las cosas exteriores, volverse del todo hacia lo interior, sin estar inclinado hacia alguna de las cosas exteriores... y reunido y bien acompañado, por así decirlo, con aquel, venir a anunciar al resto, si pudiera, el encuentro de allí. Como, tal vez, también Minos ... acordándose del cual instituía leyes como imágenes de aquel encuentro, colmado por el toque del dios para el establecimiento de leyes.¹²⁶

Este nuevo pasaje reafirma lo expuesto anteriormente en relación con la capacidad que el hombre posee de expresarse en consonancia con lo que contempla. En este caso, no obstante, el contacto no se realizaría con la inteligencia sino con lo Uno. El resultado de la contemplación, sin embargo, parece ser semejante, al menos en cuanto a la expresión, en la medida en que el hombre puede realizar actos discursivos que transmiten un mensaje que contiene reflejos de lo contemplado.¹²⁷

Citemos, finalmente, dos pasajes en los que Plotino afirma resumidamente pero con gran claridad lo que hemos expuesto en esta sección acerca del λόγος y de su relación con el alma y la inteligencia.

Como el λόγος pronunciado, es una imagen del λόγος que está en el alma, así también ella es λόγος de la inteligencia, y es toda actividad la vida que <la inteligencia> proyecta hacia otra existencia.¹²⁸

¹²⁶ πάντων τῶν ἔξω ἀφεμένην δεῖ ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἶσω πάντη, μὴ πρὸς τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι... κάκεινῳ συγγενόμενον καὶ ἰκανῶς οἷον ὁμιλήσαντα ἤκειν ἀγγέλλοντα, εἰ δύναίτο, καὶ ἄλλῳ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν οἷαν ἴσως καὶ <Μίνως> ... ἧς μεμνημένος εἶδωλα αὐτῆς τοῦ νόμου ἐτίθει τῇ τοῦ θεοῦ ἐπαφῇ εἰς νόμον πληρούμενος θέσιν. VI 9, 7, 17-26.

¹²⁷ Para un comentario de este pasaje y de las alusiones textuales que incluye véase Fronterotta (2003: 117-118).

¹²⁸ (Οἶον ἔδειξεν ὁ λόγος, εἰκῶν τίς ἐστι νοῦ)· οἶον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἦν προῖεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν V 1, 3, 7-9.

Pues tal como el λόγος hablado es una imitación del <λόγος> en el alma, así también el <λόγος> que está en el alma es una imitación del que está en otro. Y tal como el <λόγος> pronunciado está dividido en relación con el que está en el alma, así también el que está en el alma, en relación con lo que está antes que ella, por ser su intérprete.¹²⁹

Estos textos nos permiten concluir nuestro examen relativo al lenguaje. Mediante los textos anteriores pudimos poner de manifiesto el modo en que Plotino explica desde su concepción psicológica la relación del discurso con el alma y con la inteligencia. En estos dos nuevos pasajes la palabra es abordada, por el contrario, ontológicamente. Ya no se indica, de hecho, el proceso psicológico mediante el cual la palabra es derivada de la contemplación, sino que se expone el modo de ser propio de la palabra, es decir, el de imagen (εἰκόν) e imitación (μίμημα), en relación con otra palabra de orden superior.¹³⁰ Acerca de la noción de μίμησις, Pradeau afirma que es parte constitutiva de uno de los axiomas de la doctrina plotiniana: “todas las cosas imitan al principio tanto como es posible”.¹³¹ El autor agrega que la pertinencia de esta noción es total, dado que es ontológica en la medida en que ella determina la existencia de todas las realidades que Plotino llama verdaderas, pero también, afirma, es cosmológica, psicológica, ética y epistemológica.¹³² A partir de las palabras de Pradeau se vuelve evidente, entonces, que la distinción de abordajes antes señalada, entre psicológico y ontológico, implica más que nada

¹²⁹ Ὡς γάρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ. Ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἐρμηνεύς ὡν ἐκείνου πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ. I 2, 3, 27-30.

¹³⁰ Tal como señala Heiser (1991: 20-21), estos pasajes nos indican qué es lo que el lenguaje dice y cómo lo dice. El autor agrega que estos textos evidencian cómo Plotino adapta la noción estoica de λόγος a la metafísica platónica, gracias a lo cual el λόγος no es simplemente un principio racional encontrado en el mundo sensible sino que, además, espeja la Inteligencia.

¹³¹ Τὰ πάντα τὴν ἀρχὴν κατὰ δύναμιν ἀμοιμούμενα. V 4, 1, 32-33. Cfr. Pradeau (2003: 9).

¹³² Pradeau (2003: 9-10).

una cuestión de énfasis, dada la mutua implicación entre la ontología y la psicología plotinianas. En ambos pasajes, pues, se afirma el carácter derivado de la palabra hablada. En el primero se utiliza el término imagen (εἰκῶν)¹³³ mientras que en el segundo, imitación (μίμημα). En ambos casos la palabra deriva del λόγος que está en el alma. En los dos pasajes se establece, asimismo, un paralelismo entre dos relaciones: la relación de la palabra con (la palabra en) el alma y la relación del alma con la inteligencia. Si bien el texto no lo afirma, podría pensarse que la primera relación es, a su modo, imagen o imitación de la segunda relación.¹³⁴ El segundo pasaje, por último, agrega dos nociones que vale la pena subrayar. Plotino afirma, en primer término, que la palabra pronunciada está dividida en relación con la palabra del alma y que la del alma está dividida en relación con lo anterior a ella. En la próxima sección abordamos esta cuestión con mayor detalle pero indiquemos, por el momento, la división implicada por la derivación ya aludida del pensamiento discursivo propio del alma a partir del pensamiento no discursivo propio de la intelección. En segundo término, Plotino agrega que el λόγος del alma es intérprete (ἐρμηνεύς) de lo que está antes que ella, es decir, de la inteligencia. Esta noción es importante para nuestro análisis y también la retomamos en la siguiente sección. Allí examinamos en qué consiste tal interpretación. Quede establecido por el momento, al menos, la caracterización del λόγος del alma como intérprete de la inteligencia y el posible vínculo que Plotino establece entre interpretación y división.

Un nuevo pasaje del recién citado V 1, reformula las nociones antes expuestas y agrega algunos elementos nuevos. Citémoslo también.

¹³³ La frase, en realidad, no contiene el término, pero este aparece inmediatamente antes del comienzo de la frase en V 1, 3, 7, y esta lo retoma.

¹³⁴ Cfr., por ejemplo, III 8, 4, 28-29.

Así como el alma es λόγος de la inteligencia y una cierta actividad, del mismo modo la inteligencia lo es de aquel. Pero el λόγος del alma es tenue, pues es como una representación de la inteligencia, por esto es preciso que mire a la inteligencia. Mas la inteligencia, del mismo modo, <debe mirar> a aquel, para que sea inteligencia. Mas no lo mira estando separada, sino porque es posterior a aquel y no hay en medio, como tampoco hay nada en medio del alma y de la inteligencia.¹³⁵

Estas líneas repiten la noción de que el alma es λόγος de la inteligencia y que la inteligencia sería λόγος de lo Uno. Añade, además, que tanto el alma como la inteligencia son actividades (ἐνέργεια): la primera, de la inteligencia, y la segunda, de lo Uno. Agrega, también, la necesidad que el alma tiene de mirar a la inteligencia, dado que ella, en su carácter de λόγος, es una representación (εἶδωλον) de la inteligencia. Además, entonces, de ser el alma un λόγος de la inteligencia es un λόγος que representa a la inteligencia y para que tal representación pueda darse efectivamente, el alma debe mirar a la inteligencia. Plotino afirma, por último, que la relación del alma con la inteligencia, así como de la inteligencia con lo Uno no posee intermediarios ni implica una separación sino, simplemente, dependencia ontológica.¹³⁶ En este pasaje podemos apreciar, en fin, una síntesis de dos metáforas, una relacionada con la actividad discursiva y otra con la visión. Esta combinación de metáforas es aplicada respecto de las relaciones entre el alma y la inteligencia y entre la inteligencia y lo Uno, de modo que en ambos casos el grado inferior es actividad y palabra del grado superior, constituye una representación de este, lo que implica, a su vez, que el grado inferior mira

¹³⁵ οἷον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὡσπερ αὐτὸς ἐκείνου. Ἀλλὰ ψυχῆς μὲν ἀμυδρὸς ὁ λόγος – ὡς γὰρ εἶδωλον νοῦ – ταύτη καὶ εἰς νοῦν βλέπειν δεῖ· νοῦς δὲ ὡσαύτως πρὸς ἐκείνον, ἵνα ἢ νοῦς. Ὅρα δὲ αὐτὸν οὐ χωρισθεῖς, ἀλλ' ὅτι μετ' αὐτὸν καὶ μεταξὺ οὐδέν, ὡς οὐδὲ ψυχῆς καὶ νοῦ. V 1, 6, 44-49.

¹³⁶ Este es el sentido, según creemos, que debe atribuirse al μετ' αὐτὸν, "posterior a aquel" en este pasaje.

hacia el superior. Plotino, asimismo, expresa estas relaciones mediante una comparación (ὡσαύτως...) que refuerza la semejanza estructural postulada entre las dos relaciones.

Tras analizar todos los textos citados, creemos que podemos afirmar que la explicación de la naturaleza de la palabra y el discurso ha llevado a Plotino a aplicar en todos los niveles de la realidad tal como él la concibe, y no solo la realidad humana, una serie de metáforas ligadas a la actividad discursiva. La palabra, el discurso, la escritura y la interpretación, no obstante, tal como intentamos volver evidente en nuestro análisis, dejan de ser términos que aluden exclusivamente a prácticas humanas para adquirir un significado secundario, alegórico, como veremos luego, que implica un uso ontológico y no metafórico, decimos con Gerson, de la metáfora.¹³⁷

Ahora bien, a lo largo de esta sección procuramos poner de manifiesto los diferentes aspectos de la concepción plotiniana del lenguaje, de modo de esclarecer, a su vez, la concepción plotiniana del αἴνιγμα. Comenzamos señalando el carácter eminentemente discursivo del αἴνιγμα para luego examinar algunos escasos elementos que nos permitirían afirmar que Plotino establece una relación natural entre las palabras del lenguaje griego y las realidades que nombran. Luego examinamos el discurso en tanto que acción significativa de imposición de una forma sobre una materia (aire). Tal forma es impuesta por el hablante como imagen (εἰκῶν) e imitación (μίμημα) de la forma que posee en el alma. Esta forma, a su vez, puede ser originada por la percepción sensible o bien ser una impresión proveniente de la inteligencia. La aprehensión conjunta de estas dos clases de impresiones permite al hombre alcanzar una comprensión (σύνεσις) y recordar. La forma presente en el alma también podría ser el resultado de la contemplación de los inteligibles, a partir de la que, gracias a que la parte superior del alma participa de esa intelección, el hombre

¹³⁷ Gerson (2003: 256).

obtiene un registro de primera mano de lo inteligible y puede luego transmitirlo. Tal transmisión sería propia de los sabios, quienes actualizan en su interior la visión inteligible y, como Minos, se expresan con palabras que son representaciones (εἴδωλα) de lo inteligido.

Esta reconstrucción, pues, nos permitía ensamblar la noción de αἴνιγμα sobre la trama de la concepción plotiniana del lenguaje de modo de considerar que el enigma constituye una representación discursiva que imita, a su modo, lo inteligible. Mas para quien no ha contemplado mediante la inteligencia misma y tampoco atiende las impresiones ubicadas en su alma provenientes de la inteligencia es imposible percatarse de que el discurso enigmático imita lo inteligible. Tal individuo sería incapaz de alcanzar la comprensión (σύνεσις) que articula lo sensible y lo inteligible y sería, por ende, incapaz de rememorar, a pesar de encontrarse con una representación discursiva que imite lo inteligible. Ahora bien, el modo en que Plotino justifica, tanto desde una perspectiva psicológica como ontológica, cómo es posible que el αἴνιγμα llegue a imitar lo inteligible lo hemos intentado explicar en esta sección, mas el modo en que el enigma imitaría efectivamente lo inteligible lo explicamos en el siguiente apartado. Concluamos, pues, con un último pasaje en el cual podríamos apreciar los elementos de la concepción aludida expuestos de modo medianamente explícito.

Pero también superando ya lo bello, sobrepasando ya el coro de las virtudes, como alguien que ingresó hacia el interior del santuario dejando atrás las efigies que están en el templo, que son las primeras que aparecen de nuevo al salir del santuario después del espectáculo del interior y de la unión no con una efigie ni una imagen sino con él mismo. La contemplación de aquellas ocurre en segundo lugar. Lo del interior quizás no era contemplación, sino otro modo de ver (ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν)... Estas son imitaciones (μιμήματα) y para los sabios entre los intérpretes divinos <ellas> expresan con enigmas (αἰνίττεται) cómo aquel dios es visto. Mas el sacerdote que

es sabio (σοφὸς δὲ ἱερεὺς), comprendiendo (συνιείς) el enigma, podría lograr la verdadera contemplación propia del santuario volviéndose hacia allá.¹³⁸

Este último pasaje logra poner en articulación, según creemos, los elementos que hemos descrito a lo largo de este apartado. Plotino recurre, en este caso, a un vocabulario ligado a la arquitectura de los templos y a la dinámica del ritual. De acuerdo con la descripción de Plotino, en la parte más interna se encuentra el santuario y, por fuera del santuario pero aun dentro del templo, hay efigies. Ahora bien, así como antes pusimos de manifiesto que el discurso de quien ha contemplado lo inteligible puede ser una imitación de lo que ha contemplado, en el pasaje citado Plotino afirma que lo que describe es una imitación de cómo el dios puede ser visto. Las estatuas, por una parte, representarían los inteligibles, la contemplación que ocurre dentro del santuario representaría la unión con lo Uno, y la entrada al santuario desde el templo y luego la salida indicarían la elevación y descenso del alma y de su contemplación. Esto nos permite afirmar, entonces, que la descripción del sacerdote que transita por el templo hacia el sagrario es una alegoría del ascenso del alma de lo inteligible hacia lo Uno. Esta alegoría constituye, a su vez, un enigma.

Antes de analizar este último pasaje habíamos afirmado que el αἴνιγμα debe ser concebido, desde la perspectiva plotiniana, como una representación discursiva que imita lo inteligible. La arquitectura y la dinámica del ritual no son expresiones discursivas pero podríamos decir que para su interpretación estas deben incorporarse a una descripción

¹³⁸ ἀλλὰ καὶ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθέων, ὑπερβάς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν, ὡσπερ τις εἰς τὸ εἶσω τοῦ ἀδύτου εἰσοδὺς εἰς τοῦπίσω καταλιπὼν τὰ ἐν τῷ νεῶ ἀγάλματα, ἃ ἐξεληθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα μετὰ τὸ ἔνδον θέαμα καὶ τὴν ἐκεῖ συνουσίαν πρὸς οὐκ ἄγαλμα οὐδὲ εἰκόνα, ἀλλὰ αὐτὸ ἃ δὴ γίνεταί δευτέρα θεάματα. Τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ... Ταῦτα μὲν οὖν μιμήματα· καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνίττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὄραται· σοφὸς δὲ ἱερεὺς τὸ αἴνιγμα συνιείς ἀληθινὴν ἂν ποιοῖτο ἐκεῖ γενόμενος τοῦ ἀδύτου τὴν θεάν. VI 9, 11, 16-30.

y a una narración que las relate de modo de, luego, poder interpretarlas. Este nexo entre liturgia y lenguaje es puesto de manifiesto, asimismo, por Brisson, cuando califica a los misterios y a las representaciones que estos incluyen como dramas.¹³⁹ Y en relación con esto último nótese que Plotino mismo, en su tratado acerca de la providencia, recurre a la noción de λόγος aplicada a la representación dramática (δρᾶμα), para referirse al “plan”,¹⁴⁰ “trama”¹⁴¹ (traducciones de λόγος propuestas por los intérpretes en ese contexto) o “libreto”, digamos nosotros, al que los actores se someten.¹⁴² Así pues, la narración de la dinámica del ritual que ocurre en los recintos del templo, el λόγος de esta representación, constituye un enigma que imita el ascenso del alma y de su contemplación en el marco de los diversos grados de la realidad plotiniana.

Habíamos visto, también, que Plotino considera que el alma posee en su interior las impresiones provenientes de lo inteligible que, cuando son articuladas con las impresiones provenientes de lo sensible, permiten que se alcance una comprensión. En relación con esto último, el pasaje citado de V 3 nos confirmó que el alma “alcanza, incluso, una comprensión (σύνεσις) como reconociendo y ajustando las nuevas impresiones que llegan en el momento con las que estaban en ella desde mucho antes”. Mas en el último pasaje citado, a su vez, Plotino afirma que el sabio es capaz de alcanzar una comprensión del enigma, y recurre al mismo término, σύνεσις, utilizado en el otro contexto. Si vinculamos, pues, lo expuesto en ambos pasajes aludidos, podríamos decir, primero, que la comprensión que el sabio alcanza del enigma consiste en lograr establecer la relación velada entre los elementos sensibles (aludidos en la narración) y los elementos inteligibles y, segundo, que el sabio es capaz

¹³⁹ Brisson (2004: 2, 60-61).

¹⁴⁰ Igal (1985: 75).

¹⁴¹ Armstrong (1980: 97).

¹⁴² III 2, 16-17.

de establecer tal relación porque posee en su interior las impresiones provenientes de lo inteligible y se vale de ellas. El sabio, pues, es quien comprende que las descripciones de los recintos del templo y del movimiento del sacerdote constituyen índices e imitaciones de otra realidad, de otra relación y de otro movimiento. El sabio es, también, el que sabe qué realidad, qué relación y qué movimiento son indicados e imitados y logra, por tanto, ver la articulación velada entre estos. Los sabios, en fin, son los que poseen la clave de decodificación del enigma y pueden, por tanto, descifrarlos, pero pueden, por la misma razón, formularlos.¹⁴³ Esto, finalmente, nos remite al texto ya citado (en II 3 a.) acerca de los enigmas de los antiguos sabios, pero que, tras la exposición recién brindada de la metafísica del *ἀνιγμα* cobra un sentido más pleno.

Por lo que, según creo, los antiguos sabios expresándose con enigmas místicamente y en las iniciaciones hacían al antiguo Hermes siempre con el órgano de la generación pronto para la acción, poniendo de manifiesto que el generador de las cosas en el <ámbito> sensible es la razón inteligible; poniendo también de manifiesto mediante los seres infértiles alrededor de la materia lo infértil de esta que permanece siempre idéntica.

Concluamos esta sección refiriéndonos a las palabras atinadas, a nuestro entender, de Lamberton, vinculadas a lo que hemos examinado hasta aquí. En su descripción de la concepción plotiniana del lenguaje afirma lo siguiente:

¹⁴³ Cfr. V 8, 5, 19-25. "Es preciso no considerar que allí los dioses y los muy bienaventurados ven proposiciones (*ἀξιώματα*) sino que cada una de las cosas que se expresan en el discurso (*ἕκαστα τῶν λεγομένων*) son allí bellos cuadros (*ἀγάλματα*), a los que alguno imaginó como estando en el alma del hombre sabio, mas cuadros no pintados sino reales. Por eso también los antiguos decían que las Ideas son reales y sustancias."

La doctrina del *lógos* de Plotino provee un modelo que, mediante el uso de la metáfora del lenguaje humano para describir las relaciones entre las realidades superiores entre sí y con el mundo, establece el lenguaje humano como un hecho central en la compleja estructura y le otorga una enorme importancia como puente, manifestación o expresión de un ámbito más perfecto en el contexto de otro más fragmentado. Si bien este modelo no es transferido explícitamente a la evaluación de las estructuras del significado en el discurso humano –oraciones, poemas, etc.– eleva la dignidad, no obstante, de todo discurso humano y provee, al menos, un antecedente de una concepción acerca de ciertas clases de discursos humanos como expresiones privilegiadas y complejas de una realidad superior.¹⁴⁴

Creemos, pues, con Lamberton que los elementos que hemos expuesto en esta sección nos permiten afirmar que, para Plotino, el lenguaje humano es capaz de poner de manifiesto, a su modo, las realidades superiores. Este puede operar, en efecto, como expresión del ámbito inteligible en la medida en que la palabra hablada imita la del alma y esta, a su vez, a la inteligible. Lamberton, no obstante, considera que Plotino no aplica su modelo del *lóγος* a las estructuras discursivas de modo que no sería posible identificar qué clase de expresiones son efectivamente manifestaciones de lo inteligible. Diferimos, no obstante, en este punto con el autor. Consideramos, pues, que una de las expresiones características a las que Plotino les otorga esta condición es, justamente, el *αἴνιγμα*. Plotino, en efecto, identifica y clasifica las expresiones de orden privilegiado que formulan mediante el lenguaje las realidades superiores y desarrolla una teoría psicológica en consonancia con su ontología que fundamenta la posibilidad de esta clase de expresión. Pero, además, Plotino examina y ejemplifica el modo en que tal

¹⁴⁴ Lamberton (1989: 88).

clase de expresiones discursivas representa efectivamente lo inteligible. Este último punto es el que analizamos a continuación.

3. a. iv) La metafísica del enigma II

En la sección anterior brindamos una exposición sintética de la relación que Plotino establece, tanto desde una perspectiva psicológica como ontológica, entre el lenguaje y lo inteligible. Tal relación, según creemos, justifica y sustenta la referencia imitativa y el carácter representacional que el *ἄνιγμα* incluye, de acuerdo con nuestro filósofo, respecto del mundo inteligible. Resta que examinemos, pues, el modo en que el *ἄνιγμα* vela su significado profundo o, dicho de otro modo, cuáles son las notas características de la representación que lo inteligible adquiere veladamente en el *ἄνιγμα*. La presente sección está dedicada a tal examen.

Ahora bien, en el apartado 3. a. ii. de esta Segunda Parte afirmamos que Plotino atribuye a Hesíodo la formulación de enigmas. Los enigmas hesiódicos, como vimos, encuentran su expresión en los mitos acerca de los dioses (*οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν*), y el mito hesiódico al que Plotino se refiere explícitamente en varias oportunidades es el que describe la conflictiva relación entre Ouranos, Kronos y Zeus. Tal mito, como sugiere Brisson, es para Plotino el tema mítico más importante en relación con la interpretación alegórica aplicada a la exposición de la totalidad de su sistema.¹⁴⁵ La relación que Plotino establece efectivamente con los mitos y los poetas, sin embargo, ha sido diversamente interpretada. Así pues, Pépin considera que Plotino no creía que Homero y Hesíodo habían sido filósofos que expresaron en términos de narraciones concretas una enseñanza teórica, sino que utilizaba las ficciones de aquellos para traducir los momentos más difíciles de su propio pensamiento. Plotino recurre, afirma Pépin, si no a la interpretación, a la expresión

¹⁴⁵ Brisson (2004: 75).

alegórica, pero no pretende encontrar una cripto-filosofía en el edificio mitológico, como sí habrían hecho otros autores.¹⁴⁶ Mas Brisson, por el contrario, entiende que Plotino consideraba a la poesía como un modo de expresión que, a pesar de ser diferente de la filosofía, expresaba la misma verdad transmitida directamente por los dioses. A partir de esto, entonces, la interpretación plotiniana de mitos pretendía, más que confirmar un sistema filosófico, demostrar la existencia de una concordancia entre la descripción diacrónica (mito) y la exposición sistemática (filosofía) de una misma realidad intemporal y que rige sobre la realidad sensible.¹⁴⁷ Por nuestra parte, no obstante, no concordamos por completo con las concepciones del mito que Brisson y Pépin atribuyen a Plotino, para quienes el neoplatónico recurre al relato mítico como una transmisión divina de la verdad o como mero instrumento argumentativo. La discusión que sigue pondrá de manifiesto nuestras divergencias con estos autores.¹⁴⁸

Ahora bien, las exposiciones más extensas del mito enigmático hesiódico y la explicación plotiniana del modo en que lo comprende se encuentran en el extenso tratado que Plotino compuso contra los gnósticos, si bien encontramos alusiones al mito en otros tratados.¹⁴⁹ Nosotros no contemplamos aquí el papel que la polémica antignóstica representa en la lectura plotiniana de este mito ni, de modo más amplio, en la filosofía plotiniana. Tales investigaciones, sin lugar a dudas, aportarían elementos esclarecedores del pensamiento de Plotino, pero exceden ampliamente los límites de nuestra indagación. Hadot, por su parte, ha brindado interesantes conclusiones acerca de la relación entre la lectura plotiniana del mito hesiódico y su polémica

¹⁴⁶ Pépin (1976: 193).

¹⁴⁷ Brisson (2004: 80).

¹⁴⁸ Para un análisis detallado del papel del mito y de la poesía en las *Enéadas* véase Cilento (1957: 243-323).

¹⁴⁹ Dividido por Porfirio, en su edición de los escritos del maestro, en cuatro tratados: III 8 [30]; V 8 [31]; V 5 [32]; II 9 [33].

antignóstica.¹⁵⁰ García Bazán y Narbonne, por mencionar solo dos especialistas, han discutido en detalle la relación que la filosofía de Plotino mantiene con la gnóstica.¹⁵¹ Nuestra finalidad, por el contrario, es apreciar la transformación que Plotino opera sobre la tradición de interpretación alegórica, y poner de manifiesto la nueva dimensión que esta adquiere bajo la reformulación plotiniana. Con este objetivo, pues, procuramos esclarecer la noción plotiniana de αἰνιγμα, categoría plotiniana fundamental de la lectura alegórica, y, en la presente sección, la comprensión que nuestro filósofo alcanza del enigma hesiódico. Consideramos que es sugerente, no obstante, que sea en este largo tratado que Plotino recurra con gran fuerza a uno de los textos más antiguos de la cultura helena y provea una lectura que lo sitúe en un terreno propio del platonismo (plotiniano). Debido a esto, esta estrategia interpretativa debe ser comprendida, a nuestro entender, también en el marco de la querrela por la (i)legitimidad de la apropiación gnóstica de la tradición filosófica helena.

Plotino, no obstante, no es el primero en considerar que este mito y los elementos que lo componen contienen un significado velado. Ya Platón había propuesto una etimología para los nombres “Οὐρανός”, “Κρόνος” y para “Ζεύς”, de acuerdo con la cual el primero derivaba de “lo que mira hacia arriba”, el segundo de “limpieza” o bien “fuente” y el tercero de “vida”.¹⁵² Las etimologías expuestas por Platón, pues, ponen en evidencia que ya en su tiempo estos nombres no designaban meramente a las deidades sino que traían consigo, gracias a su etimología, una serie de connotaciones subyacentes que solo una mente sabia podía

¹⁵⁰ Hadot (1981: 124-137).

¹⁵¹ García Bazán (1981) y Narbonne (2011).

¹⁵² Cfr. *Crátilo* 396 a-c. La segunda etimología de Kronos es propuesta en 402b. Platón propone, además, una etimología para Rea y Océano, también presentes en el mito teogónico de Hesíodo. Rea también es aludida por Plotino en su lectura del poema.

captar.¹⁵³ Los estoicos Zenón, Cleantes y Crisipo también habrían leído en clave alegórica el poema hesiódico a partir de las etimologías. Mediante estas, los filósofos mencionados procuraban poner de manifiesto un sentido velado de acuerdo con el cual los dioses hesiódicos deben comprenderse como la manifestación de la razón divina en los elementos y las fuerzas naturales que sus nombres indican.¹⁵⁴ Cornuto, asimismo, habría afirmado explícitamente que el mito es una alegoría que expresa cómo el tiempo (χρόνος por Κρόνος) devora todo excepto aquello que siempre posee vida (ζῆν por Zeus).¹⁵⁵ Numenio, por su parte, posiblemente tenía en mente la teogonía hesiódica cuando, según Proclo, “habiendo proclamado sus tres dioses” elige llamarlos “Padre”, “Demiurgo” y “producto”, dado que “abuelo”, “hijo” y “nieto” era, en su opinión, algo exagerado y tenía un énfasis trágico.¹⁵⁶ Proclo también comenta que Harpocracio, discípulo de Ático, postula dos demiurgos y que llama al primer dios “Οὐρανός y Κρόνος” y al segundo “Ζεὺς” (Δία καὶ Ζῆνα).¹⁵⁷ No en todos los círculos platónicos preplotinianos, sin embargo, circulaba esta lectura alegórica de los dioses hesiódicos y su articulación con el discurso metafísico. El *Didaskalikós*, por ejemplo, escrito, según los especialistas, en tiempos de Numenio, carece de toda alusión al mito en su sección teológica y los nombres de Cronos y Zeus aparecen ligados al discurso astronómico en la sección dedicada a la Física (caps. XII y sig.).¹⁵⁸ Plotino, por su parte,

¹⁵³ Estas connotaciones, de hecho, y a pesar de la ironía con las que Platón parece exponer las etimologías, están asociadas a un “enjambre de sabiduría” que es aquella que puede ponerlas de manifiesto. La ironía y crítica platónica pone evidencia que tal creencia ya existía en su tiempo. Cfr. *Crátilo* 396dss y 401e.

¹⁵⁴ Cfr. Brisson (2004: 45-46).

¹⁵⁵ Cfr. Pépin (1976: 156-157). Brisson (2004: cap. 4) examina las diferentes interpretaciones de este mito por parte de los filósofos estoicos.

¹⁵⁶ Numenio, Test. 24. Leemans (Fr. 21 García Bazán), (= *In Plat. Tim. Comm.* I 303, 27 – 304, 7).

¹⁵⁷ *In Plat. Tim. Comm.* I 304, 22 – 305, 2.

¹⁵⁸ Cfr. Alcinoos, *Didaskalikós* 171, 1-13 (cap. XIV, 7).

retoma explícitamente el mito hesiódico y, posiblemente al igual que Numenio, también procura atenuar todo signo de catástrofe o de desastre en su lectura de la teogonía.¹⁵⁹

La interpretación de Plotino del mito hesiódico, pues, es un eslabón en una larga tradición pero que, a diferencia de sus antecesores estoicos, por ejemplo, procura establecer una lectura reconciliadora entre Hesíodo (como también hará con Homero) y Platón. Recordemos el pasaje de *República*, citado en 3. a. 1., donde Sócrates afirma que “Aquel que dijo la mentira más grande respecto de las cosas más importantes es el que forjó la innoble mentira de que Urano obró del modo que Hesíodo le atribuye y de cómo Cronos se vengó de él.”¹⁶⁰ Platón, de acuerdo con lo expuesto en *República*, no aprueba esta clase de mitos porque considera, entre otras razones, que afirma cosas innobles acerca de los dioses. Plotino, por su parte, intenta superar la crítica platónica ofreciendo una lectura del mito como enigma cuyo sentido velado concordaría con una interpretación, a su vez, de los textos platónicos, que también incluyen enigmas, según Plotino. Consideramos, pues, que la lectura plotiniana de la teogonía no debe considerarse tanto un intento por poner de manifiesto una concordancia de Hesíodo con Platón ni, mucho menos, de Platón con Hesíodo. Su lectura sería, más bien, parte de un proyecto hermenéutico de formular tanto una interpretación de los escritos de Platón como del mito hesiódico (así como de los otros mitos y, en general, de los αἰνύματα) que los arrime a un terreno común. Esta zona franca, según creemos, no sería sino la concepción filosófica de Plotino.

A continuación, pues, citamos los textos principales en los que Plotino recurre explícitamente al mito hesiódico y en los que es posible apreciar el modo en que el filósofo

¹⁵⁹ Hadot (1981: 134). Cfr., también, el *Antro de las Ninfas en la Odisea* 16, de Porfirio, posiblemente compuesto después de que Porfirio conociera a Plotino y antes de este muriera.

¹⁶⁰ *Rep.* 377 e 6 ss. Seguimos la traducción de C. Eggers Lan.

articula los elementos del mito en la exposición de su propia doctrina metafísica. Transcribimos, entonces, cinco pasajes de los cuales solo el primero no pertenece al tratado antig-nóstico, citados en el orden en que fueron compuestos, de acuerdo con el ordenamiento cronológico de los tratados que nos transmite Porfirio.¹⁶¹ Iremos analizándolos y señalando los elementos novedosos que en cada texto aporta respecto de los anteriores.

[1] De este linaje es esta Inteligencia, uno digno de la Inteligencia más pura que no nació de otro más que del primer principio, y una vez nacida generó todos los seres junto con ella: por una parte, toda la belleza de las Ideas y, por otra, todos los dioses inteligibles. Mas está repleta de los seres que generó y como tragándose los tiene en ella misma para que no caigan hacia la materia ni se críen junto con Rea. Como los misterios y los mitos acerca de los dioses expresan enigmáticamente: que Cronos, el dios más sabio, tiene en sí mismo a las cosas que genera, antes de que naciera Zeus, por lo cual está lleno y es Inteligencia satisfecha. Y después de estas cosas, dice, engendra a Zeus estando ya satisfecha. Pues la Inteligencia engendra al alma siendo Inteligencia perfecta. Pues siendo perfecta necesitaba generar y no ser improductiva siendo una potencia tal. Mas no era posible que lo generado fuera más poderoso, ni siquiera aquí, sino que siendo inferior era como una representación de aquella, de un modo semejante <a ella> indefinido, pero definido y conformado por el que lo generó.¹⁶²

¹⁶¹ Porf. *V.P.* 4-6. Cfr. otras alusiones al mito hesiódico en V 9 [5], 8; V 1 [10], 4; III 5, 2, 32ss.

¹⁶² <Ταύτης τοι γενεᾶς> ὁ νοῦς οὗτος ἀξίας νοῦ τοῦ καθαρωτάτου μὴ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῆς πρώτης ἀρχῆς φύναι, γενόμενον δὲ ἤδη τὰ ὄντα πάντα σὺν αὐτῷ γεννήσῃ, πᾶν μὲν τὸ τῶν ἰδεῶν κάλλος, πάντας δὲ θεοὺς νοητοὺς πλήρη δὲ ὄντα ὧν ἐγέννησε καὶ ὡσπερ καταπιόντα πάλιν τῷ ἐν αὐτῷ ἔχειν μηδὲ ἐκπεσεῖν εἰς ὕλην μηδὲ τραφῆναι παρὰ τῇ Ῥέα, ὡς τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνίττονται Κρόνον μὲν θεὸν σοφώτατον πρὸ τοῦ Δία γενέσθαι ἃ γεννᾷ πάλιν ἐν αὐτῷ ἔχειν, ἢ καὶ πλήρη καὶ νοῦς ἐν κόρῳ· μετὰ δὲ ταῦτά φασι Δία γεννᾶν κόρον ἢ ἤδη ὄντα· ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς, νοῦς ὧν τέλειος. Καὶ γὰρ τέλειον ὄντα γεννᾶν ἔδει, καὶ μὴ δυνάμιν οὖσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι. Κρεῖττον δὲ οὐχ οἷόν τε ἦν εἶναι οὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἔλαττον ὄν εἶδωλον εἶναι αὐτοῦ, ἀόριστον μὲν ὡσαύτως, ὀριζόμενον δὲ ὑπὸ τοῦ γεννήσαντος καὶ οἷον εἰδοποιούμενον. V 1 [10], 7, 27-42.

Este pasaje comienza afirmando la procedencia de la Inteligencia del primer principio, lo Uno. Como en una sucesión temporal se afirma, asimismo, que tras el nacimiento de la Inteligencia esta genera tanto a las ideas como a los dioses inteligentes. La frase “dioses inteligentes” (θεοὺς νοητούς) parece funcionar aquí como articulación entre el discurso de corte metafísico y el teológico a los que Plotino entrelaza a continuación. Las palabras que siguen, como podemos apreciar, contienen una directa alusión al mito hesiódico en tanto que se afirma que la Inteligencia se traga a los seres que engendró de modo que no caigan a la materia, a la que Plotino parece identificar con Rea. Luego de esta presentación inicial que entrelaza su concepción ontológica con el mito teogónico Plotino introduce el ya citado pasaje en el que se alude al mito como un enigma. Tras esta identificación, entonces, Plotino desarrolla su comprensión del enigma en los términos de su ontología. Resumamos los puntos principales de su comprensión:

- Cronos es comprendido como la Inteligencia
- Los dioses engendrados por Cronos son comprendidos como las Ideas
- Que Cronos tenga en sí mismo las cosas que genera y esté lleno y tenga satisfacción (κόρος), como la inmanencia de las Ideas en la Inteligencia
- Que Cronos satisfecho engendre a Zeus, como la generación del Alma por parte de la Inteligencia en virtud de su determinación y plenitud

Ahora bien, la atribución de la satisfacción a Cronos no es un elemento del mito sino que es un elemento que Plotino adopta de la tradición interpretativa. Ya Platón menciona que la etimología de Cronos puede ser κόρος, aunque la interpreta como “pureza” y descarta otras acepciones.¹⁶³ Por otra parte, una vez que Plotino ha establecido este

¹⁶³ Cfr. *Crátilo* 396b.

paralelismo entre el discurso mítico y la realidad ontológica tal como él la concibe, incluye una serie de afirmaciones que constituyen explicitaciones de su ontología más que elementos de la comprensión del enigma hesiódico. El enunciado de estos principios ontológicos, sin embargo, conserva una resonancia del mito en la medida en que se continúa hablando en términos de generación y de grados de poder. Tales principios son, tal como Igal los enuncia, la productividad de lo perfecto y el principio de degradación progresiva. A estos enunciados debe agregarse la introducción de las nociones de representación (εἶδωλον), que se aplica a lo generado en relación con lo que lo genera, y de que lo generado es producido en dos momentos: en una primera instancia como algo indefinido (ἀόριστον) y que luego es definido y conformado (ὀριζόμενον καὶ εἰδοποιούμενον) por el que lo ha generado.

Así pues, como hemos intentado poner de manifiesto en la sección anterior, Plotino concibe al enigma como una representación discursiva que imita, a su modo, lo inteligible y, por esto, la relación velada subyacente en el enigma entre el discurso y lo inteligible puede ser explicitada por quien se valga de las impresiones de lo inteligible en su alma o de su contemplación de lo inteligible. Lograr establecer explícitamente tal conexión constituye la comprensión del enigma. Así pues, debemos considerar que en el marco de su concepción del αἴνιγμα, al entrelazar el discurso teogónico enigmático con su ontología Plotino está poniendo de manifiesto dos elementos. En primer lugar, que el mito hesiódico constituye una representación imitativa de lo inteligible y, segundo, que Plotino logra comprender el enigma en virtud de su propio contacto con lo inteligible. A raíz de esto, la interpretación alegórica plotiniana no debe tomarse meramente como una asociación de su filosofía al antiguo mito tradicional, sino como la conjunta rehabilitación y legitimación tanto del mito como de su filosofía en virtud de que ambas constituyen expresiones de una misma realidad inteligible. Lo rehabilitado, pues, es la tradición en

la que Plotino se alinea y esta es delimitada, a su vez, en virtud del suelo metafísico común que Plotino comprende que hay en ella. Considerar de este modo la argumentación plotiniana pone de manifiesto, a nuestro entender, que su concepción del *αἴνιγμα* funciona a modo de una estrategia de autolegitimación a la vez que de homogeneización de la tradición enigmática, por así decirlo. Volveremos sobre estas cuestiones a medida que avancemos con el análisis de los pasajes.

[2] Así como el que elevó la mirada al cielo y ve el brillo de los astros pondera y busca al que los ha hecho, así también es necesario que el que ha contemplado y avistado y admirado el cosmos inteligible busque al hacedor de aquel: ¿quién es el que le dio existencia y cómo, el que ha generado un niño tal como la Inteligencia, un muchacho bello y vuelto por él satisfacción? Aquel no es por completo Inteligencia ni satisfacción, sino incluso anterior a la Inteligencia y a la satisfacción. Pues la Inteligencia y la satisfacción son posteriores a aquel, al haber tenido necesidad tanto de satisfacerse como de inteligir. Lo que está cerca del que no tiene necesidades ni necesita inteligir tiene, no obstante, verdadera plenitud e intelección, porque las tiene primero que todos. Mas lo que está antes de estas cosas no las necesita ni las tiene; si no fuera así, no sería el Bien.¹⁶⁴

[3] – Y viendo, ya sea como un otro, ya sea permaneciendo él mismo, ¿qué anuncia?

– Que ha visto a dios pariendo una descendencia bella y toda generada en sí mismo y teniendo el parto en sí mismo sin dolor. Pues complacido con lo que había generado y admirado de la descendencia, la contuvo toda consigo

¹⁶⁴ Ὅς δὴ ὁ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ τῶν ἄστρον φέγγος ἰδὼν τὸν ποιήσαντα ἐνθυμεῖται καὶ ζητεῖ, οὕτω χρὴ καὶ τὸν νοητὸν κόσμον δεῖ θεάσασθαι καὶ ἐνεῖδε καὶ ἐθαύμασε τὸν κάκεινου ποιητὴν τίς ἄρα ὁ τοιοῦτον ὑποστήσας ζητεῖν, [ἢ ποῦ] ἢ πῶς, ὁ τοιοῦτον παῖδα γεννήσας νοῦν, κόρον καλὸν καὶ παρ' αὐτοῦ γεγόμενον κόρον. Πάντως τοι οὔτε νοῦς ἐκεῖνος οὔτε κόρος, ἀλλὰ καὶ πρὸ νοῦ καὶ κόρου μετὰ γὰρ αὐτὸν νοῦς καὶ κόρος, δεηθέντα καὶ κεκορέσθαι καὶ νενοηκέναι· ἃ πλησίον μὲν ἔστι τοῦ ἀνευδεοῦς καὶ τοῦ νοεῖν οὐδὲν δεομένου, πλήρωσιν δὲ ἀληθινήν καὶ νόησιν ἔχει, ὅτι πρῶτως ἔχει. Τὸ δὲ πρὸ αὐτῶν οὔτε δεῖται οὔτε ἔχει ἢ οὐκ ἂν τὸ ἀγαθὸν ἦν. III 8 [30], 11, 33-45.

contento por su propio esplendor y el de los suyos. Mas siendo bellos y más bellos los que se quedaron que los que salieron al exterior, un solo niño entre los otros, Zeus, se mostró al exterior. A partir del cual, siendo el niño más pequeño, es posible ver como en una imagen que este es de aquel, cuán grande es su padre y los hermanos que permanecieron con él.¹⁶⁵

Los dos pasajes recién citados resultan complementarios, por así decirlo, en su exposición entrelazada del discurso ontológico plotiniano con elementos del mito hesiódico. En primer término, ambos hacen referencia a un hombre que contempla lo inteligible: en el pasaje [2], que contempla lo inteligible e indaga acerca de su hacedor, en [3], que contempla lo inteligible y anuncia (ἀπαγγέλλει) qué es lo que ve. Este elemento introducido en [3] es relevante, a nuestro entender, en tanto que implicaría que la recensión plotiniana del mito se corresponde con lo que anunciaría alguien que ha contemplado lo inteligible y, a la vez, que el mito mismo, o ciertos elementos de él al menos, se corresponden con lo que es posible contemplar en lo Inteligible. Tal encabezado de su descripción nos recuerda que, a su entender, (su lectura d)el mito no es una mera creación (o interpretación) literaria, si es que Plotino podía atribuirle algo semejante a Hesíodo, sino un testimonio que representa discursivamente, tal como es posible, y mediante imitaciones, lo inteligible. Al considerarlo de este modo, entonces, el mito teogónico es incorporado como una instancia en la tradición con la que Plotino se alinea.

¹⁶⁵ Ἄλλὰ εἴρηται, πῶς ὡς ἕτερος δύναται τοῦτο ποιεῖν, καὶ πῶς ὡς αὐτός. Ἰδὼν δὴ, εἴτε ὡς ἕτερος, εἴτε ὡς μείνας αὐτός, τί ἀπαγγέλλει; Ἡ θεὸν ἐωρακέναι τόκον ὠδίνοντα καλὸν καὶ πάντα δὴ ἐν αὐτῷ γεγεννηκότα καὶ ἄλυπον ἔχοντα τὴν ὠδίνα ἐν αὐτῷ· ἦσθεις γὰρ οἷς ἐγέννα καὶ ἀγασθεῖς τῶν τόκων κατέσχε πάντα παρ' αὐτῷ τὴν αὐτοῦ καὶ τὴν αὐτῶν ἀγλαΐαν ἀσμενίσας ὃ δὲ καλῶν ὄντων καὶ καλλιόνων τῶν εἰς τὸ εἶσω μεμνηκότων μόνος ἐκ τῶν ἄλλων [Ζεὺς] παῖς ἐξεφάνη εἰς τὸ ἕξω. Ἄφ' οὗ καὶ ὑστάτου παιδὸς ὄντος ἔστιν ἰδεῖν οἷον ἐξ εἰκότος τινὸς αὐτοῦ, ὅσος ὁ πατὴρ ἐκείνος καὶ οἱ μείναντες παρ' αὐτῷ ἀδελφοί. V 8 [31], 12, 1-11.

En segundo término, en [2] se aborda a la Inteligencia en su carácter de generado y se la llama niño (παῖς) y muchacho (κόρος), en alusión a que Cronos es el hijo de Urano. En [3], por el contrario, se hace referencia a la Inteligencia como generador y se alude al parto (θεῶν τόκον ὠδίνοντα) y a la descendencia. Nótese que el parto es un elemento del mito, ya que Rea es quien pare los hijos de Cronos y a quienes este devora. En [3], sin embargo, el que pare es Cronos y Rea no participa de la generación plotiniana. En este pasaje, por otra parte, tampoco se hace alusión a que Cronos se devore a sus hijos sino que, por el contrario, se afirma que los contiene en sí mismo sin que salgan al exterior, excepto Zeus. Este último elemento implicaría un desplazamiento en la comprensión plotiniana del mito ya que en este es Urano el que hace que sus hijos permanezcan dentro de Gea sin que puedan salir a la luz y, a su vez, Zeus no es quien sale al exterior sino quien, gracias a su madre Rea, no es devorado por Cronos. En tercer lugar, en [2] se caracteriza a la Inteligencia mediante el término κόρος, satisfacción, y se la compara con “el que le dio existencia”, lo Uno, a quien no puede atribuirse satisfacción. En [3], a su vez, se compara al dios padre de Zeus (Cronos, Inteligencia) con Zeus (Alma) y se afirma que este es como una imagen de aquel en la cual puede verse la grandeza de su padre.

[4] El dios, quien está encadenado a permanecer siempre igual y que concede a su niño que gobierne todo -pues no convenía con el modo de ser de él que renunciara el gobierno de allí para seguir uno más nuevo que ese y secundario, estando satisfecho de cosas bellas- tras renunciar a este mundo estableció a su padre en sí mismo y tan lejos de él como pudo hacia lo superior. Mas, estableció, a su vez, las cosas gobernadas por su hijo para que estén después de él, de modo de quedar en medio de ambos, por la alteridad de la amputación

de lo superior y por ser retenido de lo inferior con cadenas por el que viene después de él, siendo intermedio entre el padre que es más poderoso y el hijo que es inferior.¹⁶⁶

Este otro pasaje, incorpora nuevos elementos y aborda el tema desde una nueva perspectiva. Uno de los elementos introducidos es el de las cadenas, propio del mito, que nos remite, por una parte, a la eternidad que Plotino atribuye a la Inteligencia y, según Brisson, a la imposibilidad de disociar la Inteligencia del inteligible.¹⁶⁷ Pero las cadenas también nos remiten, por otra parte, a la nueva perspectiva bajo la cual se presenta el discurso mítico-ontológico. En los pasajes anteriores Plotino estaba preocupado por describir el proceso de generación de los tres dioses mientras que en este, habiéndolo descrito ya, alude, desde una perspectiva más estática, al gobierno que cada dios ejerce en su ámbito. Así pues, a diferencia con el mito según el cual Cronos es derrotado por su hijo, de acuerdo con Plotino Cronos entrega el gobierno de aquí a su hijo Zeus. En consonancia con el relato hesiódico, no obstante, Plotino afirma que Cronos amputa a su padre, para mostrar que lo Uno permanece en sí mismo y que transmite su función generadora a la Inteligencia.¹⁶⁸ A esto agrega que lo aleja de sí estableciéndolo en lo superior. Este pasaje resalta, pues, el carácter de mediador de Cronos – Inteligencia, entre Urano y Zeus.

[5] Aquí el rey es ajeno a los que avanzan delante de él como ajenos a él. Mas el rey de allí no gobierna sobre extraños sino que ejerce un gobierno justísimo y por naturaleza y un

¹⁶⁶ Ὁ οὖν θεὸς ὁ εἰς τὸ μένειν ὡσαύτως δεδεμένος καὶ συγχωρήσας τῷ παιδί τοῦδε τοῦ παντὸς ἄρχειν – οὐ γὰρ ἦν αὐτῷ πρὸς τρόπον τὴν ἐκεῖ ἀρχὴν ἀφέντι νεωτέραν αὐτοῦ καὶ ὑστέραν μεθέπειν κόρον ἔχοντι τῶν καλῶν – ταῦτ' ἀφεις ἔστησέ τε τὸν αὐτοῦ πατέρα εἰς ἑαυτόν, καὶ μέχρις αὐτοῦ πρὸς τὸ ἄνω ἔστησε δ' αὐ καὶ τὰ εἰς θάτερα ἀπὸ τοῦ παιδὸς ἀρξάμενα εἶναι μετ' αὐτόν, ὥστε μεταξὺ ἀμφοῖν γενέσθαι τῆ τε ἑτερότητι τῆς πρὸς τὸ ἄνω ἀποτομῆς καὶ τῷ ἀνέχοντι ἀπὸ τοῦ μετ' αὐτόν πρὸς τὸ κάτω δεσμῷ, μεταξὺ ὧν πατρός τε ἀμείνωνος καὶ ἡττονος υἱέος. V 8 [31], 13, 1-11.

¹⁶⁷ Brisson (2004: 77).

¹⁶⁸ Brisson (2004: 77).

reinado verdadero, porque es rey de la verdad y señor por naturaleza de su cuantiosa descendencia y de su cohorte divina, rey de rey y de reyes, y sería más justo llamarlo padre de los dioses, al que Zeus imitó de este modo: no se contentó con la contemplación de su propio padre sino que <imitó>, podríamos decir, la actividad de su abuelo que lleva a la existencia la realidad.¹⁶⁹

Este último texto se centra en la figura de Urano – lo Uno y de cómo Zeus – Alma lo imita. Cronos-Inteligencia es prácticamente ignorado aquí y la única alusión a él es negativa, ya que se afirma que Zeus no lo imita. Lo Uno-Urano es comparado, en primer lugar, con un rey humano pero, a diferencia de este su gobierno es justísimo, por naturaleza, verdadero y es ejercido no a modo de alguien diferente y ajeno. Es, asimismo, Rey de reyes y padre de dioses.¹⁷⁰ Zeus, por otra parte, imita el poder productivo de Urano, no contentándose con contemplar simplemente. Así pues, si en el pasaje anterior se subraya el carácter intermedio de la Inteligencia, en este se hace hincapié en la semejanza entre los extremos de la tríada divina: Urano-lo Uno y Zeus-Alma.

Nuestro análisis de la discusión plotiniana del mito, en fin, nos ha permitido poner de manifiesto diferentes elementos. Plotino, por una parte, no es el primero en recurrir al mito como depositario de un sentido velado, sino que tal procedimiento está vigente ya en tiempos de Platón, al menos. Las distintas escuelas filosóficas, no obstante, identifican el sentido velado con una esfera de significación

¹⁶⁹ Ἐκεῖ μὲν οὖν ὁ βασιλεὺς ἄλλος, οἷ τε πρὸ αὐτοῦ προϊόντες ἄλλοι αὐτοῦ· ὁ δὲ ἐκεῖ βασιλεὺς οὐκ ἄλλοτριῶν ἄρχων, ἀλλ' ἔχων τὴν δικαιοτάτην καὶ φύσει ἀρχὴν καὶ τὴν ἀληθῆ βασιλείαν, ἅτε τῆς ἀληθείας βασιλεὺς καὶ ὢν κατὰ φύσιν κύριος τοῦ αὐτοῦ ἀθροῦς γεννήματος καὶ θεῖου συντάγματος, βασιλεὺς βασιλέως καὶ βασιλέων καὶ <πατῆρ> δικαιοτέρον ἂν κληθεῖς <θεῶν>, ὃν ὁ Ζεὺς καὶ ταύτη ἐμιμήσατο τὴν τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς οὐκ ἀνασχόμενος θεωρίαν, ἀλλὰ τὴν τοῦ προπάτορος οἶον ἐνέργειαν εἰς ὑπόστασιν οὐσίας. V 5 [32], 3, 15-24.

¹⁷⁰ La presencia del epíteto familiar del Antiguo Testamento conduce a Lambertson (1989: 99) a sospechar que en este pasaje Plotino podría estar siguiendo de cerca a Numenio.

diferente y parecería ser que el entrelazamiento del mito teogónico con la esfera metafísica ocurre de la mano de algunas vertientes del platonismo imperial, mas no todas. Plotino, asimismo, concibe al mito como un *ἀνίγμα* lo que lo habilita, de acuerdo con su concepción psicológica y ontológica, a considerarlo como una representación imitativa de lo inteligible y, por ende, como un anuncio de lo contemplado. A raíz de esto, tanto Hesíodo como Plotino aparecen en el discurso plotiniano como instancias, si bien distantes, de una misma tradición identificada por su ligazón con lo inteligible y por su intento de articular discursivamente esta ligazón. Es posible distinguir, por otra parte, dos instancias sucesivas en la discusión plotiniana del mito que reflejan, a su vez, dos perspectivas desde las cuales el mito es incorporado. La primera instancia incluye el proceso de generación e implica una secuencia, mientras que la segunda, de carácter estático, alude a la función (o gobierno) de cada dios en su propio ámbito y no parece implicar una secuencia interna, aunque sería posterior al proceso de generación.

En la instancia de la generación, por una parte, Plotino toma las relaciones paterno-filiales de los tres dioses propias del mito: abuelo, padre e hijo. Tal incorporación, no obstante, incluye importantes modificaciones del relato hesiódico en tanto que, por mencionar algunas diferencias, Gea es ignorada, la Inteligencia (Cronos) evita parir su descendencia él mismo (mientras que en el mito es Urano que la retiene dentro de Gea), y del Alma (Zeus) se afirma que logra salir a la luz mientras que, en el mito, Zeus es a quien Cronos, su padre, no logra devorar. Nótese, asimismo, que tanto la generación de Cronos como de Zeus se realizan sin la intervención de un elemento femenino y, si bien Rea no es ignorada, a diferencia de Gea que sí lo es, para Plotino su papel no es generador sino, a lo sumo, nutricional. Por otra parte, la segunda instancia desarrolla las funciones de cada uno de los dioses. La inteligencia-Cronos parece recibir

un papel importante de carácter distributivo más que productivo, en la medida en que, como mediador, fuerza a su Padre a que se mantenga en lo superior y otorga a su hijo el reinado de las cosas de abajo, mientras que su propia descendencia es mantenida consigo. Urano-lo Uno y Zeus-el Alma, por el contrario, reciben un papel ligado a la actividad productiva expansiva. La articulación del mito con su metafísica permite a Plotino, también, exponer algunos de sus principios ontológicos personificados en los dioses, en sus relaciones y funciones. Vimos que se alude a la productividad de lo perfecto, al principio de degradación progresiva y a las nociones de representación aplicada a lo generado en relación con lo que lo genera, y de que lo generado es producido en un primer momento como algo indefinido y que, en un segundo momento, es definido y conformado por el hacedor.

Ahora bien, considerar a los mitos como enigmas y, por lo tanto, como representaciones discursivas imitativas de lo inteligible acarrea una dificultad que Plotino debe resolver. Los mitos, de hecho, son relatos y contienen, por ello, una sucesión de eventos discretos y distintos, e implican, además, una extensión espacial en la cual los personajes del mito se desplazan. La concepción plotiniana de lo inteligible, por el contrario, excluye el tiempo y la extensión. Plotino, de hecho, afirma este carácter de lo inteligible con gran énfasis y de un modo explícito. Citemos dos pasajes ilustrativos en este respecto.

Mas la Inteligencia es todas las cosas. Tiene, ciertamente, todo establecido en sí misma, y solamente es, y el "es" es eterno, y el futuro no le cabe en ninguna parte, pues también entonces es, pero tampoco el pasado, pues allí nada ocurrió,

sino que se encuentra estable dado que los seres son siempre los mismos como estando contentos de poseerse a sí mismos de este modo.¹⁷¹

Haya en el alma una cierta imaginación de una esfera con todas las cosas en su interior, moviéndose o estando quietas, o unas cosas moviéndose y otras estando quietas. Conservando esta, toma otra esfera suprimiendo por ti mismo la masa. Suprime también los lugares y la imagen de materia en ti, y no intentes tomar otra diferente más pequeña en masa que aquella, y tras llamar al dios hacedor de la esfera cuya imagen tienes ruégale que venga. Y él podría venir trayendo todo su cosmos junto con todos los dioses en su interior siendo uno y todos, y cada uno siendo conjuntamente todos y uno, y distintos por las potencias, más todos uno porque aquella, múltiple, es una y, aun más, el que es uno es todos, pues no se extingue si se generan todos aquellos. Siendo uno y el mismo también cada uno está separado en una estación inextensa, sin tener forma perceptible alguna en absoluto -en ese caso uno estaría en un lugar y el otro en otro diferente y cada uno no sería todo en sí mismo- y no tiene una parte diferente a los otros o a sí mismo, ni cada uno es como una potencia recortada tal como una parte medida. Es, más bien, una potencia total, que avanza hacia lo infinito y que tiene poder infinito. Y aquel es tan grande que también sus partes son infinitas. Pues ¿qué lugar podemos atribuirle a lo que no se extiende? Este cielo es ciertamente grande y también todas las potencias que están en él conjuntamente, pero sería mayor y en qué medida no es posible decirlo, si no hubiera unida en él una pequeña potencia corporal.¹⁷²

¹⁷¹ ὁ δὲ νοῦς πάντα. Ἔχει οὖν [ἐν τῷ αὐτῷ] πάντα ἐστῶτα ἐν τῷ αὐτῷ, καὶ <ἔστι μόνον>, καὶ τὸ «ἔστιν» αἰεὶ, καὶ οὐδαμοῦ τὸ μέλλον – ἔστι γὰρ καὶ τότε – οὐδὲ τὸ παρεληλυθός – οὐ γάρ τι ἐκεῖ παρελήλυθεν – ἀλλ' ἐνέστηκεν αἰεὶ ἅτε τὰ αὐτὰ ὄντα οἷον ἀγαπῶντα ἑαυτὰ οὕτως ἔχοντα. V 1, 4, 21-25.

¹⁷² Ἔστω οὖν ἐν τῇ ψυχῇ φωτεινὴ τις φαντασία σφαιράς ἔχουσα πάντα ἐν αὐτῇ, εἴτε κινούμενα εἴτε ἔσθηκῶτα, ἢ τὰ μὲν κινούμενα, τὰ δ' ἔσθηκῶτα. Φυλάττων δὲ ταύτην ἄλλην παρὰ σαυτῷ ἀφελῶν τὸν ὄγκον λάβε· ἄφελε δὲ καὶ τοὺς τόπους καὶ τὸ τῆς ὕλης ἐν σοὶ φάντασμα, καὶ μὴ πειρῶ αὐτῆς ἄλλην σμικροτέραν λαβεῖν τῷ ὄγκῳ, θεὸν δὲ καλέσας τὸν πεπονηκότα ἧς ἔχεις τὸ φάντασμα εὐζαί ἐλθεῖν. Ὁ δὲ ἦκον τὸν αὐτοῦ κόσμον φέρων μετὰ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ θεῶν εἰς ὧν καὶ πάντες, καὶ ἕκαστος πάντες συνόντες εἰς ἓν, καὶ ταῖς μὲν δυνάμεσιν ἄλλοι, τῇ δὲ μιᾷ ἐκείνῃ τῇ

Estos dos pasajes resumen magistralmente, a nuestro entender, algunos aspectos de la concepción plotiniana del ámbito inteligible. Tal como se afirma en el primer pasaje, la Inteligencia es todas las cosas, es eterna, de modo que no le cabe ni el futuro ni el pasado, dado que todo en ella es siempre del mismo modo. El segundo pasaje, por otra parte, comienza con un ejercicio intelectual de remoción de propiedades para seguir, luego de la invocación y plegaria al dios, con una caracterización de la esfera noética. Entonces Plotino afirma que los dioses que allí habitan son uno y todos, que la Inteligencia misma es una y múltiple, que ella es inextensa, que en ella no hay lugares diversos ni partes medidas, y que avanza con poder infinito.¹⁷³ Ahora bien, si el ámbito inteligible es inextenso, eterno y carente de sucesión temporal, ¿cómo es posible que el enigma contenido en el mito, que incluye, como dijimos, eventos discretos sucesivos e implica una extensión espacial, sea una representación imitativa de lo inteligible? Esta es una dificultad que Plotino enfrenta conscientemente y que procura solucionar tanto desde la perspectiva de la expresión mítica como desde las perspectivas ontológica y psicológica, a las

πολλῇ πάντες εἷς μᾶλλον δὲ ὁ εἷς πάντες οὐ γὰρ ἐπιλείπει αὐτός, ἦν πάντες ἐκεῖνοι γένωνται ὁμοῦ δὲ εἰσι καὶ ἕκαστος χωρὶς αὐτῶν ἐν στάσει ἀδιαστάτῳ οὐ μορφήν αισθητὴν οὐδεμίαν ἔχων – ἤδη γὰρ ἂν ὁ μὲν ἄλλοθι, ὁ δὲ πού ἄλλαχόθι ἦν, καὶ ἕκαστος δὲ οὐ πᾶς ἐν αὐτῷ – οὐδὲ μέρη ἄλλα ἔχων ἄλλοις ἢ αὐτῷ, οὐδὲ ἕκαστον οἶον δύναμις κερματισθεῖσα καὶ τοσαύτη οὔσα, ὅσα τὰ μέρη μετρούμενα. Τὸ δὲ ἐστὶ [τὸ πᾶν] δύναμις πᾶσα, εἰς ἄπειρον μὲν ἰούσα, εἰς ἄπειρον δὲ δυναμένη καὶ οὕτως ἐστὶν ἐκεῖνος μέγας, ὡς καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ ἄπειρα γεγονέναι. Ποῦ γάρ τι ἔστιν εἰπεῖν, ὅπου μὴ φθάνει; Μέγας μὲν οὖν καὶ ὅδε ὁ οὐρανός καὶ αἰ ἐν αὐτῷ πᾶσαι δυνάμεις ὁμοῦ, ἀλλὰ μείζων ἂν ἦν καὶ ὀπόσος οὐδ' ἂν ἦν εἰπεῖν, εἰ μὴ τις αὐτῷ συνην σώματος δύναμις μικρά. V 8, 9, 7-31.

¹⁷³ La concepción plotiniana de lo inteligible es excesivamente rica y compleja y no podemos por el momento dedicarle a su análisis más que lo que resulta funcional a nuestra argumentación. En las próximas secciones, no obstante, volvemos sobre ella. Para un examen detallado de la teoría del νοῦς de Plotino véanse Bussanich (1988) y Emilsson (2007). En 3. b. ii) brindamos más referencias bibliográficas.

que ya hemos aludido. Examinemos, pues, el modo en que Plotino lidia con esta dificultad desde la perspectiva de la expresión mítica. Citemos para ello un nuevo pasaje.

Mas es preciso que los mitos, si han de serlo, fragmenten en tiempos las cosas de las que hablan, y separen unas de otras las muchas cosas de los seres que, si bien están todas juntas, se distancian en nivel y potencia. Porque también los discursos producen generaciones de las cosas ingeneradas, y estos separan a los seres que existen todos juntos. Y tras haber enseñado como pueden, permiten al que ha entendido ya contraer <lo que había sido fragmentado>.¹⁷⁴

En este texto Plotino resume con claridad su concepción del mito. Los mitos discurren (λέγουσι) acerca de cosas, dice, que están todas juntas pero que se distancian en nivel y potencia. Mas el modo en que discurren acerca de ellas es tal que las reparte en tiempos diversos y las separa unas de otras. Plotino aclara, asimismo, que es preciso que hagan esto si es que se trata de mitos. Tal aclaración nos invita a preguntarnos, asimismo, si Plotino está asociando a la definición de mito una referencia discursiva a lo inteligible de acuerdo con la cual un relato que no implique tal referencia discursiva no sería un mito. A partir del análisis expuesto en las secciones anteriores, podríamos afirmar que tal condición es propia de los αἰνίγματα, tal como Plotino los comprende. Debido a esto, si aceptáramos esta restricción a la definición de mito, tendríamos que conceder que todo verdadero mito, digamos, es para Plotino un αἴνιγμα. Pero el texto citado continua hablando no ya de los mitos sino de los discursos (λόγοι) en general. Gran número de traductores suelen ver en este “lógoi” una referencia

¹⁷⁴ Δεῖ δὲ τοὺς μύθους, εἴπερ τοῦτο ἔσονται, καὶ μερίζειν χρόνοις ἃ λέγουσι, καὶ διαιρεῖν ἀπ’ ἀλλήλων πολλὰ τῶν ὄντων ὁμοῦ μὲν ὄντα, τάξει δὲ ἢ δυνάμει διεστῶτα, ὅπου καὶ οἱ λόγοι καὶ γενέσεις τῶν ἀγεννήτων ποιοῦσι, καὶ τὰ ὁμοῦ ὄντα καὶ αὐτοὶ διαιροῦσι, καὶ διδάξαντες ὡς δύνανται τῷ νοήσαντι ἤδη συγχωροῦσι συναρεῖν. III 5, 9, 24-29.

a digresiones de corte racional.¹⁷⁵ Pépin, por el contrario, recurre a una cita del *Acerca de los dioses y del mundo* de Salustio para ejemplificar que los *lógoi* bien pueden referirse a los mitos y, sobre todo, a los mitos platónicos.¹⁷⁶ Desde nuestra perspectiva, no obstante, hemos visto que el discurso efectivamente introduce divisiones en lo inteligible y que Plotino justifica esto por medio de su ontología y de su psicología. Recordemos el pasaje plotiniano citado donde se afirma que “tal como la palabra pronunciada está dividida en relación con la que está en el alma, así también la que está en el alma, en relación con lo que está antes que ella”.¹⁷⁷ Recordemos, asimismo, el texto ya citado en el que Plotino afirma que la facultad razonadora del alma “produce sus juicios, tanto reuniendo como dividiendo, a partir de las imágenes de la sensación, o bien atiende las cosas que llegan de la inteligencia, como impresiones” y, además, que esta parte del alma “recibe como implantadas las huellas del intelecto” y en la medida en que se valga de tales huellas podrá expresarse estando de acuerdo con ella. Así pues, si en el nivel de la Inteligencia, tal como ya indicamos, no hay temporalidad ni extensión, en el nivel del Alma, el tiempo surge ya como una imagen prolongada de la eternidad. A raíz de esto, más que afirmar una “solidaridad del mito y del tiempo”,¹⁷⁸ debemos pensar que la temporización de lo eterno que contiene el mito no es un mero procedimiento literario sino el resultado del vínculo ontológico y psicológico entre la Inteligencia (tanto hipostática como la del hombre), el Alma (también hipóstasis y humana), y el *lóγος*, en tanto que exteriorización del Alma. Completemos, pues,

¹⁷⁵ “raisonnements”, Bréhier (1924: 86); “rational discussions”, Armstrong (1980: 201); “exposiciones razonadas”, Igal (1985: 140); “discours rationnels”, Flamand [en Brisson-Pradeau] (2009:439).

¹⁷⁶ Pépin (1976: 503-4).

¹⁷⁷ I 2, 3, 28-30.

¹⁷⁸ Pépin (1976 : 503). El autor alude también a una solidaridad del mito con la teoría plotiniana de la imagen que participa de su modelo (p. 192).

nuestro cuadro de esta relación y de la temporización de lo eterno que trae aparejada citando un pasaje en el que Plotino expone su concepción del tiempo.

Si, pues, alguno dijera que el tiempo es la vida del alma en movimiento de un modo de vida a otro, entonces ¿parecería que dice algo? Pues si la eternidad es vida estable y en sí misma, y, del mismo modo, también ya infinita, y <si> es preciso que el tiempo sea una imagen de la eternidad, del mismo modo en que también este todo lo es respecto de aquello, es preciso que frente a la vida de allá haya otra vida, la de la potencia del alma, de modo de llamarla homónima, y que frente a cierto movimiento inteligible haya un movimiento de una parte del alma. Mas frente a lo mismo y lo que es del mismo modo y que permanece, lo que no permanece en sí mismo sino que realiza una actividad tras otra, y frente a lo que es inextenso y uno, una representación de lo uno en una secuencia, y frente a lo ya infinito y entero, algo que tiende al infinito siempre orientado hacia lo siguiente, y frente a un entero global y eterno, lo que será parte por parte y que será siempre parte por parte un entero. Pues así imitará lo que ya es entero y global y ya infinito, si quisiera siempre añadir ser en el ser. Pues así es como imitará al ser de aquel. Mas es preciso tomar al tiempo no como externo al alma, como tampoco a la eternidad de allí como exterior al ser, ni nuevamente como un acompañamiento ni como segundo, como tampoco allí, sino como algo visto en el alma, siendo en el alma y junto al alma, como también la eternidad allí. Y es preciso pensar de este modo, que el tiempo es esta misma naturaleza, la longitud de tal modo de vida que avanza con cambios uniformes y homogéneos que avanzan calladamente, continuando con su actividad.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωῆν εἶναι, ἄρ' ἂν δοκοῖ τι λέγειν; Εἰ γὰρ αἰὼν ἐστὶ ζωὴ ἐν στάσει καὶ τῷ αὐτῷ καὶ ὡσαύτως καὶ ἄπειρος ἤδη, εἰκόνα δὲ δεῖ τοῦ αἰῶνος τὸν χρόνον εἶναι, ὡσπερ καὶ τότε τὸ πᾶν ἔχει πρὸς ἐκεῖνο, ἀντὶ μὲν ζωῆς τῆς ἐκεῖ ἄλλην δεῖ ζωὴν τὴν τῆσδε τῆς δυνάμεως τῆς ψυχῆς ὡσπερ ὁμώνυμον λέγειν εἶναι καὶ ἀντὶ κινήσεως νοεῶς ψυχῆς τινος μέρους κίνησιν, ἀντὶ δὲ ταυτότητος καὶ τοῦ ὡσαύτως καὶ μένοντος τὸ μὴ μένον ἐν τῷ αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο ἐνεργοῦν, ἀντὶ δὲ ἀδιαστάτου καὶ ἐνὸς εἰδῶλον τοῦ ἐνὸς τὸ ἐν συνεχεῖα ἔν, ἀντὶ δὲ ἀπέριου ἤδη καὶ ὄλου τὸ εἰς ἄπειρον

Sin pretender involucrarnos con los problemas de la teoría eneádica del tiempo,¹⁸⁰ ofrecemos este magnífico pasaje simplemente para poner de manifiesto que el andamiaje conceptual del *αἴνιγμα* plotiniano constituye una nutrida red que involucra no solo su reflexión acerca del discurso (mítico) sino también acerca de las potencias psicológicas del hombre, acerca de los diversos grados de la realidad y las relaciones que estos mantienen y, finalmente, acerca de la metafísica del tiempo, por así decirlo. Estas consideraciones, en fin, vuelven evidente que lo que creíamos una dificultad que Plotino debía resolver, la temporización de lo eterno que el mito lleva a cabo, es más bien el resultado de la ajustada trama conceptual que subyace y sustenta al *αἴνιγμα*. Esta temporización de lo eterno, de hecho, más que una dificultad parecería ser, para Plotino, un requisito sin el cual un mito no sería un mito.

Concluamos, pues esta sección dedicada a la mística del texto recapitulando la concepción de la mística que hemos presentado. La lectura y análisis de los textos plotinianos nos ha llevado a considerar la mística eneádica como un modo de escribir y de leer o, mejor dicho, de representar e interpretar, en el cual la representación que en apariencia describe una realidad espacial, temporal y múltiple, es decir, sensible o que imita lo sensible, representa, en verdad, al ámbito inteligible eterno, inextenso, y uno(-múltiple). Esta relación, asimismo, se apoya sobre una concepción del lenguaje, del hombre, de la realidad y del tiempo, gracias a la

πρὸς τὸ ἐφεξῆς αἰί, ἀντὶ δὲ ἀθρόου ὅλου [τὸ κατὰ μέρος ἐσόμενον] καὶ αἰί <τὸ κατὰ μέρος> ἐσόμενον ὅλον. Οὕτω γὰρ μιμήσεται τὸ ἦδη ὅλον καὶ ἀθρόον καὶ ἄπειρον ἦδη, εἰ ἐθελήσει αἰί προσκτώμενον εἶναι ἐν τῷ εἶναι: καὶ γὰρ τὸ εἶναι οὕτω τὸ ἐκείνου μιμήσεται. Δεῖ δὲ οὐκ ἔξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνειν τὸν χρόνον, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα ἐκεῖ ἔξω τοῦ ὄντος, οὐδ' αὖ παρακολούθημα οὐδ' ὕστερον, ὥσπερ οὐδ' ἐκεῖ, ἀλλ' ἐνορώμενον καὶ ἐνόητα καὶ συνόντα, ὥσπερ κάκει ὁ αἰών. Νοῆσαι δὲ δεῖ καὶ ἐντεῦθεν, ὡς ἡ φύσις αὕτη χρόνος, τὸ τοιοῦτου μῆκος βίου ἐν μεταβολαῖς προιδὼν ὀμαλαῖς τε καὶ ὁμοίαις ἀψοφητῇ προιούσαις, συνεχῆς τὸ τῆς ἐνεργείας ἔχον. III 7, 11, 45 - 12, 4.

¹⁸⁰ Para una discusión de la teoría plotiniana del tiempo véase Gerson (1994: 115-124) y van den Berg (2009: 101-120).

cual, más que un modo (entre otros) de representar y de interpretar (algo), la mística eneádica resulta ser la representación discursiva de lo real, es decir, la textualización de lo eterno, y la capacidad de leer la realidad tal como ella se esconde entre las líneas de un texto articulado ya sea como un enigma, como un mito o, en fin, como un λόγος.

Nuestra investigación ha procurado, hasta aquí, poner de manifiesto cómo establece Plotino el vínculo entre texto (αἴνιγμα) y lo real, dando por sentado, en cierta medida, una concepción acabada e inmediata de lo real. Es decir, hemos examinado el vínculo entre el enigma y la concepción plotiniana de lo real como si esta última fuera una entidad independiente del procedimiento interpretativo, de la cual el enigma sería su exteriorización como representación imitativa. Pero si detuviéramos en este punto la investigación, nuestro entendimiento de la mística quedaría incompleto. Consideramos, en efecto, que lo real que vuelve traslúcido al αἴνιγμα no es una entidad inmediata y acabada, sino la misma tradición filosófica a la que Plotino adhiere y que incorpora, no obstante, exegéticamente. Desde nuestra perspectiva, entonces, el αἴνιγμα remite a la tradición filosófica que Plotino hereda. Pero nuestro filósofo, por una parte, somete la tradición que hereda a una exégesis sedimentadora y renovadora y luego opera sobre ella, asimismo, un redimensionamiento característico. Examinemos a continuación, entonces, algunos aspectos de la exégesis plotiniana de la tradición metafísica que hereda y que forman parte de su concepción de lo real, y abordemos, en una sección subsiguiente, el redimensionamiento aludido.

3. b. Innovación y sedimentación en la recepción plotiniana de la tradición

Tal como ya hemos afirmado, la obra filosófica plotiniana posee una estrecha relación textual con los diálogos platónicos y Plotino se presenta a sí mismo como un exégeta (ἐξηγητής) de doctrinas tradicionales de cuya antigüedad los escritos del filósofo ateniense dan testimonio.¹⁸¹ Tal actitud, creemos, no solo evidencia que Plotino busca remontar sus doctrinas a las del filósofo ateniense sino que, además, alinea su metodología interpretativa con la tradición escolástica imperial dedicada a la sistematización del pensamiento platónico. Es posible afirmar, pues, que, en apariencia al menos, Plotino se presenta a sí mismo como un tradicionalista y un conservador¹⁸². Los intérpretes modernos, sin embargo, no siempre se han contentado con este autorretrato.

Si nos interiorizamos en los estudios llevados a cabo durante el siglo XX, encontramos valiosas reflexiones que pueden ayudarnos a comprender la relación entre filosofía y exégesis en las *Enéadas*. Enumeremos, en primer lugar, algunas opiniones de los especialistas referentes al dilema de la fidelidad o independencia plotiniana respecto de Platón. Hay autores que consideran que la subordinación de Plotino a Platón es completa. De este modo opina Boys-Stones, por ejemplo, quien sostiene que para Plotino la verdad debe ser buscada no en la innovación ni en construir algo novedoso a partir de elementos preexistentes sino en la restauración de la sabiduría recibida por los antiguos y transmitida a través de la obra de Platón.¹⁸³ De modo

¹⁸¹ Cfr. V 1, 8, 10-14.

¹⁸² Boys-Stones (2001: 146-148), por ejemplo, considera que la aproximación a la filosofía y la metodología de Plotino es la misma que la de sus antecesores platónicos. Sostiene, asimismo (p.xxx), que la verdadera revolución intelectual no sucedió con el neoplatonismo sino, por el contrario, con el platonismo medio del cual aquel es deudor.

¹⁸³ Boys-Stones (2001: 148).

similar, Charrue entiende que Plotino se somete por completo a la autoridad de Platón. Este estudioso afirma que el neoplatónico considera que el filósofo ateniense y los antiguos son superiores y casi divinos, y que es conveniente someterse a la opinión de aquellos ya que esto es una condición necesaria para el buen desarrollo del pensamiento.¹⁸⁴ Armstrong, asimismo, sostiene que Platón es la autoridad suprema para Plotino, el único filósofo al que considera más allá de todo criticismo¹⁸⁵. Otros autores, por el contrario, conciben la relación de Plotino con Platón de un modo diferente. Rist y Eon, por ejemplo, consideran que Plotino utiliza las fuentes platónicas de un modo independiente y autónomo.¹⁸⁶ Más recientemente, Chiaradonna sostiene que, si bien las doctrinas eneádicas son elaboradas a partir de pasajes platónicos, estos son forzados notablemente para arribar a las tesis plotinianas.¹⁸⁷

Otra de las cuestiones que los historiadores se han planteado en relación con la exégesis plotiniana de Platón y de la tradición consiste en si la filosofía de Plotino es original o no. Rist, por ejemplo, asevera que Plotino es original porque introduce, a su entender, tesis novedosas.¹⁸⁸ Chiaradonna, por su parte, afirma que el pensador neoplatónico es un innovador y que promueve modificaciones profundas respecto de la filosofía precedente no tanto por la invención de doctrinas como por el modo diverso de argumentar. El mismo autor asevera, incluso, que Plotino es un pensador revolucionario que produce una auténtica revolución en el modo de hacer filosofía¹⁸⁹. Armstrong, por el contrario, sostiene que, si bien Plotino inicia un nuevo

¹⁸⁴ Charrue (1978: 23).

¹⁸⁵ Armstrong (1967: 213). Aunque en p. 214 afirma que utiliza a Platón para legitimar sus propios puntos de vista.

¹⁸⁶ Rist (1967a: 171, 173, 187). Eon (1970: 263, 276, 283).

¹⁸⁷ Chiaradonna (2010: 114).

¹⁸⁸ Rist (1967: 171, 183). Véase, asimismo, Bréhier (1953: 10-11) quien luego de enumerar una serie de doctrinas plotinianas afirma “estas no son tesis de un discípulo de Platón”.

¹⁸⁹ Chiaradonna (2009: 144).

período en la historia de la filosofía griega, su logro no puede ser descrito ni como un *revival* ni como una revolución.¹⁹⁰ Merlan, a su vez, cree que Plotino no es un pensador original y que no aporta nuevas ideas. Argumenta que nuestro filósofo baraja y rebaraja los conceptos combinándolos de un modo novedoso que no implica necesariamente nuevas formulaciones¹⁹¹ y considera, asimismo, que la concepción filosófica expuesta en las *Enéadas* es derivativa más que original.¹⁹² Por otra parte, en relación con los elementos conceptuales constitutivos del sistema plotiniano, Dodds, por ejemplo, afirma que es posible encontrar para cada uno de ellos una fuente sobre la que se basa o un antecedente. Asevera, asimismo, que no parece haber novedad en los ingredientes con los que Plotino trabaja, pero que la originalidad se encuentra en el diseño de su sistema y no en sus materiales. Sostiene, también, que la esencia de la concepción eneádica yace en el nuevo significado que el todo impone a sus partes.¹⁹³

Otro de los puntos en discusión relacionado con la interpretación plotiniana gira en torno al origen de los problemas filosóficos que Plotino intenta resolver en sus escritos. Bréhier, por ejemplo, considera que los problemas que Plotino se plantea son problemas que la filosofía griega jamás encaró, es decir, problemas propiamente religiosos.¹⁹⁴ Dodds, por su parte, afirma que la filosofía plotiniana es el intento de resolver los problemas espirituales de su tiempo en términos del racionalismo griego tradicional¹⁹⁵. Una posición contraria manifiestan Hadot,¹⁹⁶ por un lado, quien asevera que los tratados de Plotino son disertaciones sobre las cuestiones planteadas por el texto de Platón y

¹⁹⁰ Armstrong (1967: 195).

¹⁹¹ Merlan (1963: 52).

¹⁹² Merlan (1963: 77).

¹⁹³ Dodds (1960: 2).

¹⁹⁴ Citado por Eon (1970: 256).

¹⁹⁵ Dodds (1960: 1).

¹⁹⁶ Hadot (1998: 168).

Chiaradonna,¹⁹⁷ por otro, quien en consonancia con Hadot asegura, además, que los problemas propios de la obra de Platón constituyen los componentes principales de la filosofía plotiniana y las dificultades que las tesis eneádicas intentan responder.¹⁹⁸ Tarrant, a su vez, considera que la preocupación de Plotino consiste en encontrar soluciones a diversos temas y problemas filosóficos más que en tratar cuestiones históricas o interpretativas.¹⁹⁹

Los problemas recién mencionados y los puntos de vista divergentes que los especialistas sostienen acerca de ellos nos permiten entrever no solo la dificultad que el estudio de la exégesis plotiniana presenta sino, además, los diferentes aspectos conflictivos que un análisis de este tema debe abordar. En la presente sección (3. b.), pues, procuramos brindar elementos para esclarecer algunos de estos puntos conflictivos de la relación exegética que Plotino mantiene con la tradición y, en especial con Platón. Con tal finalidad, en primer término (3. b. i) examinamos algunos elementos que nos permitirán poner de manifiesto que Plotino mantiene un vínculo de renovación y sedimentación respecto de la tradición metafísica y que tal comprensión de su relación es consonante con el modo en que sus contemporáneos percibían la filosofía plotiniana. Asimismo, en 3. b. ii) analizamos dos temas de la doctrina plotiniana que forman parte de lo que en la sección anterior llamamos la concepción plotiniana de lo real, con la finalidad de poner de manifiesto el carácter exegético de estas doctrinas y de subrayar que Plotino mismo las presenta como el resultado de un intenso diálogo con la tradición.

¹⁹⁷ Chiaradonna (2009: 136).

¹⁹⁸ Chiaradonna (2010: 114). El autor asevera que Plotino se embarca en una investigación que tiene por objeto las cuestiones y los problemas presentes en los textos platónicos y que las tesis desarrolladas por el neoplatónico intentan responder a estos problemas.

¹⁹⁹ Tarrant (2000: 90).

3. b. i) La exégesis plotiniana de la tradición metafísica

Consideramos que no es posible adoptar de un modo extremo y excluyente las posiciones que conciben a Plotino como un tradicionalista llano, ni aquella otra que lo retrata como un completo revolucionario. De este modo, pues, no podemos aceptar por completo ninguna de las siguientes afirmaciones que surgen de los estudios aludidos en el apartado anterior: que Plotino carece de toda innovación, que se somete totalmente a la opinión de los antiguos a los que considera una autoridad suprema; que no posee ninguna originalidad; que su pensamiento es completamente derivativo y que no aporta ninguna idea novedosa, que existe un antecedente para cada concepto que utiliza y que los únicos problemas que se plantea son los que surgen de los diálogos de Platón. Pensamos, asimismo, que tampoco es lícito afirmar taxativamente las siguientes tesis: que Plotino utiliza las fuentes de un modo absolutamente independiente, forzándolas radicalmente; que el todo que constituye su sistema es innovador y que, a su vez, introduce numerosas tesis novedosas; que posee un modo revolucionario de argumentar y que los únicos problemas que se plantea son ajenos a la filosofía clásica y exclusivos de su tiempo. Si adoptáramos el primer conjunto de afirmaciones estaríamos concibiendo a Plotino como un mero comentador, y de los más pedestres, pero no como un filósofo. Si sostuviéramos la segunda serie, no sería consistente considerar a Plotino como un filósofo platónico. Entendemos, pues, que hay una combinación peculiar e innegable entre apego a la tradición e innovación en el pensamiento de Plotino, y que rechazar alguno de estos elementos es ilícito e incluso poco productivo.²⁰⁰

Con la finalidad de iluminar este carácter de la filosofía plotiniana, pues, adoptamos la noción floodiana de “tradición” a la que aludimos en la Primera Parte (I. 3. b. i.) que

²⁰⁰ Concordamos, en esta primera hipótesis, con Beierwaltes (1991: 27-28).

destaca no solo el carácter de transmisión de las representaciones, prácticas y comportamientos del pasado al presente sino también el carácter construido de la tradición heredada, en la medida en que ella es reconstruida dialógica y activamente en el presente gracias a la confluencia de los horizontes pasados y presente que Plotino, en nuestro caso, pone en contacto. Este carácter dialógico, asimismo, lo indicamos mediante las nociones de sedimentación y de innovación propuestas por Ricoeur, para quien la constitución de una tradición depende de la interacción entre estos dos factores. Adaptadas, pues, a nuestro análisis, ellas nos permiten ilustrar, por una parte, el modo en que Plotino se alinea a una determinada práctica y concepción (platónica) ya asentada y estable de lectura, de interpretación, de la realidad, del comportamiento y, en fin, de filosofar. Pero, por otra, estas nociones nos permiten contemplar el modo en que los modelos ya sedimentados a los que adhiere Plotino no son esencias eternas sino el resultado de innovaciones previas cuya orientación, podríamos decir, provee guía y criterios para las subsiguientes innovaciones.²⁰¹ Así pues, el carácter dialógico de la filosofía plotiniana con la tradición precedente pone de manifiesto la dialéctica de sedimentación e innovación que mantiene vivo al platonismo en su tiempo y nos permite abordar la cuestión de la exégesis plotiniana evitando posiciones extremas.

Creemos, por tanto, que dudar de la existencia de algún grado de innovación en el pensamiento plotiniano respecto, sobre todo, del de Platón no puede llevar a una investigación fructífera. Si aceptamos que el pensamiento de Plotino es una obra filosófica en sí misma y constituye, a su vez, una exégesis y no una mera repetición del pensamiento de Platón, es evidente que posee un “*plus*”, por así decirlo, respecto de la obra del ateniense. Consideramos que

²⁰¹ Las nociones de sedimentación y de innovación que incorporamos tras adaptarlas para nuestro análisis las tomamos de Ricoeur (1991: 20-33), ya citado en nuestra Primera Parte.

Plotino, así como otros pensadores platónicos que le preceden, da origen a uno de los tantos platonismos posibles, es decir, doctrinas que pueden considerarse desarrollos más o menos sistemáticos que surgen de la interpretación de los escritos de Platón. Si todas estas “imágenes de Platón”²⁰² que se califican por igual de “platónicas” son diferentes entre sí, mientras que los diálogos compuestos por el ateniense a partir de los cuales surgen aquellas “imágenes” divergentes son los mismos para todos los intérpretes, es evidente que las interpretaciones poseen un aporte personal de los exégetas que constituyen, en alguna medida, una innovación respecto de lo escrito por Platón en sus obras.²⁰³ Es posible afirmar, asimismo, que estas innovaciones pueden no significar necesariamente una contradicción con lo escrito por Platón, pero constituyen, no obstante, inferencias (posibles) y formulaciones explícitas de ideas subyacentes o de sugerencias introducidas por algún personaje de los diálogos. A raíz de esto, por tanto, sostenemos que debe reconocerse una cierta e inevitable innovación plotiniana respecto de Platón.

Para expresar la misma idea en otros términos, podemos decir que toda exégesis presupone un trabajo de reflexión, interpretación y explicación a partir de un material

²⁰² Donini (2011: 288-289). El autor sigue a Frede (1987: 1041-1044), caracteriza el platonismo medio como el período en que coexisten diversas imágenes de Platón en fuerte contraste. El autor menciona la existencia de un platonismo escéptico, la de uno estoicizante y de otro pitagorizante. Considérese, asimismo, la función del pensamiento de Aristóteles entre los platónicos medios que los dividirá en “platonizantes” como Alcinoos, entre otros, y en antiaristotélicos como Ático, por ejemplo. Cfr. Whittaker (1987: 110-114).

²⁰³ Pensemos, asimismo, que la relación que las diversas imágenes poseen entre sí puede ser de mutua exclusión respecto de algunos puntos (como, por ejemplo, respecto de la interpretación literal o alegórica del *Timeo*) mientras que la relación de los diálogos con estas mismas dos imágenes no implica necesariamente una exclusión mutua. Considérese que, de hecho, se han defendido ambas interpretaciones contrarias tomando elementos del mismo texto. Determinar, por lo tanto, si el pensamiento platónico excluye (o no) la posibilidad de que el *Timeo* sea tomado literalmente (o no) se encuentra ya sujeto a la interpretación.

dato. Tal procedimiento puede incluir, por ejemplo, una serie de inferencias a partir de una lectura conjunta de ciertos textos reunidos bajo algún criterio. Tanto el criterio de reunión de los textos como las inferencias realizadas a partir de ellos son elementos que pueden variar de un intérprete a otro. Este procedimiento, por tanto, implica un aporte propio del exégeta de algo que no está manifiestamente presente en el material sobre el que trabaja y que, posiblemente, tampoco está presente en las exégesis que otros pensadores realizan a partir de los mismos elementos. Gracias a este aporte, el producto del exégeta es una interpretación de las fuentes, platónicas en este caso, y no una mera repetición. Gracias a que su aporte no está presente en otros intérpretes, asimismo, su trabajo es personal y no un mero plagio.

Téngase en cuenta, también, que el debate actual acerca de si Plotino se distancia (o no) de Platón presupone una imagen determinada de Platón que implica, a su vez, la exégesis que el estudioso moderno que defiende tal posición hace de los escritos del ateniense. Valga aclarar que las interpretaciones modernas de Platón difieren entre sí en muchos aspectos, al igual que las antiguas.²⁰⁴ Algo que podemos concluir con certeza de esto, pues, es que para poder hablar acerca de las “doctrinas de Platón” es preciso interpretarlo, puesto que, por hacer una afirmación que no requiere mayor sustento, en ninguno de sus diálogos Platón reconoce abiertamente sostener determinadas doctrinas.²⁰⁵ Debido a esto, los estudios modernos que intentan

²⁰⁴ Los problemas que enfrenta un intérprete moderno de Platón son, en definitiva, similares a los que enfrentaron los intérpretes antiguos. Cfr. Tarrant (2000: 3), quien afirma, además, que los medios de comunicación han multiplicado en número de “Platones” disponibles para nosotros, aludiendo a las interpretaciones rivales de los “centenares” de intérpretes modernos.

²⁰⁵ Para un análisis de los argumentos a favor de una visión no dogmática (escéptica) de Platón, Cfr. Tarrant (2000: 10-16).

demostrar que las doctrinas plotinianas difieren o no de las platónicas presuponen una interpretación de Platón que, en principio, es tan discutible como la de Plotino.²⁰⁶

Nuestras hipótesis, como es evidente, nos distancian, en primer lugar, de los especialistas que consideran que Plotino no aporta ninguna innovación filosófica o que se somete por completo a la autoridad platónica. Nosotros, por el contrario, entendemos que no es discutible si Plotino presenta alguna innovación respecto de Platón, puesto que creemos que todo procedimiento exegético que constituye, a su vez, una obra filosófica en sí misma, implica un distanciamiento del pensamiento interpretado. Pero diferimos, a su vez, de la mayoría de los estudiosos que aceptan que Plotino introduce alguna innovación, ya que estos sostienen que el neoplatónico innova de un modo inconsciente e involuntario. Dodds, por ejemplo, afirma que si bien el clima intelectual de la época de Plotino es diferente del de la de Platón, el neoplatónico y sus contemporáneos no podían admitir el cambio, ni siquiera a sí mismos, ya que la sabiduría que perseguían era concebida por ellos como intemporal.²⁰⁷ De modo semejante, Rist, uno de los defensores de la originalidad del pensamiento plotiniano sostiene que, si bien el neoplatónico profesa seguir los escritos de Platón y afirma que su propia obra constituye un verdadero platonismo, Plotino podría estar engañándose a sí mismo.²⁰⁸ El autor da a entender, por lo tanto, que Plotino no es consciente del carácter innovador de su pensamiento.²⁰⁹ Szlezák, asimismo, asevera que es inútil buscar referencias de un distanciamiento consciente de Plotino en relación con Platón.²¹⁰

²⁰⁶ Para una detallada y actualizada discusión acerca de la recepción plotiniana de algunos aspectos de la filosofía platónica véase Tonelli (2014).

²⁰⁷ Dodds (1960: 1).

²⁰⁸ Cfr. Rist (1967a: cap 13).

²⁰⁹ Rist, (1964: 57). Sin embargo, el autor parece afirmar lo contrario en Rist (1967a: 185-187).

²¹⁰ Szlezák (1997: 34).

Debe notarse, sin embargo, que considerar, tal como hacemos, que Plotino es un pensador que introduce conscientemente innovaciones sobre el pensamiento precedente parece contradecir la caracterización que Plotino brinda de su propio pensamiento en las *Enéadas*. Si bien es un texto clásico entre los plotinistas el pasaje donde Plotino caracteriza su pensamiento como una exégesis, citémoslo de todos modos

Y estas doctrinas no son nuevas ni de ahora, sino que fueron formuladas antiguamente, si bien no de modo directo, por lo cual las presentes doctrinas son una exégesis de aquellas confirmando con los escritos del propio Platón como testimonios, que estas doctrinas son antiguas.²¹¹

Ahora bien, si consideramos, por una parte, que producir una interpretación implica someterse a la autoridad del pensador interpretado tal como afirman Charrue y Armstrong, la afirmación plotiniana parecería excluir toda posibilidad de innovación consciente. Si pensamos, por otra, que Plotino descarta la posibilidad de construir algo novedoso a partir de elementos preexistentes, tal como afirma Boys-Stones, resulta poco claro en qué medida la exégesis plotiniana puede constituir una explicación y un desarrollo de doctrinas que si bien son antiguas, como él mismo afirma, no fueron desarrolladas por los pensadores de la Antigüedad. Asimismo, si seguimos a Boys-Stones, también permanece inexplicable el hecho de que el pensamiento de Plotino es diferente de otros desarrollos y explicaciones que los pensadores de su tiempo dan de las mismas doctrinas antiguas. Nosotros consideramos, por nuestra parte, que estos problemas surgen a causa de atribuir a Plotino una noción de exégesis más estrecha y limitada de la que él

²¹¹ Καὶ εἶναι τοὺς λόγους τοῦσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρῆσθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιᾶς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν. V 1, 8, 10-14.

mismo posee y de la que es corriente en su tiempo. El hecho de que nuestro pensador afirme que su pensamiento es una exégesis de las palabras de los antiguos, pues, no implica, necesariamente, que Plotino descarte toda innovación, si aceptamos que su modo de comprender la exégesis admita innovación consciente y deliberada.

Si nos remitimos, pues, a las opiniones que los pensadores contemporáneos de Plotino manifiestan acerca de la filosofía de aquel, podremos encontrar valiosos testimonios que nos permiten dilucidar cómo se concibe en tiempos de Plotino la tarea exegética. Analicemos, con tal finalidad, un pasaje de la *Vida de Plotino* que nos resultará esclarecedor. En la biografía de su maestro, Porfirio incluye el prólogo del *Contra Plotino y Gentiliano Amelio sobre el fin*, tratado escrito por Longino, el mayor crítico de aquel tiempo y el severo censor de poco menos que todas las obras de los demás escritores contemporáneos suyos²¹². Examinemos, pues, qué afirma Longino en el prólogo de su obra acerca del pensamiento de Plotino y de otros de sus contemporáneos.

De los escritores, algunos no hicieron más que la recopilación y transcripción de las obras compuestas por los antecesores: como, por ejemplo, Euclides, Demócrito y Proclino. Otros, tras rememorar perfectamente algunos asuntos de la investigación de los antiguos, intentaron componer libros sobre los mismos tópicos que aquellos: como, por ejemplo, Anio, Medio y Febión; y este, por cierto, aprecia más ser conocido por la elaboración de la dicción que por la organización del pensamiento, entre los cuales contaría uno también a Heliodoro, <pues> aquel tampoco añadió nada aparte de la distinción del discurso a las cosas dichas por los antecesores en sus lecciones.

²¹² Porfirio, *Vida de Plotino*, 20, 1-15.

Mas los que demostraron el afán de escritores con la cuantía de problemas abordados y emplearon además un método personal de estudio son Plotino y Gentiliano Amelio: el primero, porque se dio a explicar (ἐξήγησιν) los principios pitagóricos y platónicos, según me parecía a mí, con mayor claridad que sus antecesores, ya que las obras de Numenio, de Cronio, de Moderato y de Trasilo no están en absoluto cerca, en relación con la exactitud, de los escritos de Plotino sobre los mismos temas. [...] Y estos <Plotino y Amelio> son, a nuestro juicio, los únicos cuyos escritos vale la pena examinar, pues a los restantes, por qué había uno de pensar que debía uno discutirlos dejando de examinar aquellos de los que estos copiaron en sus escritos sin añadir nada por su cuenta²¹³.

Consideramos que este pasaje es de gran valor porque no solo revela el concepto que Longino tenía de Plotino sino que, además, nos da cuenta del modo en que los antiguos mismos desarrollaban su actividad filosófica en la época de estos autores. Longino, de hecho, ofrece una clasificación de los pensadores de acuerdo con el modo en que llevan a cabo su tarea exegética. En primer lugar, menciona a los recopiladores y transcritores. Estos carecen de todo aporte personal en el orden filosófico. Pueden constituir,

²¹³ *Ibid.*, 20, 57-84. Τῶν δ' οὖν γραφάντων οἱ μὲν οὐδὲν πλέον ἢ συναγωγὴν καὶ μεταγραφὴν τῶν τοῖς πρεσβυτέροις συντεθέντων ἐποίησαντο, καθάπερ Εὐκλείδης καὶ Δημόκριτος καὶ Προκλῖνος, οἱ δὲ μικρὰ κομιδῆ πράγματα τῆς τῶν παλαιῶν ἱστορίας ἀπομνημονεύσαντες εἰς τοὺς αὐτοὺς τόπους ἐκείνοις ἐπεχείρησαν συντιθέναι βιβλία, καθάπερ Ἄννιός τε καὶ Μήδιος καὶ Φοιβίων, οὗτος μὲν ἀπὸ τῆς ἐν τῇ λέξει κατασκευῆς γνωρίζεσθαι μᾶλλον ἢ τῆς ἐν τῇ διανοίᾳ συντάξεως ἀξίων οἷς καὶ τὸν Ἡλιόδωρον συγκατανείμει τις ἄν, οὐδ' ἐκείνον παρὰ τὰ τοῖς πρεσβυτέροις ἐν ταῖς ἀκροάσειν εἰρημμένα πλέον τι συμβαλλόμενον εἰς τὴν τοῦ λόγου διάρθρωσιν. Οἱ δὲ καὶ πλήθει προβλημάτων ἃ μετεχειρίσαντο τὴν σπουδὴν τοῦ γράφειν ἀποδειξάμενοι καὶ τρόπῳ θεωρίας ἰδίῳ χρῆσάμενοι Πλωτίνος εἰσι καὶ Γεντιλιανὸς Ἀμέλιος· ὃς μὲν τὰς Πυθαγορείους ἀρχὰς καὶ Πλατωνικάς, ὡς ἐδόκει, πρὸς σαφεστέραν τῶν πρὸ αὐτοῦ καταστησάμενος ἐξήγησιν· οὐδὲ γὰρ οὐδὲν ἐγγύς τι τὰ Νουμηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν... Ὡν καὶ μόνων ἡμεῖς ἄξιον εἶναι νομιζόμεν ἐπισκοπεῖσθαι τὰ συγγράμματα. Τοὺς μὲν γὰρ λοιποὺς τί τις ἂν κινεῖν οἰοτο δεῖν ἄφεις ἐξετάζειν ἐκείνους, παρ' ὧν αὐτὰ λαβόντες οὗτοι γεγράφασιν οὐδὲν αὐτοὶ παρ' αὐτῶν προσθέντες οὐχ ὅτι τῶν κεφαλαίων.

a lo sumo, una cierta ayuda para quien quiera adentrarse en el estudio de un pensador por propiciar que el material de estudio se encuentre organizado. En segundo lugar se encuentran los que repiten lo que dicen los antiguos. Algunos de ellos, al menos, brindan una exposición ordenada y sistemática de los conceptos. Otros de los pertenecientes a la segunda clase simplemente escriben utilizando una dicción elaborada y un discurso distinguido descuidando el contenido conceptual, por así decirlo. Podemos afirmar que el juicio peyorativo que Longino hace de estos dos grupos de escritores radica en que no aportan ninguna innovación en términos filosóficos, es decir, ni en el nivel de los conceptos, ni en el nivel de la metodología usada en el desarrollo de las ideas. El único mérito de estos parece residir, en el primer caso, en el ámbito práctico y, en el segundo, en el estético. Pero, en tercer lugar, Longino menciona a Plotino y a Amelio. Estos autores no son ni recopiladores ni repetidores, por lo que se infiere que habrían hecho un aporte filosófico, de acuerdo con la clasificación de Longino. Ellos abordan, asimismo, una gran cantidad de problemas, y emplean un método personal de estudio²¹⁴. Aportan, además, mayor claridad y exactitud que sus predecesores en sus explicaciones. Longino, a su vez, compara los primeros dos grupos de pensadores con Plotino y Amelio afirmando que aquellos copiaron a pensadores comparables con estos, pero sin añadir nada por su cuenta, por lo que no vale la pena examinarlos. Mas el crítico afirma, asimismo, que los escritos de Plotino y de Amelio merecen ser examinados. Evidentemente, el aporte personal que estos dos pensadores realizan en sus escritos habría sido apreciado por Longino.

Este pasaje, a nuestro entender, nos permite corroborar que la tarea exegetica es concebida en la Antigüedad en general, y en la época de Plotino en particular, como una actividad productora, innovadora y consciente. Se la considera productora, por una parte, porque genera nuevos

²¹⁴ *Ibid.* 20, 70. τρόπον θεωρίας ἰδίῳ χρησάμενοι.

discursos acerca de otros discursos previos. Sabemos que se la lleva a cabo de modo consciente, por otra, porque los antiguos mismos distinguen diferentes clases de exégesis, desde las más mecánicas hasta las más refinadas intelectualmente. Pero una exégesis de valor, de acuerdo con el juicio de Longino, parece ser la que introduce innovaciones, es decir, aquella que añade algo que está ausente en el discurso objeto y, como veremos a continuación, la que añade algo que está ausente incluso en las interpretaciones que otros pensadores contemporáneos hacen de los mismos textos antiguos. Tal innovación puede darse, de acuerdo con las palabras de Longino, tanto en el nivel de los conceptos introducidos, como de la metodología utilizada en el desarrollo de las ideas²¹⁵. Una exégesis semejante, asimismo, debe expresar con mayor claridad y exactitud lo que se afirma en el discurso interpretado.

Cabe señalar que la opinión de Longino recién citada acerca de Plotino parece ser consecuente, además, con otros testimonios acerca del modo en que tanto el crítico como sus contemporáneos conciben a la obra plotiniana. Así, pues, Porfirio también nos revela que la filosofía eneádica era considerada una doctrina característica de Plotino y que su autoría de los tratados iba, por así decirlo, de la mano de la propiedad intelectual de las ideas allí vertidas. Abonan esta idea las acusaciones referidas por Porfirio que achacaban a Plotino haber plagiado las doctrinas de Numenio y el libro titulado *Sobre la diferencia doctrinal entre Plotino y Numenio* que Amelio escribe a raíz de tales acusaciones.²¹⁶ Toda inculpación de plagio, de hecho, pone en duda la autoría efectiva de las ideas expresadas en los escritos plagiarios, lo que confirma que los contemporáneos de Plotino valoran a un autor en la medida en que sus escritos expresan tesis novedosas. El discurso apologético de Amelio, por otra

²¹⁵ Acerca de la innovación plotiniana en la metodología argumentativa véase Chiaradonna (2009a: 133-149 y, en especial, 144).

²¹⁶ Cfr. V. P. 17, 1-10.

parte, refuerza el carácter innovador de las *Enéadas*, distinguiéndolas de los tratados de Numenio y resaltando su perfil eminentemente plotiniano.

También parece confirmar nuestro punto de vista otro elemento referido por Porfirio. El biógrafo señala, asimismo, que la doctrina de Plotino difiere de la de otros platónicos como Amelio²¹⁷ y Longino²¹⁸. Esto pone de manifiesto, por una parte, que diferentes autores se dedican a una tarea exegética de la obra de Platón obteniendo resultados doctrinales diversos, pero evidencia, por otra parte, que a cada pensador se le adjudica tal resultado interpretativo como exclusivo y propio. De este modo, los contemporáneos de Plotino no dudan en atribuirle a este filósofo la autoría y pertenencia de las doctrinas que sostiene²¹⁹ y en referirse a ellas, incluso, como “la filosofía de Plotino”²²⁰. Citemos, para complementar nuestro análisis, otro pasaje que expresa palabras de Longino acerca de Plotino.

¿Cómo no iba a procurarme los valiosos tratados del hombre, dignos de toda veneración y honra? ... De las hipótesis, ciertamente no todas las acepto, mas el carácter de su escritura y la solidez de sus concepciones y lo filosófico de la disposición de sus investigaciones, <todo> lo admiro ampliamente y lo aprecio, y podría afirmar que es preciso que los investigadores consideren los libros de aquel como superiores a los más célebres.²²¹

²¹⁷ Cfr. V. P. 17, 40-43.

²¹⁸ Cfr. V. P. 19, 36-37.

²¹⁹ Véase, por ejemplo, V. P., 17, 4-5; 18, 20-22; 19, 36-37; 20, 76-78; 20, 90-96; 21, 18-23.

²²⁰ Cfr. V. P. 20, 100-101. Añádase a estos puntos el hecho de que Plotino dirige una escuela filosófica propia y que tiene discípulos que se empeñan en imitarlo a él personalmente. Cfr. V. P. 20, 78; 20, 92 ss.; 21, 10-11; 21, 16.

²²¹ V.P. 19 32-41. Πῶς δ' οὐκ ἔμελλον ἀνδρὸς ὑπομνήματα πάσης αἰδοῦς ἄξια καὶ τιμῆς κτήσασθαι; Τοῦτο γὰρ οὖν καὶ παρόντι σοὶ καὶ μακρὰν ἀπόντι καὶ περὶ τὴν Τύρον διατρίβοντι τυγχάνω δὴπουθεν ἐπεσταλκῶς ὅτι τῶν μὲν ὑποθέσεων οὐ πάνυ με τὰς πολλὰς προσέεισθαι συμβέβηκε τὸν δὲ τύπον τῆς γραφῆς καὶ τῶν ἐννοιῶν τὰνδρὸς τὴν πυκνότητα καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τῶν ζητημάτων διαθέσεως ὑπερβαλλόντως ἄγαμαι καὶ φιλῶ καὶ μετὰ τῶν ἔλλογιμοτάτων ἄγειν τὰ τοῦτου βιβλία φαίην ἂν δεῖν τοὺς ζητητικούς.

Longino nos provee aquí también una valiosa distinción que nos ayuda a comprender cómo concebían los platónicos de la tardoantigüedad la práctica exegética. Nótese que Longino afirma, por una parte, que no acepta todas las hipótesis (ὑπόθεσις), pero luego enuncia todo aquello que aprecia y que le parece admirable: el carácter de su escritura, la solidez de sus concepciones, y el modo filosófico en que encara sus investigaciones. Estas dos cuestiones, claramente distinguidas por su no aceptación de unas y su aprecio de otras y, en el nivel de la sintaxis del erudito platónico, por las partículas μέν y δέ, también son índices de la conciencia con la que los intérpretes llevaban a cabo su trabajo exegético. La metodología filosófica de investigación era claramente distinguida de las propuestas filosóficas que esta sustentaba. Y la disidencia en las propuestas filosóficas, en la medida en que no implicaran diferencias metodológicas profundas, no parecía ir en contra del aprecio y de la admiración que un platónico podía tener por el trabajo de otro platónico.²²²

Son numerosos los elementos, pues, que nos inducen a pensar que a pesar de ser una exégesis de doctrinas antiguas y de Platón, el pensamiento plotiniano es considerado por sus contemporáneos como una doctrina e, incluso, como una filosofía en sí misma. La caracterización que Longino realiza de los diferentes escritores en el primer pasaje citado nos permite, asimismo, inferir que la “filosofía de Plotino” es el resultado de una exégesis que el pensador lleva a cabo innovando conscientemente a partir de la tradición que hereda y ofreciendo, de acuerdo con Longino en el segundo texto, propuestas filosóficas bien fundamentadas aunque no necesariamente compartidas por todos. Así pues, consideramos que los supuestos interpretativos con los que aborda

²²² Nótese, sin embargo, que Plotino no solo estaba en desacuerdo con las doctrinas de Longino sino también con su modo de proceder que no le parece filosófico. *V. P.* 14, 19-20. “«φιλόλογος μέν», ἔφη, »ὁ Λογγίνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς»” habría dicho Plotino, tal vez imitando el estilo de su colega.

su lectura de Platón, la selección de textos que elige para la elaboración de su doctrina y las inferencias que realiza a partir de tales textos platónicos hacen de la exégesis plotiniana un trabajo que agrega elementos propios a los escritos platónicos pero los priva, a su vez, de la riqueza y plasticidad que poseen y que les permiten ser interpretados de modos tan diversos. Podemos afirmar, pues, que si en su gestación la filosofía eneádica depende del pensamiento precedente, tal como Plotino mismo afirma, en tanto que producto acabado ya en su tiempo se la concibe como una obra autónoma y exclusivamente plotiniana. Este carácter independiente y personal de la filosofía eneádica es evidencia, a su vez, de la innovación y distinción que esta presenta frente a las interpretaciones que sus contemporáneos realizan del pensamiento de Platón.²²³

Aclaremos, por último, que todos estos rasgos que apuntan a la búsqueda plotiniana de innovación consciente no van en detrimento, sin embargo, del carácter platónico de la “filosofía de Plotino”. Como afirmamos anteriormente, Plotino desarrolla una de las tantas imágenes de Platón, innovando sobre el material con el que trabaja pero manteniéndose, a su vez, dentro de ciertos modelos sedimentados de lectura, de discusión, de investigación, de interpretación, de comportamiento y también de lineamientos teóricos generales característicos del platonismo de su época. Tal dialéctica, pues, entre innovación y sedimentación en la obra plotiniana es la que permite que su visión global sea considerada por sus coetáneos como un platonismo legítimo, tal como igualmente sucede con los platonismos divergentes propuestos por sus contemporáneos y antecesores.²²⁴

²²³ Chiaradonna (2005: 28).

²²⁴ En el estudio introductorio a su traducción del *Didaskalikós*, tratado del siglo II d.C. y característicamente medioplatónico, Dillon afirma que en la mayoría de los temas filosóficos “platónicos” no había una prevalencia de cánones estrictos de ortodoxia. El autor afirma que lo que se encuentra es, más bien, un espectro de posiciones platónicas aceptables, entre las cuales el filósofo

3. b. ii) Aspectos de la exégesis plotiniana: examen de dos temas

En nuestra Primera Parte procuramos poner de manifiesto que la comprensión actual de la mística plotiniana como una experiencia subjetiva, personal, *sui generis* e inefable de Dios es el resultado del modo en que la tradición interpretativa plotiniana de fines del siglo XIX y del XX lee las *Enéadas*. Ligadas a esta concepción podían encontrarse las tesis de que toda la filosofía plotiniana es el resultado de tal experiencia o también, debido a las concepciones de la mística prevalecientes en los siglos aludidos, de que el pensamiento plotiniano, debido a la mística, es irracional y contiene, por lo tanto, influencias orientales.²²⁵ En la sección 3. a. de esta Segunda Parte, asimismo, procuramos recuperar la concepción plotiniana de la mística y vimos que posee una estrecha relación con la alegoría. En el marco de la filosofía plotiniana, no obstante, la alegoría –indicada mediante la noción de *ἀνιγμᾶ*– no es una mera figura del discurso sino que indica el modo en que la realidad inteligible misma es expresada en el lenguaje por aquellos que han logrado acceder a tal realidad. El *ἀνιγμᾶ*, pues, posee para Plotino una dimensión ontológica y psicológica, en la medida en que el lenguaje mismo imita lo real. El sabio, en efecto, tal como Plotino lo concibe, puede formular en su discurso una representación imitativa de lo inteligible gracias a que lo posee en su interior y a que es capaz de volver sobre sí mismo y contemplarlo. Pero al final de la sección 3. a. nos preguntamos, justamente, por aquello que el sabio contempla y a lo que el lenguaje imita, es decir, lo real, lo inteligible. ¿Qué es, pues, lo inteligible a lo que alude Plotino?

debe escoger formando parte, aún así, de la tradición. Cfr. Dillon (1993: xl). Consideramos que esta afirmación es también legítima para la época de Plotino.

²²⁵ Acerca de la concepción de Oriente como irracional y de las posibles influencias de Oriente en Plotino véase nuestra Tercera Parte.

En los próximos dos apartados, pues, intentamos poner de manifiesto algunos aspectos de las respuestas plotinianas a estas cuestiones en la medida en que ellas constituyen aquello a lo que los αὐτίματα aluden veladamente y que el sabio conoce y expresa. Pero examinamos estos temas propios de la metafísica plotiniana tomando lo expuesto en el último apartado acerca de la noción de exégesis. Nuestra finalidad es poner de manifiesto que lo real tal como Plotino lo concibe y articula es el resultado constructivo del diálogo que nuestro filósofo mantiene con la tradición. Así pues, las doctrinas plotinianas de la trascendencia de lo Uno y de la relación que la Inteligencia posee con lo Uno serán examinadas a la luz de las nociones de tradición, con la cual nos referimos a los textos tradicionales que Plotino interpreta, y de exégesis.

3. b. ii) A. *Lo Uno y su relación con la Inteligencia*

Los elementos: la tradición metafísica heredada

El modo específico en que Plotino procede en su síntesis y organización de los elementos doctrinarios empleados en la elaboración de su filosofía es un tema complejo que ha sido analizado en cierto detalle por los estudiosos.²²⁶ A pesar de esto, muchos de los aspectos de la exégesis plotiniana de sus antecesores permanecen inexplorados, ya que los estudiosos frecuentemente han concentrado la mayor parte de sus esfuerzos en identificar las fuentes involucradas más que en analizar el procedimiento interpretativo del autor

²²⁶ Son importantes en este sentido los trabajos clásicos de Dodds (1928), de Merlan (1963), Eon (1970), Charrue (1978) y de Szlezák (1997), entre otros. En los últimos años, las obras de Chiaradonna (2009) y (2010: 102-114), de Stamatellos (2007), Santa Cruz (2007) Pagotto Marsola (2010), de García Bazán (2011) y de Narbonne (2011) también presentan un detallado tratamiento del tema.

de las *Enéadas*.²²⁷ Para poder comprender el genio filosófico de nuestro autor, sin embargo, el análisis de los caracteres propios de la transmutación que Plotino opera sobre sus fuentes no puede dejarse de lado. Tal examen, según creemos, no sólo debe identificar la multiplicidad de ingredientes constitutivos sino, además, esclarecer la función que cada elemento opera en el conjunto y, de ser posible, dilucidar si tal procedimiento exegético posee un método de orden general y característico de nuestro filósofo. Con la finalidad de ofrecer algunas conclusiones en este sentido, en el presente apartado 3. b. ii) A. examinamos la doctrina plotiniana de la relación entre lo Uno y la Inteligencia.

Como es bien sabido, Plotino desarrolla un sistema metafísico en el cual hay tres principios o hipóstasis: lo Uno, la Inteligencia y el Alma. Esta doctrina, afirma Plotino, no es nueva ni suya sino que es la exégesis de la doctrina trinitaria de Platón que se encuentra en sus escritos.²²⁸ Cabe aclarar que hacemos a un lado el problema de si Platón efectivamente sostuvo tal doctrina, pero tomamos en cuenta que los pensadores que anteceden a Plotino, en especial los autores medioplatónicos, ya atribuyen a Platón un sistema de tres principios.²²⁹ Por esta razón, a continuación repasamos las líneas principales de diferentes concepciones metafísicas características del platonismo medio.

²²⁷ Los trabajos recientes de Pagotto Marsola (2010) y de Chiaradonna (2009) y (2010) ofrecen un análisis actualizado de algunos aspectos de la *metodología* exegética plotiniana que trasciende la identificación de las fuentes involucradas.

²²⁸ V 1, 8.

²²⁹ Para un estudio detallado de la tradición medioplatónica véase Dillon (1977). Véase también Wallis (2002: 29-36). Dillon (1993: 93-94) sostiene que los orígenes precisos del sistema metafísico platónico trinitario son oscuros. Afirma, asimismo, que posiblemente fue formulado en respuesta a la crítica de Aristóteles según la cual Platón ignora la causa eficiente y parece creer que las Formas pueden actuar por sí mismas. El autor conjetura que debe haber aparecido con posterioridad a Jenócrates y que, de haber recibido la influencia del sistema estoico Dios-Logos-materia, no debe considerarse anterior a Antioco de Ascalonia.

Un texto de suma importancia para el conocimiento del pensamiento medioplatónico es el *Didaskalikós* de Alcínoo. Este escrito de carácter didáctico e introductorio expone las ‘doctrinas’ de Platón, tal como una corriente de platonismo filo-aristotélico las concibe en el siglo II d. C., época de la composición del tratado. Allí, Alcínoo sostiene que Platón postula tres principios: la materia, las Formas (o principio paradigmático) y Dios o Intelecto divino, causa eficiente de todas las cosas.²³⁰ Pero es posible encontrar en este manual, asimismo, la formulación de otro sistema diferente de principios metafísicos. Tal como señala Merlan,²³¹ el Intelecto es designado por Alcínoo como “la inteligencia del cosmos”, y esta preside, a su vez, al alma del cosmos,²³² lo que podría orientarnos a pensar que Alcínoo asimila su Inteligencia del cosmos al primer motor inmóvil aristotélico. Ahora bien, en el *Didaskalikós* se postula, además, la existencia de otro dios sobre el dios aristotélico. A raíz de esto, Merlan entiende que junto con el primer sistema de principios el tratado también afirma la existencia de otra tríada: un primer Dios, concebido como Primera Inteligencia, la Inteligencia del cosmos y, en tercer lugar, el Alma del cosmos. Esta segunda tríada de principios estaría claramente anticipando los principios plotinianos.

Otro texto relevante y de características similares al escrito de Alcínoo es el *De Platone et eius dogmate* de Apuleyo. Este tratado compuesto en la misma época que el *Didaskalikós*, afirma que Platón piensa que existen tres principios: Dios, la materia y las Formas de todas las cosas.²³³ Pero en su mismo escrito, el pensador de Madaura vuelve

²³⁰ En *Did.* IX 1, 1-3 Alcínoo atribuye explícitamente a Platón tres principios: Dios (que es el *prótos noús*. *Did.* X 3, 1), materia y Formas. Es posible afirmar, sin embargo, que las Formas, en tanto que son los pensamientos de Dios, le son inmanentes. Cfr. Martino (2010a). Estos dos principios metafísicos –el Intelecto y las Formas–, por tanto, constituirían una sola instancia ontológica.

²³¹ Merlan (1963: 64-65).

²³² *Did.* X 2.

²³³ Apul., *De Plat.* I, 5.

a enumerar los principios exponiéndolos de un modo diferente. “Hay dos *ousiai*, que nosotros llamamos esencias [...]” –dice. “Una de ellas se concibe mediante el pensamiento, <mientras que> la otra puede percibirse mediante los sentidos.” Y unas líneas más adelante afirma: “la primera sustancia o esencia es aquella del primer Dios (1) y también de la Inteligencia y las Formas de las cosas (2), y del Alma (3).”²³⁴ Esta clasificación de la *ousía* en inteligible y sensible, permite a Apuleyo formular una segunda serie de principios e incluirlos en la *ousía* inteligible. Este sistema ternario que se concibe mediante la razón está compuesto por Dios, la inteligencia junto con las formas y, en tercer lugar, el alma. Esta segunda propuesta ontológica semejante a la expuesta en el *Didaskalikós* también posee semejanzas con la tríada plotiniana.²³⁵

Tanto Alcínoo como Apuleyo evidencian en sus manuales²³⁶ el estado de los estudios y de la interpretación de la filosofía de Platón en su tiempo y ponen de manifiesto cierto desacuerdo entre los escritores del período medio-platónico²³⁷ en lo concerniente a los principios metafísicos en general y al status del primer principio en particular.

²³⁴ Cfr. Apul., *De Plat.* I 6, 7-17. “Ousias, quas essentias dicimus, duas esse ait [...], quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subici potest. [...] Et primae quidem substantiae uel essentiae primum deum esse et mentem formasque rerum et animam.” Seguimos la traducción francesa de Beaujeu (2002: 65), y tomamos en cuenta la interpretación de Merlan (1963: 70) quien entiende, como nosotros, *primum deum esse* como “el primer dios” en lugar de “en primer lugar Dios...”, cfr. Camarero (1968: 28). Esto aclara en alguna medida la ambigüedad a que da lugar la enumeración de los principios y, en particular, si la inteligencia y el primer Dios deben identificarse. En otro pasaje de la misma obra, Apuleyo se refiere a los primeros y más excelentes bienes –en plural (*eximia, prima*)– que habría para Platón, a los que llama el Dios supremo y la Inteligencia (*deum summum mentemque illam, quam noñ idem uocat*. Cfr. *De Plat.* II. 1). Estos, por lo tanto, son concebidos como principios diferentes y no se los identifica.

²³⁵ Merlan (1963:70).

²³⁶ Así ha llamado Dillon (2002) al *Didaskalikós* en su traducción y comentario de la obra de Alcinoo.

²³⁷ Whittaker (1969a: 103). El autor habla, no obstante, de confusión no de desacuerdo.

Esta doctrina trinitaria medioplatónica (integrada por el ‘primer Dios’, concebido como una primera Inteligencia, otra ‘Inteligencia’ y el ‘Alma’) constituye, en cierto modo, una de las herencias que la tradición lega a Plotino y que él adopta tras reelaborarla.²³⁸

Ahora bien, otro de los conjuntos de principios que Plotino hereda es el sistema binario de lo Uno y la Díada. Esta concepción ontológica es propia de lo que la crítica contemporánea identifica como las “doctrinas no escritas”²³⁹ de Platón y, como es sabido, es atestiguada por Aristóteles como un derivado platónico de los principios metafísicos pitagóricos.²⁴⁰ Este par Uno-Díada también es un ingrediente importante en la filosofía plotiniana²⁴¹ aunque sea incorporado, tal como veremos a continuación, tras sufrir algunas modificaciones considerables respecto de la presentación aristotélica.

Antes de comenzar el análisis de los textos plotinianos es necesario hacer una referencia a otro filósofo cuyas obras, según nos cuenta Porfirio en su biografía, eran leídas en las clases de Plotino. Nos referimos a Numenio de Apamea, quien realiza una síntesis de las dos tradiciones metafísicas mencionadas que guarda ciertas semejanzas con la plotiniana, motivo por el cual algunos de los contemporáneos de nuestro filósofo lo acusan de haber plagiado las obras numenianas.²⁴² Las obras de Numenio, no obstante, se han perdido en su totalidad y el sistema que presentamos a continuación es una de las reconstrucciones posibles que los especialistas han brindado a partir de los fragmentos y

²³⁸ Para una comparación entre los principios del medioplatonismo y Plotino véase Merlan (1963: cap. II), Wallis (2002: 16-36), Dillon (1977). Véase también Whittaker (1969a: 91-104).

²³⁹ Cfr. Krämer (1996: 143ss).

²⁴⁰ *Met.* 987a29-988a17.

²⁴¹ Cfr. Igal (1982: 43), por ejemplo.

²⁴² Porfirio, *V. P.* 17. Para un breve análisis de las semejanzas y diferencias entre la metafísica plotiniana y la numeniana véase Dodds (1957: 16-24), O’Meara (1976: 120-129) y Wallis (2002: 33-36).

testimonios numenianos de los que disponemos.²⁴³ Numenio, entonces, habría propuesto un sistema metafísico dualista cuyos principios son, siguiendo la doctrina pitagórica, Dios o mónada y la materia o Díada.²⁴⁴ Pero el Dios numeniano, a su vez, es triple, puesto que posee tres instancias diferenciadas que pueden caracterizarse mediante tres niveles distintos de actividad mental.²⁴⁵ Identifica al primero con el Bien, concebido como Inteligencia primera,²⁴⁶ al segundo con el demiurgo²⁴⁷ que es, a su vez, visión total de las Ideas²⁴⁸ y, al tercero, con el (Alma del) cosmos.²⁴⁹ En este complejo sistema, Numenio integra las dos tradiciones aludidas, la binaria y la ternaria, como también hace Plotino, pero Numenio reduce el sistema ternario a un subsistema del binario, lo cual es diferente del producto de la combinación que encontramos en las *Enéadas*.²⁵⁰

Cabe señalar, por otra parte, que la concepción binaria que Aristóteles le atribuye a Platón es considerada por la tradición antigua como originalmente pitagórica,²⁵¹ mientras que la ternaria es más propia de los círculos platónicos de los primeros siglos de nuestra era, tal como lo evidencian los manuales de Alcínoo y Apuleyo.²⁵² Es posible,

²⁴³ Para una discusión actualizada acerca de la doctrina numeniana de los principios véase Müller (2011: 51-75).

²⁴⁴ Numenio, *Test.* 30 L.

²⁴⁵ Dodds (1957: 14), Wallis (2002:33).

²⁴⁶ Numenio *Fr.* 26 L y 29 L.

²⁴⁷ Numenio, *Test.* 24 L.

²⁴⁸ García Bazán (1991: 206).

²⁴⁹ García Bazán (1991: 206-207). Dodds (1957: 14) afirma que el tercer Dios debe identificarse, más bien, con el Alma del cosmos.

²⁵⁰ Para una comparación entre el primer principio de Numenio y lo Uno de Plotino véase Michalewsky (2012: 29-48).

²⁵¹ Numenio, *Test.* 30 L. Téngase en cuenta que Aristóteles mismo remite la doctrina platónica de lo Uno y la Díada a los pitagóricos. Considérese, asimismo, que Eusebio identifica a Numenio como filósofo pitagórico. Numenio, por su parte, afirma que también Platón fue un pitagórico (*Fr.* 1).

²⁵² Esta distinción, sin embargo, no es estricta. La demarcación de lo “pitagórico” y lo “platónico” en los autores o doctrinas de esta época es compleja, si factible: Cfr. Wallis (2002:32). Moderato de Gades, por ejemplo, autor pitagórico postula un sistema metafísico “ternario” en el cual hay tres princi-

pues, que la asociación de estas doctrinas con cada uno de estos círculos intelectuales y el intento plotiniano de ponerlas en diálogo sea la razón que motiva a Longino, el más renombrado y polémico de los críticos contemporáneos de Plotino,²⁵³ a afirmar que nuestro filósofo explica 'los principios pitagóricos y platónicos' con mayor claridad que sus predecesores y empleando un método original de especulación filosófica.²⁵⁴

La alegoría

En términos generales, podríamos decir entonces que Plotino concibe la realidad como la co-existencia de tres grados ontológicos progresivamente diversificados que tienen a lo Uno como su principio, a la Inteligencia como grado intermedio, y, finalmente, al Alma como grado inferior. Estos tres niveles se dan fuera del tiempo y, si bien la modalidad peculiar de existencia de cada uno es diferente de las modalidades de los restantes, ellos guardan entre sí una estrecha relación ontológica y causal. Así, lo Uno es causa de la Inteligencia en más de un sentido, al igual que la Inteligencia es causa del Alma. Asimismo, la Inteligencia depende ontológicamente de lo Uno mientras que el Alma depende directamente de la Inteligencia y, por consiguiente, indirectamente de lo Uno. Como es evidente, esta presentación de los principios de la realidad, alinea a Plotino con la tradición que postula un esquema metafísico ternario. Nuestro filósofo se aleja de ella, sin embargo, en la medida en que su concepción establece la trascendencia de lo Uno respecto

pios: el primero de estos es lo Uno más allá del ser y, el segundo, el mundo inteligible. Whittaker (1969a: 91-104) ha propuesto, aunque con ciertas reservas, la idea de que la interpretación teológico-metafísica del *Parménides* platónico podría ser un elemento que distingue al (neo)pitagorismo del platonismo medio.

²⁵³ V. P. 20, 14.

²⁵⁴ V. P. 20, 71-73.

de la Inteligencia, y la alteridad de esta última respecto del primer principio, con una precisión y una claridad de la que sus predecesores carecen.²⁵⁵

Ahora bien, la tríada de principios plotinianos y las relaciones que ellos mantienen entre sí son eternas e inmutables. Tal carácter de la realidad que el filósofo se propone poner de manifiesto en sus reflexiones, pues, parece constituir una dificultad frente al carácter dicursivo y temporal del lenguaje. En nuestra sección 3. a., no obstante, vimos que Plotino considera que es posible, gracias a un vínculo ontológico y psicológico operando entre el lenguaje y lo inteligible brindar una representación mimética de lo inteligible. Si tomamos en cuenta el texto de III 5, 9, 24-29 citado en 3. a. iv), podemos afirmar que una representación semejante es la que brinda el αἰνίγμα en general, el mito en particular y, en fin, todo λόγος verdadero. Una de las características que todos estos tienen en común, como vimos en 3. a. iii. y iv, además de su referencia a lo inteligible, es la temporización de lo eterno. Así pues, tal como los mitos, por ejemplo, narran sucesos cuyas categorías son propias de los fenómenos sensibles –espacio y tiempo– y para comprenderlos es preciso interpretarlos alegóricamente y considerar en qué medida aluden a realidades eternas, intemporales e inextensas, para expresar su pensamiento metafísico, Plotino recurre al mismo procedimiento que intenta desarticular en sus interpretaciones alegóricas. En sus explicaciones de la realidad inteligible, como veremos, Plotino introduce las mismas divisiones y separaciones que encuentra en los mitos y, en general, en los αἰνίγματα. Tales alegorías, en el sentido en que este término le cabe a Plotino, son formuladas con la finalidad de expresar discursivamente lo inteligible de modo de tornarlo “razonable” o comprensible. Plotino explica, incluso, que la finalidad de este procedimiento es aclaratorio y didáctico,²⁵⁶ y que sin

²⁵⁵ Merlan (1963: 65, 70).

²⁵⁶ IV 3, 9, 14-20.

aquellas distinciones no sería posible que la facultad discursiva captara, al menos según su capacidad, la realidad inteligible. Ahora bien, una vez que tal explicación permite a la razón comprender las relaciones ontológico-causales que hay entre los componentes de lo inteligible, es preciso hacer la “recomposición”²⁵⁷ y reconocer que las cosas representadas miméticamente como en una sucesión existen, en realidad, siempre y de un modo determinado.²⁵⁸ Citemos otro pasaje plotiniano que introduce una aclaración respecto del modo en que deben tomarse los discursos acerca de lo inteligible.

Cuando producimos un discurso acerca de los seres eternos, que la generación en el tiempo sea dejada de lado. Mas en el discurso les aplicamos la generación para explicar la causalidad y el orden. No debemos decir, pues, que lo que es generado por aquel se genera tras que aquel se mueva. Pues si algo se produjera moviéndose aquel, lo generado se generaría tercero a partir de aquel, posterior al movimiento, y no segundo. Y siendo aquel inmóvil, si hay algo segundo después de aquel, es preciso que comience a existir sin que aquel se incline, ni lo quiera, ni se mueva en absoluto.²⁵⁹

En estas líneas Plotino expresa con claridad que ciertos elementos de lo que un discurso le atribuye a los seres eternos deben dejarse de lado. Plotino, como veremos en el próximo apartado, explica la relación de lo Uno con la Inteligencia en términos de la generación de la Inteligencia, pero tal como nos previene aquí, la noción de generación

²⁵⁷ Igal (1985: 140) en su traducción al pasaje citado de III 5, 9, 24-29.

²⁵⁸ IV 8, 4, 38-42.

²⁵⁹ Ἐκποδῶν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν αἰεὶ ὄντων ποιούμενοις τῷ δὲ λόγῳ τὴν γένεσιν προσάπτοντας αὐτοῖς αἰτίας καὶ τάξεως αὐτοῖς ἀποδώσειν. Τὸ οὖν γινόμενον ἐκεῖθεν οὐ κινήθεντος φατέον γίγνεσθαι· εἰ γὰρ κινήθεντος αὐτοῦ τι γίγνοιτο, τρίτον ἀπ’ ἐκείνου τὸ γινόμενον μετὰ τὴν κίνησιν ἂν γίγνοιτο καὶ οὐ δεύτερον. Δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ’ αὐτό, οὐ προσεῦσαντος οὐδὲ βουληθέντος οὐδὲ ἄλλως κινήθεντος ὑποστῆναι αὐτό. V 1, 6, 19-27. Para un breve comentario de las dificultades textuales que presenta este pasaje véase Fronterotta [en Brisson-Pradeau] (2003: 191-192).

se aplica para indicar la causalidad y el orden. De modo análogo, no debe creerse que la noción de generación que se aplica a la Inteligencia implique un movimiento generador o una voluntad en lo Uno. El primer principio, aclara Plotino, permanece completamente inmóvil y libre de toda inclinación.

En fin, al recurrir, a su modo, a la explicación de corte alegórico Plotino se alinea en un nuevo sentido con la tradición alegórica, es decir, no solo como intérprete. Y esta alineación pone de manifiesto, asimismo, que la composición de los mitos por los autores antiguos responde a la misma necesidad a la que responden sus explicaciones acerca de lo Inteligible.²⁶⁰ Recordemos el texto citado [3] en 3. a. iv) donde Plotino asocia el mito hesiódico a lo que anunciaría alguien que ha contemplado la Inteligencia. Es cierto, no obstante, que el carácter abstracto de las explicaciones plotinianas se aparta de la modalidad figurada y personificada de los mitos, pero Plotino parece entender que la finalidad perseguida por los mitógrafos con sus composiciones es semejante a la suya en sus escritos.

El producto: la relación de lo Uno con la Inteligencia

En la presente sección examinamos la explicación plotiniana de su doctrina de la relación entre lo Uno y la Inteligencia e intentamos mostrar que Plotino recurre a una alegoría, tal como vimos que aquel la concibe en nuestro análisis de la noción de *ἀνιγμᾶ* (3. b. iii y iv). Como es sabido, las dos primeras hipóstasis existen sin un comienzo. Sin embargo, Plotino describe la relación ontológica y causal de la Inteligencia con lo Uno en términos temporales y espaciales. En uno de sus primeros tratados, V 4 [7] titulado

²⁶⁰ Véase, por ejemplo, la referencia plotiniana a los mitos hesiódicos como antecedentes de sus explicaciones metafísicas en V 1, 8, 26 ss.

por Porfirio²⁶¹ “Cómo, a partir del primero, <provienen> los posteriores al primero y sobre lo Uno”, se trata en cierto detalle este tema. Allí afirma:

Si el progenitor fuera él mismo Inteligencia <el generado> debería ser más deficiente que la Inteligencia, pero próximo a la Inteligencia y semejante a ella. Pero puesto que el Progenitor está más allá de la Inteligencia, el generado es forzosamente Inteligencia.

– Pero ¿Por qué el progenitor no es Inteligencia, cuando la actividad <de esta> es Intelección?

– Porque la Intelección, como ve al inteligible y se volvió hacia él, recibe de aquel su acabamiento, por así decirlo, es de por sí indefinida, como la vista; se hace definida por el Inteligible. Y por eso se ha dicho: ‘de la Díada indefinida y de lo Uno <provienen> las formas y los números.’ Porque esto es la Inteligencia. Por eso no es simple sino múltiple, exhibiendo composición –composición inteligible, sin embargo-, y viendo ya una multiplicidad. La Inteligencia es, pues, también ella inteligible, pero es además inteligente; por eso es ya dos cosas. Es además un inteligible distinto de lo Uno por ser posterior al Uno.²⁶²

En estas líneas, Plotino condensa su diálogo con la tradición de la cual, al mismo tiempo, intenta alejarse. Los intérpretes entienden frecuentemente que la postulación plotiniana de la trascendencia de lo Uno respecto de la Inteligencia es una crítica a la teología de Aristóteles²⁶³

²⁶¹ *Vida de Plotino* 4, 35.

²⁶² V 4 [7], 2, 1-12. Traducción de Igal (1998: 91) levemente modificada. Εἰ μὲν οὖν αὐτὸ νοῦς ἦν τὸ γεννῶν, νοῦ ἐνδεέστερον, προσεχέστερον δὲ νῶ καὶ ὅμοιον δεῖ εἶναι· ἐπεὶ δὲ ἐπέκεινα νοῦ τὸ γεννῶν, νοῦν εἶναι ἀνάγκη. Διὰ τί δὲ οὐ νοῦς, οὗ ἐνέργειά ἐστι νόησις; Νόησις δὲ τὸ νοητὸν ὀρώσα καὶ πρὸς τοῦτο ἐπιστραφεῖσα καὶ ἀπ’ ἐκείνου οἷον ἀποτελουμένη καὶ τελειουμένη ἀόριστος μὲν αὐτὴ ὡσπερ ὄψις, ὀριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ. Διὸ καὶ εἴρηται· ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοί· τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς. Διὸ οὐχ ἀπλοῦς, ἀλλὰ πολλά, σύνθεσίν τε ἐμφαίνων, νοητὴν μέντοι, καὶ πολλὰ ὀρών ἤδη. Ἔστι μὲν οὖν καὶ αὐτὸς νοητὸν, ἀλλὰ καὶ νοῶν διὸ δύο ἦδη. Ἔστι δὲ καὶ ἄλλο τῶ μετ’ αὐτὸ νοητὸν.

²⁶³ Considérese, a modo de ejemplo, Rist (1973: 75-87), también Igal (1982: 37-38).

quien, como es sabido, concibe al primer principio como un Intelecto divino que se piensa a sí mismo.²⁶⁴ Sin embargo, la metafísica de los autores medioplatónicos en general e, incluso, de pitagorizantes como Numenio, también postula un primer principio al que se identifica con una Inteligencia. La manifiesta identificación del primer principio con lo Uno y su caracterización como más allá del ser y de la Inteligencia, por lo tanto, constituyen novedades del pensamiento plotiniano²⁶⁵ no sólo frente a Aristóteles, sino también frente a los pensadores platónicos que le preceden.²⁶⁶

En el pasaje citado, por otra parte, el interlocutor de Plotino pregunta: “¿por qué el progenitor no es la Inteligencia si la actividad de esta es la intelección?” Esta pregunta refleja fielmente la tradición que Plotino intenta superar puesto que contiene el supuesto de que la intelección es la actividad más elevada posible y, por lo tanto, la que debe identificar al Dios. Sin embargo, nuestro filósofo responde mediante un análisis de la intelección y concluye que no es simple, sino múltiple, que exhibe composición, que es posible reconocer en ella un aspecto intelectual y un aspecto inteligible y que, en consecuencia, no puede corresponder al primer principio. Podemos pensar que confrontando los dos sistemas metafísicos que hereda, Plotino ha tomado conciencia de que no es posible identificar lo Uno, principio supremo del sistema binario, con la Inteligencia Divina,

²⁶⁴ *Met.* XII 7.1072b19-21.

²⁶⁵ O’Cleirigh (1997: 24). Estrictamente, la postulación de lo Uno como principio trascendente tanto al ser como a la Inteligencia no es una novedad. Merlan (1963: 70), por ejemplo, afirma lo siguiente respecto de la ‘novedosa’ trascendencia de lo Uno en Plotino: “Plotino pone orden en la confusión. Pero no parece que Plotino haga más que eso”. Whittaker (1969a: 102), en una misma línea, sostiene que la concepción del primer principio como trascendiendo al *noús* es un tópico común en el período medioplatónico y que es un tema discutido incluso en la Antigua Academia. La confusión y el desacuerdo respecto de esta doctrina, sin embargo, son señalados por ambos autores como algo propio del período pre-plotiniano. Para un estudio de las fuentes pre-plotinianas que sostienen la doctrina de la trascendencia del primer principio véase Whittaker (1969a: 91-104).

²⁶⁶ Cfr. Szlezák (1997: 69); Bussanich (1988: 9-10).

primer principio del ternario. Reconoce, por el contrario, la necesidad de subordinar la Inteligencia por ser uni-múltiple a lo Uno que debe ser concebido como verdaderamente simple.²⁶⁷ Tal ensamblaje de los sistemas metafísicos le proporciona a Plotino la libertad de desarrollar su henología, es decir, la doctrina que trata sobre la naturaleza de lo Uno, puesto que incluso aquellos pensadores que antes que él identifican al Dios con lo Uno lo identifican, a su vez, o bien con el ser, o bien con la Inteligencia.²⁶⁸ Veamos, a título de ejemplo, un pasaje de Aecio, doxógrafo del siglo I d. C., quien a pesar de caracterizar a Dios como lo Uno lo identifica, asimismo, con el ser y con la Inteligencia.

Platón afirma que Dios es lo Uno, lo de naturaleza unitaria, lo monádico, lo que realmente es, el Bien. Todos estos nombres muestran avidez por la Inteligencia. Dios, por consiguiente, es Inteligencia.²⁶⁹

Como estas líneas de Aecio ponen de manifiesto, lo Uno, principio supremo del sistema binario, es asimilado a la Inteligencia, principio supremo del sistema ternario. Ahora bien, Plotino con justicia se pregunta, tal como vimos en su pasaje citado del tratado V 4, ¿si Dios o el progenitor

²⁶⁷ Cabe señalar que es recién en este tratado séptimo en el orden cronológico donde Plotino expresa con claridad, aunque resumidamente, su crítica a la tradición metafísica precedente y su visión alternativa. En cuanto a la henología habrá que esperar al tratado noveno (VI 9), en el cual Plotino despliega con toda su fuerza y esplendor su concepción acerca del primer principio. En cuanto a la relación entre lo Uno y la Inteligencia, el filósofo la desarrolla a continuación de su henología, en los tratados décimo (V 1) y undécimo (V 2).

²⁶⁸ Considérese a Orígenes, por ejemplo. Sobre este punto véase Igal (1982: 38), Rist (1964: 198), Wittaker (1969a: 91-104) y O'Cleirigh (1997: 24-27). Numenio identifica uno de sus principios con la mónada que es, a su vez, un intelecto triple. Ni la totalidad de la mónada, ni su primer aspecto que es asimilado con el Bien, son explícitamente identificados con lo Uno. Cfr. Dodds (1928:132); García Bazán (1991: 213) y el ambiguo fragmento n° 19 de Numenio. Un autor que habría caracterizado lo Uno como más allá de la Inteligencia es el pitagórico Moderato de Gades. Cfr. Wallis (2002: 32-33).

²⁶⁹ Citado por Estobeo I.1.29b.58-60.

es Uno, cómo es posible asimilarlo con la Inteligencia, si ella es, por lo pronto, dual, en tanto que es inteligible y, a su vez, inteligente? Aquellos caracteres como “uno” (ἕν), “naturalidad unitaria” (μονοφυής), “monádico” (μοναδικόν) que para Aecio son causa de que Dios deba identificarse con la Inteligencia porque muestran “avidez” por ella, serían, en el caso de Plotino, las razones que impiden identificar al Dios con aquella.

Ahora bien, la ontología plotiniana es bien diferente de la que estas líneas de Aecio exponen e implica una concepción distinta no solo de lo Uno sino, también, de la relación entre lo Uno y la Inteligencia. Si reconsideramos el pasaje plotiniano de V 4, 2 antes citado, podemos apreciar que además de caracterizar a lo Uno como progenitor y “más allá” de la Inteligencia, y a la Inteligencia como múltiple, Plotino describe otros aspectos del vínculo entre las dos primeras hipóstasis. Destaquemos los siguientes elementos de su exposición:

1. En primer lugar Plotino no explica cómo la Inteligencia surge de lo Uno. En la descripción citada, la Inteligencia es tomada como punto de partida, puesto que es el principio que la tradición ha aceptado como primero. Plotino procede, sin embargo, a explicar por qué no puede considerarse primera y por qué es necesario que tenga un progenitor que sería lo Uno.
2. Se describe el proceso mediante el cual la Inteligencia se vuelve tal como es. Se recurre a la descripción de una secuencia de estadios que surge, más bien, de un estudio analítico de los aspectos (conceptuales) constitutivos de la Inteligencia. La presentación de estos aspectos en una secuencia temporal correspondería al procedimiento que antes calificamos de “alegorización”.
3. La Inteligencia es a la vez inteligible e inteligente. Es, por lo tanto, múltiple. Desarrollemos, a continuación, el segundo punto.

En su explicación de la relación entre lo Uno y la Inteligencia, Plotino recurre a una serie de figuras conceptuales o momentos lógicos que integrará en una narración como formando parte de una secuencia temporal. La relación entre las dos hipóstasis explicada de este modo tiene, a su vez, ciertas particularidades que es preciso examinar. Podemos afirmar, en efecto, que lo Uno y la Inteligencia están relacionados causalmente al menos de dos modos diferentes. Por una parte, la Inteligencia depende de lo Uno en cuanto a su existencia: Lo Uno es causa del existir de la Inteligencia. Por otra, esta también depende de lo Uno en cuanto a su existencia *como* Inteligencia: lo Uno es causa de que el existir de la Inteligencia sea *en el modo propio* de la Inteligencia. En adelante, llamaremos al primer sentido de causalidad “causalidad existencial” y, al segundo, “causalidad determinante”. Teniendo en cuenta esta distinción, podemos afirmar que en el pasaje citado Plotino incorpora las figuras lógicas con la finalidad de explicar la causalidad determinante que lo Uno ejerce sobre la Inteligencia. Este segundo sentido de causalidad es el que examinamos a continuación.

Los momentos lógicos que podemos distinguir en el pasaje citado de V 4 [7], 2 son los siguientes: la indefinición inicial de la intelección y su identificación con la Díada, su vuelta hacia su progenitor, su visión de lo Uno, su acabamiento y su volverse definida mediante lo cual, finalmente, se constituye la Inteligencia y su contenido se determina como las Formas y los Números. Tal caracterización de la relación causal determinante de lo Uno con la Inteligencia presenta numerosas dificultades que no pretendemos resolver aquí y que han sido estudiadas en detalle por los especialistas.²⁷⁰ Nos dedicamos, por el contrario, a analizar el procedimiento exegético mediante el cual Plotino elabora

²⁷⁰ Para una discusión acerca de estas dificultades y por las soluciones propuestas por los estudiosos véase Bussanich (1988:11-14), Emilsson (2007: 69ss.). Véase también Santa Cruz-Crespo (2007: 111, n.378).

esta explicación teniendo en cuenta sus aspectos discursivos, las fuentes en las que abreva para desarrollarla y su modo de incorporarlas. Analicemos, pues, en primer lugar, las fuentes sobre las que Plotino se habría basado para desarrollar esta concepción filosófica.

Sabemos, gracias a Porfirio, que Plotino era un gran lector de Aristóteles hasta el punto de contener condensada en sus escritos la *Metafísica* del estagirita.²⁷¹ Esto haría factible la posibilidad de que Plotino tomara la doctrina de lo Uno y la Díada como propia de Platón a partir del testimonio de Aristóteles. El pasaje citado de las *Enéadas*, en efecto, contiene una referencia directa a tal exposición aristotélica que confirma nuestra suposición.

En su artículo “Aristotle, *Met.* A 6,987 b 20-25 and Plotinus, *Enn.* V 4,2,8-9” de 1964, P. Merlan sostiene que las líneas 7 y 8 del pasaje V 4, 2 de las *Enéadas* citado más arriba son una cita casi textual de *Metafísica* A 6 987-b21-22, conocido capítulo en el que Aristóteles presenta la doctrina platónica de los principios.²⁷² Entre estas líneas de la *Metafísica* leemos: “a partir de aquel, pues, mediante la participación de lo Uno, las ideas y los números existen”.²⁷³ Para defender su posición Merlan contradice, por una parte, a Henry-Schwyzler quienes sugieren en su *index fontium* de la *Editio Maior* que Plotino está citando de *Metafísica*. M 7,1081a13-15. En este otro pasaje aristotélico, argumenta Merlan, simplemente leemos que las ideas deben ser números ya que si no lo fueran no se podría afirmar que aquellas existen. Tampoco se encuentra allí, agrega, la yuxtaposición característica “ideas y números”, por lo cual no puede ser considerado como la fuente de la que Plotino

²⁷¹ V. P. 14, 1-5.

²⁷² Hay otro pasaje del séptimo tratado, V 4, 1, 8 que ha sido señalado por Szlezák (1997: 73-74) como cita del pasaje de *Metafísica* 987b23 donde Aristóteles trata la doctrina platónica de los principios. Esta otra cita plotiniana de la *Metafísica*, afirma Szlezák (1997: 75, n. 196), viene a confirmar la relación establecida por Merlan.

²⁷³ ἕξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἶδη εἶναι <καὶ> τοὺς ἀριθμοὺς.

cita. Asimismo, sostiene Merlan, Henry y Schwyzer habrían ignorado el pasaje de *Met.* A 6 987b21-22 debido a que habrían aceptado la interpretación de Jaeger de estas líneas quien suprime τοὺς ἀριθμούς de la expresión aristotélica.²⁷⁴ Finalmente, asevera, Plotino habría tenido acceso a una copia pre-asclepiana hoy perdida de la *Metafísica* de la cual extrae su cita y en donde habría aparecido un *καί* coordinando los términos “ideas” y “números”. Esta versión pre-asclepiana del texto es reproducida luego por Asclepio en su comentario del pasaje del libro Alfa.²⁷⁵

Podemos señalar, por otra parte, que en su presentación de la doctrina platónica de los principios de *Metafísica* I 6, Aristóteles asocia la Díada con “lo ilimitado” (*ápeiron*)²⁷⁶ mientras que Plotino, en el pasaje citado de V 4 [7], 2, la caracteriza como indefinida (*áoristos*). Nótese, sin embargo, que en su comentario a este mismo capítulo de la *Metafísica*, Alejandro de Afrodisia alude a la Díada como indefinida,²⁷⁷ e incluso predica de aquella ambos términos afirmando que es indefinida e ilimitada.²⁷⁸ Esto ha llevado a algunos intérpretes a sostener que Plotino habría sido influenciado en su lectura de este texto de Aristóteles por el comentario de Alejandro.²⁷⁹ Esta sospecha se encuentra reforzada por la noticia que nos transmite Porfirio,²⁸⁰ de que Plotino también leía en sus clases los comentarios de Alejandro.

Tal como Merlan pone de manifiesto en el artículo comentado, Plotino habría tomado la doctrina de lo Uno y la Díada directamente de la presentación aristotélica expuesta en *Metafísica* I, 6. Allí, como es sabido, Aristóteles

²⁷⁴ Para una breve mención de las distintas interpretaciones que se han dado de este pasaje, véase Calvo Martínez (2000b: 84, nota 36).

²⁷⁵ Asclepio, *In Aristotelis metaphysicorum libros A-Z commentaria*, p. 48, líneas 14-15. Para una interpretación diferente del *καί* en el comentario de Asclepio véase Cherniss (1944: 181, nota 104).

²⁷⁶ *Met.* 987b.25ss.

²⁷⁷ *In Aristotelis Metaphysica Commentaria* 56, 18.

²⁷⁸ *Op. Cit.* 56, 20.

²⁷⁹ Szlezák (1997: 80, nota 206).

²⁸⁰ *Vida de Plotino* 14, 13.

afirma que Platón postula la existencia de estos dos principios y también que mediante la participación de la Díada en lo Uno se producen las Formas.²⁸¹ En el pasaje citado de la *Enéada* V 4, por su parte, Plotino alude sucintamente a las Formas, pero la relación de estas con la Díada y lo Uno no es desarrollada. En relación con esto, simplemente se afirma que ellas “proviene”²⁸² de estos dos principios. Para poder comprender en mayor detalle la relación que Plotino propone entre lo Uno, la Díada y las Formas, pues, citemos un pasaje de V 1, tratado décimo en el orden cronológico.

Lo Uno es anterior a la Díada, mas la Díada es segunda y, habiendo surgido de lo Uno, tiene a aquel por definidor <su-
yo>. [...] Pero la Díada, tomada como por un sustrato, es indefinida; mas el número, que <proviene> a partir de ella y de lo Uno, <es> cada uno una forma, tras haber sido conformada <la Inteligencia>, por así decirlo, por las formas surgidas en ella. Mas <la Inteligencia> es conformada de un modo por lo Uno y de otro por sí misma, como la visión en acto. Porque la intelección es una visión que ve, y ambas cosas son una.²⁸³

En este nuevo tratado, que corresponde a la producción temprana de Plotino aunque posterior a V 4 citado anteriormente, encontramos una caracterización más detallada de la relación de lo Uno y la Inteligencia que incluye, a su vez, a las Formas como el producto de esta interacción. Al igual que respecto del pasaje citado de V 4, también es posible distinguir en este otro texto las dos modalidades de causalidad antes mencionadas: la causalidad llamada “existencial” y, en segundo lugar, la llamada “determinante”.

²⁸¹ *Met.* 987b 21-22.

²⁸² V 4, 2, 7-8. ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἐνός τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοί.

²⁸³ V 1 [10], 5, 6-19. καὶ γὰρ πρὸ δυάδος τὸ ἐν, δεύτερον δὲ δυὰς καὶ παρὰ τοῦ ἐνός γεγεννημένη ἐκεῖνο ὀριστὴν ἔχει, αὕτη δὲ ἀόριστον παρ' αὐτῆς ὅταν δὲ ὀρισθῆ, ἀριθμὸς ἦδη: ... ἀλλὰ ἀόριστος μὲν ἡ δυὰς τῶ οἷον ὑποκειμένη λαμβανομένη, ὁ δὲ ἀριθμὸς ὁ ἐξ αὐτῆς καὶ τοῦ ἐνός εἶδος ἕκαστος, οἷον μορφωθέντος τοῖς γενομένοις εἶδεσιν ἐν αὐτῶ μορφοῦται δὲ ἄλλον μὲν τρόπον παρὰ τοῦ ἐνός, ἄλλον δὲ παρ' αὐτοῦ, οἷον ὄψις ἢ κατ' ἐνέργειαν· ἔστι γὰρ ἡ νόησις ὄρασις ὁρῶσα ἄμφω τε ἐν.

Examinemos a continuación, tomando en conjunto ambos pasajes citados (V 4, 2 y V 1, 5), la relación entre lo Uno y la Inteligencia centrándonos en la causalidad “determinante”.

La causalidad determinante

En el pasaje citado de V 1 [10] Plotino afirma que es posible tomar a la Díada como un sustrato indefinido que se torna definido una vez que las Formas surgen en ella. Comenta, asimismo, que la causa de la conformación es en cierto modo lo Uno y, en cierto modo diferente, ella misma. Finalmente, asimila el proceso determinante con la visión y con la intelección. Para tener una idea más completa del proceso intelectual al que se refiere Plotino, tomemos en cuenta lo dicho en el pasaje citado anteriormente de V 4: “la intelección, como ve al inteligible y se volvió hacia él, recibe de aquel su acabamiento, por así decirlo, es de por sí indefinida como la vista.” La Díada, pues, se conforma al volverse hacia lo Uno y al verlo. Esta visión e intelección de lo Uno, por lo tanto, sería lo que hace que las Formas surjan en la Inteligencia.²⁸⁴

Esta breve descripción de la relación causal-determinante de lo Uno con la Inteligencia, cuyo producto son las Formas, llama la atención, por lo pronto, por la diferencia que presenta con la relación establecida entre lo Uno y la Díada en la presentación aristotélica, fuente textual para Plotino, como vimos, de las supuestas doctrinas no escritas platónicas. Allí, Aristóteles comenta que Platón considera que las Formas surgen a partir de la participación de la Díada en lo Uno.²⁸⁵ En la exposición plotiniana de los pasajes citados, sin embargo, no encontramos ninguna alusión a la “participación”, sino que se recurre a la noción de visión e intelección para dar cuenta del proceso determinativo.

²⁸⁴ Resulta problemático en qué sentido puede afirmarse que lo Uno es inteligible. Para un análisis de esta cuestión y de su posible solución véase la bibliografía citada en la nota 840.

²⁸⁵ *Met.* 987b21-22.

Podríamos creer que la crítica aristotélica a la noción de “participación” presente en el mismo capítulo de la *Metafísica* en que el estagirita expone esta doctrina presuntamente platónica habría motivado a Plotino a buscar otro modo de explicarse. Pero podemos afirmar, asimismo, que es en el mismo Aristóteles en quien Plotino encuentra las *herramientas* conceptuales que le permiten explicar la relación entre lo Uno y la Díada sin recurrir a la noción de “participación”. Antes de adentrarnos en esta cuestión, no obstante, recapitemos las nociones expresadas por Plotino en los textos citados de sus *Enéadas*.

En los dos pasajes citados anteriormente de los tratados V 4 [7] y V 1 [10] Plotino asimila la causalidad determinante con el proceso de visión e intelección. Identifica, por una parte, los procesos de visión e intelección cuando sostiene que la intelección es una visión que ve (*ὄρασις ὀρώσα*) y que ambas cosas, es decir, la visión y la intelección, son una sola.²⁸⁶ Pero reconoce, por otra parte, dos estadios diferentes de la actividad visiva. En el primer pasaje afirma que la intelección es de por sí indefinida, “como la vista (*ὄψις*)”,²⁸⁷ mientras que en el segundo sostiene que la Inteligencia es conformada, en un sentido, por sí misma, como la vista en acto (*οἶον ὄψις ἢ κατ’ ἐνέργειαν*).²⁸⁸ Esta distinción se refleja, a su vez, en el vocabulario, puesto que para referirse a la Intellección indeterminada se utiliza “vista” (*ὄψις*), mientras que para aludir a la Intellección conformada se recurre al término “visión” (*ὄρασις*). La visión, a su vez, es identificada con la vista en acto, con lo cual la vista, por su parte, sería una visión en potencia.²⁸⁹ La determinación de la mera vista en efectiva visión, es decir, de la intelección en potencia a la intelección en acto, ocurre gracias a lo Uno, concebido como inteligible. Debido a esto, Plotino afirma

²⁸⁶ V 1, 5, 19.

²⁸⁷ V 4, 2, 6.

²⁸⁸ V 1, 5, 18.

²⁸⁹ Cfr. Atkinson (1983: 122).

que la Inteligencia es conformada por lo Uno, ²⁹⁰ que es acabada y perfeccionada a partir de aquél y que es definida por el inteligible.²⁹¹ Sostiene, asimismo, que la Inteligencia es conformada por ella misma, aunque de un modo diferente, proceso que examinamos más adelante. A modo de resumen de nuestra exposición de la explicación plotiniana de la llamada causalidad determinante enumeremos cuatro de sus aspectos constitutivos que retomamos en el apartado siguiente: (a) asimilación de la intelección con la potencia de la vista, (b) distinción entre vista (ὄψις) y visión (ὄρασις), (c) aplicación de la distinción potencia-acto y, por último, (d) identificación del objeto de la visión-intelección como agente actualizador.

Ahora bien, para concluir el presente apartado, reparemos en el modo en que nuestro filósofo ha logrado engranar en su pensamiento los principios metafísicos heredados. Como señalamos en A. 1) la postulación de tres hipóstasis alinea a Plotino con la tradición que postula un sistema ternario. No obstante, al hacer que lo Uno sea el primer principio y al colocarlo más allá de la Inteligencia, el filósofo estaría respetando la prioridad que los autores pitagóricos habrían sostenido para este principio.²⁹² Lo Uno, por tanto, es el primer principio plotiniano, y la Inteligencia, el segundo. Cabe preguntarse, pues, qué ha sucedido con la Díada. Siguiendo la exposición aristotélica que presenta a la Díada como uno de los dos principios²⁹³ que funciona, a su vez, como “sustrato”²⁹⁴ en el que surgen las Formas gracias a su interacción con lo Uno, Plotino presenta a la Díada como el estado de la Inteligencia desprovista del efecto de la causalidad determinante de lo Uno. Ahora bien, debe tenerse en cuenta que la Díada no es una de las hipóstasis plotinianas y que no es posible afirmar que haya un momento real en que

²⁹⁰ V 1, 5, 17.

²⁹¹ V 4, 2, 5-7.

²⁹² Whittaker (1969a:100).

²⁹³ *Met.* 987b21.

²⁹⁴ *Met.* 988a13.

la Inteligencia exista en su estado de indefinición. La Díada, sin embargo, constituye uno de los elementos que forman parte de la explicación plotiniana de la relación entre lo Uno y la Inteligencia que se encuentra sujeta, a su vez, a la temporización propia de la alegoría. Debido a esto, es posible afirmar que lo que en Platón (según Aristóteles) constituye un principio metafísico ha pasado a ser en Plotino un principio meramente explicativo. La Díada sería, pues, uno de los elementos que, separado y dividido de la segunda hipóstasis con fines puramente didácticos, es necesario recomponer una vez comprendida la explicación. Es posible que la abundancia y el detalle de las explicaciones plotinianas sobre la generación de la Inteligencia causen sobre los lectores de las *Enéadas* la ilusión que nos impide percatarnos de que los principios platónicos -a la vez metafísicos y explicativos- presentados por Aristóteles, han sufrido en Plotino una importante modificación. Esta transformación sería necesaria para que el sistema binario platónico pueda ser conjugado con otro sistema metafísico que la tradición también considera como genuinamente platónico.

Por otra parte, el modo en que Plotino articula los sistemas aludidos de principios es tal que el segundo principio del sistema binario (la Díada) y el primero del ternario (la Inteligencia) quedan subsumidos, por así decirlo, en el segundo principio plotiniano: la Inteligencia-hipóstasis. Mas en la concepción plotiniana de la Inteligencia se encuentran incluidas, asimismo, las Formas. Cabe señalar que en la exposición aristotélica de los principios platónicos la Díada ya posee el carácter de sustrato a partir del cual surgen las Formas.²⁹⁵ Téngase en cuenta, asimismo, que en el sistema ternario medioplatónico expuesto por Alcínoo ya se afirma la identificación de las Formas con el contenido

²⁹⁵ *Met.* 988a13.

del *noûs*, tal como mencionamos en A. 1).²⁹⁶ En fin, estas últimas consideraciones refuerzan, según creemos, nuestra tesis de que la caracterización plotiniana de la relación causal determinante de lo Uno con la Inteligencia es un producto del solapamiento que nuestro filósofo produce de ambos sistemas metafísicos de la tradición platónica y de su explicación alegórica de la relación entre los dos primeros principios.

Los instrumentos: la teoría psicológica aristotélica

Hemos intentado exponer, hasta el momento, los caracteres principales de la explicación plotiniana de la relación entre lo Uno y la Inteligencia. Hemos señalado, en primer lugar, que Plotino recurre a la alegoría en su explicación y desarrollamos, luego, el resultado al que llega Plotino al aplicar este procedimiento discursivo sobre los elementos de la tradición metafísica que hereda. Resta, por último, dilucidar cuáles son herramientas conceptuales mediante las que nuestro filósofo logra tornar accesibles a la razón los aspectos de la relación entre lo Uno y la Inteligencia.

Tal como Hadot ha logrado poner en evidencia, es posible encontrar con frecuencia en las *Enéadas* citas de diferentes pasajes del *De Anima* aristotélico.²⁹⁷ Plotino, afirma Hadot, cita a Aristóteles de forma inexacta ensamblando, a menudo, diferentes pasajes. Sostiene, asimismo, que Plotino no habría citado recurriendo directamente al texto del estagirita sino, más bien, reteniendo en la memoria fórmulas que corresponden a las doctrinas expuestas en el *De Anima*.²⁹⁸ La conclusión a la que llega este autor, por otra parte, no nos resulta extraña si recordamos que Porfirio nos comenta en la biografía de su maestro que en las

²⁹⁶ Véase, por ejemplo, Loenen (1956: 314 y nota 1 de esa página), Merlan (1963: 64) y Martino (2010a). Tal identificación, por otra parte, no parece ser exclusiva del *Didaskalikós*. Cfr. Dillon (2011).

²⁹⁷ Hadot (1999b: cap 16).

²⁹⁸ Hadot (1999b: 267).

Enéadas están latentemente entreveradas las doctrinas peripatéticas.²⁹⁹ La confirmación de que Plotino conoció el *De Anima*, no obstante, es relevante para nuestro argumento ya que consideramos que muchas de las nociones que Plotino utiliza para su explicación alegórica de la relación causal determinante de lo Uno y la Inteligencia son tomadas, en particular, de este texto.

Son numerosos los especialistas que han reparado en la influencia que la teoría psicológica de Aristóteles expuesta en *De Anima* ejerce sobre la explicación plotiniana de lo que hemos llamado la “causalidad determinante”.³⁰⁰ Para poner de manifiesto tal vínculo entre ambas doctrinas recurramos, por nuestra parte, a los cuatro aspectos de la explicación plotiniana señalados en el apartado anterior, sin por ello pretender adentrarnos en los problemas filosóficos que presenta la psicología peripatética.

- a. Asimilación de la intelección con la potencia de la vista.³⁰¹

En el capítulo cuarto del libro III, en su explicación de la intelección, Aristóteles comienza asimilando la intelección a la sensación,³⁰² entre las cuales se encuentra la visión, y luego procede examinando las diferencias entre ambas.

- b. Distinción entre vista (ὄψις) y visión (ὄρασις).³⁰³

Esta distinción terminológica es trazada por Aristóteles en su análisis de la sensibilidad común a lo largo

²⁹⁹ *Vida de Plotino* 14, 5.

³⁰⁰ Aparte de la demostración que Hadot lleva a cabo confrontando los textos plotinianos con el *De Anima*, otros autores también sostienen que Plotino se habría inspirado en este tratado aristotélico. Cfr. por ejemplo Bussanich (1988: 29, 33, 117, 224); Szlezák (1997: 75, n. 197; 81-2; 106, n. 254) y Emilson (2007: 4, 110).

³⁰¹ Szlezák (1997: 75, n. 197).

³⁰² *De An.* 427a19-20 y especialmente 429 a 13-14.

³⁰³ Atkinson (1983: 122).

del libro III del *De Anima* y se encuentra en estrecha relación con el tercer aspecto que describimos a continuación.

- c. Aplicación de la distinción potencia-acto a la intelección.³⁰⁴

En su análisis de la sensación y de la intelección en el libro III, Aristóteles explica que estas se encuentran en potencia cuando todavía no han ejercido su peculiar función pero que al hacerlo se encuentran ya en acto. Tomando el caso de la visión como ejemplo, el estagirita afirma que esta sensación puede encontrarse tanto en potencia como en acto, siendo la vista (ὄψις) el estado en potencia y la visión (ὄρασις) su actualización.³⁰⁵

- d. Identificación del objeto de la visión-intelección como agente actualizador.³⁰⁶

Aristóteles sostiene que el intelecto es, en cierto modo, potencialmente lo inteligible³⁰⁷ y que la intelección consiste en padecer cierto influjo bajo la acción, a su vez, del inteligible.³⁰⁸ Por lo tanto, la actualización de la intelección se lograría cuando, encontrándose esta en potencia, padece la acción del inteligible.

Nuestra sintética confrontación de los cuatro caracteres de la explicación plotiniana de la causalidad determinante expuestos en V 4, 2 y en V 1, 5 con algunas tesis de la psicología aristotélica expuesta en el *De Anima* pone de manifiesto la estrecha relación que hay entre ambas. A modo de confirmación de la deuda plotiniana podemos reparar, asimismo, en otro elemento incluido en la explicación plotiniana y presente, a su vez, en la doctrina psicoló-

³⁰⁴ Bussanich (1988: 11).

³⁰⁵ *De An.* 428a6-7.

³⁰⁶ Bussanich (1988: 117).

³⁰⁷ *De An.* 429b31.

³⁰⁸ *De An.* 429a14-15.

gica de Aristóteles. Este elemento nos permitirá comprender más cabalmente el punto “d”. Citemos, pues, un nuevo pasaje de las *Enéadas*.

Puesto que la inteligencia es una cierta vista y una vista que ve, será una potencia que ha pasado a acto. Por lo tanto habrá, por un lado, una materia, pero una materia inteligible, y, por otro, la forma de esta, dado que la visión en acto tiene dos aspectos, aunque antes de ver era algo uno... Ahora bien, para la visión <sensible>, la plenificación <proviene> del <objeto> sensible y, por así decirlo, su perfeccionamiento, mas para la vista de la inteligencia, lo que la plenifica es el Bien.³⁰⁹

El último elemento que queremos señalar de la explicación plotiniana y que encontramos en este pasaje eneádico es la aplicación del binomio aristotélico materia-forma. Ahora bien, el modo en que Plotino aplica estas nociones aristotélicas es bastante peculiar y vale la pena analizarlo brevemente.³¹⁰ En nuestra descripción del punto “d” afirmamos que el objeto inteligible es caracterizado como agente actualizador. Esto es consistente con lo expuesto en este nuevo pasaje donde se sostiene que la Inteligencia tiene, por una parte, una materia y, por otra, una forma. Lo Uno, objeto inteligible al que la Inteligencia tiende, es el agente actualizador de su potencia intelectual en la medida en que la Inteligencia se vuelve a él para captarlo, pero no por ello aquel se identifica con la forma. Esta, por el contrario, constituye la visión efectiva que se actualiza en la Inteligencia cuando esta tiende su vista a lo Uno. El principio formal, por lo tanto, es aquello que determina estrictamente

³⁰⁹ III 8, 11, 1-8. ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστὶν ὄψις τις καὶ ὄψις ὁρώσα, δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα. Ἔσται τοίνυν τὸ μὲν ὕλη, τὸ δὲ εἶδος αὐτοῦ [οἷον καὶ ἡ κατ' ἐνέργειαν ὄρασις]del., ὕλη δὲ ἐν νοητοῖς ἐπεὶ καὶ ἡ ὄρασις ἡ κατ' ἐνέργειαν διττὸν ἔχει πρὶν γοῦν ἰδεῖν ἦν ἔν. ... Τῇ μὲν οὖν ὁράσει ἡ πλήρωσις παρὰ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἡ οἶον τελείωσις, τῇ δὲ τοῦ νοῦ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν.

³¹⁰ El tópico de la materia inteligible en Plotino es complejo y excede la problemática abordada en este trabajo. Para un análisis detallado véanse Rist (1962: 99-107) y Corrigan (1996: 35-44).

la materia (inteligible) y produce, por así decirlo, el contenido propio de la intelección. Tal principio consiste, finalmente, en las Formas que surgen en la Inteligencia misma y constituyen su visión efectiva. En esto reside, por tanto, el carácter ambivalente de la causalidad determinante de la Inteligencia señalado por Plotino en el pasaje citado de *V 1*, [10] 5.³¹¹ Lo Uno, por una parte, es el agente actualizador de la determinación en la medida en que la Inteligencia tiende su vista a aquel,³¹² pero las Formas, por otra, son determinantes efectivos en tanto que son los objetos de la visión efectiva.

Es posible afirmar, asimismo, que la caracterización de lo Uno como agente actualizador de la intelección constituye una crítica plotiniana a la tradición metafísica heredada. No debemos creer, sin embargo, que Plotino atribuya a lo Uno en sí mismo el carácter de agente actualizador, puesto que, si así fuera, lo Uno necesitaría de la Inteligencia para poder ejercer esta función perdiendo, de este modo, su autonomía característica. Tal condición debe considerarse, más bien, como el producto de la dependencia de la Inteligencia respecto de lo Uno y como manifestación de la necesidad que aquella tiene de su principio para actualizar su intelección. Esta necesidad que Plotino encuentra en la Inteligencia, pues, constituiría un motivo más para su rechazo por considerarla como principio supremo.

³¹¹ Los intérpretes han encontrado problemáticas algunas afirmaciones de Plotino en las que asevera que lo Uno es el inteligible propio de la Inteligencia. Esto estaría en contradicción con los pasajes en donde se afirma que la Inteligencia es su propio objeto de intelección pero también con aquellos en los que se dice que lo Uno no puede ser captado tal como es por la Inteligencia. Para un análisis de este problema véase Bussanich (1988:12-14 y 117) y Santa Cruz (2002: 73-103) y (2007: *XLVI*ss. y 113, nota 382).

³¹² Como causa final, podríamos decir.

Para concluir este apartado e ilustrar nuestra interpretación con un texto eneádico, citemos a modo de ejemplo y sin pretender analizar el pasaje, las líneas que siguen al texto ya citado de III 8, 11, teniendo en cuenta la identificación plotiniana entre lo Uno y el Bien.

Pues si la inteligencia misma fuera el Bien, por qué necesitaría ver o ejercitar alguna actividad en absoluto? Son las otras cosas que tienen una actividad en torno al Bien y gracias al Bien, mientras que el Bien no necesita nada. [...] Por tanto, tras pronunciar “el Bien”, en nada más pienses, pues si <le> agregaras algo, lo harás deficiente por lo que agregaste. Debido a esto, tampoco <le agregues> el inteligir, para que no le agregues algo diferente y lo hagas dos cosas: Inteligencia y Bien. Pues la Inteligencia sí del Bien, pero el Bien no necesita de aquella.³¹³

Podemos afirmar, finalmente, que el bagaje conceptual que Plotino utiliza en su explicación alegorizante de la relación entre lo Uno y la Inteligencia es tomado del *De Anima* de Aristóteles. Las doctrinas psicológicas que allí encuentra son traspuestas por nuestro filósofo a su explicación de la realidad inteligible. Respecto de esta última, si bien no es posible señalar momentos sucesivos o divisiones reales, Plotino recurre en su explicación a las distinciones aristotélicas de acto-potencia y de materia-forma con la finalidad de tornar comprensible la relación entre los grados ontológicos que explica. Asimismo, aunque no es lícito sostener que haya un momento en el que la Inteligencia sea pura materia (inteligible), carente de forma y en un estado de potencia no actualizada, estos conceptos son los *instrumentos* mediante los cuales Plotino logra articular su alegoría de

³¹³ III 8, 11, 8-16. Εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθόν, τί ἔδει ὁρᾶν ἢ ἐνεργεῖν ὅλως; Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδενὸς δεῖται ... Φθεγγόμενος οὖν τὸ ἀγαθὸν μηδὲν ἔτι προσνόει· ἔάν γάρ τι προσθῆις, ᾧ προσέθηκας ὅτιοῦν, ἐνδεὲς ποιήσεις. Διὸ οὐδὲ τὸ νοεῖν, ἵνα μὴ καὶ ἄλλο, καὶ ποιήσης δύο, νοῦν καὶ ἀγαθόν. Ὁ μὲν γὰρ νοῦς τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ δ' ἀγαθὸν οὐ δεῖται ἐκείνου·

la relación entre lo Uno y la Inteligencia. Señalemos, por último, que la doctrina psicológica que Plotino toma del *De Anima* del estagirita parece cumplir una función instrumental en las *Enéadas*, en la medida en que aquella provee a Plotino las nociones mediante las cuales este desarrolla su exposición alegórica acerca de la relación que poseen los principios metafísicos en su sistema.³¹⁴

3. b. ii) B. La doctrina plotiniana de las dos potencias de la Inteligencia

En la presente sección examinamos otra doctrina plotiniana de modo de complementar lo expuesto en las secciones anteriores acerca del vínculo que Plotino establece con la tradición. Nos referimos a la teoría plotiniana de las dos potencias de la Inteligencia. Continuamos, pues, con el análisis de una doctrina que suele ser considerada por los especialistas como uno de los puntos de apoyo de la mística plotiniana, entendida como una experiencia personal e inefable. Mas nosotros analizamos la teoría aludida desde nuestra perspectiva que concibe una estrecha relación entre la mística eneádica, tal como la hemos caracterizado en 3. a., y la tradición a la que Plotino se alinea. Así pues, en la presente sección ofrecemos una interpretación de la mencionada doctrina a la luz del símil platónico del sol expuesto en la *República*. Esta conocida analogía de Platón se encuentra subyacente a la formulación plotiniana de la relación entre la Inteligencia y lo Uno-Bien, por lo que tomarla en cuenta a la hora de comprender este aspecto de su pensamiento resulta en gran medida esclarecedor. Con tal finalidad, pues, analizamos un pasaje de VI 7, 35 que contiene una de las

³¹⁴ Para una discusión de cómo Plotino adopta nociones y distinciones aristotélicas para desarrollar una concepción filosófica diferente a la de Aristóteles e inspirada en Platón véase Chiaradonna (2014: 188-210).

formulaciones más claras y explícitas de la doctrina de las dos potencias del *voûç* y ofrecemos evidencia textual adicional que sustenta nuestra interpretación.

Plotino y la República de Platón

Pocos textos filosóficos han tenido sobre la cultura occidental una injerencia semejante a la de la *República*. La Antigüedad tardía no es una excepción, y los pensadores de esa época se han sentido enormemente atraídos por esta obra de Platón. Plotino, ciertamente, es uno de ellos y las *Enéadas* contienen numerosísimas referencias a este diálogo. Una rápida mirada al *Index Fontium* de Henry-Schwyzler basta para cerciorarse de ello y para corroborar que sólo con la excepción del *Timeo*, ninguna otra obra de ningún otro autor es aludida en las *Enéadas* un mayor número de veces que la *República*.³¹⁵

Los temas tratados en este diálogo platónico son numerosos, ciertamente, y las referencias plotinianas se dan en contextos diversos y respecto de temáticas diferentes. La reflexión platónica expuesta en *República* acerca del Bien, sin embargo, es un tema que posee especial interés para Plotino por lo que también es posible encontrar numerosas alusiones plotinianas a aquellos pasajes en los que Platón desarrolla esta cuestión. El planteo platónico acerca de este tópico en el que centramos nuestro análisis, sin embargo, se acota al presentado entre 506 e y 509 d en donde se ofrece una comparación entre la relación que el Bien posee con el ámbito inteligible y la que el sol mantiene con el ámbito visible. Las nociones expuestas en este pasaje conocido como el “símil del sol” son incorporadas por Plotino tras operar sobre ellas, no obstante, una resignificación, y son utilizadas en función de la formulación de sus propias teorías. En la presente sección, pues, dedicamos un apartado a examinar con cierto detalle la doctrina plotiniana de las dos

³¹⁵ Henry, P. et Schwyzler, H.-R. (1973: *Tomvs III*, pp. 436 – 462).

potencias de la Inteligencia y, en un apartado subsiguiente, recurrimos al símil platónico para poner de manifiesto, por una parte, el estrecho vínculo entre la teoría plotiniana mencionada y el texto platónico y para aportar, por otra parte, elementos a partir de tal relación que refuercen nuestra interpretación de la doctrina eneádica.

La formulación plotiniana de la doctrina de las dos potencias de la Inteligencia

En el presente apartado nos abocamos al examen de ciertos aspectos de la relación entre la Inteligencia y el Bien en la filosofía de Plotino para lo cual centramos nuestro análisis en una importante pero muy discutida doctrina eneádica, que es formulada con gran claridad, a nuestro entender, en el tratado VI 7. Este tratado es el trigésimo octavo en el ordenamiento cronológico de los escritos de Plotino que nos transmite Porfirio, y lleva el título “Sobre cómo vino a la existencia la multiplicidad de las Ideas y sobre el Bien”. En él se desarrollan, tal como su título indica, cuestiones relativas a la generación de la Inteligencia, al surgimiento de las Ideas en ella, a la naturaleza del Bien y al ascenso del alma hacia lo Uno. Mas uno de los puntos cruciales que el escrito discute en su análisis de los temas mencionados es la relación de la segunda hipóstasis con la primera. Ciertamente, el interés de Plotino por el problema de la relación entre lo Uno-Bien y la Inteligencia se manifiesta ya en sus primeros tratados.³¹⁶ Mas, tal como vimos en 3. b. ii) A., la discusión plotiniana de estos temas está íntimamente ligada al diálogo con la tradición metafísica y exegética a la que pertenece, al uso de la alegoría y a la aplicación de nociones psicológicas y ontológicas tomadas de Aristóteles con la finalidad de articular su λόγος acerca de estos principios.

³¹⁶ Cfr., por ejemplo, I 6, primer escrito del filósofo.

En nuestra discusión que sigue, pues, centramos nuestro análisis en la relación contemplativa que la Inteligencia posee con lo Uno. Tal abordaje, como veremos, nos remite a una novedosa teoría plotiniana. Nos referimos a la doctrina de las dos potencias de la Inteligencia que el filósofo formula en varios escritos, no solo en VI 7, para dar cuenta de la mencionada relación. Ya en VI 9, noveno tratado en el orden cronológico, Plotino brinda una incipiente formulación de la doble capacidad contemplativa de la Inteligencia que desarrolla en escritos posteriores. Allí, en efecto, leemos:

Pero es preciso tomar de la Inteligencia el anuncio de las cosas que puede <hacer>. Y la Inteligencia puede ver lo anterior a ella o lo propio de ella. Pero los inmanentes en ella en ella son puros, y todavía más puros y simples son los anteriores a ella, o, mejor dicho, lo anterior a ella.³¹⁷

Este pasaje, como ya adelantamos, introduce la noción de que la Inteligencia posee la capacidad de ver (*ὄραῖν*) tanto los propios inteligibles, que son las Formas o Ideas, como el anterior a ella, que es lo Uno. Nótese, pues, que la actividad propia de la Inteligencia es caracterizada en términos de una potencia sensorial, la visión. En relación con esto debe tenerse en cuenta, en primer lugar, el contexto de la cita. En las líneas previas al pasaje citado, en efecto, Plotino compara la visión propia de la sensación con la que se puede obtener de lo Uno por medio de las potencias superiores del alma y explica que la visión de lo Uno debe

³¹⁷ VI 9 [9], 3, 32-36. Ἀλλὰ δεῖ λαβεῖν παρὰ τοῦ νοῦ τὴν ἐπαγγελίαν ὧν δύναται. Δύναται δὲ ὄραῖν ὁ νοῦς ἢ τὰ πρὸ αὐτοῦ ἢ τὰ αὐτοῦ. Καθαρὰ δὲ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ, ἔτι δὲ καθαρώτερα καὶ ἀπλούστερα τὰ πρὸ αὐτοῦ, μᾶλλον δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ. Este pasaje presenta algunos problemas para su traducción. Para una discusión al respecto véase Meijer (1992: 125-128) y Hadot (1994: 80 n. 49). Cfr., también, Bussanich (1988: 18, 99, 101). Véase, asimismo, VI 9, 2, 33-40. Compárese el pasaje citado con III 8 [30], 9, 30-35 donde Plotino afirma que el νοῦς es ἀμφίστομος, ya que puede contemplar tanto las Formas Inteligibles como lo Uno.

carecer de las notas propias de toda representación sensible: magnitud, figura y masa.³¹⁸ Pero, en segundo lugar, puede apreciarse que Plotino también recurre al vocabulario de la visión en esta misma sección para referirse a la relación que el alma puede establecer con lo Uno por intermedio de la Inteligencia.³¹⁹

La *Enéada* VI 7, sin embargo, contiene una de las formulaciones más detallada de esta teoría. La exposición brindada en este tratado, no obstante, ha suscitado desacuerdos importantes entre los especialistas. Citemos, pues, el pasaje principal donde Plotino expone su doctrina.

[1] Y la Inteligencia, ciertamente, posee una primera potencia para inteligir con la cual mira lo que está en sí misma y una segunda con la cual <mira> las cosas que están más allá de sí misma por medio de una cierta aprehensión y recepción, [2] de acuerdo con la cual primero solo veía y luego, viendo, obtuvo inteligencia y es algo uno. [3] Y aquella primera es la contemplación de la inteligencia sensata, mas esta segunda es la inteligencia amante, cuando se vuelve insensata tras haberse embriagado de néctar. Entonces se vuelve amante tras simplificarse por la satisfacción hacia un estado de dicha. Y es mejor para ella estar embriagada que estar en un estado más respetable que tal embriaguez. – [4] ¿Mas aquella inteligencia ve por partes, a unos y a otros en momentos diferentes? – No. El argumento los hace sucesivos por razones didácticas, más <la inteligencia> posee el inteligir siempre, y posee también el no inteligir sino un mirar a aquel de un modo diferente.³²⁰

³¹⁸ Μέγεθος, σχῆμα, ὄγκον respectivamente. Cfr. VI 9, 3, 28-33.

³¹⁹ Cfr. VI 9, 3, 24; 27; 28; 30.

³²⁰ VI 7 [38], 35, 19-30. Καὶ τὸν νοῦν τοίνυν τὴν μὲν ἔχειν δύνάμιν εἰς τὸ νοεῖν, ἣ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ἣ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῆ τινι καὶ παραδοχῆ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὄρων ὑστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἔν ἐστι. Καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θεὰ νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρών, ὅταν ἄφρων γένηται <μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος> τότε ἐρών γίνεται ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ· καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθεῖν βέλτιον ἢ σημοντέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης. Παρὰ μέρος δὲ ὁ νοῦς ἐκείνος ἄλλα, τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλα ὄρα; Ἡ οὐ· ὁ δὲ λόγος διδάσκων γινόμενα ποιεῖ, τὸ δὲ ἔχει τὸ νοεῖν αἰεὶ, ἔχει δὲ καὶ τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄλλως ἐκείνον βλέπειν.

Este texto posee una riqueza incomparable para la comprensión del pensamiento de Plotino y ha sido ampliamente discutido por los estudiosos. Mas sistematicemos, por el momento, las potencias que Plotino señala en este pasaje y las actividades que les atribuye a cada una de ellas. De modo que nuestras referencias al texto sean más claras, hemos añadido la numeración entre corchetes.

En la sección [1] el filósofo afirma la existencia de dos potencias en la Inteligencia, tema que recorre todo el pasaje hasta su última línea. Una de ellas es para inteligir (εἰς τὸ νοεῖν) y con ella el *noûs* mira (βλέπει) su propio contenido. Podemos entender que Plotino se está refiriendo aquí a la doctrina según la cual la Inteligencia contempla las Formas inteligibles que están en ella. En cuanto a la segunda potencia, la frase en la que se la caracteriza carece de verbo. Podemos suponer el mismo verbo de la frase anterior, “mira” (βλέπει), pero en este caso lo que la Inteligencia mira no es su contenido sino las cosas que están más allá de sí misma. Esta segunda potencia ha sido llamada por los comentaristas “inteligencia hipernoética”.³²¹ Nótese, además, que en cuanto a esta capacidad ya no se afirma que es para inteligir, pero se añaden dos importantes términos que vienen a caracterizar este segundo proceso de contemplación: aprehensión y recepción (ἐπιβολῆ τινι καὶ παραδοχῆ).³²² En resumen, Plotino sostiene que la inteligencia “mira” mediante ambas potencias, aunque hay una diferencia tanto en el objeto como en la caracterización de la actividad en la que consiste el mirar relacionado con cada una de ellas. Esta primera distinción, pues, es semejante a la ya citada de VI 9, 3, pero presenta una variación en el vocabulario de la actividad de ambas: ver-ὄρᾶν en VI 9, 3, 33; mirar-βλέπειν en VI 7, 35, 21.

En las líneas de la sección [2] también encontramos nociones que no aparecen en el pasaje citado de VI 9, 3 por lo que vale la pena analizarlas en detalle. Luego de

³²¹ Cfr., por ejemplo, Bussanich (1988: 174 y ss.) y Meijer (1992: 154).

³²² VI 7, 35, 21-22.

caracterizar ambas potencias, Plotino hace una aclaración respecto de la segunda de ellas. Creemos, por nuestra parte, que esta nueva distinción se aplica solo a la segunda potencia ya que el pronombre relativo con el que se introduce la proposición está en singular y remite, por tanto, solo a la última potencia mencionada. De este modo, de aquella potencia con la que se contempla lo que está más allá de la Inteligencia se afirma que, en un primer momento, solamente ve, mas en un segundo momento, a la vez que sostiene la visión, obtiene inteligencia y es algo uno. Nos interesa resaltar, inicialmente, la insistencia en el vocabulario de la visión. En las líneas anteriores se recurrió al término mirada (βλέπει) para caracterizar la actividad relacionada con ambas potencias, mientras que aquí la potencia superior es descrita como 'visión' (ἑώρα, ὁρῶν), tal como se la llamó en VI 9, 3. Ahora bien, esta visión de la potencia hipernoética, no parece, en un primer momento al menos, incluir la intelección ya que se trata de visión solamente. Esto reforzaría lo afirmado en [1] donde se relaciona la intelección solamente con la potencia que mira lo que está en la Inteligencia misma. Plotino añade, no obstante, que en un segundo momento mediante esta potencia se obtuvo inteligencia y se es algo uno (καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἓν ἐστὶ). Esta afirmación parece un tanto críptica. Los especialistas, sin embargo, suelen acordar en que se trata de una referencia a la explicación plotiniana de la generación de la Inteligencia, lo que explica que Plotino se exprese en términos de una sucesión temporal. Podemos considerar, asimismo, que la descripción de dos momentos consecutivos parecería indicar la prioridad ontológica que la sola visión de lo Uno provista por la potencia hipernoética tiene respecto de la obtención de la intelección, actividad propia de la (potencia inferior de la) Inteligencia. La introducción de sucesiones temporales con la finalidad de indicar relaciones jerárquicas es, como ya hemos visto, el procedimiento mediante el cual Plotino entiende que el λόγος puede representar

imitativamente lo inteligible, si bien es preciso, una vez comprendida la explicación, reunir y recomponer los elementos separados en el discurso.

Es importante subrayar, asimismo, la alusión presente en estas líneas a que la obtención de inteligencia se da mientras la potencia hipernoética sostiene su modalidad propia de visión (ὄρων), noción que Plotino enfatiza con más claridad en la sección [4]. En cuanto a la expresión “es algo uno” (ἐν ἑστί) que, de acuerdo con el modo en que Plotino la introduce (καὶ... καὶ...), parece ser otro resultado de este segundo momento de la visión hipernoética, nos remitimos a la interpretación de Igal, quien traduce esta expresión como ‘se hace una misma cosa con su objeto’.³²³ Digamos, por el momento, que Plotino parecería estar implicando aquí un cierto “efecto unitivo” ligado a la potencia hipernoética. Avancemos, no obstante, en nuestro análisis del pasaje y dejemos por el momento esta última cuestión de lado para retomarla hacia el final de este apartado donde dispondremos de más elementos para explicar nuestro modo de comprenderla.

Tras haber distinguido los dos momentos lógicos de la potencia hipernoética e introducido la noción de que el primer momento produciría dos resultados simultáneos que constituyen, a su vez, un segundo momento,³²⁴ Plotino vuelve a referirse en [3] a las dos potencias. La actividad de la primera potencia, pues, la que mira el contenido de la Inteligencia e intelige, es caracterizada como la contemplación de la inteligencia sensata (ἐμφρων). La segunda potencia, por el contrario, la que mira lo anterior a la Inteligencia,

³²³ Igal (1998: 476).

³²⁴ Potencia hipernoética: permite mirar lo anterior a ella.

Se distinguen dos momentos (lógicos) en la actividad contemplativa relacionada con esta potencia.

1er momento (πρότερον): solo ve (ἑώρα μόνον)

2do momento (ὕστερον): resultados de la sola visión que sigue activa (ὄρων)

Los resultados son, a su vez, dos y simultáneos (καὶ... καὶ...)

ἐν ἑστί – unificación con el objeto de visión νοῦν ἔσχε – obtención de inteligencia.

es descrita como amante (*ἐρῶν*), insensata (*ἄφρων*) y embriagada (*μεθυσθεὶς*). En esta nueva distinción, los dos momentos de la segunda potencia señalados en la sección [2] son dejados de lado. Pero la novedad que el filósofo introduce aquí es la noción del estado amoroso y apasionado de la Inteligencia hipernoética, de la potencia que ve lo anterior a ella, lo Uno.

La sección [4], por último, afirma con claridad que ambas potencias de la Inteligencia actúan simultáneamente, que aquella entiende y no entiende siempre y a la vez. Esta noción ya había sido esbozada en [2], tal como indicamos. La explicación acerca de estas potencias, en efecto, puede generar la impresión de que las contemplaciones son sucesivas por lo que Plotino insiste en que, de hecho, no sucede así. Sin embargo, la afirmación de que la inteligencia hace algo y no lo hace, puede parecer paradójica y, teniendo en cuenta la ya entonces antigua formulación platónica del principio de no contradicción en un contexto psicológico³²⁵ resulta llamativo que Plotino afirme algo semejante. La aparente contradicción, no obstante, puede disiparse si tenemos en cuenta que nuestro autor le atribuye la intelección y se la niega a dos potencias diferentes de la Inteligencia. A raíz de esto, no habría una dificultad lógica en considerar que la inteligencia entiende por medio de una de sus potencias mientras que, por medio de otra, no entiende. En esta sección, asimismo, se caracteriza al no entender de la segunda potencia como un mirar diferente (*ἄλλως βλέπειν*), lo que nos remite al comienzo del pasaje citado en donde Plotino afirma que cada una de las potencias “mira” (*βλέπει*) objetos, por así decirlo, diferentes.

Ahora bien, este texto de VI 7, 35 tomado aisladamente, no parece presentar grandes dificultades para su comprensión. Sin embargo, las interpretaciones variadas que los estudiosos han hecho del pasaje ponen de manifiesto las numerosas dificultades que estos han encontrado al

³²⁵ Cfr. *Rep.* 436 e 8 – 437 a 2.

abordarlo en relación con el resto de la filosofía de Plotino. Ya hemos discutido en nuestra Primera Parte las interpretaciones que los especialistas proponen acerca de la doctrina de las dos potencias de la Inteligencia a raíz de la implicación que ella tiene sobre la mística, tal como los autores aludidos la entienden. Recordemos brevemente, no obstante, los lineamientos generales de tres interpretaciones diferentes de modo que ellas queden enmarcadas en nuestra discusión e interpretación de esta doctrina. O'Daly, por una parte, no acepta la caracterización de la potencia superior de la inteligencia como una inteligencia amante. Considera, por el contrario, que lo Uno es visto por la Inteligencia en su estado pre-determinado y pre-intelectivo e identifica la vuelta de la Inteligencia hacia lo Uno con el momento de la incipiente procesión de la segunda hipóstasis a partir de la primera.³²⁶ Hadot, por otra parte, no solo identifica la segunda potencia de la Inteligencia del pasaje de VI 7, 35 con la inteligencia incoada (las llamadas Inteligencia hipernoética y prenoética) sino que, además, añade a tal síntesis la denominación de Inteligencia amante y embriagada también presente en VI 7. Bussanich, por último, es uno de los defensores más serios de la diferenciación entre la inteligencia “hipernoética” y la “prenoética”.³²⁷ El autor, en efecto, limita la función del intelecto prenoético al proceso de la generación de la inteligencia y circunscribe la función del intelecto hipernoético al ascenso contemplativo y místico del alma hacia lo Uno.³²⁸

³²⁶ O'Daly, G. (1974: 159-169).

³²⁷ Por no decir el único defensor en sentido pleno. El autor remite a las interpretaciones de Lloyd y de Schroeder como antecedentes de su propia lectura.

³²⁸ Bussanich (1988: 231-236). Una interpretación semejante parecería sostener Szlezák (1997: 143).

Nuestra propuesta interpretativa

Creemos, por nuestra parte, que las llamadas Inteligencia prenoética e Inteligencia hipernoética, en tanto que nociones propias de la onto-logía³²⁹ plotiniana no deben ser identificadas. Adherimos, pues, en cierto modo, a la necesidad de distinguirlas sobre la que insiste Bussanich. Examinemos, no obstante, algunos elementos que nos permitirán ilustrar y fundamentar mejor nuestra interpretación.

Considérese, por una parte, que desde una perspectiva lógica la existencia efectiva de una inteligencia en estado indeterminado que no ha actualizado su potencia contemplativa es problemática, sobre todo si se toma en cuenta el carácter causal de su contemplación. Para que nuestro argumento sea más claro, recordemos brevemente el proceso de la generación de la Inteligencia tal como ha sido expuesto por O'Daly.³³⁰ Aludiendo a V 2, 1, el autor describe la procesión en los siguientes términos: a causa de su superabundancia, lo Uno crea un 'otro', este producto se vuelve sobre su progenitor y ha sido llenado (por él) y se ha convertido en su contemplador y, por lo tanto, en un principio intelectual. Señala, pues, tres fases en este proceso generativo. La primera consiste en la procesión indeterminada de un 'otro', la segunda, en el momento en el cual está a punto de ser determinada por su visión de lo Uno y, la tercera fase, la constitución de la Inteligencia como tal.³³¹ Si consideramos, entonces, que la segunda fase descrita es causa de la determinación de la Inteligencia como tal (de su plenificación y de que surjan en ella las Formas que son a su vez contempladas por la Inteligencia) y que, por otro

³²⁹ Recuérdese el texto ya citado de V 1, 8, 26 ss. "Cuando producimos un discurso acerca de los seres eternos... (...τὸν λόγον περὶ τῶν αἰεὶ ὄντων ποιουμένοις...).".

³³⁰ O'Daly (1974: 159-169).

³³¹ Para un detallado desarrollo del tema de la generación de la Inteligencia en Plotino véase Santa Cruz (1979: 287-315), Schroeder (1986: 186-195), Bussanich (1988), Emilsson (2007: cap. 2), García Bazán (2011: cap. II) y Nyvlt (2012: 131-163).

lado, la Inteligencia contempla eternamente a las Formas, parecería ser necesario que ambas fases deben darse eternamente. Para expresarlo en otros términos podemos decir que, si la Inteligencia contempla su contenido eternamente entonces, al depender la existencia de este contenido de la plenificación ocurrida por la vuelta contemplativa de aquella hacia lo Uno, no puede haber un momento en el que tal contemplación plenificadora no ocurra. Esto introduce, pues, dos dificultades respecto de interpretaciones como las de O'Daly y las de Hadot. En primer lugar, ocurre que el carácter mismo de los elementos cuya relación se intenta explicar excluye lógicamente la posibilidad de que exista efectivamente una Inteligencia no intelectual y meramente en potencia ya que de existir efectivamente no habría Formas ni, de hecho, Inteligencia. Esta conclusión es corroborada por la insistencia de Plotino relativa al carácter ajeno a lo inteligible de las fases sucesivas y divisiones que el λόγος introduce en sus representaciones imitativas.³³² En este aspecto de nuestra interpretación, pues, nos acercamos a Gerson quien sostiene que hablar de una primera fase en la generación de la Inteligencia es una “ficción lógica” y que el producto eterno de lo Uno es, simplemente, la Inteligencia.³³³ El autor, no obstante, parece suponer, asimismo, una identificación entre el *estado* prenoético del *noûs* y

³³² Cfr. también IV 3, 9, 14-20; IV 8, 4, 38-42.

³³³ Cfr. Gerson (1998: 46). En relación con esta interpretación considérese, por ejemplo, el pasaje V 3, 11, 1-16. Téngase en cuenta, sin embargo, que Plotino introduce todo el pasaje con la frase “Cuando la Inteligencia múltiple quiere inteligir al que está más allá...”. Esta frase nos advierte respecto de dos elementos diferentes. Por un lado, que, tal como se afirma en VI 7, 35, la inteligencia intelige (voeiv) con aquella potencia que mira las Formas (no con la hipernoética), por lo que querer *inteligir* lo Uno deviene, necesariamente, en la intelección de las Formas. Es importante, pues, la distinción entre mirar (propia de ambas potencias) e inteligir (propia de la potencia inferior) implícita en VI 7, 35. Por otro lado, que quien intenta efectivamente *inteligir* lo Uno es la Inteligencia ya múltiple y no una inteligencia indeterminada o en potencia, como parecerían insinuar las diferentes ‘exposiciones razonadas’ de la generación de la Inteligencia, tal como la que se ofrece en el pasaje que sigue a la frase citada.

la *potencia* hipernoética, con lo cual al negar la existencia efectiva del primero descarta la existencia de la segunda. Menciona, es cierto, la posibilidad de que haya una “distinción lógica” (no real) entre ambas pero aun así descarta la existencia de la Inteligencia hipernoética sin brindar nuevas razones al respecto y remitiendo a las ya dadas en relación con la imposibilidad de la existencia de un estado prenoético del *noús*.³³⁴

En segundo lugar, la interpretación de O’Daly y de Hadot cae a nuestro entender en la contradicción de afirmar que la Inteligencia se encuentra, a la vez, en un *estado* indeterminado y en uno determinado, lo cual sería imposible, al menos dentro de los límites de la lógica. Al asimilar, pues, el discurso acerca de las dos potencias con las fases sucesivas de la generación de la Inteligencia, entienden que el sujeto que contempla eternamente lo Uno no es una de las dos *potencias* de la Inteligencia sino la Inteligencia en su *estado* indeterminado, mientras que la que contempla eternamente las Formas es la Inteligencia en su *estado* determinado. De acuerdo con esta interpretación, al ser necesaria para la existencia de la Inteligencia en su estado determinado-intelectivo la existencia de la Inteligencia en su estado indeterminado-no intelectual, la Inteligencia debe existir, a la vez, tanto en su estado determinado como indeterminado y, ambos, eternamente. Recordemos, no obstante, que tal contradicción se diluiría, como ya afirmamos en nuestro comentario a [4], si entendemos que Plotino concibe que las contemplaciones diferentes son ejercidas por medio de *potencias* distintas de la Inteligencia. Esto parecería ser, a nuestro entender, lo que Plotino afirma en VI 7 35, 19 y ss.

Ahora bien, aunque creemos que Plotino no concibe la existencia efectiva de una Inteligencia prenoética o en su estado indeterminado, consideramos que nuestro filósofo afirma la existencia de una potencia en la Inteligencia que

³³⁴ Gerson (1998: 223, 293).

contempla lo Uno.³³⁵ Esto nos conduce, no obstante, a otra dificultad que los intérpretes han encontrado respecto de la relación entre lo Uno y la Inteligencia. Nos referimos a la posibilidad de que lo Uno mismo sea tomado como objeto de contemplación, problema que analizamos brevemente a continuación.

Algunos intérpretes han considerado, sin ahondar detalladamente, que Plotino considera que la Inteligencia puede contemplar lo Uno sin más. Así, por ejemplo, Rist afirma que la Inteligencia contempla lo Uno y crea el Alma y que el Alma contempla la Inteligencia y crea la materia.³³⁶ Otros autores, sin embargo, sostienen que tal interpretación es incorrecta pues consideran que es imposible para una determinada hipóstasis contemplar una hipóstasis de nivel superior. Hunt, por ejemplo, sostiene que lo Uno en sí mismo no puede ser tomado como objeto de contemplación y que los numerosos pasajes en los que Plotino parece afirmar que esto es posible deben comprenderse tomando en cuenta el uso plotiniano ambiguo de la noción de “objeto de contemplación”. El autor distingue, pues, tres sentidos recurriendo a la noción de “representación”, en la medida en que, podemos decir nosotros, toda contemplación de algo puede implicar una representación (subjetiva) de ese algo.³³⁷ Las tres opciones diferenciadas, pues, son: (1) el objeto de contemplación es la representación misma que es tomada con conciencia de que es una representación; (2) el objeto de contemplación es el objeto representado, pero contemplado mediante la representación; (3) el objeto contemplado es el objeto mismo, sin la mediación de una representación. El autor señala, pues, que cuando Plotino afirma que lo Uno es contemplado, si bien parece afirmar que se da lo descrito por el sentido (3), debemos entender que lo Uno es captado

³³⁵ Considérese, además de los pasajes ya mencionados y citados, V 1, 6 y, en especial, las líneas 41 a 53.

³³⁶ Rist (1967a: 90).

³³⁷ Podríamos expresar esta distinción, a su vez, en términos de ‘referente objetivo’ y ‘representación subjetiva’ de la contemplación.

tal como entiende la opción (2). A partir de esto, deduce Hunt, todo conocimiento es auto-conocimiento, no solo en la medida en que la representación es interna al sujeto contemplante sino, también, a raíz de que una hipóstasis generada es representación, afirma el autor, de la inmediatamente superior. Así, pues, concluye, no es posible para las hipóstasis una captación inmediata y directa de las formas de vida superiores y, consecuentemente, aquello que la Inteligencia capta es una mera imagen de su objeto de contemplación, lo Uno, y esta imagen yace en ella misma.³³⁸

Esta interpretación, por una parte, ha permitido en algunos casos una simplificación indeseable de nuestra comprensión de la actividad contemplativa de la Inteligencia. Así pues, este modo de entender la cuestión ha permitido que se afirme que si al contemplar lo Uno la Inteligencia se contempla a sí misma, entonces, si bien tiende a lo Uno solo logra contemplar efectivamente las Formas.³³⁹ Esta conclusión nos remite a la interpretación antes aludida de Gerson, para quien no es posible aceptar, como dijimos, que Plotino sostenga que la Inteligencia contempla lo Uno *además* de las Formas, tal como el pasaje citado de VI 7, 35 parece afirmar con claridad.³⁴⁰ Ahora bien, si nosotros aceptamos, tal como hacemos, que Plotino afirma, por una parte, que lo Uno no puede ser contemplado en sí mismo sino que la Inteligencia accede a una representación de aquel que encuentra en ella misma pero que, por otra,

³³⁸ Cfr. Hunt (1981:71-79). *Contemplation is representative in nature; there is no direct unmediate awareness of the One.* p. 76. El autor considera, no obstante, que el alma (humana) puede conocer las hipóstasis superiores en la medida en que se eleva a sí misma y se convierte en esa misma hipóstasis que (se) contempla.

³³⁹ Cfr., por ejemplo, Hadot (1987: 651), donde el autor afirma que “si la Inteligencia (*l'esprit*) naciente dirigió su mirada hacia el Bien sin ver nada, la Inteligencia acabada vio, mas ella no vio el Bien sino las Formas que nacen en sí misma, la Inteligencia, porque estaba delimitada por el Bien.”

³⁴⁰ Lo Uno, para Gerson, es contemplado mediante las Formas. Cfr. Gerson (1998: 223). La interpretación de Gerson en términos de Hunt podría formularse del siguiente modo: las Formas son la representación de lo Uno en la Inteligencia.

además de contemplar las Formas, la Inteligencia contempla lo Uno, al menos en el sentido (2) distinguido por Hunt, parecería que estamos afirmando que la Inteligencia tendría dos representaciones diferentes de lo Uno, una de ellas las Formas y, la otra, una representación que es tomada como lo Uno y diferente a las Formas. Creemos, en efecto, que los escritos de Plotino nos conducen en esta dirección cuando distingue dos potencias de la Inteligencia. En este punto, pues, la pregunta que debemos formularnos es la siguiente: ¿en qué consiste la representación de lo Uno contemplada mediante la Inteligencia *hipernoética*? Citemos un nuevo pasaje para esclarecer esta cuestión.

Así también es la vista de la inteligencia: ella ve gracias a otra luz, tanto los objetos iluminados por aquella naturaleza primera, como <la luz>³⁴¹ que está presente en aquellos. Sin embargo, si se inclina hacia la naturaleza de los objetos iluminados la ve menos. Mas si mirara también hacia aquello por medio de lo cual vio, desatenderá los objetos vistos y podría ver la luz y el principio de la luz.³⁴²

En varios pasajes semejantes al que citamos, Plotino distingue entre los objetos inteligibles que se encuentran iluminados y la luminosidad que permite que estos sean inteligidos y que no les es propia sino que proviene de lo Uno.³⁴³ Ahora bien, tal como este pasaje parece indicar, Plotino distingue la posibilidad de contemplar tanto los objetos iluminados como la luz misma (e incluso el principio de esa luz). Estas distinciones también son tenidas en cuenta en nuestro tratado séptimo de la *Enéada* VI que hemos venido

³⁴¹ Seguimos la traducción que Armstrong (1984: 177) ofrece de esta frase, interpretando que la referencia, en este caso, es a la luz mencionada justo antes y retomada a continuación.

³⁴² V 5, 7, 16-21. Οὕτω τοίνυν καὶ ἡ τοῦ νοῦ ὄψις ὄρα̃ μὲν καὶ αὕτη δι' ἄλλου φωτὸς τὰ πεφωτισμένα ἐκείνη τῇ πρώτῃ φύσει, καὶ ἐν ἐκείνοις ὄντος ὄρα̃ νεύουσα μέντοι πρὸς τὴν τῶν καταλαμπομένων φύσιν ἤττον αὐτὸ ὄρα̃· εἰ δ' ἀφήσει τὰ ὀρώμενα καὶ δι' οὐ εἶδεν εἰς αὐτὸ βλέπει, φῶς ἂν καὶ φωτὸς ἀρχὴν ἂν βλέπει.

³⁴³ Cfr. también, por ejemplo, VI 7, 16, 22-30.

analizando. Así pues, en el capítulo treinta y seis, que sigue inmediatamente al que analizamos anteriormente, nuestro filósofo se expresa con las siguientes palabras.

Y allí uno abandona todo objeto de conocimiento, y hasta que haya sido conducido de la mano e instalado en lo bello piensa hasta cierto punto en eso que es. Mas sacado fuera por como una oleada de la Inteligencia misma y elevado por como una hinchazón ve súbitamente, no sabiendo cómo, pero la contemplación, colmando los ojos de luz, no hizo que por medio de esto viera otra cosa, sino que la luz misma era el objeto de la visión. Pues no existía allí el objeto visto y su luz, ni Inteligencia y objeto inteligido, sino una irradiación engendradora de estos en un segundo momento y que les permite estar junto a ella.³⁴⁴

Este nuevo pasaje que se encuentra unas pocas líneas más adelante de aquel en que Plotino distingue las dos potencias de la Inteligencia confirmaría, a nuestro entender, la interpretación de que el filósofo acepta la posibilidad de que la Inteligencia contemple tanto su propio contenido como al anterior de aquella. El contenido de la Inteligencia, por una parte, que son las Formas, constituye aquellas realidades inteligibles iluminadas con la luz que procede del Bien. El “objeto” de visión que es anterior a aquella, por otra, es lo Uno, pero, si seguimos la distinción ya referida de Hunt, debemos entender que Plotino estaría hablando de la representación de lo Uno, es decir, que la Inteligencia contempla efectivamente luz. La Inteligencia, pues, es capaz de contemplar tanto las Formas como la luz que las vuelve inteligibles, en la medida en que aceptamos que mediante la

³⁴⁴ VI 7, 36, 15-23. Ἐνθα δὴ ἑάσας τις πᾶν μάθημα, καὶ μέχρι του παιδαγωγηθεὶς καὶ ἐν καλῷ ἰδρυθεὶς, ἐν ᾧ μὲν ἔστι, μέχρι τούτου νοεῖ, ἐξενεχθεὶς δὲ τῷ αὐτοῦ τοῦ νοῦ οἷον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπὲρ αὐτοῦ οἷον οἰδήσαντος ἀρθεὶς εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδῶν ὅπως, ἀλλ' ἢ θέα πλήσασα φωτὸς τὰ ὄμματα οὐ δι' αὐτοῦ πεποιήκεν ἄλλο ὄραν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὄραμα ἦν. Οὐ γὰρ ἦν ἐν ἐκείνῳ τὸ μὲν ὀρώμενον, τὸ δὲ φῶς αὐτοῦ, οὐδὲ νοῦς καὶ νοούμενον, ἀλλ' αὐγὴ γεννώσα ταῦτα εἰς ὕστερον καὶ ἀφεῖσα εἶναι παρ' αὐτῷ.

potencia intelectual se contemplan las Formas y mediante la potencia hipernoética se contempla la luz. Otros elementos incluidos en el último pasaje citado también parecen corroborar nuestra interpretación. En nuestro análisis de la sección [2] de VI 7, 35 señalamos, por ejemplo, que Plotino distingue dos momentos lógicos en la potencia hipernoética y que el segundo momento consistía en dos resultados simultáneos entre sí y simultáneos con la contemplación de lo Uno. En este último pasaje, asimismo, Plotino parece afirmar algo análogo. La visión de la luz (potencia hipernoética) hace que, colmados los ojos de luz, no se vea otra cosa por medio de la luz sino la luz misma. Esto nos remite al ἔν ἐστι de la sección [2] de VI 7, 35 que, como ya dijimos, Igal traduce como ‘se hace una misma cosa con su objeto’. Asimismo, Plotino afirma aquí que la luminosidad engendra la intelección, y que esta coexiste con la visión de la luz. Esto nos remite, a su vez, al νοῦν ἔσχε de la sección [2] de VI 7, 35 que, como también afirmamos al analizarlo, no solo es simultáneo con la potencia hipernoética (= “la luz misma era el objeto de la visión”) sino también al ἔν ἐστι (= “colmado sus ojos de luz”; “no existía allí el objeto visto y su la luz, ni Inteligencia y objeto inteligido”). La referencia del pasaje al poder engendrador de la luminosidad insiste, a nuestro entender, sobre la prioridad ontológica de la Inteligencia hipernoética respecto de la noética. Esta prioridad no implica una contradicción ya que, de acuerdo con nuestra interpretación, Plotino considera que son potencias diferentes, que ejercen su actividad eternamente y de una Inteligencia también eterna.

Creemos que los pasajes citados y el análisis que ofrecemos de ellos nos brindan elementos de peso para afirmar que Plotino distingue en el marco de su su onto-logía dos potencias en la Inteligencia, que estas ejercen su modalidad propia de contemplación eterna y simultáneamente y que la contemplación que se obtiene por medio de la potencia superior consiste en la visión de la luz que es, a su vez, la representación que la Inteligencia puede formarse de lo

Uno. A modo de conclusión de esta sección, asimismo, nos gustaría remitir al lector a un último pasaje para reafirmar nuestra noción del “efecto unitivo” (recordemos el *ἐν ἑστί*) relacionado con la potencia hipernoética en su contemplación de la luz. Citemos, pues, unas líneas inmediatamente anteriores al pasaje de VI 7, 35 analizado a lo largo de nuestro trabajo. Allí Plotino recurre a la imagen de un palacio repleto de decoraciones y en el cual se encuentra, asimismo, el señor del palacio. Afirma, pues:

Devenida el alma inteligencia contempla como tras haberse intelectualizado y estando en el ámbito inteligible. Pero estando en él y en torno de él piensa poseyendo el objeto inteligible. Mas cuando vea a aquel dios renuncia a todo, como si alguno yendo a un palacio muy decorado y bello pudiera contemplar en el interior cada una de las decoraciones y pudiera asombrarse antes de ver al señor del palacio, mas viéndolo con admiración a aquel que no es tal como la naturaleza de las estatuas sino realmente digno de contemplación, tras renunciar a aquellas cosas, contemplaría a este solo. En adelante, prescindiendo de aquellas, no miraría más que a aquel; y luego, mirándole y no apartando de él sus ojos, con la continuidad de la contemplación, ya no lo miraría como objeto, sino que fundiría su vista de aquel con el objeto de contemplación, de modo que en él, lo que antes era objeto de visión, quedaría convertido en vista y se olvidaría de todos los otros objetos de contemplación.³⁴⁵

³⁴⁵ καίτοι νοῦς γενόμενος αὐτῆ θεωρεῖ οἷον νοουθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένη ἀλλὰ γενομένη μὲν ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν ἔχουσα τὸ νοητὸν νοεῖ, ἐπὶ δ' ἐκείνον ἴδῃ τὸν θεόν, πάντα ἤδη ἀφίησιν, οἷον εἴ τις εἰσελθὼν εἰς οἶκον ποικίλον καὶ οὕτω καλὸν θεωροῖ ἔνδον ἕκαστα τῶν ποικιλιμάτων καὶ θαυμάζοι, πρὶν ἰδεῖν τὸν τοῦ οἴκου δεσπότην, ἰδὼν δ' ἐκείνον καὶ ἀγασθεὶς οὐ κατὰ τὴν τῶν ἀγαλμάτων φύσιν ὄντα, ἀλλ' ἄξιον τῆς ὄντως θεάς, ἀφείς ἐκεῖνα τοῦτον μόνον τοῦ λοιποῦ βλέπει, εἶτα βλέπων καὶ μὴ ἀφαιρῶν τὸ ὄμμα μηκέτι ὄραμα βλέπει τῷ συνεχεῖ τῆς θεάς, ἀλλὰ τὴν ὄψιν αὐτοῦ συγκεράσαιο τῷ θεάματι, ὥστε ἐν αὐτῷ ἤδη τὸ ὄρατὸν πρότερον ὄψιν γεγονέναι, τῶν δ' ἄλλων πάντων ἐπιλάθοιτο θεαμάτων. VI 7, 35, 4-16.

Este nuevo pasaje, en el cual Plotino recurre claramente a una alegoría para explicar su concepción de la contemplación que la Inteligencia puede alcanzar de lo Uno, parece aludir “enigmáticamente” a varios de los elementos que incluimos en nuestra interpretación. Plotino, entonces, afirma por una parte, la posibilidad de contemplar (= intelección) tanto las decoraciones (= Formas) como (hipernoéticamente) al señor del palacio (= lo Uno bajo la representación de la luz). Luego, insiste en que la contemplación del señor del palacio puede causar un efecto unitivo entre el que contempla y lo contemplado, recurriendo a las expresiones “ya no lo miraría como objeto”, “fundiría su vista de aquel con el objeto de contemplación” y “en él lo que antes era objeto de visión quedaría convertido en vista”. Este pasaje, pues, inmediatamente anterior a aquel donde Plotino expone su doctrina de las dos potencias de la Inteligencia, si bien recurre a una alegoría posiblemente con la finalidad de agitar la imaginación del lector y fomentar la comprensión, parecería expresar una estructura análoga a la expuesta mediante un discurso más técnico y abstracto en VI 7, 35, 19-30 y, en especial, lo afirmado en su sección [2]. Plotino, pues, parece insistir coherentemente, tanto mediante una alegoría como mediante un λόγος de carácter más técnico (aunque λόγος al fin) en la doble instancia de la relación entre la Inteligencia y lo Uno (o entre “alguno” y “el señor del palacio”). Una de ellas es caracterizada como contemplativa, ya sea de lo anterior a la inteligencia o de la luz, ya sea del “señor del palacio”, mientras que la otra es descrita en términos de unidad (ἐν ἔστι) en el λόγος y de mezclarse (συγκεράννυμι) en la alegoría.³⁴⁶

³⁴⁶ Plotino, de hecho, afirma a continuación de este pasaje que se trata de una analogía. “Y tal vez la analogía de la imagen se salvaría si no fuera un hombre el que está frente al que contempla las cosas del palacio sino algún dios, y él no se mostrara a la visión sino colmando el alma del que contempla”. Καὶ τάχα ἂν σῶζοι τὸ ἀνάλογον ἢ εἰκῶν, εἰ μὴ ἄνθρωπος εἶη ὁ ἐπιστάς τῷ τὰ τοῦ οἴκου θεωμένῳ, ἀλλὰ τις θεός, καὶ οὗτος οὐ κατ’ ὄψιν φανείς, ἀλλὰ τὴν ψυχὴν ἐμπλήσας τοῦ θεωμένου. VI 7, 35, 16-19.

Señalemos, por último, que la potencia hipernoética suele ser asociada por los intérpretes a la mística entendida como experiencia tal como expusimos en nuestra Primera Parte. Bussanich, por ejemplo, afirma que la articulación de dos aspectos de la vida de la Inteligencia es de una importancia fundamental para la teoría mística plotiniana y considera, asimismo, que los capítulos anteriores al 35, donde está formulada la doctrina de las dos potencias, contiene un “lenguaje altamente personal de misticismo erótico” y entiende que el alma a la que alude Plotino en su texto es “el sujeto de la experiencia mística”.³⁴⁷ Fronterotta, asimismo, en su traducción al pasaje de VI 7, 35, 22 ss (lo que indicamos con el número [2]) introduce el término “alma” que no está presente en el texto griego dando a entender que el sujeto de la proposición “primero solo veía y luego, viendo obtuvo inteligencia y es algo uno” es el alma involucrada en su experiencia mística.³⁴⁸ Nosotros, no obstante, consideramos que el lenguaje místico es aquel que Plotino utiliza en el último pasaje citado pero no porque aluda a una experiencia mística sino porque constituye una alegoría tal como Plotino la comprende. Es decir, el pasaje es una representación imitativa y discursiva de lo inteligible. Sin embargo, a diferencia de lo que examinamos en la sección 3. a. Plotino no representa aquí a los principios metafísicos sino al alma, aunque mediante la analogía brinda, tal como vimos, una descripción paralela a la expuesta en su teoría onto-lógica. Este aspecto del discurso místico eneádico es lo que hemos llamado el redimensionamiento característico que Plotino lleva a cabo de la tradición alegórica. Volveremos a analizar con mayor detalle esta cuestión en la sección 3. c.

³⁴⁷ Bussanich (1988: 173-176).

³⁴⁸ “*C’est grâce à elle (la potencia hipernoética) que l’âme, qui dans un premier temps a seulement vu cet objet, a pu, après l’avoir vu, posséder l’Intellect et devenir l’Un.*” VI 7, 35, 22-24. Fronterotta [en Brisson-Pradeau] (2007: 98).

La doctrina de las dos potencias de la Inteligencia y el símil platónico del sol

Tal como afirmamos al comienzo de esta sección 3. b. ii) B., la exposición plotiniana de las dos potencias de la Inteligencia se encuentra estrechamente ligada al símil platónico del sol expuesto en la *República*.³⁴⁹ Analizar esta teoría eneádica, pues, a la luz de la analogía platónica permitirá verificar el carácter exegético de la filosofía del neoplatónico a la vez que corroborar y reforzar nuestras conclusiones mediante la contrastación de ambos textos.³⁵⁰ Describamos brevemente, a continuación, el símil del sol para luego recurrir a él en nuestro análisis de la doctrina plotiniana.

En el libro VI de la *República*, Sócrates discute con sus jóvenes interlocutores acerca de la naturaleza de los guardianes del Estado ideal que han propuesto en su conversación. Llegan a la conclusión, pues, de que los guardianes perfectos deben ser filósofos³⁵¹ por lo que encuentran necesario ponerlos a prueba para ver si son capaces de llegar a la meta del conocimiento supremo.³⁵² Ahora bien, este conocimiento supremo (μέγιστον μάθημα) no resulta ser la justicia ni las cosas acerca de las que han estado dialogando, sino la Idea de Bien. El conocimiento de un asunto tan relevante, pues, no puede ser postergado. Sócrates, sin embargo, prefiere dejar para otro momento la indagación acerca de lo que el Bien es en sí mismo y se limita a explicar

³⁴⁹ La influencia del símil del sol platónico sobre la concepción plotiniana de la relación entre lo Uno y la Inteligencia ha sido señalada con anterioridad por numerosos especialistas Cfr., por ejemplo, Bussanich (1986: 14, 35, 123, 221), Gerson (1998: 24), Ousager (2004: 57, 60), entre otros.

³⁵⁰ Somos conscientes, no obstante, de que Plotino es un lector exhaustivo de los diálogos platónicos y de que circunscribir nuestro análisis a unas breves líneas de uno de ellos constituye una simplificación significativa. Nuestra elección del símil del sol, sin embargo, parece justificada por las razones que exponemos en la presente sección.

³⁵¹ *Rep.* 503 b.

³⁵² *Rep.* 503, e y ss.; 505 a 2.

su punto de vista brindando una analogía que ayudará a facilitar la comprensión de sus interlocutores acerca de un tema tan arduo.

El primer paso de la explicación de Sócrates consiste en distinguir entre el ámbito visible y el inteligible. Y respecto del ámbito visible establece la existencia de tres géneros de elementos involucrados. En primer lugar se encuentran las cosas vistas, en segundo lugar, la visión y, en tercer lugar, la luz. Cabe aclarar que se menciona, asimismo, al sol como responsable de que la luz permita a la vista ver y a las cosas visibles ser vistas. Por tanto, si bien Sócrates menciona que los géneros son tres, es preciso tener en cuenta que hay un cuarto elemento, el sol. A continuación, Sócrates establece la analogía entre el ámbito visible y el inteligible. Transcribamos el conocido pasaje:

Entonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo. De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve.³⁵³

La analogía que Sócrates presenta en este pasaje es relativamente simple. Expongámosla en forma de cuadro para visualizarla fácilmente.

Ámbito visible		Ámbito inteligible
sol	↔	Bien
visión	↔	inteligencia
cosas vistas	↔	cosas inteligidas

³⁵³ *Rep.* 508 b 12 – c 2. La traducción es de Eggers Lan (2000: 336).

Como podemos apreciar, respecto de cada ámbito se establecen tres géneros, tal como Sócrates había adelantado en su presentación del ámbito visible. En esta ocasión, no obstante, el tercer género antes mencionado, la luz, no aparece y es remplazado por el sol, que antes había sido introducido como el responsable de la luz, aunque no era mencionado como un género diferente. Podríamos creer que Sócrates establece una identidad entre la luz y el sol, pero unas líneas más adelante nos previene de creer tal cosa. Afirma, en efecto, que si bien era correcto tomar a la luz y a la vista como afines al sol, sería erróneo creer que son el sol. Análogamente, prosigue, la ciencia y la verdad, si bien son afines al Bien, una y otra cosa no son el Bien.³⁵⁴ La analogía que parecía tener tres términos, pues, resulta tener cuatro.³⁵⁵ Expongámosla, nuevamente, en forma de cuadro:

Ámbito visible		Ámbito inteligible
sol	↔	Bien
luz	↔	verdad y ciencia
visión	↔	inteligencia
cosas vistas	↔	cosas inteligidas

No pretendemos con nuestra exposición más que poner de manifiesto los elementos involucrados en el símil que ofrece Platón.³⁵⁶ Somos conscientes, no obstante, de las dificultades presentes en el pasaje que los estudiosos han discutido extensamente. Mencionemos, por ejemplo, la cuestión relativa al modo en que Platón comprende la

³⁵⁴ *Rep.* 508 e 1 509 a 5.

³⁵⁵ Hay quienes interpretan, sin embargo, que el carácter tercero de la luz debe extenderse e incluir al sol en la medida en que es causa de ella. Para una breve discusión de esta interpretación cfr. Ferrari (2013: 155-172).

³⁵⁶ Para una exposición más detallada de la analogía véase Dorter (2006: 181-190).

analogía, si la semejanza es presentada con fines meramente explicativos o si refleja una correspondencia real entre los entes y fenómenos que se describen en ella.³⁵⁷ Asimismo, los estudiosos se han preguntado lo siguiente: ¿al afirmar Platón que además de los objetos vistos el sol también puede ser alcanzado por la visión, implicaría esto que además de las Ideas, el Bien puede ser alcanzado por la inteligencia?³⁵⁸ Como ya adelantamos, no es nuestra finalidad brindar una solución a estas cuestiones.³⁵⁹ Pretendemos, más bien, ponerlas de manifiesto para indagar acerca del modo en que Plotino las interpreta y las asimila en su propio pensamiento.

En relación con la asimilación plotiniana del pensamiento platónico señalemos, en primer término, que el pasaje que hemos analizado en detalle de VI 7, 35, 19-30 se encuentra enmarcado en una serie de referencias al símil del sol de la *República*.³⁶⁰ Esto nos permitiría asumir que el desarrollo allí ofrecido por Plotino se sustenta sobre su propia interpretación del conocido texto platónico. Recordemos, también, el testimonio de Porfirio, biógrafo y editor de Plotino, quien nos comenta que a lo largo de toda su vida el filósofo practicó el siguiente modo de componer sus tratados. Primero maduraba mentalmente el problema, dice, de principio a fin y luego, a la hora de poner por escrito sus elucubraciones, redactaba las ideas, ya ordenadas en su mente, de tal manera que parecía estar copiando de un libro lo que iba escribiendo.³⁶¹ A partir de esto y de las mencionadas

³⁵⁷ Para una breve reseña de las dos interpretaciones aludidas véase Calabi, F. (2003: 333 nota 11 y 334-336). Allí se menciona, asimismo, una tercera interpretación que considera que la analogía con el sol posee un significado metafísico. Cfr. Beierwaltes (1957).

³⁵⁸ Cfr. Vegetti, M. (2003: 253-286).

³⁵⁹ Las dificultades de la analogía son mencionadas con cierto detalle en Vegetti, M. -ed.- (2003:351-354).

³⁶⁰ Cfr, por ejemplo, VI 7, 16, 26; 16, 22-25; 36, 3-6; 37, 23-24.

³⁶¹ Porfirio, *Vida de Plotino*, 8, 8 y ss. Cfr, asimismo, Hadot (1987: 625 y ss.)

citas platónicas resulta legítimo creer que el símil del sol de *República* constituye el horizonte conceptual, por así decirlo, sobre el cual Plotino desarrolla su reflexión acerca del μέγιστον μάθημα en VI 7.³⁶²

Ahora bien, más allá del manifiesto vínculo textual, nos interesa hacer hincapié en el modo en que las ideas presentes en el símil platónico, sobre las que Plotino elabora su doctrina de las dos potencias de la Inteligencia, pueden ayudarnos a corroborar las conclusiones a las que arribamos en el apartado anterior. Para esto examinemos brevemente dos cuestiones. En primer lugar, los elementos involucrados en la analogía de *República* y el modo en que Plotino los reelabora y, en segundo lugar, el paralelismo platónico trazado entre el plano inteligible y el sensible y la manera en que Plotino lo entiende e incorpora, en especial, respecto de un elemento en particular que es de nuestro interés.

El símil platónico, como vimos, pone en relación analógica cuatro elementos de dos planos diferentes. Ahora bien, si aplicamos este esquema platónico a la teoría plotiniana de las dos potencias, parecería que el rol que la luz opera en esta última se pone de manifiesto. Tengamos en cuenta, sin embargo, que si bien en el símil del sol la luz no es incorporada al ámbito inteligible, Plotino, en su formulación de la relación entre la Inteligencia y el Bien brindada en VI 7, incorpora la luz como un elemento propio del ámbito inteligible, reemplazando con ella a la “verdad y ciencia” platónicas.³⁶³ Los elementos en relación, pues, en la doctrina plotiniana pasan a ser los cuatro señalados por Platón en su símil

³⁶² VI 7, 36, 3-6.

³⁶³ Tengamos en cuenta que Platón recurre a una metáfora relacionada con la luz para afirmar que sobre los objetos que la inteligencia va a ser capaz de captar ‘brilla’ la verdad (καταλάμπει ἀλήθεια). Cfr. *Rep.* 508 d 5. Pensemos, por otra parte, que tanto la luz como su fuente, el sol, representan aspectos del ámbito inteligible en la alegoría de la caverna (Cfr. *Rep.* 517 b – 519 d).

incorporando este reemplazo: Bien, luz, Inteligencia, Formas. Platón afirma en su símil, por otra parte, que la luz hace que la vista vea y que las cosas visibles sean vistas.³⁶⁴ De modo análogo, Plotino sostiene que la luz vuelve inteligibles los objetos de intelección, las Formas, sin identificarse con ellos.³⁶⁵ Esta comparación torna evidente, a nuestro entender, la función fundamental de la luz en la relación que Plotino concibe entre lo Uno-Bien y la Inteligencia, aspecto que no suele ser tenido en cuenta por los especialistas.

Hay otro elemento en la doctrina plotiniana, no obstante, que parecería exceder lo descrito por Platón en su símil. Plotino afirma, en efecto, que además de poder ver los objetos inteligibles es posible contemplar la luz en sí misma. Tengamos en cuenta, por ejemplo, el pasaje ya citado de VI 7, 36, 15-23. Esta cuestión constituiría, a nuestro entender, el modo en que Plotino piensa el problema observado por los estudiosos modernos relativo a la relación entre la luz y el sol en el símil platónico. Plotino podría leer en Platón, pues, la noción de que tanto las cosas vistas como el sol pueden ser objetos de la visión y, de modo análogo, que tanto las Formas como el Bien serían objetos de la contemplación por parte de la Inteligencia. Mas ¿qué imagen podría atribuirle Plotino a aquello que él concibe como carente de forma y que no puede ser objetivado? La luz, pues, aquel mismo elemento que brillando sobre las Formas es causa de la intelección de estas sería aquello que, tomado por sí mismo, la Inteligencia (hipernoética) capta al contemplar lo Uno.

Examinemos, a continuación, una segunda cuestión, relacionada con el modo en que Plotino incorpora el paralelismo trazado por Platón entre el plano inteligible y el sensible. Remitámonos, para ello, a una teoría que

³⁶⁴ *Rep.* 508 a.

³⁶⁵ Cfr., por ejemplo, V 5, 7, 15-21 y 32 ss.

tiene un ascendente de gran importancia sobre nuestra interpretación de la doctrina de las dos potencias de la Inteligencia. Nos referimos a la concepción plotiniana de la visión sensible de la luz. La doctrina plotiniana de la visión, por una parte, es compleja y ha sido analizada en detalle por algunos autores.³⁶⁶ En ella el rol de la luz y de su fuente es considerado de suma importancia hasta el punto que, de acuerdo con los estudiosos, Plotino atribuye a la fuente de luz, el sol, la única causa de iluminación, a diferencia de antecesores como Alejandro de Afrodisia, por ejemplo, quien sostiene que los entes iluminados son igualmente necesarios para la iluminación y, por ende, la visión.³⁶⁷ Tal concepción plotiniana, asimismo, es aplicada análogamente al ámbito inteligible. Por ello, la iluminación metafísica sería causada exclusivamente por su fuente, lo Uno, sin que los inteligibles jueguen por sí mismos un papel necesario.³⁶⁸ La existencia e inteligibilidad de estos, de hecho, dependen exclusivamente de su fuente. Tal sería, en breves términos, la noción general plotiniana del rol de la luz natural respecto de la visión y de la luz metafísica respecto de la intelección.³⁶⁹ Esta correspondencia, pues, entre los roles de la luz natural y metafísica parecería poner de manifiesto, asimismo, el modo en que Plotino toma la relación analógica entre los planos visible e inteligible del símil platónico. Así, pues, luego de incorporar la noción de la luz en el ámbito inteligible (en lugar de la dupla “ciencia y verdad” del símil platónico), Plotino

³⁶⁶ Cfr., por ejemplo, Emilsson (1988: cap. III).

³⁶⁷ Cfr. Schroeder (1981: 215-225).

³⁶⁸ Schroeder, *op. cit.*

³⁶⁹ Evitamos deliberadamente hablar de ‘luz inteligible’ para prevenir al lector de creer que la captación de la luz en sí misma constituye una *nóesis*. Esta última actividad, como Plotino afirma en VI 7 35, corresponde estrictamente a la contemplación de las formas.

sostendría que el papel de la luz en tanto que posibilitador de la visión y en tanto que objeto de visión es efectivamente paralelo en ambas esferas.

En consonancia con su teoría según la cual la luz posee un rol principal en la visión-contemplación, Plotino sostiene que ella puede ser, también, vista por sí sola. Esto, asimismo, ocurre en el plano inteligible, como afirmamos en la sección anterior, y en el sensible. Tal noción, a su vez, es un segundo motivo que refuerza nuestra afirmación de que, de acuerdo con la onto-logía plotiniana, la relación enunciada en el símil platónico entre los ámbitos sensible e inteligible no sería meramente ilustrativa. Citemos, a continuación, un pasaje que nos permita ilustrar este punto. Recurramos, con esta finalidad, a la ya citada *Enéada* V 5, tratado perteneciente al mismo período intermedio de los escritos eneádicos, de temática muy afín a VI 7, y titulada “Que los inteligibles no están fuera de la Inteligencia. Sobre el Bien”.

Dado que el mirar en acto es doble, como en el caso del ojo (pues para él una cosa es el objeto de visión, esto es, la forma de la cosa sensible, y otra cosa es <la luz> aquella por medio de la cual ve la forma de esta, <aquella> que es en sí misma sensible, siendo diferente de la forma pero siendo causa de que sea vista la forma, es vista conjuntamente en la forma y sobre la forma; y por eso, provee una sensación de sí misma que no es nítida, porque el ojo está atento al objeto iluminado. En cambio, cuando no hay nada aparte de esto, ve con una intuición súbita, si bien es verdad que aún entonces la ve arrimada a otra cosa; sola y por sí misma, no puede percibirla la sensación.

[...] Entonces él <el ojo> no conocerá la luz exterior ni ajena, sino que contempla en un instante una <luz> propia, anterior a la exterior y más brillante. [...] Entonces es cuando ve sin estar viendo, incluso ve más que nunca, porque ve luz. Pero los demás objetos eran luminosos, pero no eran luz.³⁷⁰

En este pasaje, como podemos apreciar, Plotino establece una distinción relativa a la mirada paralela a la que ofrece en VI 7, 35 19-30. Sostiene que la mirada en acto es doble y recurre a una comparación con el ojo que puede ver, por una parte, la forma (εἶδος) del objeto visto y, por otra, la luz.³⁷¹ De la luz dice, a su vez, que es diferente de la forma del objeto sensible, que puede ser vista por sí misma, y que es causa de que la forma sea vista. Luego parece insistir en que la luz puede ser captada por sí misma pero afirma, finalmente, que no puede ser sino captada brillando sobre los objetos. Esta última afirmación parecería contradecir nuestra interpretación del paralelismo entre la luz sensible y la “inteligible”. Sin embargo, Plotino vuelve a introducir una distinción no ya relativa a la mirada sino acerca de la luz que puede ser percibida por el ojo. De esta,

³⁷⁰ V 5, 7, 1-10 Ἡ ἐπειδὴ διττὸν καὶ τὸ ἐνεργεῖα βλέπειν, οἷον ἐπὶ ὀφθαλμοῦ – τὸ μὲν γὰρ ἔστιν ὄραμα αὐτῷ τὸ εἶδος τὸ τοῦ αἰσθητοῦ, τὸ δὲ δι' οὐ ὄρα τὸ εἶδος αὐτοῦ, ὃ καὶ αὐτὸ αἰσθητὸν ἔστιν αὐτῷ, ἕτερον ὃν τοῦ εἶδους, αἴτιον δὲ τῷ εἶδει τοῦ ὄρασθαι, ἐν μὲν τῷ εἶδει καὶ ἐπὶ τοῦ εἶδους συνωρώμενον· διὸ οὐκ ἐναργηῖ τότε δίδωσι τὴν αἰσθησιν αὐτοῦ, ἅτε τοῦ ὄρατος τετραμμένου πρὸς τὸ πεφωτισμένον ὅταν δὲ μηδὲν ἄλλο ἢ παρ' αὐτό, ἀθρόα εἶδε προσβολῇ, καίτοι καὶ τότε εἶδεν ἐπεριδόμενον ἄλλω, μόνον δὲ αὐτὸ γενόμενον, μὴ πρὸς ἑτέρω, οὐ δύναται ἢ αἰσθησιν λαβεῖν.

V 5, 7, 23-25 y 29-31. ὅς ποτε καὶ αὐτὸς οὐ τὸ ἕξω φῶς οὐδὲ τὸ ἀλλότριον εἶσεται, ἀλλὰ πρὸ τοῦ ἕξω οἰκεῖόν τι καὶ μᾶλλον στιλπνότερον ἐν ἀκαρεῖ θεᾶται... Τότε γὰρ οὐχ ὄρων ὄρα καὶ μάλιστα τότε ὄρα· φῶς γὰρ ὄρα· τὰ δ' ἄλλα φωτειοῖδ' ἢ μὲν ἦν, φῶς δὲ οὐκ ἦν.

³⁷¹ El término “luz” no aparece sino hasta la línea 11. La reponemos entre corchetes, no obstante, para facilitar la comprensión del pasaje. Que el giro ‘aquella por medio de lo cual’ hace referencia a la luz entendida como aquello que posibilita la contemplación y no a (la luz entendida como) un medio (*metaxu*), es opinión compartida por algunos traductores. Cfr., por ejemplo, Bréhier (1956: 98-99), Igal (1998: 109), Dufour (2006: 151, nota 87) y Gerson (2013: 39, véase también 149).

pues, habría una exterior, la que brilla sobre los objetos, y otra interior, anterior a la externa y más brillante. Esta última provee una visión en la cual no se ve algo iluminado y donde lo único que se ve es luz, visión considerada por Plotino superior a la de los objetos (“incluso ve más que nunca”).

Ahora bien, esta segunda distinción relativa a la luz parecería implicar una falta de correspondencia entre la contemplación que la Inteligencia obtiene de la luz con su potencia hipernoética y la visión de la luz por parte del ojo. Creemos, no obstante, que Plotino la incorpora, por el contrario, con la finalidad de reforzar dicha correspondencia. Consideramos, pues, que nuestro filósofo es consciente de que la dualidad sujeto-objeto presente en la percepción sensible no puede ser atribuida en el mismo grado a la visión de la Inteligencia hipernoética. A raíz de esto, Plotino privilegia la noción de interioridad de la luz, al introducir su distinción de dos luces perceptibles para el ojo, por sobre la noción de la unidad de la luz. La contemplación que el ojo puede obtener de la sola luz, por tanto, al tratarse de una luz interior, implica un grado de unidad mayor que si se tratara de la luz externa y, por así decirlo, objetiva. En la Inteligencia, asimismo, si bien la luz que brilla sobre los inteligibles y la que aquella capta en sí misma sería la misma luz, ambas son concebidas como internas a la Inteligencia en la medida en que los inteligibles, por una parte, existen en el interior de la Inteligencia y la luz, por otra, es la representación que esta obtiene de lo Uno mediante su potencia superior y con independencia de las Formas. Creemos, pues, que la distinción entre una luz externa y otra interna respecto de la que puede ser captada por el ojo constituye el modo en que Plotino aproxima y refuerza la correspondencia de ambos planos. Lejos de presentar una dificultad, entonces, la distinción pone de manifiesto que el filósofo privilegia el criterio de

interioridad y de unidad del sujeto contemplante con su “objeto”, lo que está en consonancia, asimismo, con el aspecto unitivo de la contemplación que la Inteligencia obtiene de la luz.³⁷²

En fin, a partir de lo expuesto en esta sección 3. b. ii) B. podemos afirmar que analizar la doctrina de las dos potencias de la Inteligencia a la luz del símil platónico del sol nos ha permitido reforzar en cierta medida nuestra interpretación de esta doctrina propia de la ontología plotiniana. Aplicar la serie de elementos constitutivos de la analogía platónica a la aludida teoría, por una parte, contribuyó a incluir la luz como un elemento funcional en la relación entre lo Uno, la Inteligencia y las Formas. Considerar el papel de la luz sensible en el proceso de visión, por otra parte, nos permitió poner de manifiesto que la interpretación plotiniana del símil de la *República* implicaría una correspondencia real entre los ámbitos sensible e inteligible. Tal paralelismo resulta evidente en la medida en que Plotino concibe, por un lado, que la luz puede ser captada por el ojo sin necesidad de los objetos sensibles y, por otro, de acuerdo con nuestra interpretación, que la inteligencia (hipernoética) podría contemplar la luz sin intervención de las Formas.

A lo largo la presente sección, asimismo, abordamos la cuestión de las dos potencias de la Inteligencia desde múltiples perspectivas. Examinamos algunos textos eneádicos en los que encontramos una explícita formulación de la doctrina, aunque su interpretación no

³⁷² Consideremos que Plotino concibe que la luz “metafísica” es interior a la Inteligencia. Tal concepción no solo nos remitiría al carácter de representación de la luz sino a la interioridad e inmanencia del Bien en las otras hipótesis. Téngase en cuenta, asimismo, el siguiente pasaje de V 5, 7, 31-34. “Pues así también la Inteligencia, tras cubrirse de las demás cosas y concentrarse en su interior, no viendo <nada>, contemplará no una luz diferente inherente a otro objeto, sino una luz por sí misma, solitaria, pura, aparecida súbitamente en ella misma.”

carezca de dificultades. Discutimos, también, las interpretaciones variadas y, en algunos casos, opuestas de los estudiosos para resaltar algunos aspectos de la aludida teoría. Contrastamos, a su vez, nuestra interpretación con el símil platónico del sol con la finalidad de reforzar nuestras conclusiones, tomando como puntos de partida el carácter exegético de la filosofía de Plotino y el vínculo manifiesto entre el célebre pasaje platónico y los textos eneádicos en los que se formula la mencionada doctrina.

Creemos, pues, que estos recursos han sido suficientes para traer a la atención, al menos, algunos aspectos poco tomados en cuenta por los especialistas de la relación entre lo Uno y la Inteligencia y para iluminar nuestra comprensión tanto del pensamiento eneádico mismo como de su vínculo con la filosofía de Platón. Así pues, hemos procurado subrayar, en primer lugar, el papel que Plotino otorga a la luz en su onto-logía y, en segundo lugar, el carácter eminentemente exegético de su doctrina de las dos potencias. Este carácter exegético, no obstante, no debe opacar el hecho de que para Plotino, tal como hemos intentado mostrar a lo largo de toda nuestra Segunda Parte, la analogía platónica revela un aspecto de la realidad, no solamente sensible, sino también inteligible. El carácter de representación mimética que la analogía posee respecto de la realidad, tal como Plotino la concibe, e incluso el carácter mimético de la realidad sensible misma respecto de la inteligible, sustentan este último punto aludido. Acentuar el origen exegético de la teoría de las dos potencias de la Inteligencia nos distancia, asimismo, de los intérpretes que la leen como una descripción de la mística, entendida en el sentido de experiencia *sui generis*.³⁷³ Reiteremos, no obstante, que para nosotros la noción de la luz, además

³⁷³ Cfr, por ejemplo, Meijer (1992: 315-316), además de los autores ya mencionados anteriormente en relación con este punto.

de tener un papel en la onto-logía plotiniana, también es un importante elemento en la mística eneádica, tomando a la mística tal como hemos procurado reconstruirla en nuestro trabajo, es decir, como alegoría que apunta al sustrato inteligible de aquello que es referido literalmente en el discurso.

3. c. La interiorización de la mística

En las secciones anteriores procuramos poner de manifiesto la concepción de mística que, según creemos, es posible reconstruir a partir de un abordaje de las *Enéadas* que desplace el énfasis tradicional en la experiencia heredado de la fenomenología clásica de la religión hacia un enfoque que subraye el papel del lenguaje, tal como se propone en los nuevos estudios de la fenomenología hermenéutica de la religión, especialmente los de Gavin Flood expuestos en nuestra Primera Parte. Así pues, tomando como punta del ovillo de nuestro análisis la única aparición del término *μυστικῶς* en las *Enéadas*, pudimos componer una concepción de la mística estrechamente ligada a la interpretación de textos. Pero la interpretación a la que la mística eneádica alude, como pudimos apreciar, manifiesta en Plotino una dimensión que supera los límites del texto, al menos los límites del discurso literal contenido en el texto. La mística eneádica se nos mostró, pues, como la dialéctica entre, por una parte, la interpretación de carácter alegórico que comprende que un texto alude veladamente a lo inteligible y, por otra, la representación discursiva mimética de lo inteligible. Esta dialéctica posee, a su vez, su fundamento en una metafísica que involucra no solo a la realidad inteligible, tal como Plotino la concibe, sino también una metafísica del lenguaje y del tiempo. El eje que nos permitió exponer tal dialéctica, por otra

parte, fue la categoría de $\alpha\iota\nu\iota\mu\alpha$ propia de la tradición de interpretación alegórica pero que en el marco de la filosofía plotiniana, tal como vimos, adquiere un nuevo significado.

Ahora bien, así como advertimos que el $\alpha\iota\nu\iota\mu\alpha$, el mito y, en fin, el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ constituyen para Plotino representaciones discursivas miméticas de lo inteligible, pudimos apreciar, también, que la concepción plotiniana de lo inteligible, aquello a lo que el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ alude veladamente, está fuertemente implicada en el vínculo que Plotino establece con la tradición platónica como su exegeta. Las concepciones de la trascendencia de lo Uno respecto de la Inteligencia y de la relación contemplativa y unitiva que la Inteligencia posee con lo Uno, al menos, pueden ser comprendidas como desarrollos que Plotino lleva a cabo a partir de su trabajo hermenéutico con los textos filosóficos tradicionales. Nuestro análisis llevado a cabo a lo largo de todas las secciones 3. b. y c. ha procurado poner de manifiesto estos puntos. Para completar nuestra reconstrucción de la mística eneádica, no obstante, es preciso que examinemos un aspecto más. Para ello recurramos nuevamente a uno de los escritos de Flood que mencionamos en nuestra Primera Parte: *La Verdad Interior*. En este libro, como ya comentamos, el autor examina y compara las nociones de interioridad tal como estas se evidencian en ciertos momentos y autores del Cristianismo, del Hinduismo y del Budismo. En sus primeras páginas, no obstante, al comienzo de su descripción introductoria de la noción de interioridad en el Cristianismo Flood se refiere a Plotino. Citemos sus palabras.

El primer epígrafe citado más arriba de Plotino³⁷⁴ refleja una visión clásica derivada de Platón –que hay una realidad superior, una verdad unitaria, a partir de la cual deriva o emana la proliferación y la multiplicidad del mundo. Esta verdad se encuentra en el interior del sí mismo (*self*) y mediante la contemplación; dando la espalda al mundo, la persona puede alcanzar (*realize*) la belleza de la verdad interior, que es la fuente y el origen de todo. Con Plotino debemos volvernos hacia el sí mismo para percibir la belleza inmutable e interior de su verdad... <esta concepción> es virtualmente idéntica de ciertas formas tempranas de pensamiento hindú tal como encontramos en las Upanishads y en tradiciones posteriores: el sí mismo verdadero se encuentra en el interior de la persona mediante la reflexión interior y la contemplación, y el viaje de regreso al sí mismo es un viaje dentro del sí mismo que es también un viaje a través de los niveles del universo.³⁷⁵

Tras esta breve mención de Plotino como exponente de una visión clásica acerca de la interioridad, Flood prácticamente no vuelve a referirse a Plotino en su estudio. Esto es esperable, no obstante, dado que el autor concentra su análisis en las tradiciones religiosas cristiana, hinduista y budista. La mención de Plotino, sin embargo, es sumamente significativa, desde nuestro punto de vista, porque más que un exponente de la visión clásica acerca de la interioridad es, según creemos, quien logra articularla con mayor consistencia y de modo más explícito. No emprenderemos en nuestro trabajo, no obstante, un estudio comparativo entre los diferentes pensadores de la Antigüedad para demostrar que tal caracterización le cabe efectivamente a Plotino.³⁷⁶ Siguiendo a Flood, al menos, concédase que con

³⁷⁴ El autor cita (p. xi) un pasaje de *Enn* I 6, 9, 6-7. “¿Cómo puedes ver la clase de belleza que posee un alma buena? Retírate a ti mismo y mira.” Traducción de Igal (1982: 291).

³⁷⁵ Flood (2013: xiii).

³⁷⁶ Cfr., en este sentido, Fine (2003: 192-231) y también Reemes (2007) y (2008: 155-176) y Sorabji (2008: 13-34).

anterioridad a Agustín de Hipona, pensador al que los estudiosos le han concedido la “invención” del yo interior (*inner self*),³⁷⁷ Plotino es una figura clave no solo en la medida en que su pensamiento mismo constituye una importante contribución en relación con la noción de interioridad, sino también por la influencia que ejerció sobre el propio Agustín.³⁷⁸

Ahora bien, creemos efectivamente que en las *Enéadas* encontramos lo que podríamos denominar el “nacimiento de las realidades interiores” y que tal nacimiento tiene una importante injerencia sobre la mística eneádica tal como la hemos caracterizado hasta el momento. Este nacimiento, no obstante, no surge a partir de la nada sino que puede ser comprendido como una de las innovaciones que Plotino introduce en la tradición platónica en base a una gestación que le antecede a nuestro filósofo. Así pues, la innovación plotiniana es orientada y condicionada por sedimentaciones previas que constituyen, a su vez, innovaciones cuyo origen y carácter innovador, no obstante, habría sido olvidado o ignorado.³⁷⁹ Consideramos, asimismo, que así como las doctrinas de la trascendencia de lo Uno y de la relación de la Inteligencia con lo Uno pueden comprenderse como consecuencias de la práctica hermenéutica a la que Plotino estaba dedicado, la innovación plotiniana que da a luz la interioridad también puede comprenderse en esta dirección.

Así pues, con la finalidad de brindar un camino argumentativo posible que ponga de manifiesto que la articulación plotiniana de la interioridad tuvo su gestación sobre prácticas de lectura e interpretaciones ya sedimentadas nos referiremos nuevamente a un

³⁷⁷ Cary (2000: especialmente Parte II).

³⁷⁸ Cary (2000) examina diferentes aspectos de la influencia plotiniana sobre Agustín. Véase, asimismo, Charles-Saget (1999: 195-207).

³⁷⁹ Cfr. Ricoeur (1991: 20-33).

texto platónico pre-plotiniano: el *Didaskalikós* de Alcino. Discutimos, entonces, en el apartado siguiente, dos modelos platónicos pre-plotinianos discordantes acerca del vínculo del hombre con lo inteligible presentes en el texto aludido. Luego, analizamos la solución plotiniana de este problema y examinamos, en tercer lugar, la injerencia que esta propuesta filosófica tiene sobre la mística eneádica.

3. c. i) dos modelos discordantes

Comencemos nuestro apartado reiterando que no tenemos conocimiento de que Plotino haya leído el *Didaskalikós* ni, de hecho, de quién lo leyó en la Antigüedad. Pero podemos afirmar, por una parte, que el manual se basaría en una multiplicidad de fuentes en circulación que ya habrían brindado una cierta exposición sistemática de las “doctrinas de Platón”.³⁸⁰ Por otra parte, el hecho mismo de que el texto haya sido transmitido como una exposición didáctica (*διδασκαλικὸς λόγος*) pone de manifiesto, a nuestro entender, que delinea un modo medianamente sedimentado de leer a Platón. Las concepciones filosóficas que el texto enseña como propias de Platón pueden considerarse, pues, como elementos con los que Plotino dialoga y que reelabora en sus tratados. Examinamos a continuación, entonces, dos concepciones a nuestro entender discordantes relativas al vínculo del hombre con lo inteligible que el *Didaskalikós* atribuye a Platón.³⁸¹

Alcinoo dedica el cuarto capítulo de su obra a la exposición de la teoría epistemológica que, de acuerdo con su particular interpretación, es uno de los aspectos

³⁸⁰ Cfr. Whittaker (1987: 81-123).

³⁸¹ Witt (1971: 47-60) realiza un análisis detallado de la epistemología del tratado, aunque no concordamos con todos los puntos de su interpretación. Señala y compara, asimismo, los posibles antecedentes de la doctrina epistemológica de Alcino.

de la parte “dialéctica” de la filosofía.³⁸² Ahora bien, la discusión epistemológica expuesta en el *Didaskalikós* comienza con el análisis de una cuestión que en la época de nuestro autor es ya antigua: la pregunta por el criterio con el que puede juzgarse la validez o no de un saber, de modo que pueda considerarse verdadero conocimiento.³⁸³ Tal planteo es reflejo del trasfondo helenístico del tratado más que de su herencia platónica, pero pone de manifiesto, a su vez, una de las dificultades que debía resolver el platonismo de entonces frente al escepticismo, así como frente al estoicismo. Ahora bien, en su análisis de la facultad que juzga (τὸ κρινόν), Alcínoo señala que esta puede entenderse en dos sentidos diferentes: por un lado, como ‘*aquel por quien lo que es juzgado es juzgado*’ y, por otro, como el instrumento ‘*por medio de lo que*’ se juzga. Al primero lo identifica con el intelecto mientras que al segundo con la razón natural (λόγος φυσικός).³⁸⁴ Luego de haber discutido la noción de juicio, Alcínoo ofrece una clasificación de la razón (λόγος). Citemos el pasaje.

1. Mas la razón es doble. La primera es tanto completamente incomprensible como certera, mas la segunda <se encuentra> libre de error en relación con el conocimiento de los asuntos

³⁸² Para una explicación de por qué Alcínoo incluye la epistemología en su rama dialéctica véase Dillon (1993: 61 ss).

³⁸³ Κρίσις (el juicio) es el resultado del asentimiento de la mente frente a una impresión. El asentimiento transforma a esta, a su vez, en una *kataleptikē phantasia* o impresión cognitiva. Este último término no es utilizado por Alcínoo pero se encuentra, por ejemplo, en el *Comentario Anónimo al Teeteto* 61, 19. Cfr. Dillon (1977: 273).

³⁸⁴ Alcínoo utiliza cuatro adjetivos diferentes junto con *lógos* en el capítulo: ἐπιστημονικός λόγος, δοξαστικός λόγος, φυσικός λόγος, ὀρθός λόγος. Los especialistas, sin embargo, coinciden en la interpretación de que la clasificación del λόγος para Alcínoo es doble, en: ἐπιστημονικός λόγος y δοξαστικός λόγος. Estas dos facultades o, más bien, aplicaciones diferentes de la razón, corresponden a los procesos que producen conocimiento mediante la intelección y mediante la sensación respectivamente. Cfr. Schrenk (1991: 347-363). Ver también Boys-Stones (2005: 207-212).

<que le son propios>. ³⁸⁵ De estas, la primera es posible para el dios pero imposible para el hombre, mas la segunda es posible para el hombre. Y la del hombre, a su vez, es doble: la primera, se ocupa de los inteligibles, mas la segunda, de los sensibles. De ellas, la que se ocupa de los inteligibles es tanto ciencia como razón científica, mas la que se ocupa de los sensibles es tanto opinativa como opinión. ³⁸⁶

En este pasaje, Alcínoo distingue en primer lugar la razón del dios de la del hombre. La de la divinidad sería certera pero incomprensible para el ser humano. La del hombre, por otra parte, no incurre en falsedad (sólo) cuando se involucra con el conocimiento de los “asuntos” (*tà prágmata*). El significado del término *prágmata*, no obstante, utilizado en relación con la razón humana, no es del todo claro. Nuestro análisis de otros pasajes ([2] y [3]) nos permitirá dilucidar cuáles son los asuntos u objetos a los que la razón del hombre puede aplicarse. Seguidamente, Alcínoo clasifica en dos esta facultad humana y otorga a sus variantes los nombres de ‘razón científica’, a la primera, y ‘razón opinativa’, a la segunda. Podemos afirmar, ciertamente, que esta distinción está inspirada en Platón, ya que este distingue con claridad entre conocimiento y opinión, como podemos apreciar en *República* 476c ss, por ejemplo. La aplicación de esta distinción a una clasificación de la razón en *epistemonikós* y *doxastikós*, sin embargo, es un desarrollo escolástico posterior. ³⁸⁷ Ahora bien, de ambos aspectos de la razón, el más relevante para nuestro análisis es

³⁸⁵ El modo en que se entienda τῶν πραγμάτων esclarecerá o complicará la distinción entre las dos clases de razones mencionadas. Cfr. Witt (1971: 49).

³⁸⁶ *Did.* 154, 21 – 154, 29. Διττὸς δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ μὲν γάρ ἐστι παντελῶς ἀληπτός τε καὶ ἀτρεκής, ὁ δὲ κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων γνῶσιν ἀδιάψευστος, τούτων δὲ ὁ μὲν πρότερος θεῶ δυνατός, ἀνθρώπῳ δὲ ἀδύνατος, ὁ δὲ δεύτερος καὶ ἀνθρώπῳ δυνατός. Διττὸς δὲ καὶ οὗτος, ὁ μὲν περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ περὶ τὰ αἰσθητά· ὧν ὁ μὲν περὶ τὰ νοητὰ ἐπιστήμη τέ ἐστι καὶ ἐπιστημονικός λόγος, ὁ δὲ περὶ τὰ αἰσθητὰ δοξαστικός τε καὶ δόξα.

³⁸⁷ Dillon (1977: 274).

el científico, en la medida en que se encuentra ligada a los inteligibles. Unas líneas más adelante Alcínoo brinda otra clasificación en relación con los inteligibles. Transcribámoslo también.

2. Debido a que entre los inteligibles existen los primeros, como las Ideas, y los segundos, como las formas relacionadas con la materia que son inseparables de la materia, también la intelección será doble: una, de los primeros, la otra, de los segundos... La intelección juzga los primeros inteligibles no sin la razón científica, por medio de una comprensión no discursiva; la razón científica <juzga> los segundos no sin intelección.³⁸⁸

Este pasaje nos permite comprender de un modo más completo la función de la razón del hombre. La razón científica del hombre se relaciona, como vimos en [1], con los inteligibles. Estos, a su vez, son de dos clases: los primeros son los inteligibles trascendentes –las Ideas– y los segundos son los inteligibles ‘inmanentes’ –las formas sustanciales inseparables de la materia– ([2]).³⁸⁹ El pasaje [2] nos permite afirmar con certeza, pues, que la “razón opinativa” no se ocupa de las formas en la materia, debido a que estas son inteligibles y a que aquella se ocupa de los sensibles.³⁹⁰ Debemos determinar, sin embargo, si la razón científica, en tanto trata con los inteligibles, se ocupa o bien de las Ideas o bien de las formas “inmanentes” o bien de ambas. Citemos un último pasaje del capítulo IV para dilucidar cuáles son los objetos de los que se ocupa la razón científica.

³⁸⁸ *Did.* 155, 39 – 156, 9. καὶ ἐπεὶ τῶν νοητῶν τὰ μὲν πρῶτα ὑπάρχει, ὡς αἱ ἰδέαι, τὰ δὲ δεύτερα, ὡς τὰ εἶδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ ἀχώριστα ὄντα τῆς ὕλης, καὶ νόησις ἔσται διττή, ἢ μὲν τῶν πρῶτων, ἢ δὲ τῶν δευτέρων... Τὰ μὲν δὴ πρῶτα νοητὰ νόησις κρίνει οὐκ ἄνευ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου, περιλήψει τινὶ καὶ οὐ διεξόδω, τὰ δὲ δεύτερα ὁ ἐπιστημονικὸς λόγος οὐκ ἄνευ νοήσεως.

³⁸⁹ La atribución a Platón de la doctrina de las formas relacionadas con la materia podemos encontrarla ya en Séneca, *Epist.* 58.20-21.

³⁹⁰ *Did.* 154, 21 - 155, 12.

3. Mas intelección es la actividad del intelecto que contempla los primeros inteligibles. Esta parece ser de dos clases: la primera es anterior a que el alma esté en este cuerpo –cuando ella contempla los inteligibles–; la segunda es posterior a que <el alma> se halle acoplada a este cuerpo. De estas, la que es anterior a que el alma esté en el cuerpo se llama intelección propiamente, mas, una vez en el cuerpo, la que antes era llamada intelección ahora se llama ‘noción innata’, que es una cierta intelección almacenada en el alma. [...] Mas la noción innata es llamada por él³⁹¹ ciencia simple, y ala del alma y, otras veces, recuerdo. La razón natural y científica se compone a partir de estas realidades simples de conocimiento inmanentes por naturaleza.³⁹²

En el pasaje [2], vimos que Alcínoo clasifica a los inteligibles en dos: Ideas (trascendentes) y formas relacionadas con la materia. En este pasaje [3], a su vez, el autor divide la actividad intelectual nuevamente en dos: en la intelección previa a la bajada del alma al cuerpo y en la intelección del alma que se encuentra en el cuerpo. El pasaje anterior [2], por otra parte, nos había presentado el dilema de si la razón científica, al ocuparse de inteligibles, se ocupa de las Ideas trascendentes, de las formas ‘inmanentes’ o de ambas. Creemos, no obstante, que la clasificación introducida en este último pasaje [3] podría proveernos elementos para resolver este dilema. En estas líneas, Alcínoo afirma que la contemplación de las Ideas que se da con anterioridad al descenso del alma al cuerpo es la intelección en sentido estricto.

³⁹¹ Por Platón.

³⁹² *Did.* 155, 20 – 155, 36. Νόησις δ' ἐστὶ νοῦ ἐνέργεια θεωροῦντος τὰ πρῶτα νοητά αὕτη διττὴ ἔοικεν εἶναι, ἡ μὲν πρὸ τοῦ ἐν τῷδε τῷ σώματι γενέσθαι τὴν ψυχὴν, θεωρούσης αὐτῆς τὰ νοητά, ἡ δὲ μετὰ τὸ ἐμβιβασθῆναι εἰς τὸδε τὸ σῶμα· τούτων δὲ ἡ μὲν πρὸ τοῦ ἐν σώματι γενέσθαι τὴν ψυχὴν αὐτὸ τοῦτο νόησις ἐκαλεῖτο, γενομένης δὲ αὐτῆς ἐν σώματι ἡ τότε λεγομένη νόησις νῦν ἐλέχθη φυσικὴ ἔννοια, νόησις τις οὕσα ἐναποκειμένη τῇ ψυχῇ... καλεῖται δὲ ὑπ' αὐτοῦ ἡ φυσικὴ ἔννοια καὶ ἐπιστήμη ἀπλή καὶ πτέρωμα ψυχῆς, ἐστ' ὅτε δὲ καὶ μνήμη. Ἐκ δὲ τούτων ἀπλῶν οὐσῶν ἐπιστημῶν ὁ φυσικὸς καὶ ἐπιστημονικὸς συνέστηκε λόγος, φύσει ἐνυπάρχων.

Pero sostiene, a su vez, que una vez que el alma está en el cuerpo tiene, en lugar de aquella, otra intelección –aunque emparentada con la primera- a la que llama ‘noción natural’.³⁹³ Ahora bien, la relación entre ambas clasificaciones –de la intelección, en pre-encarnada y encarnada ([3]) y, por otra parte, de los inteligibles, en Ideas y formas inmanentes ([2])– no es del todo clara y explícita en el *Didaskalikós*. Es preciso, pues, analizarla en detalle.

Si Alcínoo admitiera, por una parte, la posibilidad de una intelección encarnada de las Ideas³⁹⁴ se perdería la simetría –virtud de alto valor escolástico- entre las dos clasificaciones puesto que las Ideas podrían ser inteligidas en ambos estados del alma mientras que las formas inmanentes no. Estas últimas, sin lugar a dudas, sólo pueden ser inteligidas encontrándose el alma encarnada en un cuerpo. La contemplación encarnada de las Ideas, por otra parte, tornaría innecesaria la doctrina de la anámnesis a la que Alcínoo alude en varios pasajes de la obra.³⁹⁵ Podríamos interpretar, por el contrario, que las Ideas sólo pueden ser inteligidas por el alma desencarnada mientras que las formas “inmanentes” sólo pueden ser inteligidas por el alma encarnada.³⁹⁶ Entender de este modo la relación entre las clasificaciones no sólo mantiene la simetría entre las divisiones sino que además otorga un papel a la teoría de la reminiscencia consistente con el resto de la doctrina. Ahora bien, las dos clasificaciones que Alcínoo expone en los pasajes citados [2] y [3] respectivamente, nos brindan las divisiones de la intelección, entendida como una “incorporación de datos inteligibles”, desde dos perspectivas diferentes. La

³⁹³ El hecho de que la razón se ocupe de la φυσική ἔννοια es lo que induce a Schrenk, 1991, p. 351-352 a considerar que λόγος φυσικός no es una clase del λόγος sino una denominación general de la razón.

³⁹⁴ Witt (1971: 58) parece sostener tal interpretación.

³⁹⁵ Cfr. 177. 45 – 178.12, por ejemplo.

³⁹⁶ Schrenk (1991: 358) parece sostener esta interpretación.

primera, en función de su contenido (Ideas = primeros inteligibles; formas “inmanentes”= segundos inteligibles), la segunda, en función de la condición del alma en la que se da la intelección de los primeros inteligibles (encarnada – desencarnada). Si comprendemos, pues, esta segunda división como una subdivisión incluida en la primera, se esclarece el planteo epistemológico. En [3] se afirma, de hecho, que los primeros inteligibles (aludidos en [2] como “las Ideas”) son las Ideas mismas cuando el alma no está encarnada pero, al encarnar, son las nociones innatas (φυσικαὶ ἔννοιαί).

Así pues, nuestra afirmación anterior según la cual el alma desencarnada contempla los primeros inteligibles -las Ideas- mientras que el alma encarnada contempla los segundos inteligibles -las formas “inmanentes”- y no las Ideas es correcta pero, en un sentido, incompleta. El alma encarnada, en efecto, puede acceder también a las nociones naturales que, si bien no se identifican con las Ideas, son sus sustitutos, por así decirlo, para el alma cuando está encarnada. Por esto Alcínoo también las considera como “primeros inteligibles”. Esta doble capacidad del alma encarnada, de inteligir los primeros inteligibles (φυσικαὶ ἔννοιαί) y los segundos inteligibles (τὰ εἶδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ), constituye un rasgo característico de la epistemología del *Didaskalikós*. Esta concepción permite al hombre, de hecho, acceder al mundo inteligible desde dos perspectivas diferentes. El alma, por una parte, es capaz de conocer (el aspecto inteligible de) las realidades del mundo físico mediante la captación de las formas en la materia pero puede, por otra, acceder al mundo inteligible mediante la captación de sus propias nociones innatas, frutos de su contemplación desencarnada de las Ideas. A estas últimas, sin embargo, el hombre no puede acceder. Al hombre tampoco le es posible, tal como Alcínoo nos refiere en [1], ejercer la actividad propia de la razón que al dios sí le es posible ejercer y que es incomprensible y certera.

Si tenemos en cuenta que en el capítulo X Alcínoo afirma que el primer Intelecto, al cual identifica con el dios, se encuentra eternamente inteligiéndose a sí mismo y que esta actividad suya es la Idea,³⁹⁷ podríamos creer que en [1] el autor se refiere vagamente a que el hombre no puede acceder a tal modo de intelección. Este consistiría en una identificación completa entre el objeto de intelección y el que entiende, que Alcínoo aparentemente le niega al hombre, al menos en el estado encarnado del alma.

Esta concepción epistemológica, pues, es una de las “doctrinas de Platón” que el *Didaskalikós* nos transmite. Tal como los estudiosos del texto han señalado, Alcínoo reconstruye esta teoría a partir de su lectura de algunos pasajes de *República*, *Timeo* y *Teeteto*, principalmente. La interpretación de estos pasajes habría sido complementada con aportes tomados posiblemente de Sexto Empírico, de Aristóteles y del estoicismo. En el ya aludido capítulo X, no obstante, dedicado al “tercer principio” de la “teología” de Platón, Alcínoo expone una concepción que parecería estar en conflicto con la que hemos descrito. Citemos el pasaje en cuestión completo.

³⁹⁷ *Did.* 164, 27-31. Para un análisis de los antecedentes de esta doctrina que Alcínoo expone en su forma “clásica” véase Dillon (2011: 31-42).

Ciertamente, habrá una primera intelección³⁹⁸ de él mediante la remoción de estas cosas,³⁹⁹ del mismo modo en que también inteligimos punto a partir de lo sensible mediante remoción, al inteligir superficie, luego línea y, finalmente, el punto. Una segunda intelección de él es mediante la analogía, tal como la siguiente: el primer intelecto guarda respecto de la intelección que se da en el alma y de las cosas inteligidas la misma relación que el sol guarda respecto de la visión y de las

³⁹⁸ En su análisis de las tres vías que Alcinoos describe a continuación, Wolfson (1952: 119-124) sostiene que ellas no sólo explican cómo podemos concebir a Dios sino, también, cómo podemos describirlo. Whittaker (1969b: 122) considera que el análisis de Alcinoos se limita al problema de obtener una concepción acerca de Dios y que la cuestión de cómo describirlo, si bien es un corolario posible, no se encuentra explicitada por Alcinoos.

³⁹⁹ *Éstai dê próte mên autoû nôesis he katà aphairesin touton*. Wolfson (1952: 119-121) sostiene que la noción de *aphairesis*, si bien remite a algún comentario sobre la definición de 'punto' que Euclides provee en *Elementos I 1*, debe entenderse como equivalente al término aristotélico *apóphasis*, utilizado por el estagirita con el sentido lógico de negación en una proposición negativa. El autor afirma que frases de Alcinoos como "no es algo malo... ni algo bueno... ni tampoco algo indiferente" son suficiente demostración de su interpretación. Whittaker (1969b: 109-125) propone una interpretación diferente tanto respecto de la fuente de inspiración de Alcinoos como de su utilización del término *aphairesis*. Según este autor, si bien los pensadores medioplatónicos tendrían conciencia del potencial teológico de los *Elementos* de Euclides, la ilustración matemática (geométrica) de la *via negationis* estaría inspirada en una adaptación neopitagórica de una concepción pitagórica y propia de la Académica antigua. Nótese, no obstante, que en su analogía geométrica de Dios entendido como un punto Alcinoos no lo identifica ni con la mónada ni con lo Uno, a diferencia de los neopitagóricos y académicos. Por otra parte, en cuanto al término *aphairesis*, Whittaker sostiene que la conclusión de Wolfson es errónea y que Alcinoos no utiliza el término como un equivalente de 'negación' (en cualquiera de sus acepciones) sino que se trata de actos mentales (de remoción de atributos) cuya finalidad es obtener una concepción de Dios. Dillon (1993: 107), por su parte, parece concordar con Wolfson puesto que afirma que se llega a esta primera intelección mediante la 'negación' de una serie de cualidades o de pares de cualidades respecto de Dios. Abbate (2002: 72-73), en una línea consecuente con la interpretación de Whittaker, considera que el procedimiento aferético de remoción de atributos representa, para Alcinoos, el pasaje de la complejidad a la pura simplicidad y le permite captar tanto la trascendencia del principio respecto de todo lo que de él depende como su carácter de origen. El autor sostiene, asimismo, que la vía aferética y la inefabilidad tienen una relación biunívoca, en la medida en que la imposibilidad de hablar sobre el primer principio se manifiesta al aplicar la técnica de remoción de atributos.

cosas vistas (no siendo él mismo visión y procurando a la primera el ver y a las segundas el ser vistas). Pues no siendo precisamente intelección, <el primer intelecto> le proporciona al alma el inteligir y a los inteligibles el ser inteligidos, haciendo brillar la verdad alrededor de ellos.⁴⁰⁰ Mas la tercera intelección sería algo así: contemplando alguno lo bello en los cuerpos, prosigue después de esto hacia la belleza en el alma; luego, la que se encuentra en las costumbres y en las leyes; luego, en el gran océano de belleza, después de lo cual intelige al Bien mismo y al primer amado⁴⁰¹ y deseado, como una luz que brilla y que, por así decirlo, relampaguea en el alma que asciende de este modo. Junto a esto uno también concibe a Dios, en virtud de la superioridad de su nobleza.⁴⁰²

En este pasaje, Alcínoo nos brinda una exposición sistemática de lo que se ha conocido como las tres vías que conducen al conocimiento de Dios.⁴⁰³ Tal como nos comenta Igal, por ejemplo, estas también son utilizadas por

⁴⁰⁰ Alcínoo ilustra este segundo método con el símil del sol de *República* 508b-509b. Merlan (1963: 66 ss.) muestra que los términos de la analogía platónica *hélíos* : *horómena* = *agathón* : *noetá* han sido transformados por Alcínoo en *hélíos* : *horómena* = *prótos nouís* : *nouís psykhés*. Alcínoo, no obstante, afirma que los inteligibles también reciben del primer intelecto la facultad de ser concebidos. Cfr., también, Invernizzi (1976a: 187, nota 32). Resulta un tanto desconcertante, por otra parte, que Alcínoo afirme que el primer intelecto no sea intelección. Posiblemente Alcínoo se refiera a que el primer intelecto no se identifica con la intelección que posee el intelecto del alma.

⁴⁰¹ Véase Whittaker (1978: 147ss.).

⁴⁰² Ἔσται δὴ πρώτη μὲν αὐτοῦ νόησις ἢ κατὰ ἀφαίρεσιν τούτων, ὅπως καὶ σημεῖον ἐνόησαμεν κατὰ ἀφαίρεσιν ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ, ἐπιφάνειαν νοήσαντες, εἴτα γραμμῆν, καὶ τελευταίαν τὸ σημεῖον. Δευτέρα δέ ἐστιν αὐτοῦ νόησις ἢ κατὰ ἀναλογίαν οὕτω πως ὃν γὰρ ἔχει λόγον ὁ ἥλιος πρὸς τὴν ὄρασιν καὶ τὰ ὀρώμενα, οὐκ ὢν αὐτὸς ὄψις, παρέχων δὲ τῇ μὲν τὸ ὄραν, τοῖς δὲ τὸ ὀράσθαι, τούτων ἔχει τὸν λόγον ὁ πρῶτος νοῦς πρὸς τὴν ἐν τῇ ψυχῇ νόησιν καὶ τὰ νοούμενα· οὐ γὰρ ὢν ὅπερ ἐστὶν ἡ νόησις, παρέχει αὐτῇ τὸ νοεῖν καὶ τοῖς νοητοῖς τὸ νοεῖσθαι, φωτίζων τὴν περὶ αὐτὰ ἀλήθειαν. Τρίτη δὲ νόησις τοιαύτη τις ἂν εἴη· θεωρῶν γάρ τις τὸ ἐπὶ τοῖς σώμασι καλόν, μετὰ τούτου μέτεισιν ἐπὶ τὸ τῆς ψυχῆς κάλλος, εἴτα τὸ ἐν ἐπιτηδεύμασι καὶ νόμοις, εἴτα ἐπὶ τὸ πολὺ πέλρατος τοῦ καλοῦ, μεθ' ὃ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν νοεῖ καὶ τὸ ἐραστὸν καὶ ἐφετὸν ὡσπερ φῶς φανερὸν καὶ οἶον ἐκλάμψαν τῇ οὕτως ἀνιούσῃ ψυχῇ· τούτῳ δὲ καὶ θεὸν συνεπινοεῖ διὰ τὴν ἐν τῷ τιμίῳ ὑπεροχῆν. 165, 16-34.

⁴⁰³ *Via negationis, via analogiae, via eminentiae*. Compárese con Celso, *Alethés lógos* VII 42, 7-12. Cfr., asimismo, Mortley (1986 II: 78ss.).

Plotino, en tanto que para nuestro filósofo “la filosofía del Uno-Bien se puede reducir a tres proposiciones: no es ninguna de todas las cosas, está más allá de todas las cosas pero en cierto modo es todas las cosas.”⁴⁰⁴ Nos interesa reparar, no obstante, en la tercera clase de intelección (νόησις) descrita por Alcínoo. Esta tercera vía hace una clara referencia a *Banquete* y al ascenso en la contemplación de la de la belleza que es posible realizar partiendo de lo bello en los cuerpos, después hacia la belleza en el alma y luego en las leyes y costumbres.⁴⁰⁵ Esto haría posible contemplar, posteriormente, el gran océano de belleza. Alcínoo añade que tras la aludida contemplación (μεθ’ ὃ) se entenderá al Bien mismo, complementando con este añadido la descripción de *Banquete* ya que no contiene una alusión al Bien. Luego caracteriza al Bien como objeto de deseo (ἐφετόν), lo que constituye una referencia al motor inmóvil aristotélico⁴⁰⁶ y, finalmente, alude al pasaje de la *Carta VII* atribuida a Platón donde se afirma que “de repente como una luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente”.⁴⁰⁷ Como es evidente, pues, Alcínoo brinda una síntesis del ascenso descrito en *Banquete* integrándolo con otras nociones provenientes de otros textos, no solo de Platón, de acuerdo con la cual el hombre logra finalmente entender el Bien mismo (αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν νοεῖ) y obtener una comprensión del dios (θεὸν συνειπινοεῖ). Pero lo más interesante para señalar, creemos, es que Alcínoo afirma en su cuarto capítulo antes discutido que el hombre no es capaz de acceder a la contemplación de las Ideas estando encarnado. Esto implicaría que debemos o bien aceptar una inconsistencia en la interpretación que Alcínoo provee de las “doctrinas de Platón” o bien, por medio de

⁴⁰⁴ Igal (1982: 42). El autor remite a Festugière para un análisis de los antecedentes preneoplatónicos de estas tres vías.

⁴⁰⁵ La descripción la brinda Diotima en *Banquete* 210 a ss., sobre el ascenso hacia lo Bello en sí.

⁴⁰⁶ *Metafísica* 1072a26, *Física* 192 a 17 ss.

⁴⁰⁷ *Carta VII* 341 c-d. Trad. Zaragoza – Gómez Cardó (1992: 513).

algún procedimiento interpretativo, procurar establecer un acuerdo entre ambos textos. En este sentido, podríamos considerar que el pasaje de la tercera vía no afirma que se interprete a Platón como concibiendo la posibilidad de que el hombre contemple efectivamente la idea de Belleza, por ejemplo, ni del Bien mismo.⁴⁰⁸ Podría creerse, por ejemplo, que las alusiones a la Belleza y al Bien mismo hacen referencia más bien a las nociones naturales de belleza y de bien presentes en el alma encarnada gracias a la contemplación que obtuvo antes de encarnar. Esto no explica, no obstante, por qué Alcínoo se refiere al “océano de belleza” ni al Bien “mismo” ni en qué modo las nociones naturales pueden contribuir a que el hombre conciba al dios.

No es nuestra intención, de todos modos, solucionar esta cuestión problemática del *Didaskalikós* ni tampoco ofrecer una lectura propia de los diálogos de Platón que desarticule o resuelva la dificultad interpretativa de Alcínoo. Nos interesa señalar, por el contrario que, tal como el *Didaskalikós* pone de manifiesto, el platonismo medio había desarrollado dos síntesis interpretativas paralelas a partir de fuentes diversas, que en última instancia, no obstante, nos retrotraen a Platón, acerca de la relación del hombre con las Ideas y con lo divino. Ambas concepciones eran referidas a Platón, pero indicaban en algún punto una dificultad exegética y una disonancia doctrinal que no iba a tener que esperar mucho tiempo para encontrar un intérprete que lograra articular consonantemente ambas síntesis. La tradición platónica pre-plotiniana, pues, mediante progresivas innovaciones sobre el modo de concebir la lectura de Platón había logrado una sedimentación a la que Plotino, a su vez, no iba a tardar en resedimentar, por así decirlo, con sus innovaciones.

⁴⁰⁸ Alcínoo, de hecho, no utiliza el verbo θεωρεῖν cuando se refiere al Bien sino νοεῖν; el mismo verbo que utiliza para caracterizar las tres vías y cuyo significado en todo este pasaje es discutido.

3. c. ii) la solución plotiniana: el nacimiento de las realidades interiores

Sabemos que Plotino no comenzó a poner por escrito sus doctrinas filosóficas sino hasta sus cincuenta años de edad.⁴⁰⁹ Esto nos hace pensar que las primeras páginas de Plotino no deben tomarse como debidas a un evento casual. Por el contrario, el filósofo posiblemente debe de haber ensayado en su mente más de un modo de sintetizar la riqueza de sus ideas en un primer escrito o, si proyectó una serie de escritos, debe de haber estipulado un orden en el cual lo primero, ciertamente, no iba a ser lo menos importante. Transcribamos, pues, las primeras palabras que Plotino puso por escrito:

La belleza existe en mayor medida en la vista, y en el oído según la composición de las palabras, y también incluso en toda la música, pues tanto la melodía como el ritmo son bellos. Pero cuando avanzamos hacia lo superior a partir de lo sensible también hay ocupaciones bellas y acciones y disposiciones y ciencias y la belleza de las virtudes. Mas si también hay algo antes de estas cosas, se verá.⁴¹⁰

Este pasaje nos coloca de lleno en un contexto propio del *Banquete* de Platón.⁴¹¹ El planteo plotiniano, no obstante, no implica todavía aquí la posibilidad de la contemplación de las Ideas pero indica que se intentará demostrar si existe algo más allá de las cosas bellas, esto es, la Idea de Belleza. El tratado, en efecto, titulado *Sobre la Belleza*, examina las diferentes clases de belleza, comenzando por la belleza sensible y avanzando hacia la belleza del alma. Pero la

⁴⁰⁹ V.P. 3, 25ss.

⁴¹⁰ Τὸ καλὸν ἔστι μὲν ἐν ὄψει πλεῖστον, ἔστι δ' ἐν ἀκοαῖς κατὰ τε λόγων συνθέσεις, ἔστι δὲ καὶ ἐν μουσικῇ καὶ ἀπάσῃ· καὶ γὰρ μέλη καὶ ῥυθμοὶ εἰσι καλοί· ἔστι δὲ καὶ προιοῦσι πρὸς τὸ ἄνω ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως καὶ ἐπιτηδεύματα καλὰ καὶ πράξεις καὶ ἔξεις καὶ ἐπιστήμαί τε καὶ τῶν ἀρετῶν κάλλος. Εἰ δέ τι καὶ πρὸ τούτων, αὐτὸ δείξει.

⁴¹¹ Cfr. Laurent [en Brisson-Pradeau] (2002: 81, nota 5).

belleza del alma debe comprenderse estando aquella aislada del cuerpo puesto que al encontrarse mezclada e inclinada hacia el cuerpo y hacia la materia el alma se vuelve fea, dice Plotino. Es preciso, pues, aislar al alma de sus apetitos y pasiones. Así, tras la purificación asociada con las virtudes,⁴¹² la belleza del alma se vuelve manifiesta.⁴¹³ En este punto de la exposición Plotino afirma lo siguiente:

El alma tras purificarse se vuelve forma y razón y toda incorpórea e intelectual y toda de lo divino, de donde <surge> la fuente de lo bello y todas tales cosas afines. Pues el alma tras elevarse hacia la Inteligencia es algo bello en mayor medida. Mas la Inteligencia y las cosas que se dan en la Inteligencia son la belleza propia y no ajena de ella, porque entonces es realmente solo alma. Por lo que también se dice correctamente: que el alma se vuelva el Bien y lo Bello es asemejarse al dios, porque de aquel surgen lo Bello y la parte diferente de los seres.⁴¹⁴

Este pasaje respondería a nuestro entender, no solo a la pregunta que se introduce al comienzo del tratado sino, también, al planteo epistemológico y a la disonancia doctrinal que hallamos en el *Didaskalikós*. Ya en su primer tratado, pues, Plotino expone su concepción de acuerdo con la cual el alma puede elevarse hacia la Inteligencia, que la belleza de la Inteligencia no es ajena al alma y que asemejarse al dios debe comprenderse como que el alma se vuelva el Bien y lo

⁴¹² Para un examen general (actualizable) de la noción de purificación en Plotino véase Barnes (1942: 358-382).

⁴¹³ I 6, 5, 48ss. También I 6, 9. Para un examen general de la noción de belleza en la filosofía de Plotino véase Miles (1999: especialmente capítulo 2).

⁴¹⁴ Γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος καὶ πάντη ἀσώματος καὶ νοερά καὶ ὅλη τοῦ θεοῦ, ὅθεν ἡ πηγὴ τοῦ καλοῦ καὶ τὰ συγγενῆ πάντα τοιαῦτα. Ψυχὴ οὖν ἀναχθεῖσα πρὸς νοῦν ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἐστὶ καλόν. Νοῦς δὲ καὶ τὰ παρὰ νοῦ τὸ κάλλος αὐτῇ οἰκεῖον καὶ οὐκ ἀλλότριον, ὅτι τότε ἐστὶν ὄντως μόνον ψυχὴ. Διὸ καὶ λέγεται ὀρθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι ὁμοιωθῆναι εἶναι θεῶ, ὅτι ἐκεῖθεν τὸ καλὸν καὶ ἡ μοῖρα ἢ ἕτερα τῶν ὄντων. I 6, 6, 13-21.

Bello.⁴¹⁵ Creemos que el hecho de que Plotino haya elegido comenzar en la exposición de sus doctrinas con la discusión de esta concepción es significativo y es un indicador de que esta teoría constituye tanto un sello característico de su filosofía como un punto en el que innova conscientemente respecto de la tradición. Su doctrina resulta innovadora, al menos, en la medida en que es formulada explícitamente y no contradice de modo evidente otros aspectos propios de su psicología o epistemología sino que, por el contrario, estas la fundamentan. Hacia el final del tratado, no obstante, Plotino es aun más explícito. Allí afirma lo siguiente:

Vuélvase primero todo deiforme y bello si está por contemplar al dios y a lo bello. Pues subiendo llegará primero hacia la Inteligencia y allí sabrá que todas las Ideas son bellas y dirá que lo Bello es esto: las Ideas. Pues todas las cosas son bellas por estas, por los frutos de la Inteligencia y de la esencia. Pero a lo que está más allá de ella lo llamamos la naturaleza del Bien que tiene antepuesto a ella lo bello. De modo que en una expresión aproximada es lo bello primero, mas distinguiendo los inteligibles, dirá que el inteligible bello es propio del ámbito de las Ideas, más el Bien es lo que está más allá, fuente y principio de lo bello.⁴¹⁶

Como podemos apreciar, Plotino afirma explícitamente su adhesión al modelo según el cual el vínculo del hombre con lo inteligible no debe concebirse como mediante meras impresiones o nociones almacenadas en el alma. Tal

⁴¹⁵ La noción de ὁμοίωσις θεῶν tomada del *Teeteto* platónico es un tópico que recibe un desarrollo importante entre los pensadores medioplatónicos. Cfr Tarrant (2007b: 419-429). Según la interpretación difundida acerca de la mística plotiniana, esta noción sería transformada por Plotino para referirse a la unión mística. Cfr, por ejemplo, Meijer (1992: 329).

⁴¹⁶ Γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πάς καὶ καλὸς πάς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν. Ἦξει γὰρ πρῶτον ἀναβαίνων ἐπὶ τὸν νοῦν κάκει πάντα εἴσεται καλὰ τὰ εἶδη καὶ φήσει τὸ κάλλος τοῦτο εἶναι, τὰς ἰδέας πάντα γὰρ ταῦται καλά, τοῖς νοῦ γεννήμασι καὶ οὐσίαις. Τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν φύσιν προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν. Ὡστε ὀλοσχερεῖ μὲν λόγῳ τὸ πρῶτον καλόν· διαιρῶν δὲ τὰ νοητὰ τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον, τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ <πηγὴν καὶ ἀρχὴν> τοῦ καλοῦ. I 6, 9, 32-42.

como afirma en este pasaje, el esquema del ascenso tomado del *Banquete* que estructura todo el tratado es vinculado a la concepción plotiniana que asocia lo Inteligible con la Belleza y con la Inteligencia, y que coloca al Bien como más allá del ámbito de las Ideas. Nótese que al afirmar que, tomado a partir de nosotros, el Bien es posterior a la Belleza Plotino concuerda con la exposición que el *Didaskalikós* brinda acerca del ascenso contemplativo. El texto plotiniano expresa con claridad, asimismo, que el hombre puede elevarse hacia la Inteligencia, llegando a ella de modo de contemplar lo bello. Esta concepción acerca de la contemplación de la Inteligencia y de su belleza es desarrollada en los escritos posteriores y encuentra una expresión plena en el tratado V 8, titulado *Sobre la Belleza inteligible* y que forma parte del tratado antignostico redactado por Plotino. Ahora bien, es preciso aludir a dos cuestiones en este punto. En primer lugar, si Plotino está describiendo una experiencia efectiva, “mística”,⁴¹⁷ del alma con lo inteligible en estado encarnado y, segundo, la doctrina psicológica que puede sustentar el modelo al cual Plotino adhiere respecto del vínculo del hombre con lo inteligible. La primera cuestión la abordamos en el apartado 3. c. iii); en cuanto a la segunda discutimos brevemente dos de sus aspectos a continuación y en 3. c. ii) A.

Ya hemos descrito en 3. a. y en 3. b. algunos de los elementos psicológicos involucrados en la doctrina plotiniana según la cual el hombre no se encuentra desligado de lo inteligible. En nuestra discusión del *lóγος*, en efecto, examinamos un pasaje de V 3, 3-4 donde Plotino plantea que existen disputas acerca de si la Inteligencia es algo propio del hombre y de modo eterno. El filósofo, sin embargo, plantea que es posible para el hombre estar de acuerdo con

⁴¹⁷ Igal, por ejemplo, considera que uno de los temas centrales del tratado es la “mística” entendida como experiencia *sui generis*. Afirma, asimismo, que el tratado contiene una apasionada exhortación a la unión mística. Cfr. Igal (1982: 271).

la Inteligencia y explica que esto es posible de dos modos diferentes: “o como por las inscripciones que como leyes fueron escritas en nosotros, o como estando llenos de ella por ser capaces de verla y percibirla presente.” Plotino, pues, no se limita a la concepción medioplatónica según la cual el hombre posee en su alma, a modo de impresiones o inscripciones, copias de las Ideas obtenidas tras la contemplación de estas antes de encarnar, sino que también considera que la Inteligencia misma puede ser percibida como estando presente en el alma. Tal concepción da lugar a que Plotino trascienda, asimismo, la identificación del hombre con su alma racional. El mismo pasaje recién aludido expone esto con claridad unas líneas más adelante.

Nos conocemos a nosotros mismos por aprender las otras cosas con tales cosas vistas, o estando de acuerdo con la potencia que conoce tales cosas aprendemos con esa misma potencia por la cual también nos volvemos aquella. De modo que el que se conoce a sí mismo es doble. Por un lado, es conocedor de la naturaleza de la *diánoia* psíquica, por otro, de aquello superior <por lo cual> el conocedor de sí mismo se vuelve de acuerdo con la inteligencia aquella. Y por aquella se entiende a sí mismo ya no como hombre, sino volviéndose otro completamente y tras llevarse a sí mismo hacia lo superior acarreando solo lo superior al alma, lo único capaz de desplegar sus alas para la intelección, a fin de que uno pueda entregar las cosas que vio allí.⁴¹⁸

Plotino, pues, otorga al sí mismo del hombre una nueva dimensión. Si acepta, por una parte, que el alma razonadora, tal como él la llama (λογιστικόν), es propia del hombre y

⁴¹⁸ Καὶ γινώσκομεν δὲ αὐτοὺς <τῶ> τῶ τοιοῦτῳ ὁρατῶ τὰ ἄλλα μαθεῖν [τῶ τοιοῦτῳ] [ἦ] κατὰ τὴν δύναμιν τὴν γινώσκουσαν τὸ τοιοῦτον μαθόντες αὐτῇ τῇ δυνάμει ἢ καὶ ἐκεῖνο γινόμενοι, ὡς τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν διττὸν εἶναι, τὸ μὲν γινώσκοντα τῆς διανοίας τῆς ψυχικῆς φύσιν, τὸν δὲ ὑπεράνω τούτου, τὸν γινώσκοντα ἑαυτὸν κατὰ τὸν νοῦν ἐκεῖνον γινόμενον· κάκεινῳ ἑαυτὸν νοεῖν αὐτὸ οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον καὶ συναρπάσαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ ἄνω μόνον ἐφέλκοντα τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον, ὃ καὶ δύναται μόνον πτεροῦσθαι πρὸς νόησιν, ἵνα τις ἐκεῖ παρακαταθοῖτο ἃ εἶδε. V 3, 4, 4 – 14.

que al conocer los contenidos de esta, sobre todo aquellos que son a modo de impresiones de lo inteligible, el hombre se conoce a sí mismo,⁴¹⁹ Plotino sostiene, por otra parte, que el hombre también puede identificarse con una potencia superior.⁴²⁰ El hombre es doble, afirma en consecuencia Plotino, no solo ya su alma sino también su inteligencia, mediante la cual le es posible inteligir e, incluso, volverse Inteligencia.⁴²¹ Ahora bien, si consideramos que Plotino sostiene que las Ideas son el contenido propio de la Inteligencia que se inteligie a sí misma,⁴²² tal como también se expone en el *Didaskalikós*, al “estar lleno” de la Inteligencia, al percibirla como presente y al identificarse con ella, la interioridad del hombre también será el ámbito en el cual este encuentre las Ideas mismas.⁴²³ Así pues, la adhesión plotiniana al modelo medioplatónico derivado a partir del *Banquete* acerca del vínculo del hombre con lo inteligible y la doctrina también medioplatónica de la Inteligencia que se inteligie a sí misma y que esta actividad suya es la Idea,⁴²⁴ da lugar a una ampliación de la interioridad del sí mismo. Si desde el mismo Platón, tal como es posible apreciar en su *Alcibiades I*,⁴²⁵ por ejemplo, el hombre es entendido como su alma, Plotino propone que el sí mismo abarque no solo al alma sino también a la Inteligencia e, incluso, a lo Uno.

Tal como el modelo medioplatónico aludido afirma, el ascenso hacia la Belleza culmina con la intelección del Bien mismo. Plotino, por su parte, no va a desestimar este último elemento del modelo aunque ciertamente lo reelabora

⁴¹⁹ Acerca de la concepción plotiniana del sí mismo racional y del conocimiento de sí que puede obtener véase Remes (2007: cap. 3).

⁴²⁰ Chiaradonna (2008: 277-293) examina la cuestión del sí mismo del hombre identificado con la Inteligencia.

⁴²¹ Cfr. V 3, 6, 10ss. Acerca de la identificación del hombre con la Inteligencia véase, por ejemplo, Ousager (2004: cap. I.B.), y Brandão (2007: 481-491).

⁴²² Confróntese, en este sentido, la discusión plotiniana acerca de esta doctrina expuesta en V 5.

⁴²³ Cfr., además, Numenio Test. 41 des Places., transmitido por Jámblico.

⁴²⁴ Esta doctrina, como ya señalamos es expuesta en *Didaskalikós* X, 164, 27-31.

⁴²⁵ Platón, *Alcibiades I* 130c.

para que se ajuste a su concepción de lo Uno. A raíz de lo expuesto, podemos entender que la adhesión a este modelo conduciría a Plotino a la concepción de la interioridad de las tres hipóstasis en el sí mismo del hombre. Citemos tres pasajes ilustrativos de esta nueva concepción.

Tal como esta tríada mencionada está en la naturaleza, así también es necesario pensar que ella está en nosotros. Mas digo no en los <hombres> sensibles, pues ella está separada, sino por sobre los <hombres> que estan fuera de los <hombres> sensibles, y, el “afuera” en el mismo sentido como también aquella está fuera de todo el universo. De modo que la tríada del hombre es como dice Platón “el hombre interior”. Por tanto, nuestra alma es algo divino y de otra naturaleza, cual la naturaleza toda del alma. Mas la que tiene inteligencia es más perfecta.⁴²⁶

Es, pues, muchas cosas el alma, tanto todas las cosas de arriba como las de abajo hasta <donde llega> toda vida, y somos cada uno un universo inteligible, con las de abajo contactamos lo de aquí, con las de arriba, lo inteligible del cosmos, y permanecemos arriba con todo lo otro inteligible.⁴²⁷

-Y en relación con la Inteligencia, cómo estamos? No digo la inteligencia a la que el alma tiene como una disposición relativa a las cosas de la inteligencia, sino la Inteligencia misma.

⁴²⁶ “Ὅσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει τριτὰ ταῦτά ἐστι τὰ εἰρημένα, οὕτω χρη νομίζειν καὶ παρ’ ἡμῖν ταῦτα εἶναι. Λέγω δὲ οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς – χωριστὰ γὰρ ταῦτα – ἀλλ’ ἐπὶ τοῖς αἰσθητῶν ἔξω, καὶ τὸν αὐτὸν τρόπον τὸ «ἔξω» ὡσπερ κάκεινα τοῦ παντὸς οὐρανοῦ ἔξω οὕτω καὶ τὰ τοῦ ἀνθρώπου, οἷον λέγει Πλάτων <τὸν εἶσω ἄνθρωπον>. Ἔστι τοίνυν καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ θεῖόν τι καὶ φύσεως ἄλλης, ὅποια πᾶσα ἡ ψυχῆς φύσις τελεία δὲ ἡ νοῦν ἔχουσα· V 1, 10, 5-13.

⁴²⁷ Ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὐτῆς μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε, τοῖς δὲ ἄνω καὶ τοῖς κόσμου τῷ νοητῷ, καὶ μένομεν τῷ μὲν ἄλλω παντὶ νοητῷ ἄνω. III 4, 3, 21-24.

-La tenemos también por encima de nosotros. Pero la tenemos o como común o como propia o también como común de todos y propia. Es común, porque es indivisible y una y la misma en todos lados, mas es propia, porque cada uno la tiene a ella completa en el alma primera. Las Ideas también las tenemos de un modo doble: en el alma, como desplegadas y como separadas; mas en la inteligencia, todas juntas.

-Y al dios, cómo?

-Como montado en la naturaleza inteligible y en la realidad verdadera. Y a nosotros como terceros a partir de aquel.⁴²⁸

Esta teoría, finalmente, pone de manifiesto el modo en que Plotino amplía la interioridad del sí mismo del hombre. El Alma, la Inteligencia y lo Uno, la tríada de principios que constituyen toda la realidad están, pues, dentro del hombre, en el “hombre interior” que no se identifica con el cuerpo sino, justamente, con la interioridad que Plotino concibe y da a luz para el hombre dentro de él. Esto hace que el hombre interior pueda ser pensado como un universo inteligible que contiene la totalidad de las potencias que existen en el universo gracias a las que es capaz de ponerse en contacto, asimismo, con las diferentes hipóstasis. Estas realidades interiores, por otra parte, son a la vez propias y comunes. Cada hombre posee su propio espacio interior, por así decirlo, y cada cual accede dentro de sí por sí mismo, pero el ámbito al que accede es, a la vez, compartido en la medida en que la realidad inteligible, y más aún de lo Uno, es una misma y única realidad.⁴²⁹

⁴²⁸ Πρὸς δὲ τὸν νοῦν πῶς; Νοῦν δὲ λέγω οὐχ ἦν ἡ ψυχὴ ἔχει ἔξιν οὖσαν τῶν παρὰ τοῦ νοῦ, ἀλλ' αὐτὸν τὸν νοῦν. Ἡ ἔχομεν καὶ τοῦτον ὑπεράνω ἡμῶν. Ἐχομεν δὲ ἢ κοινὸν ἢ ἴδιον, ἢ καὶ κοινὸν πάντων καὶ ἴδιον κοινὸν μὲν, ὅτι ἀμέριστος καὶ εἰς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός, ἴδιον δέ, ὅτι ἔχει καὶ ἕκαστος αὐτὸν ὅλον ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ. Ἐχομεν οὖν καὶ τὰ εἶδη διχῶς, ἐν μὲν ψυχῇ οἷον ἀνελιγμένα καὶ οἷον κερωρισμένα, ἐν δὲ νῶ ὁμοῦ τὰ πάντα. Τὸν δὲ θεὸν πῶς; Ἡ ὡς ἐποχοῦμενον τῇ νοητῇ φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ τῇ ὄντως, ἡμᾶς δὲ ἐκείθεν τρίτους. I 1, 8, 1-10.

⁴²⁹ Proclo critica esta teoría. Cfr. *In Platonis Parmenidem* 948, 12ss.

El recorrido que hemos realizado en nuestra argumentación, pues, procura esclarecer algunos aspectos del modo en que Plotino articula la noción de interioridad. En el próximo apartado examinamos, asimismo, una de las doctrinas características de la psicología plotiniana que complementa lo recién expuesto. Por el momento señalemos, entonces, que el filósofo articula su noción de interioridad desarrollando concepciones y problemas previos. Ahora bien, tanto la concepción de Plotino como las preexistentes que él aborda están íntimamente relacionadas con prácticas de lectura y de interpretación y evidencian un contexto dialógico en el cual la lectura y la interpretación no se dan aisladamente sino en un constante diálogo tanto intraescolar como interescolar.

Finalicemos, pues, este apartado con un breve comentario que nos retrotrae a la interpretación plotiniana del mito teogónico. Citemos nuevamente, para ello, uno de los pasajes que comentamos en 3. a. iv).

– Y viendo, ya sea como un otro, ya sea permaneciendo él mismo, qué anuncia?

– Que ha visto a dios pariendo una descendencia bella y toda generada en sí mismo y teniendo el parto en sí mismo sin dolor. Pues complacido con lo que había generado y admirado de la descendencia, la contuvo toda consigo contento por su propio esplendor y el de los suyos. Mas siendo bellos y más bellos los que se quedaron que los que salieron al exterior, un solo niño entre los otros, Zeus, se mostró al exterior. A partir del cual, siendo el niño más pequeño, es posible ver como en una imagen que este es de aquel, cuán grande es su padre y los hermanos que permanecieron con él.⁴³⁰

⁴³⁰ Ἰδὼν δὴ, εἴτε ὡς ἕτερος, εἴτε ὡς μείνας αὐτός, τί ἀπαγγέλλει; Ἡ θεὸν ἐωρακέναι τόκον ὠδίνοντα καλὸν καὶ πάντα δι᾽ ἐν αὐτῷ γεγεννηκότα καὶ ἄλυπον ἔχοντα τὴν ὠδίνα ἐν αὐτῷ ἤσθεις γὰρ οἷς ἐγέννα καὶ ἀγασθεὶς τῶν τόκων κατέσχε πάντα παρ' αὐτῷ τὴν αὐτοῦ καὶ τὴν αὐτῶν ἀγλαΐαν ἀσμενίσας ὁ δὲ καλῶν ὄντων καὶ καλλίωνων τῶν εἰς τὸ εἶσω μεμενηκότων μόνος ἐκ τῶν ἄλλων [Ζεὺς] παῖς ἐξεφάνη εἰς τὸ ἕξω. Ἀφ' οὗ καὶ ὑστάτου παιδὸς ὄντος ἔστιν ἰδεῖν οἷον ἐξ εἰκόνης τινὸς αὐτοῦ, ὅσος ὁ πατὴρ ἐκεῖνος καὶ οἱ μείναντες παρ' αὐτῷ ἀδελφοί. V 8 [31], 12, 1-11.

En nuestro análisis de este pasaje comentamos anteriormente que Plotino realiza un desplazamiento en la medida en que Hesíodo le atribuye a Urano el no permitir que Gea dé a luz a sus hijos reteniéndolos en el interior de aquella y a Cronos el devorarse a sus hijos. Plotino, sin embargo, considera que el dios (Crono – Inteligencia) retiene en su interior a su progeie al darle a luz. En este punto de nuestro análisis, no obstante, la interpretación plotiniana adquiere un nuevo significado al que debemos atender. Creemos, en primer término, que el pasaje evidencia un contraste marcado entre la interioridad y la exterioridad. Zeus – el Alma y, eventualmente, el hombre, es aquello que se encuentra en el exterior. Mas el (hombre) interior es concebido, en segundo término, como un espacio en el cual ocurre un nacimiento y donde se alumbraba sin dolor una descendencia bella y divina. En este sentido, en fin, podemos considerar que el desplazamiento que Plotino opera sobre el mito es un reflejo del nacimiento de las realidades interiores al que hemos aludido en este apartado. Plotino, en efecto, retiene en el interior del hombre la tradición platónica tal como él la ha re-ideado.

3. c. ii) A. *La doctrina del alma no descendida*

De modo de complementar lo expuesto en el apartado anterior acerca de la concepción plotiniana de la interioridad de las tres hipóstasis en tanto que fundamento del vínculo del hombre con lo inteligible, ofrecemos a continuación un breve examen acerca de otro aspecto de la doctrina psicológica plotiniana.⁴³¹ Así pues, en el marco de la reflexión que Plotino lleva a cabo acerca de la bajada del alma a los cuerpos podemos encontrar otro rasgo característico del modo

⁴³¹ Chiaradonna (2012: 65), por ejemplo, afirma que la teoría del alma no descendida provee el fundamento antropológico y epistemológico de la metafísica de Plotino, basada sobre la idea según la cual la sustancia inteligible debe conocerse en sí misma y sin que la naturaleza corpórea esté involucrada como punto de partida.

en que Plotino interpreta innovadoramente sus fuentes en relación con el problema del vínculo con lo inteligible. Este consiste en afirmar que el alma no desciende completa al cuerpo a raíz de lo cual, como ya hemos afirmado, estando encarnada puede remontarse a la Inteligencia y actualizar su actividad contemplativa, aunque sea de modo intermitente y temporario.⁴³² Citemos un pasaje que ilustra con claridad esta teoría.

A las almas particulares esa contemplación “la de los Seres” les sobreviene intermitentemente y de tiempo en tiempo, es decir, cuando se vuelven a los Seres superiores mientras habitan en la región inferior... Y si hay que tener la osadía de expresar con más claridad el propio parecer en contra de la opinión de los demás, ni siquiera el alma humana se adentró toda ella en el cuerpo, sino que hay algo de ella que está siempre en la región inteligible. Pero si domina la parte del alma que está en la región sensible, mejor dicho, si se deja dominar y perturbar, no nos permite tener conciencia de lo que contempla la parte superior del alma.⁴³³

Ahora bien, la formulación plotiniana de esta teoría se enmarca en una estrategia hermenéutica y argumentativa que el filósofo lleva a cabo para resolver una contradicción aparente entre *Fedro* y *Timeo*, respecto del descenso de las almas a los cuerpos.⁴³⁴ En relación con esta cuestión,

⁴³² Para una discusión acerca de la cuestión del alma no descendida y del conocimiento de los inteligibles véase Chiaradonna (2005: 27-49).

⁴³³ IV 8, 7, 23 – 8, 13. Seguimos la traducción de Igal (1985: 542).

⁴³⁴ Platón dice muchas cosas “muy bien dichas”, afirma Plotino, por lo que recurre a él para “obtener algún esclarecimiento” sobre el tema. Aun así, los escritos platónicos presentan sus dificultades por lo cual es preciso realizar una lectura exegética para exponer con claridad lo que Platón quiere decir verdaderamente. Así pues, en IV 8, 1 describe una de las dificultades más comunes que el lector enfrenta cuando lee los diálogos: en unas obras se sostienen determinadas tesis acerca de un tema y en otras obras (o incluso en otras partes de las mismas obras) se afirman tesis diferentes acerca del mismo tema. Cfr. Tarrant (2000 : 10). Respecto de la bajada del alma a los cuerpos, Plotino señala que Platón, “En el *Fedro* achaca su venida acá a la “pérdida de alas”; además los “períodos cíclicos”, según él, obligan al alma a regresar

Plotino sostiene que el perjuicio que la encarnación produce al alma humana depende de la disposición interna del alma en el cuerpo. Considera, asimismo, que el alma encarnada que se da prisa en huir ejercitándose en la contemplación de las Ideas no sufre ningún mal,⁴³⁵ y entiende, incluso, que es bueno para el alma actualizar las potencias que habrían pasado desapercibidas y ocultas si hubiera permanecido en la región inteligible.⁴³⁶ La encarnación, afirma Plotino, permite al alma conocer más claramente la vida de “allá arriba” y “a los seres mejores” por contraste con la vida y los seres que, en cierto modo, les son contrarios.⁴³⁷

En el contexto de tal problema, pues, nuestro filósofo considera que el hombre puede ejercitar la contemplación de las Ideas aun estando encarnado. Esta contemplación no es, sin embargo, perpetua sino más bien intermitente y temporaria. Esto se debe a que, de acuerdo con Plotino, hay algo del alma que permanece siempre en la región inteligible: lo que se ha llamado la parte indescensa del alma. Y, si bien este aspecto del alma se encuentra eternamente contemplando los inteligibles, el hombre no tiene conciencia de ello porque se encuentra perturbado por los placeres, deseos y penas, y porque su foco de conciencia permanece en un nivel inferior.⁴³⁸ De este modo, en la medida en que

trayéndola de nuevo acá abajo ... Y, sin embargo, aun habiendo reprobado en todos esos pasajes la venida del alma al cuerpo, no obstante, al hablar en el *Timeo* de este universo, elogia el cosmos y dice que es “un dios bienaventurado” y que el alma le ha sido dada por el “demiurgo que era bueno”, a fin de que este universo fuera intelectivo. IV 8, 1, 37ss. Plotino, en fin, se pregunta cómo es posible que Platón afirme que la bajada del alma sea para ella un castigo y, a la vez, un perfeccionamiento para el mundo sensible. Para una discusión acerca del descenso del alma véase O'Brien (1977: 401-422). También Collette-Dučić (2010: 115-130).

⁴³⁵ Cfr. IV 8, 5, 28-29.

⁴³⁶ Cfr. IV 8, 5, 29 y siguientes.

⁴³⁷ Cfr. *Ibid.*, IV 8, 7, 11-15.

⁴³⁸ Szlezák (1997: 226). Para una distinción entre la noción freudiana de “inconsciente” y la plotiniana véase Merlan (1963: 83 ss). Merlan vincula, asimismo, la concepción de la eternidad de la intelección de la inteligencia que no es, no obstante, consciente para el hombre con doctrinas aristotélicas e interpretaciones que Alejandro de Afrodisia elabora de aquellas.

el hombre se esfuerce por reorientarse hacia lo inteligible, lograría tomar conciencia de la contemplación de las Ideas que la parte indescensa de su alma está ejercitando a pesar de encontrarse encarnado.⁴³⁹

Nótese, sin embargo, que esta doctrina plotiniana se distancia manifiestamente de lo descrito en el mito del *Fedro*, si es tomado literalmente, uno de los diálogos que Plotino afirma explícitamente analizar en relación con el problema del descenso del alma a los cuerpos.⁴⁴⁰ En el diálogo platónico, como se recordará, se afirma que solo algunas almas logran acceder a la contemplación de las Ideas y exclusivamente cuando se encuentran desencarnadas.⁴⁴¹ Plotino, como podemos apreciar, sostiene algo bien distinto. Ahora bien, tal doctrina del alma indescensa, previsiblemente, ha suscitado en los intérpretes tanto antiguos como modernos apreciaciones muy diversas.⁴⁴² Y, si bien no es nuestra intención adentrarnos en detalle en esta cuestión problemática de la filosofía eneádica, nos fundamentaremos en los avances relativos a este tema logrados en las últimas décadas.

⁴³⁹ Para un estudio detallado de esta doctrina plotiniana y de su relación con la filosofía de Platón véanse, por ejemplo, Rist (1967b: 410-422); Szlezák (1997: 225-278); Chiaradonna (2005: 27-49); Narbonne (2011: 55-77). Para una bibliografía más extensa véase Chiaradonna (2005: 29, nota 6).

⁴⁴⁰ Podríamos pensar, no obstante, que Plotino realiza una interpretación alegórica del mito: cfr. IV 3, 12... "(las almas) no descendieron con la inteligencia, sino que, aunque avanzaron hasta la tierra, no obstante su cabeza está fija descollando por encima del cielo." Trad. de Igal (1985: 338-339).

⁴⁴¹ Cfr. Platón, *Fedro*, 248c - 249d.

⁴⁴² De los autores antiguos, Hermias y Proclo, por ejemplo, consideran que la doctrina plotiniana es una novedad y se oponen a ella. Filópono, por su parte, considera que Plotino se aleja de Platón al sostenerla. Porfirio también rechaza, aunque sin criticarla, la teoría plotiniana. Damasio y Sinesio, por el contrario, sostienen un juicio favorable respecto de la tesis plotiniana. Cfr. Szlezák (1997: 226, nota 548) e Igal (1985: 542 nota 48). Chiaradonna (2005: 34-49), provee un análisis del contexto ontológico y epistemológico de la crítica que los neoplatónicos posteriores hacen a Plotino en relación con la teoría del alma indescensa.

En relación con esta doctrina, Rist, por ejemplo, considera que es esencialmente platónica sin lugar a dudas y que Plotino no solo podría haberla encontrado en alguna forma en Platón sino que también podría haber reforzado su interpretación con Aristóteles.⁴⁴³ En un artículo posterior, sin embargo, el autor califica la aludida concepción como una “teoría novedosa”⁴⁴⁴ que debe tener su origen en la confianza plotiniana, basada en su experiencia mística personal, de que un retorno a la fuente de las almas, la Inteligencia y lo Uno, es posible.⁴⁴⁵ Merlan, por su parte, vincula la aludida teoría plotiniana al problema del intelecto agente elaborado por los comentaristas peripatéticos y, en particular, por Alejandro de Afrodisia.⁴⁴⁶ Szlezák, a su vez, asevera que con esta doctrina Plotino no se aleja de Platón sino, más bien, de otros intérpretes antiguos que no logran poner de relieve lo que Platón había señalado.⁴⁴⁷ Sostiene, asimismo, que mediante un análisis detallado de los textos es posible concluir que la doctrina plotiniana del alma indescensa es el producto directo de la exégesis de Platón y, en particular, de tres diálogos íntimamente conectados: *República*, *Timeo* y *Fedro*.⁴⁴⁸ Igal, por el contrario, la entiende como una reinterpretación plotiniana de la doctrina platónica de la reminiscencia.⁴⁴⁹ D’Ancona, por otra parte, considera que la mencionada doctrina es el resultado de la combinación entre tesis epistemológicas platónicas y aristotélicas.⁴⁵⁰

Mención aparte merece la reciente tesis de Narbonne, quien, en una línea diferente de los planteos de los otros autores aludidos, afirma que la teoría de la parte del alma que no desciende es un elemento clave en la polémica

⁴⁴³ Rist (1964: 176).

⁴⁴⁴ “*novel theory*”.

⁴⁴⁵ Rist, J. M. (1967b: 417). Una opinión semejante sostiene Armstrong (1974: 171-194), en particular pp. 189 ss.

⁴⁴⁶ Merlan (1963: 47-52).

⁴⁴⁷ Szlezák (1997: 246).

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 274.

⁴⁴⁹ Igal (1985: 542, nota 48).

⁴⁵⁰ Citada por Chiaradonna (2005: 31).

plotiniana contra los gnósticos. Esta constituye, de acuerdo con el especialista, una reformulación de ideas gnósticas (e incluso herméticas) con la finalidad de refutar la doctrina salvacionista de este grupo filosófico-religioso.⁴⁵¹ El estudioso canadiense señala que la aludida doctrina plotiniana se fundamenta en dos ideas clave. Por una parte, en la noción de parentesco o afinidad (συγγένεια) del alma humana con lo divino y, por otra, en la idea de la similitud de substancia o consubstancialidad (ὁμοουσία)⁴⁵² de ambas realidades. La primera noción, sostiene Narbonne, pertenece al platonismo clásico y no implica una innovación importante. La segunda, por el contrario, es ajena al pensamiento de Platón y es significativamente innovadora. Esta consubstancialidad del alma plotiniana, asimismo, la asemeja al alma gnóstico-hermética y le garantiza la posibilidad de un regreso a su fuente. Una diferencia importante entre la concepción gnóstica y la plotiniana, sin embargo, radica en que para los gnósticos el único grupo de almas humanas que posee este carácter es el de las almas pneumáticas⁴⁵³ mientras que para Plotino la consubstancialidad es propia de (una parte, al menos, de) las almas de todos los seres humanos. La universalidad de la propuesta plotiniana, pues, a pesar de inspirarse en ideas gnósticas, contradice, a su vez, el exclusivismo de la doctrina de la salvación de esta escuela y pone, por otra parte, a todas las almas humanas en una misma condición respecto de su relación con lo divino.

Tomemos, entonces, los diferentes análisis llevados a cabo por los especialistas en relación con este tema como evidencias del carácter que posee la doctrina plotiniana del

⁴⁵¹ Narbonne (2011: 55-77).

⁴⁵² Plotino, afirma Narbonne, utiliza solo el adjetivo (ὁμοούσιος) aunque en el mismo pasaje citado por el autor Plotino sustantiviza el término (τὸ ὁμοούσιον). Este vocablo aparece solamente dos veces en el corpus plotiniano. Cfr. Narbonne (2011: 57).

⁴⁵³ Las almas humanas hylicas y las psíquicas, por el contrario, no lo poseen. Ellas solo poseen el carácter de imagen de Dios y de semejanza con lo divino, respectivamente. Cfr. Narbonne (2011: 58-59).

alma indescensa. Así pues, siguiendo a los autores citados podemos afirmar que la génesis de esta tesis psicológica plotiniana aludida es múltiple y que se debe, por una parte, al trabajo detallado que Plotino lleva a cabo con las doctrinas que considera platónicas. Esto, a su vez, pone de manifiesto que en su exégesis, Plotino parece priorizar la concordancia de determinadas ideas presentadas en diferentes diálogos, como demuestra Szlezák, a la totalidad de las nociones vertidas en el mito del *Fedro*, tal como pone de manifiesto la teoría plotiniana de que el hombre, aun estando encarnado, puede acceder a la contemplación de las Ideas. La mencionada doctrina, por otra parte, también está motivada por su polémica contra los gnósticos y, gracias a la demostración llevada a cabo por Narbonne, podemos apreciar que incluso está influenciada por conceptualizaciones no solo platónicas sino incluso gnósticas y herméticas. La resultante, pues, de tal compleja integración de problemas, textos y nociones hace de la teoría plotiniana una elaboración única, innovadora y característica de su filosofía. Es posible afirmar, sin embargo, y siguiendo a Szlezák, que esta doctrina puede inferirse a partir (de una lectura dogmática de una determinada selección) de textos platónicos (y peripatéticos).⁴⁵⁴ Narbonne mismo encuentra en *Timeo* 90 a-b, donde Platón describe al hombre recurriendo a la metáfora de la planta cuyas raíces nacen en el cielo, un antecedente platónico de la idea plotiniana de que el alma deja detrás una parte de sí misma y, por lo tanto, no desciende toda ella por completo.⁴⁵⁵ No obstante, la viabilidad de tal interpretación de ciertos textos platónicos no anula las otras influencias extra platónicas, ni demuestra que es la única teoría que se puede inferir a partir de los textos de Platón; el hecho de que las doctrinas psicológicas de los autores platónicos previos no evidencien una interpretación análoga de los mismos textos contribuye a esta última

⁴⁵⁴ Szlezák (1997: 225-273).

⁴⁵⁵ Cfr. Narbonne (2011 : 60-61).

idea. El vínculo de la doctrina con los textos platónicos, en fin, no priva a la doctrina plotiniana de su carácter innovador ni a Plotino del mérito de su aporte filosófico personal. Podemos afirmar, finalmente, que nuestro filósofo es consciente de la radicalidad de su propuesta interpretativa, lo que lo lleva a reconocer, tal como leemos en el último pasaje citado, que su propio parecer está en contra de la opinión de los demás.

3. c. iii) La mística interiorizada

En este último apartado brindamos nuestra interpretación acerca de lo que hemos llamado el redimensionamiento de la mística que Plotino lleva a cabo. Así pues, en las secciones anteriores procuramos poner de manifiesto que la mística eneádica debe ser comprendida en relación con la dialéctica entre, por una parte, la lectura e interpretación de textos tradicionales y, por otra, el discurso y la escritura. Tal dialéctica se encuentra en estrecha relación, asimismo, con la concepción de alegoría, entendida a la vez como modo de interpretar y como modo de escribir. No obstante, la concepción tradicional de interpretación y de discurso alegórico es sometida en las *Enéadas* a una resignificación tras la cual debe entenderse como (la interpretación de) una representación mimética discursiva de lo inteligible. Esta representación introduce, asimismo, temporización, espacialización y divisiones sobre su verdadero “referente” que es eterno, inespacial y unificado.

Ahora bien, tal como expusimos en el apartado 3. c. ii) Plotino adhiere a un modelo acerca del vínculo del hombre con lo inteligible desarrollado ya previamente y que toma al *Banquete* como texto central complementado con lecturas peripatéticas.⁴⁵⁶ Tal modelo es preferido frente a otro

⁴⁵⁶ Hemos señalado al citar el *Didaskalikós* la alusión a la concepción aristotélica del motor inmóvil que es pensamiento del pensamiento. En relación con Plotino podemos señalar, asimismo, la importante influencia que habría

fundado en el mito del carro alado narrado en el *Fedro* junto con elementos de corte epistemológico discutidos en *Teeteto*, *Timeo* y *República*. Este otro modelo es complementado, a su vez, con aportes de lecturas estoicas aunque también aristotélicas. El modelo basado en *Banquete*, no obstante, es desarrollado por Plotino quien lo articula con su concepción antropológica, psicológica y epistemológica. Con la finalidad de poner de manifiesto algunos aspectos de tal articulación aludimos a la doctrina de la interioridad de las tres hipóstasis en el hombre y examinamos brevemente la teoría del alma no descendida. Llegados a este punto, entonces, estamos en condiciones de discutir lo que hemos llamado la interiorización de la mística.

El proceso de interiorización de la mística, pues, puede ser comprendido como compuesto por dos aspectos. En primer término se encuentra la concepción de la mística como dialéctica entre el discurso que representa miméticamente lo inteligible e interpretación que comprende el vínculo mimético del λόγος con lo inteligible. En segundo término, hallamos la doctrina de la interioridad en el hombre de lo inteligible, es decir, de las tres hipóstasis, y la posibilidad que Plotino otorga al hombre de acceder a lo inteligible si este se dirige a su interior, a su alma primero y si, mediante la parte superior de esta, aquella que no ha descendido, se identifica con la Inteligencia. A raíz de esto, podemos decir que el discurso místico, aquel que hace referencia, más o menos veladamente pero ineludiblemente de modo alegórico, a lo inteligible, dirige al hombre, en último término, hacia su interior. La alegoría, por tanto, aquella que se pone de manifiesto en el αἴνιγμα, en el μῦθος y, en fin, en el λόγος, además de una representación mimética de lo inteligible es una alusión a la realidad interna del hombre. Así pues, la mística eneádica se nos manifiesta

ejercicio no solo la noética aristotélica (cfr. Hadot, 1999b, pp. 267-278) sino también la interpretación que Alejandro de Afrodisia brinda de ella (cfr. Merlan, 1963, pp. 13ss.).

también como un espejo de la interioridad en el cual el hombre puede, si logra comprender el *ἄνιγμα*, verse a sí mismo reflejado y descubrir a su sí mismo verdadero. Este no es ya aquel cuya imagen le provee el espejo físico o el reflejo que podría haber visto un Narciso, sino aquel que se identifica primero con su alma racional y, luego, con la inteligencia. Y en última instancia, el sí mismo verdadero no puede ser otro más que lo Uno.⁴⁵⁷ Si tomamos esto en cuenta, pues, las palabras de Brisson acerca de la filosofía en la tardoantigüedad nos resultan comprensibles y complementan nuestro argumento.

El carácter sistemático de esta práctica (la composición de comentarios filosóficos) era nueva al comienzo del Imperio. Anteriormente aprendías a hablar y mientras aprendías a hablar aprendías a vivir. Ahora, sin embargo, no aprendías tanto a hablar como a leer, aunque aprendiendo a leer también aprendías a vivir. El pensamiento filosófico, por tanto, estaba deviniendo exegético.⁴⁵⁸

En consonancia con lo expuesto por Brisson, entonces, la actividad exegética no es para Plotino un procedimiento meramente filológico sino que adquiere una dimensión filosófica en el sentido más pleno. La exégesis plotiniana, no obstante, no puede ser acotada a la noción de comentario y Plotino, de hecho, no es simplemente un comentarista ni sus escritos son comentarios. Pero sintetizando la práctica exegética de los comentaristas que lee⁴⁵⁹ con la de la tradición alegórica, a lo que debe sumarse su propio genio filosófico, Plotino transforma la noción de interpretación en una categoría antropológica y ética o, tal vez deberíamos decir,

⁴⁵⁷ Para un examen detallado de la concepción plotiniana del sí mismo en relación con cada una de las hipóstasis véase O'Daly (1974).

⁴⁵⁸ Brisson (2004: 57). Acerca del nuevo modo de hacer filosofía en la tardoantigüedad puede verse Hadot (1998: 163ss.).

⁴⁵⁹ Recordemos que Porfirio nos comenta que en las clases de Plotino se leían los comentarios de diferentes autores platónicos y peripatéticos. Cfr. *V. P.* 14.

mística interiorizada. Un reflejo de esto es, según creemos, el papel mediador que la interpretación y la composición alegórica poseen en las *Enéadas* en relación con el conocimiento del sí mismo del hombre.

Examinemos, pues, en este apartado, algunos elementos que ilustran, a nuestro entender, la interiorización de la mística tal como la hemos explicado hasta aquí. No obstante, el análisis que brindamos lejos de ser exhaustivo es presentado, por una parte, a modo de propuesta interpretativa a partir de la cual es posible leer los tratados eneádicos. Por otra parte, la ofrecemos a modo de cierre conclusivo de nuestro examen de la mística eneádica pero no como un cierre oclusivo sino, por el contrario, como una apertura y un cambio en la mirada con la cual creemos que la mística eneádica puede ser leída haciendo a un lado el énfasis tradicional en la experiencia y subrayando el papel del lenguaje, de la tradición y de la interpretación. Para nuestro análisis, pues, nos centramos en ciertos elementos del primer tratado plotiniano, aunque complementado con otro tratado de la producción intermedia del filósofo.

Tal como afirmamos anteriormente, ya en su primer tratado, *Acerca de la Belleza* I 6, Plotino explicita su adhesión al modelo derivado por los pensadores medioplatónicos que toma al *Banquete* como eje para su comprensión del vínculo entre el hombre y lo inteligible. Plotino expone, asimismo, su comprensión de la noción de ὁμοίωσις θεῶν en el marco de tal modelo, a diferencia de los autores medio-platónicos que la comprendían en un sentido estrictamente ético.⁴⁶⁰ Así pues, en tal contexto argumentativo Plotino

⁴⁶⁰ Nótese que el *Didaskalikós*, por ejemplo, analiza la cuestión del ὁμοίωσις θεῶν (cap. XXVIII) en la sección que trata acerca de “las doctrinas éticas de Platón” (cap. XXVII al XXXIV). En su análisis Alcinoos coloca el énfasis en las diferentes virtudes que implica, de acuerdo con Platón, el asemejarse al dios. Afirma, asimismo, que tal asemejamiento refiere “obviamente” al dios celeste y no supracelste, ya que este último carece de virtud. (θεῶν δηλονότι τῶ ἐπουρανίῳ, μὴ τῶ μὴ Δία ὑπερουρανίῳ, ὅς οὐκ ἀρετὴν ἔχει). Cfr. *Did.* 181, 44-45. Cfr. Dillon (1993: 172) y Tarrant (2007b: 419-429).

introduce diferentes alusiones a mitos y los interpreta de modo de ilustrar su concepción del vínculo del hombre con lo inteligible.

Es significativo, según creemos, que el primer mito al que Plotino alude en sus escritos sea el de Narciso. Posiblemente ningún otro mito hubiera podido brindar a Plotino una imagen más clara del estado en que se encuentra el alma que no comprende la verdad tal como nuestro filósofo la concibe. Citemos el pasaje en el que se alude a este mito.

-¿Cuál es el modo? ¿cuál es el medio? ¿Cómo contemplará uno la belleza extraordinaria que permanece dentro de los templos sagrados sin salir hacia el exterior para que uno no iniciado la vea?

-Vaya pues y acompañelo hacia el interior quien pueda, dejando fuera la vista de los ojos y no volviéndose hacia los anteriores resplandores de los cuerpos. Pues es preciso, cuando se ve lo bello en los cuerpos, no correr hacia ellos, sino que tras reconocer que son como imágenes y huellas y sombras, huir hacia aquello de lo cual estos son imágenes. Pues si alguno corriera en su dirección queriendo poseerlos como algo verdadero (tal como una bella imagen flotando sobre el agua, como en algún lado, me parece, cierto mito expresa enigmáticamente: el que quiso poseerlo tras hundirse hacia lo profundo de la corriente se volvió invisible) del mismo modo, el que aferrado a los cuerpos bellos no los suelte, no como cuerpo sino como alma, se hundirá hacia la profundidad oscura y penosa para la inteligencia.⁴⁶¹

⁴⁶¹ Τίς οὖν ὁ τρόπος; Τίς μηχανή; Πῶς τις θεάσεται <κάλλος ἀμήχανον> οἷον ἔνδον ἐν ἀγίοις ἱεροῖς μένον οὐδὲ προῖον εἰς τὸ ἕξω, ἵνα τις καὶ βέβηλος ἴδῃ; Ἴτω δὴ καὶ συνεπέσθω εἰς τὸ εἶσω ὁ δυνάμενος ἔξω καταλιπὼν ὄψιν ὀμμάτων μηδ' ἐπιστρέφων αὐτὸν εἰς τὰς προτέρας ἀγλαίας σωμάτων. Ἰδόντα γὰρ δεῖ τὰ ἐν σώμασι καλὰ μήτοι προστρέχειν, ἀλλὰ γνόντας ὡς εἰσιν εἰκόνες καὶ ἴχνη καὶ σκιαὶ φεύγειν πρὸς ἐκεῖνο οὗ ταῦτα εἰκόνες. Εἰ γὰρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν, οἷα εἰδώλου καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὀχουμένου, ὁ λαβεῖν βουληθεὶς, ὡς πού τις μῦθος, δοκῶ μοι, αἰνίττεται, δὺς εἰς τὸ κάτω τοῦ ρεύματος ἀφανῆς ἐγένετο, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὁ ἐχόμενος τῶν καλῶν σωμάτων καὶ μὴ ἀφιεῖς οὐ τῷ σώματι, τῇ δὲ ψυχῇ καταδύσεται εἰς σκοτεινὰ καὶ ἀτερπῆ τῷ νῶ βάθη. I 6, 8, 1-14.

En este pasaje, Plotino es claro respecto de su instrucción que afirma que para contemplar la belleza extraordinaria el hombre debe, por una parte, dirigirse hacia su interior y, por otra, hacer a un lado la visión sensible. Luego Plotino explica en términos de su concepción ontológica por qué es necesario hacer a un lado la visión sensible. Es preciso, dice, reconocer que los cuerpos bellos “son como imágenes, huellas y sombras”, por lo que el hombre debe colocar su mirada sobre el original y no sobre su imagen. Esta explicación previa provee el contexto suficiente para que la introducción del mito y la interpretación del enigma que este conlleva sean comprensibles. Las versiones más conocidas del mito, de hecho, atribuyen la muerte de Narciso a una maldición que sus enamorados, tras haber sido rechazados, reclaman a los dioses. A raíz de tal maldición, Narciso se enamora de su belleza tal como se la muestra el agua de una fuente y finalmente se deja morir o se suicida.⁴⁶² Plotino, sin embargo, interpreta el mito de modo tal que conlleve una exhortación a la interiorización. Así pues, tal como ha señalado Hadot en su detallado estudio acerca de este pasaje, podría pensarse simplemente que el relato de Narciso sirve para ilustrar una doctrina platónica bien conocida: la realidad visible es el reflejo del ámbito de las Ideas. Pero en el marco del pensamiento plotiniano el mito adquiere una dimensión psicológica más profunda. Si Narciso toma como una realidad substancial aquello que es solo un reflejo es porque ignora la relación que hay entre el reflejo y él mismo.⁴⁶³ Plotino, pues, más que reprochar a Narciso haberse enamorado de sí mismo le recrimina haberse enamorado de su reflejo y no de sí mismo. Es pues, del verdadero sí mismo, que no es visible a los ojos, de quien el hombre debe enamorarse.

⁴⁶² Hadot (1999b: 225-243) reseña las diferentes versiones del mito. Cfr., asimismo, Grimal (1991:369-370).

⁴⁶³ Hadot (1999b: 244).

El modo en que Plotino interpreta el mito, por otra parte, pone de manifiesto que nuestro filósofo no es crítico de la realidad sensible representada por la “imagen de lo bello” sino que su crítica se dirige, más bien, hacia la disposición con la que Narciso contempla la “imagen de lo bello”. Consideremos, en este sentido, que Plotino podría concebir que esta contemplación puede llevarse a cabo con al menos tres disposiciones diferentes: la imagen de lo bello se aprecia como bella en sí misma, se desprecia como no bella, o se aprecia como bella a causa de la belleza del original. La primera de ellas es la que, de acuerdo con Plotino, habría tenido Narciso y que lo condujo a su muerte. La segunda de ellas, nos traslada, por el contrario, a una polémica que Plotino mantuvo con otra corriente filosófica. Encontramos, de hecho, un pasaje en el que nuestro filósofo critica a los gnósticos que puede ayudarnos a comprender esta cuestión.

Dirán tal vez que aquellas doctrinas tuyas nos hacen huir del cuerpo odiándolo desde lejos, mientras que las nuestras retienen el alma adherida a él. Pero esto es como si habitando dos en una misma y hermosa casa, el uno criticara la construcción y al constructor, pero se quedara no obstante en ella, mientras que el otro no criticara sino que dijera que el constructor había realizado una obra maestra y aguardara a que llegara la hora en que habría de liberarse y no habría de necesitar más de la casa.⁴⁶⁴

Este pasaje ejemplifica, por una parte, la segunda disposición a la que aludimos anteriormente. Plotino reprueba, de hecho, al habitante (alma) que critica a la casa (el cuerpo o al cosmos sensible) mientras que aprueba, por otra parte, al que tiene una actitud contraria. Mas este segundo ejemplo introduce un nuevo elemento respecto del mito de Narciso. Si la imagen de Narciso es bella debido a la belleza de Narciso, en este segundo caso, la casa no es bella gracias

⁴⁶⁴ II 9, 18, 1-9. Seguimos la traducción de Igal (1982: 533-534).

al habitante sino al constructor. Así pues, esta comparación nos previene de atribuir a Plotino un “narcisismo espiritual” por así decirlo. Nos permite percatarnos, en efecto, de que si, como afirmamos respecto del mito, el hombre debe enamorarse de sí mismo (más que de su cuerpo-reflejo), esto se debe a que su sí mismo es, a la vez, una generación de otra belleza superior. Y esta belleza superior es, asimismo, interior. Tal comparación, en fin, también nos permite comprender mejor la tercera disposición que Plotino podría considerar como apropiada para el que contempla “la imagen de lo bello”. La belleza sensible, pues, es apreciada en tanto que imagen y efecto del original.

Ahora bien, este modo de comprender el relato de Narciso pone de manifiesto la presencia de un αἴνιγμα dentro de otro αἴνιγμα. Es decir, si el mito en sí mismo es un enigma tal como expusimos respecto de los mitos en 3. b., la belleza de la imagen de Narciso es, asimismo, un enigma para Narciso. Mas Narciso, de acuerdo con la interpretación de Plotino, no fue capaz de comprender el αἴνιγμα y, por esto, tomó como original a la representación que imitaba al original y murió. Narciso se muestra, entonces, como aquel que no posee una mirada alegórica de la realidad ni de sí mismo y que solo posee ojos para lo literal. Así pues, la referencia plotiniana al mito y su interpretación, más que tratarse de una mera ilustración, poseen un sentido verdaderamente místico y propio de la mística eneádica (interiorizada) tal como la hemos expuesto. Al comprender el αἴνιγμα del mito, de hecho, el lector evita volverse como Narciso y despierta en sí mismo una segunda mirada que, haciendo a un lado el sentido literal del relato, capta su sentido profundo. Plotino invita, de este modo, a volverse un anti-Narciso⁴⁶⁵ y lo hace introduciendo un nuevo mito que alude a un héroe cuya prudencia y laboriosidad le previnieron que se

⁴⁶⁵ Hadot (1999a: 251).

perdiera entre las olas de modo de alcanzar su destino. Así pues, inmediatamente después del mito de Narciso, Plotino introduce a Odiseo. Citemos el pasaje.

-La gran verdad “huyamos, pues, a la patria querida”, podría exhortarnos alguno.

-Pero, ¿cuál es la huida? y ¿cómo es?

-Partiremos como Odiseo, tal como dice <Homero> con expresión, me parece, enigmática (αἰνιττόμενος), lejos de las hechiceras Circe o Calipso, descontento con permanecer, aunque tenía placeres a causa de lo que veía y aunque convivía con mucha belleza sensible. Pues nuestra patria, de la que vinimos, y el padre, están allí.

-¿Pero cuál es la travesía? y ¿cuál es la huida?

-No es preciso llevarla a término con los pies, pues en todos los casos los pies nos llevan de una tierra a otra. Tampoco es preciso que te prepares un carro de caballos o algo para el mar. Pero es preciso hacer a un lado todas estas cosas y no mirar, sino, como acallando la vista, cambiarla en otra y despertar la que todo el mundo tiene pero pocos utilizan.⁴⁶⁶

Como ya hemos indicado en 3. b. i), la *Odisea* ya había sido sometida a una interpretación alegórica con anterioridad a Plotino. Pseudo-Heráclito, de hecho, nos transmite un buen ejemplo de esto y afirma que Homero ha producido en Odiseo un instrumento de cada una de las virtudes y que lo ha utilizado como vehículo de su propia filosofía porque aborrece los vicios. Los diferentes contratiempos que Odiseo afronta en su regreso, asimismo, son interpretados por este autor como vicios o defectos morales tales como

⁴⁶⁶ Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα, ἀληθέστερον ἄν τις παρακελεύοιτο. Τίς οὖν ἡ φυγή καὶ πῶς; Ἀναξόμεθα οἶον ἀπὸ μάγου Κίρκης φησὶν ἢ Καλυψοῦς Ὀδυσσεύς, δοκεῖ μοι, μῆναι οὐκ ἀρεσθεῖς, καίτοι ἔχων ἡδονὰς δι' ὀμμάτων καὶ κάλλει πολλῶ ἀισθητῶ συνών. Πατρίς δὴ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ. Τίς οὖν ὁ στόλος καὶ ἡ φυγή; Οὐ ποσὶ δεῖ διανύσαι· πανταχοῦ γὰρ φέρουσι πόδες ἐπὶ γῆν ἄλλην ἀπ' ἄλλης· οὐδέ σε δεῖ ἵππων ὄχημα ἢ τι θαλάττιον παρασκευάσαι, ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷόν μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι, ἦν ἔχει μὲν πᾶς, χρώνται δὲ ὀλίγοι. I 6, 8, 16-20. El motivo del regreso a la patria es vuelto a presentar en V 1, 9, 20ss.

la cólera, el lujo extremo, la afición insaciable a la bebida, la desvergüenza, etc.⁴⁶⁷ Pero la interpretación de Plotino no apunta simplemente a una moralidad centrada en las virtudes. Tal vez Plotino siga a Numenio en su interpretación, si tomamos el testimonio porfiriano que afirma que “a quienes seguían a Numenio les pareció, no sin buen juicio, que Odiseo en la *Odisea* era para Homero imagen del que atraviesa la generación escalonadamente”.⁴⁶⁸ En consonancia con lo que hemos expuesto en las secciones anteriores, entonces, podemos afirmar que la interpretación de Plotino alude a la relación del hombre con lo inteligible y Odiseo es presentado, en este respecto, como el opuesto a Narciso. Odiseo, al contrario que el otro personaje mitológico, a pesar de contar con placeres a causa de lo que veía y de convivir con mucha “belleza sensible” no desea permanecer con Circe o Calipso pues allí está descontento. Mas nótese que Odiseo no debe elegir entre los placeres y él mismo, o entre otras tierras y la suya propia sino que debe dejar atrás las tierras extranjeras para regresar a la tierra del padre.⁴⁶⁹ Esta no es simplemente la suya propia sino que es suya porque su padre se la ha legado. Así pues, la interpretación de “Odiseo espiritualizado”⁴⁷⁰ remite a una disposición interna capaz de hacer a un lado lo que es ajeno para el alma, ligado a los sentidos, y de optar por lo que es verdaderamente propio del sí mismo y de la causa de este sí mismo. Ahora bien, así como el personaje es interpretado, su periplo también lo es de modo que aluda al cambio en la disposición interna. Esto, según creemos, es lo que Plotino indica con la noción de “mirada” en este contexto. Tras haber acallado la mirada de los sentidos, pues, es necesario despertar aquella mirada que ve a lo sensible no en sí mismo sino como efecto de una causa inteligible. No parece necesario comprender que

⁴⁶⁷ Ps.-Heráclito, *Quaest. Hom.* 70.

⁴⁶⁸ Porfirio, *De Antro* 34.

⁴⁶⁹ El tema del regreso a la tierra del padre es retomado, por ejemplo, en V 9, 1, 20ss.

⁴⁷⁰ Lambertson (1989: 107).

esta nueva mirada haga referencia a una experiencia mística sino, por el contrario, a aquella mirada que, como un intérprete, es capaz de ver el sentido profundo debajo del sentido literal, es decir, percibir lo inteligible presente en lo sensible. Odiseo sería, en este sentido, quien logra hacer el cambio y ver(se) con el ojo de la inteligencia.⁴⁷¹

Tras esta discusión relativa a la interpretación plotiniana de dos mitos recurramos nuevamente al tratado II 9 donde Plotino afirma la importancia de la filosofía (platónica, a diferencia de la gnóstica) como correctora de la visión. Unas líneas más adelante del pasaje antes citado acerca de las dos personas que habitan una misma casa Plotino afirma lo siguiente:

Es posible no inclinarnos hacia el cuerpo y volvernos puros y despreciar la muerte y saber qué es lo mejor e ir tras ello y no envidiar a los que pueden ir tras ello y van siempre, como si no fueran, y no padecer lo mismo que los que creen que los astros no se mueven, porque la sensación les dice que aquellos están detenidos.⁴⁷²

Este pasaje, a nuestro entender, nos permite comprender mejor la mirada a la que Plotino hace referencia en su interpretación del mito recién comentado. La correcta disposición frente a lo sensible y frente a la muerte, la disposición purificada, es comparada en estas líneas con la comprensión de quien viendo los astros, a pesar de verlos quietos, sabe que se mueven. Narciso y su afición hacia la belleza de la imagen que no toma en cuenta el original, de

⁴⁷¹ Para un análisis de la interpretación plotiniana del personaje Odiseo véase Lambertson (1989: 106ss.). El valioso análisis de Pépin (1982: 3-18) también arroja luz sobre la interpretación alegórica de este personaje pero no se concentra en Plotino.

⁴⁷² Ἐξεστιν οὖν καὶ μὴ φιλοσωματεῖν καὶ καθαροῖς γίνεσθαι καὶ τοῦ θανάτου καταφρονεῖν καὶ τὰ ἀμείνω εἰδέναι κάκεῖνα διώκειν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς δυναμένοις διώκειν καὶ διώκουσιν ἀεὶ μὴ φθονεῖν ὡς οὐ διώκουσι, μηδὲ τὸ αὐτὸ πάσχειν τοῖς οἰομένοις τὰ ἄστρον μὴ θεῖν, ὅτι αὐτοῖς ἢ αἰσθησις ἐστάναι αὐτὰ λέγει. II 9, 18, 40-46.

acuerdo con la interpretación plotiniana de ese mito, sería asemejado, por el contrario, con quien cree que los astros están quietos. Ahora bien, nos parece interesante señalar que, en este último ejemplo de Plotino, ninguno de los dos individuos ve a los astros moverse, ni con la sensación, ni mediante una experiencia extraordinaria de alguna clase. De modo análogo, la casa que habitan y ven los dos hombres en el ejemplo previamente aludido también es la misma, aunque uno se queje de ella y el otro no.⁴⁷³ Sin embargo, el que sabe, es decir, quien ha despertado a la realidad interior puede otorgarle prioridad al conocimiento por sobre la sensación e incluso prescindir de la sensación cuando ella intente seducirlo para que crea algo diferente de lo que sabe. La mirada del conocimiento, pues, aquella que estaría para Plotino determinada por la interioridad de lo inteligible en el hombre, es la que todos tienen pero pocos utilizan y que es preciso despertar. La mirada del sabio plotiniano, podríamos decir nosotros, es el resultado de la interiorización de la tradición interpretada. Esta nueva mirada tanto de uno mismo como de la realidad, por la que Plotino aboga en sus escritos y a la que dedica todos sus recursos expresivos sería, en fin, la mística eneádica.

⁴⁷³ Cfr., asimismo, II 9, 16, 44ss. “ni siquiera en pintura ven lo mismo y del mismo modo los que contemplan con los ojos las obras de arte, sino que si reconocen en el cuadro sensible una representación del modelo sino en la inteligencia, sienten una especie de turbación y alcanzan la reminiscencia del original”. Traducción de Igal (1982: 539).

Tercera parte: La mística de los Yogasūtras y la mística eneádica

1. Cuestiones teóricas y metodológicas relativas al estudio filosófico-comparativo

1. a. Problemas del estudio comparativo y del estudio del hinduismo

De acuerdo con la teología católica, las almas de los infantes que no fueron bautizados van a lo que se llama “Limbo de los inocentes”; y en este Limbo el alma disfruta el mayor gozo natural si bien está privada de la Visión Beatífica de Dios ... Si aceptamos las premisas del *Sāṅkhya* en su propio valor y nos negamos resueltamente a imponerles ideas teísticas occidentales, este también parecería ser el fin (*goal*) del sistema *Sāṅkhya*. Pues el aislamiento del *puruṣa de prakṛti* simplemente significa el aislamiento del alma inmortal del mundo mudable [...]

Todo el mundo sabe que el hinduismo está completamente impregnado (*permeated through and through*) de magia, y es este elemento mágico tal como se encuentra exhibido en las técnicas de los Tantras y del Yoga que ha atraído, de modo bastante natural, la atención de los psicólogos. Hay, sin embargo, mucho más en el hinduismo que esto: no es meramente un sistema de magia: es una religión y como tal tiene valores religiosos además de psicológicos. Y cuando decimos que tiene valores religiosos, queremos decir que tiene algo que vale la pena que nos enseñe acerca de un Ser eterno e inmutable que sostiene y mora (*indwells*) tanto en el universo como en el alma humana.¹

Hemos elegido comenzar nuestra Tercera Parte citando estas líneas del ya aludido libro de Zaehner *Mysticism Sacred and Profane* por diferentes razones. La cita está

¹ Zaehner (1957: 129-130).

contenida en el mismo trabajo del que Rist afirma que es “un libro cuya importancia para el estudio de la mística es tan grande como para hacer que lo que se ha escrito anteriormente parezcan murmuraciones sin sentido”. Consideremos, asimismo, que Rist lamenta que Zaehner no haya intentado situar a Plotino en su esquema (véase I 2. d. ii.) y afirma que “de haberlo hecho, no habría necesidad de este capítulo”, refiriéndose al apartado donde Rist mismo intenta identificar la mística plotiniana como teísta. A raíz de esto, podríamos preguntarnos con Rist si la concepción de Zaehner acerca de la “mística” del Yoga (que sí es expuesta explícitamente en su libro) debe ser tomada como definitiva. Creemos, por nuestra parte, que no, y el pasaje citado nos brinda la oportunidad de exponer las dificultades que este y, posiblemente, todo abordaje comparativo enfrenta, aunque lidiando con ellas de diferente modo. Tales dificultades, según creemos, han estado presentes en los estudios que contrastan la “mística” plotiniana con la “mística” india. Ellas subyacen, también, en los estudios acerca de la mística llevados a cabo a lo largo del siglo XX dado el carácter comparativo implícito de la noción moderna de “mística” y, por lo tanto, en los estudios de la “mística” plotiniana, incluso cuando estos no evidencien una comparación de modo explícito. Estas razones vuelven necesario, a nuestro entender, analizar las dificultades aludidas.

Tracemos, no obstante, una primera distinción acerca de los problemas en cuestión y separemos lo que consideramos, en términos simples, problemas sencillos de otros problemas complejos. Un problema sencillo constituye, desde nuestra perspectiva, el estudio explícito de una tradición religiosa desde el marco doctrinal de otra tradición religiosa. El pasaje citado de Zaehner nos brinda, en este sentido, un claro ejemplo. La experiencia “mística” del *Sāṅkhya-Yoga*, en efecto, en la cual se produce el aislamiento del *puruṣa* de *prakṛti* es interpretada en términos del dogma cristiano, a raíz de lo cual se le atribuye al “alma” del yogi en *samādhi* una estadía en el “limbo de los inocentes”. Ninian Smart,

como ya vimos en I 1. e., entiende esta clase de discursos como hetero-interpretaciones con alto grado de ramificación.² Staal, de un modo más llano, la considera como “dogmatismo y emocionalismo”.³ Señalemos, no obstante, que Zaehner es plenamente consciente de su interpretación cristianizante y que, aunque ensaya otras perspectivas en su libro tales como las psicológicas de Freud y de Jung, admite que acentúa la perspectiva teísta por creer que se trata de la verdadera.⁴

Problemas complejos, por otra parte, son aquellos que parten de concepciones latentes y enraizadas con mayor profundidad en la tradición a la cual el estudioso comparatista pertenece y requieren, por lo tanto, de una labor crítica elaborada y detenida que pueda traer estas concepciones a la superficie y someterlas a revisión. Tal labor parecería ser, por otra parte, el fruto de una cierta madurez de un área, en la medida en que esta se vuelve sobre sí misma y examina críticamente no solo los resultados a los que ha arribado con anterioridad, sino también los presupuestos y puntos de apoyo de sus investigaciones previas. El texto de Zaehner, por su parte, nuevamente nos brinda un ejemplo valioso de esta clase de problemas complejos, que podemos identificar en el modo en que el autor recurre a las categorías de “hinduismo” y de “religión”. Esta cuestión nos concierne al menos por dos motivos. Primero, porque nos permite percatarnos hasta qué punto análisis como el de Zaehner se fundan sobre categorías impregnadas de juicios de valor e incluso de agendas forjadas por los estudiosos occidentales pero luego utilizadas sin una conciencia reflexiva y crítica del origen y función de tales categorías. Segundo, porque nos alerta acerca del carácter casi ineludible de un uso al

² Smart (1965: 78-81).

³ Staal (1975: 68).

⁴ Cfr. Zaehner (1957: xviii) donde afirma su creencia en la perspectiva teísta; (39-40, 109-128, 129, entre otras) para la perspectiva psicológica.

menos provisional de categorías semejantes aunque resignificadas, lo que nos conduce a asumir la necesidad de que tal uso sea crítico, reflexivo y ético.

Examinemos en primer lugar, pues, la cuestión relativa al “hinduismo”. Recurramos para ello nuevamente a Gavin Flood, quien comienza uno de los volúmenes que edita con la pregunta ¿qué es el hinduismo? (*What is Hinduism?*).⁵ Allí Flood nos informa, primeramente, que “hinduismo” es un término que denota la religión de la mayoría de las personas de la India y Nepal y de algunas comunidades en otros países que se refieren a sí mismos como “hindúes”. Agrega que hay alrededor de setecientos millones de personas censadas como hindúes en India, lo que constituye el 83% de la población. Ahora bien, dado que el término incluye una gran variedad de creencias, prácticas y trayectorias históricas, afirma Flood, hay quienes sostienen que “hinduismo” es una abstracción prácticamente insignificante y que carece de un referente. Otros, añade, sostienen que el hinduismo es un campo unificado de creencias, prácticas e historia, íntimamente ligado a una nacionalidad (*nationhood*) y a la lucha histórica de un pueblo contra sus colonizadores. Otros, en tercer lugar, consideran que si bien “hinduismo” no denota una religión con fronteras claramente definidas,

5 Flood (2003: 2-13). Respecto del término “hindú”, el autor comenta que proviene de la palabra persa “*hind*” o, en árabe, “*al-hind*”, vocablo que indica el área del valle del Indo. Deriva, asimismo, del indo-ario “*sindhu*” que significa “océano” o “rio”. Desde el siglo octavo, cuando los musulmanes se asentaron en el valle del Indo, los autores persas distinguieron entre los musulmanes y los no musulmanes -“hindúes”-, aunque no parece ser del todo cierto que el término no fue utilizado, a su vez, por los no musulmanes. Las fuentes sánscritas brindan un testimonio tardío del término, del siglo XV y posteriores. En el siglo XVIII el término “*hindu*” o “*hindoo*” fue adoptado por los británicos para hacer referencia al pueblo del Indostán, el área noroeste del sur de Asia, y que no era musulmán, sikh, cristiano o jaina. La terminación “ismo” fue añadida recién en el siglo XIX. Posiblemente fue Rammohun Roy el primero en utilizar este término en 1816 que fue adoptado en el contexto del establecimiento de una identidad nacional que se confrontaría al colonialismo y de la creación de una religión que se opondría al cristianismo. Cfr. Flood (2003: 3ss.).

aun así denota un grupo de tradiciones unidas por ciertas características comunes tales como patrones rituales, una tradición revelada, la creencia en la reencarnación y en la liberación y una forma particular de organización social endogámica. Flood, por su parte, siguiendo a Brian Smith sostiene que definir los parámetros de acuerdo con los cuales debe comprenderse el término no es un mero ejercicio de los académicos sino que se relaciona íntimamente con cuestiones tales como ¿quién habla por el hinduismo? y ¿quién define al hinduismo? Este debate, añade, va más allá de las formulaciones académicas e implica asuntos políticos, de identidad cultural y cuestiones relativas al poder.

Ahora bien, estos problemas han sido discutidos hace ya varias décadas por los críticos post-colonialistas, quienes denunciaron el trasfondo hegemónico detrás de la empresa occidental del llamado “orientalismo”. Examinemos brevemente este asunto para enriquecer nuestra comprensión acerca de la cuestión relativa al “hinduismo”. Si bien ya hemos hecho alusión a la crítica post-colonialista en nuestra Primera Parte (véase I 1. m.) precisemos un poco más en qué consiste. Homi Bhabha, por su parte, la caracteriza de modo claro y conciso.

La crítica post-colonial brinda un testimonio (*bears witness*) de las fuerzas desiguales y dispares de representación cultural involucradas en la competencia (*contest*) por la autoridad política y social en el orden mundial moderno. Las perspectivas post-coloniales emergen del testimonio colonial de países del Tercer Mundo y del discurso de “minorías” en las divisiones geopolíticas de Este y Oeste, Norte y Sur.⁶

6 Bhabha (2005 [1994]: 245). La traducción es nuestra.

Asimismo, en el marco específico de los estudios acerca de la cultura oriental, una de las formulaciones más influyentes y controvertidas de la crítica post-colonialista la encontramos en el libro *Orientalism* de Edward Said, publicado en 1978. Allí el autor afirma lo siguiente:

El fenómeno del orientalismo tal como yo lo estudio aquí trata principalmente no con una correspondencia entre orientalismo y Oriente, sino con la consistencia interna del orientalismo y con sus ideas acerca de Oriente ... a pesar o más allá de cualquier correspondencia, o falta de ella, con un Oriente "real"... Creer que Oriente fue creado o, como yo lo llamo "orientalizado", y creer que cosas como estas suceden simplemente por una necesidad de la imaginación es carecer de honestidad. La relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder, de dominación, de grados variantes de una compleja hegemonía... Creo, por mi parte, que el orientalismo es más valioso como un signo del poder atlántico-europeo sobre el Oriente, que como un discurso verídico acerca del Oriente (que es lo que afirma ser en su forma académica) ... El orientalismo es, por tanto, no una fantasía pomposa europea acerca del Oriente, sino un cuerpo de teoría y práctica creado, en el cual ha habido una considerable inversión material durante muchas generaciones.⁷

La representación cultural del Oriente por parte de Occidente, o su "orientalización", como Said prefiere llamar al fenómeno, se manifiesta a lo largo del libro del autor como el producto deliberado de una estrategia política de dominación en la cual los intelectuales de los países imperialistas aportaron el soporte ideológico. Ahora bien, la crítica post-colonialista y su modo de comprender el discurso occidental acerca del Oriente caló profundamente en los estudios acerca de la India. Trajo aparejado, asimismo, un gran caudal de publicaciones críticas y revisionistas de la

⁷ Said (2005 [1978]: 5-6). La traducción es nuestra. Para un análisis crítico de la posición de Said véase Smith (2003: 45-63).

literatura producida desde fines del siglo XVIII por los intelectuales ingleses, alemanes y franceses tanto de orientación imperialista como de inclinación cristiana y apologética.

Un libro de gran influencia en este sentido es el *Colonial Indology* de D. Chakrabarti, publicado en 1997. El volumen constituye la primera crítica extendida de las premisas subyacentes al estudio occidental de la historia y arqueología de la India antigua. En su introducción, por ejemplo, el autor afirma que “la imagen de la India antigua que fue implantada en los indios mediante los textos hegemónicos emanados de escuelas occidentales de indología tenían en mente una India sumergida en tradiciones filosóficas, religiosas y literarias, incapaz de cambiarse a sí misma sin influencias externas, ya sea en la forma de Alejandro Magno, de barcos romanos cargados de oro o de los gobernadores generales de la Compañía Británica de las Indias Orientales.”⁸ Tal idea es desarrollada en su segundo capítulo donde Chakrabarti ofrece una interesante discusión acerca de las categorías de raza, lenguaje y cultura y del papel que estas nociones desempeñaron en el estudio occidental de la India antigua. Una vez instalados los regímenes coloniales, afirma el autor, la India dejó de ser representada de modo romántico como una fuente de sabiduría antigua y fue caricaturizada como una región retrógrada y de gentes racialmente inferiores, que carecían de unidad étnica y cultural por lo que estaban incapacitados para gobernarse a sí mismos. Al mismo tiempo, argumenta, los estudiosos europeos reconocieron que algunas lenguas habladas en gran parte del sur de Asia estaban emparentadas con las lenguas europeas. Chakrabarti afirma que aquellos utilizaron este conocimiento para intentar dividir a los indios y reconciliar las clases superiores con los dominadores británicos argumentando, por un lado, que las sucesivas olas de indo-europeos que habían penetrado en la India habían traído mayor unidad a la región y vigorizado la civilización india. Por otro lado,

⁸ Chakrabarti (1997: 1).

de acuerdo con el argumento imperialista, estos invasores habrían sobrevivido como las castas superiores, por lo que eran los que se encontraban más cercanamente relacionados tanto física como culturalmente a sus dominadores europeos. El autor revisa, asimismo, la cronología y los períodos impuestos sobre la historia antigua de la India por los estudios occidentales. En relación con esto afirma, por ejemplo, que “nosotros no creemos que haya un período védico en la historia de la India”.⁹ Considera, asimismo, que no es posible utilizar las fuentes tradicionales de la literatura India para establecer una cronología protohistórica y que de ellas solo puede obtenerse una imagen ahistórica.¹⁰ Sostiene, también, que en el campo de la cronología solo se han producido afirmaciones inverificables productos de las creencias personales y de las especulaciones de los estudiosos.¹¹

Tomemos, pues, esta resumida presentación de las críticas revisionistas de los estudios literarios, históricos y arqueológicos occidentales de la India como marco para nuestro examen de la cuestión planteada anteriormente acerca del “hinduismo”, categoría que también ha sido sometida a un análisis semejante. G. Vishwanatham, por ejemplo, considera que la incapacidad para ver al hinduismo en sus propios términos ha moldeado el estudio de la religión comparada, ya sea para probar la superioridad del cristianismo, ya sea para demostrar que el hinduismo es parte de la teleología cristiana.¹² Afirma, asimismo, que uno de los avances más impactantes de los estudios modernos es la concepción de que no hay algo semejante a una tradición ininterrumpida de hinduismo, sino una serie de tradiciones discretas y prácticas reorganizadas en una entidad mayor llamada “hinduismo”. Si hay algún desacuerdo

⁹ Chakrabarti (1997: 158). Para una extensa revisión de las cronologías de la historia de la cultura india véase Feuerstein- Kak – Frawley (1995).

¹⁰ Chakrabarti (1997: 161-162).

¹¹ Chakrabarti (1997: 165).

¹² Vishwanatham (2003: 25).

interno en esta concepción, agrega, se centra en si el hinduismo es exclusivamente una construcción de los estudiosos occidentales de la India o de hindúes anticolonialistas que procuraron una sistematización de prácticas dispares como un medio para recuperar una identidad nacional precolonial. Añade que hay quienes argumentan, sin embargo, que se trata de una relación dialéctica de las dos opciones.¹³ Vishwanatham sostiene, asimismo, que la teoría de considerar al “hinduismo” como un constructo también tiene sus limitaciones. Algunos especialistas, afirma, han señalado que la crítica anti-orientalismo preserva los estereotipos que busca demoler. Ellos señalan que la tendencia de interpretar al hinduismo moderno como la unificación de un conglomerado disperso de diferentes sistemas de creencias se encuentra entrampada en una concepción monoteísta de la religión, que constituye el punto de referencia final para juzgar si las religiones son coherentes o no.¹⁴ La idea de que el hinduismo moderno representa una falsa unidad impuesta sobre tradiciones diversas, añade el autor, reproduce la fascinación y repulsión occidental con el politeísmo indio. La existencia de muchos dioses, agrega, indicaría para esta perspectiva la presencia de muchas pequeñas religiones y que incluirlas bajo la rúbrica de “hinduismo” debe ser falso y constituye una distorsión de la heterogeneidad de las prácticas religiosas.¹⁵

No debemos dejar de lado el uso político de la noción de “hinduismo” por parte de los movimientos nacionalistas de la India. Ya hemos mencionado que esta categoría implica la cuestión de corte político enunciada en la fórmula “¿quién habla por el hinduismo?”. Un claro ejemplo de tal dimensión puede apreciarse en el impacto que el libro *Hindutva: ¿quién es un hindú?* de Savarkar tuvo en el modo en que los indios comenzaron a representar su propia cultura.

¹³ Vishwanatham (2003: 26).

¹⁴ Vishwanatham (2003: 27).

¹⁵ Vishwanatham (2003: 28).

Ram-Prasad explica que Savarkar articula en su libro una forma de nacionalismo basada en la geografía, la raza y la cultura, entendidas como el hogar ancestral del pueblo, la raza aria enriquecida mediante su mestizaje con los habitantes nativos y con repetidas incorporaciones, y como la cultura en sentido amplio y no simplemente religiosa. A pesar de la irreductible diversidad de los elementos con los que Savarkar se maneja y si bien él parece ser consciente de tal diversidad, Ram-Prasad afirma que este procura identificar una esencia y un factor común de la cultura hindú que encuentra en la concepción de la India como tierra sagrada.¹⁶ No es nuestra intención dar cuenta del devenir histórico de esta noción ni de sus transformaciones en el campo de la política.¹⁷ Deseamos señalar, no obstante, que si bien el término “hinduismo” fue acuñado por aquellos que se hallaban por fuera de su campo de referencia, la pretensión de unidad del referente implicada por el término fue adoptada posteriormente como un medio de descripción propia por parte de los mismos “hindúes”. Con anterioridad al siglo XIX, aclara Flood, las poblaciones del sur de Asia no se consideraban a sí mismos como integrantes de una identidad religiosa más amplia y unitaria, a pesar de la presencia de ciertas características uniformes, sino más bien como miembros de una u otra tradición o comunidad cuyo núcleo se encontraba en una deidad o práctica en particular.¹⁸ Esta ambivalencia de la categoría de “hinduismo”, sin embargo, no debe llevarnos a pensar que nos encontramos ante dos instancias diferentes y separadas del mismo término. King, por ejemplo, ha señalado que mediante el aparato de instituciones políticas, económicas y educativas establecido por el gobierno colonial, la conciencia de sí (*self-awareness*) de la India permanece profundamente influenciada por las presuposiciones occidentales acerca de la naturaleza de la

¹⁶ Ram-Prasad (2003: 527-528).

¹⁷ Véase en este sentido Ram-Prasad (2003: 526-550).

¹⁸ Flood (2003: 4).

cultura de la India. Los indios, pues, se han embarcado en la definición de una esencia que involucra tanto el campo religioso (del Hinduismo como una de las Religiones del Mundo) y político (nacionalismo hindú), esencia que para King no existía hasta que fue creada en el siglo XIX. La persistencia de este mito, argumenta el autor, mantiene las identidades indias sometidas a la influencia occidentalizante y neo-colonial de orientalismo.¹⁹

En un volumen de reciente aparición, no obstante, Jessica Frazier defiende una posición un poco más moderada. Debe tomarse en cuenta, por una parte, que con la crítica de las nociones de hinduismo y de orientalismo, las mismas disciplinas que se dedicaban a su estudio fueron puestas bajo la línea de fuego. Cuestionar la validez de estas y la de la categoría “hinduismo” implica, en efecto, una sospecha acerca de la honestidad e incluso legitimidad de la disciplina académica cuyo principal objeto de estudio constituye el “hinduismo”. Así pues, en el *Continuum Companion to Hindu Studies* editado por Frazier, es posible apreciar una preocupación por los problemas y las metodologías implicadas en los estudios acerca del hinduismo de modo que esta área ya no se enfoca simplemente en la evidencia (*raw data*) sino que incluye también “los debates acerca de la interpretación y representación de las culturas”²⁰ y se encuentra “embebida en debates teóricos acerca de la religión, de la interpretación y de la sociedad y también acerca de preocupaciones políticas”.²¹ En este sentido, argumenta la autora, el estudio del hinduismo (*Hindu Studies*)²² es de capital importancia para las ciencias sociales y para las humanidades, no solo por la cantidad de personas a la que alude y por la contribución cultural que puede realizar, sino también porque desafía a los especialistas a comprender mejor la diversidad

¹⁹ King (1999: 117)

²⁰ Frazier (2011b: 16).

²¹ Frazier (2011b: 58).

²² Para una descripción de la historia de los estudios hinduistas o Hindu studies véase Frazier (2011b: cap. 3).

y dinamismo, las estructuras y tensiones, y la coherencia contrapuntística entre el ideal y la vida religiosa efectiva que se halla presente en todas las religiones.²³ Frazier, pues, propone concebir el hinduismo del siguiente modo:

El hinduismo puede ser visto como un arco cultural que consiste de muchas tradiciones que se entretajan unas a otras a lo largo de diferentes períodos históricos. Puede ser asemejado a una cuerda de movimientos culturales tejida a partir de muchos hilos, algunos más largos otros más cortos, ingresando en diferentes puntos de la historia. Estos hilos que se originan en diferentes regiones y en diferentes períodos se trenzan e influyen unos a otros creando una tradición con una diversidad interna de considerable flexibilidad... Esta interacción de tradiciones a lo largo de los milenios que ha creado una riqueza (*resource*) cultural compartida de ideas y prácticas puede ser designado, en su totalidad, como "hinduismo".²⁴

La policromía del fenómeno (o de los fenómenos) que el área de estudios hinduistas se propone estudiar, pues, requiere de diferentes abordajes apropiados. De este modo, Frazier menciona las nociones de creolización, hibridación, sincretismo, cosmopolitanismo y trans-regionalismo, como categorías que permiten comprender diferentes aspectos de la complejidad cultural propia del hinduismo. La autora sugiere, asimismo, que en lugar de definir al hinduismo como una religión más diversificada y con un mayor grado de cambio dinámico que las religiones del libro, es posible concebirlo como fuertemente caracterizado por el proceso de adaptación contextual que se encuentra presente en todas las tradiciones religiosas.²⁵

En fin, la discusión acerca de la cuestión del "hinduismo" que hemos expuesto intenta poner de manifiesto las problemáticas complejas subyacentes en nuestro estudio

²³ Frazier (2011: 15).

²⁴ Frazier (2011: 3).

²⁵ Frazier (2011: 5).

comparativo (y de los que lo preceden), en la medida en que este es subsidiario y depende, respecto de uno de los elementos de nuestra comparación, de la disciplina aludida. La afirmación de Zaehner “todo el mundo sabe que el hinduismo está completamente impregnado de magia” nos ha permitido discutir, pues, no ya lo obvio (como sería, por ejemplo, lo trivial e impreciso de recurrir a lo que “todo el mundo sabe”) sino lo que hemos caracterizado como una concepción latente y enraizada y cuya revisión solo puede llevarse a cabo en un estadio en que la disciplina implicada ha adquirido cierta madurez y reflexión crítica acerca de sí misma. Nos referimos a la relación entre la categoría “hinduismo” y su referente.

Al comienzo de esta sección señalamos que el modo en que Zaehner utiliza la noción de religión también es indicador de un problema complejo semejante. Hemos hecho referencia en nuestra Primera Parte al modo en que la categoría de “religión” constituye una construcción moderna con presupuestos teológicos de peso que ha sido proyectada sobre las otras “religiones” con la finalidad de jerarquizar al Cristianismo frente a ellas. La cita de Zaehner, nuevamente, nos provee una instancia paradigmática en este sentido. Nótese que el autor afirma que el hinduismo, por ser una religión, tiene valores religiosos. Y aclara, a continuación, que por valores religiosos entiende “algo que vale la pena que nos enseñe acerca de un Ser eterno e inmutable que sostiene y mora (*indwells*) tanto en el universo como en el alma humana”. Tal afirmación pone de manifiesto con claridad que el mono-teísmo cristiano es concebido como criterio de religiosidad con el cual es posible medir al hinduismo y, en definitiva, a cualquier otra “religión”. La aplicación de tal criterio, por otra parte, siempre demostrará que el Cristianismo es superior que el hinduismo y que las restantes tradiciones religiosas. De modo de volver aún más manifiesto este procedimiento apliquemos a la afirmación de Zaehner “la noción de Ser eterno e inmutable que sostiene y mora (*indwells*) tanto en el universo como en el alma humana”, las

palabras de Otto ya citadas en nuestra Primera Parte: “no ha llegado en ninguna religión a una profundidad tan completa y a una expresión tan enérgica como en el Cristianismo”. Y agreguemos, sobre todo, “en particular por esto, se muestra su superioridad sobre las otras formas religiosas; superioridad desde puntos de vista puramente religiosos”.²⁶

Ahora bien, las cuestiones que hemos discutido en esta sección complementadas con nuestra discusión acerca de la noción de “mística” incluida en nuestra Primera Parte, nos alertan suficientemente acerca del carácter espinoso del tópico de la “mística” plotiniana, tal como se ha discutido a lo largo del siglo XX, tanto en sus variantes comparativas explícitas como en sus variantes no (explícitamente) comparativas. Tales dificultades, asimismo, también subyacen en el examen comparativo que abordamos en esta Tercera Parte. En efecto, la tríada religión-hinduismo-mística constituye una lente tres veces distorsionadora del tema en cuestión aunque el uso de tales lentes parecería ser ineludible con independencia de si se recurra explícitamente o no a tales categorías. El carácter crítico, reflexivo y actualizado del análisis comparativo, pues, se manifiesta nuevamente como imprescindible, así como su carácter dialógico. A raíz de esto, la discusión de las dificultades y la aceptación del carácter provisional de las conclusiones a las que se arriba a partir del estudio comparativo de (las representaciones de) ciertos aspectos de diferentes tradiciones culturales son elementos esenciales que no hacemos a un lado. El aspecto dialógico, asimismo, es incorporado en nuestro abordaje en la medida en que hacemos explícito nuestro diálogo con la tradición interpretativa a la cual pertenecemos y el diálogo de nuestro horizonte hermenéutico con el de los textos clásicos de la India que analizamos. Antes de dedicarnos, no obstante, al análisis de la mística en los *Yogasūtras* y de la relación entre Plotino y la India, examinemos una categoría

²⁶ Otto (2008 [1917]: 76). Las cursivas son nuestras.

más cuya articulación por parte de los estudiosos occidentales con la producción cultural india ha resultado igual de problemática, si no más, que las ya discutidas.

1. b. ¿Filosofía en la India?

Los motivos y los métodos de las escuelas indias, así como el fondo teológico y místico de su pensamiento, son tan completamente diferentes con respecto a los de los griegos, que es poco provechosa la comparación.²⁷

Estas palabras están incluidas en una nota al pie en el tomo segundo de la monumental *Historia de la Filosofía Griega* de W. K. C. Guthrie editada por la Universidad de Cambridge. El apartado en el que aparece esta evaluación está dedicado a Parménides y, específicamente, a “la vía falsa de las opiniones de los mortales”. Allí Guthrie señala la distinción parmenídea entre el hombre al que se le ha revelado la verdad por cauces divinos y la muchedumbre de los mortales que nada saben, y expresa su sospecha de que en una primera impresión esto puede traer a la memoria del lector la noción de ilusión cósmica o Maya del pensamiento hindú. Frente a tal impresión, no obstante, Guthrie remata afirmando que “la India y Parménides son dos polos opuestos”. “Parménides -argumenta el autor- lleva a cabo y comprueba sus rígidas distinciones mediante un consumado razonamiento intelectual (*lógos*), que es para él el único suministrador de la verdad. En el brahmanismo, no sólo hay que trascender los sentidos sino también al pensamiento, al intelecto mismo, si se quiere alcanzar la verdadera realidad. La lógica es un instrumento imperfecto e inadecuado para la intuición final”.

²⁷ Guthrie (1993: 67, nota 61).

Creemos que vale la pena, en primer término, examinar algunas cuestiones de las apreciaciones que Guthrie articula siguiendo a Zimmer, una de las dos únicas referencias manifiesta que el autor brinda acerca de su conocimiento del pensamiento de la India. Podemos apreciar, pues, que el autor distingue “las escuelas indias” de “los griegos” pero que luego se refiere específicamente a Parménides y al brahmanismo como si estos constituyeran, en cada caso, los paradigmas del pensamiento de una y otra tradición. Nótese, asimismo, que Guthrie compara a “Parménides” con “la India” (“polos opuestos”), creyendo, tal vez, que comparar la reconstrucción de la filosofía de un pensador a partir de fragmentos, por un lado, con una tradición milenaria, por otro, es un procedimiento legítimo y en algún punto fructífero. Considérese, por otra parte, que el autor no explica qué entiende por brahmanismo ni a cuál de las diferentes tradiciones ortodoxas (pues tal categoría excluiría las numerosas tradiciones intelectuales heterodoxas indias) desarrolladas a lo largo de los milenios hace referencia.²⁸ Cabe notar, por último, que el conocimiento que tenemos acerca de Parménides se limita a fragmentos y testimonios, con lo cual la afirmación de Guthrie acerca de la estricta y exclusiva metodología intelectual parmenídea no es más que, a lo sumo, una hipótesis inverificable. De este breve examen, en fin, de las pocas palabras con las que Guthrie sustenta su juicio relativo al pensamiento indio, podemos concluir que para un escritor y pensador con la intrepidez y la competencia suficiente para redactar una ambiciosa

²⁸ Compárese, por ejemplo, con las veintiuna corrientes intelectuales señaladas por Tola-Dragonetti (2008: 57-59). Considérese también, por ejemplo, uno de los textos más antiguos de la tradición Jaina, el *Sūtrakṛtāṅga*, donde se describe un panorama de las filosofías pre-budistas. En él se mencionan 363 escuelas, de las cuales 180 son *kriyāvādin* (creyentes en la eficacia de la acción), 84 son *akriyāvādin* (no creyentes en la eficacia de la acción), 67 son *ajñānika* (escépticos que afirman no conocer), y 32 son *vainayika* (creyentes en la salvación mediante la buena conducta). Si bien los números pueden ser exagerados revelan, de acuerdo con Mohanty, un intenso fermento intelectual. Cfr. Mohanty (1999: 25-26).

Historia de la Filosofía Griega, una postura tan insustancial resulta sospechosa. Si consideramos, por el contrario, que Guthrie simplemente está a tono con una opinión ampliamente difundida en su tiempo y ambiente, por lo cual su adherencia a esta no exigía mayor fundamentación (recordemos las palabras del profesor oxoniense Zaehner “todo el mundo sabe que el hinduismo está impregnado de magia”), el modo en que el autor procede nos parece más comprensible. La opinión de los especialistas actuales en estudios hinduistas y del pensamiento indio en general, sin embargo, es opuesta en numerosos aspectos, tal como exponemos a continuación. Este punto de vista idóneo, no obstante, todavía no es aceptado abiertamente y en la mayoría de las universidades occidentales, por ejemplo, el estudio de la filosofía de la India no está incluido en los departamentos de filosofía. En aquellas universidades que incluyen esta materia en su currícula, ella suele encontrarse en los departamentos de estudios religiosos o de estudios de áreas.²⁹

La cuestión de si es posible hallar o no expresiones de pensamiento filosófico en la India ha sido acaloradamente discutida en las últimas décadas del siglo XX. Guthrie, por su parte, es un claro ejemplo de una posición establecida ya desde el siglo XIX, al menos, que sostiene que el “pensamiento” religioso, místico y mágico de “la India” no puede ser calificado como filosofía. En su libro *India and Europe. An essay in Philosophical Understanding*, Halbfass nos brinda numerosos ejemplos de esta opinión expuesta en diferentes *Historias de la Filosofía* decimonónicas³⁰ y explica en qué medida tal concepción deriva de la influencia que las traducciones latinas modernas de la doxografía antigua de Diógenes Laercio ejercieron sobre la historiografía moderna de la filosofía hasta el punto de superponerse de diversos modos con los nuevos materiales disponibles.³¹

²⁹ Lawrence (2011: 140-141).

³⁰ Halbfass (1990: 152ss.).

³¹ Halbfass (1990: 146-147).

Otro de los elementos que, de acuerdo con Halbfass, influyeron en esta concepción es la idea, en aparente contradicción con la primera, de la universalidad de la historia y de la razón, nociones ampliamente difundidas en los siglos XVII y XVIII. La razón, no obstante, en cuyo nombre la historia de la filosofía es escrita, puede haber sido efectivamente un principio humano universal, pero el modo “adecuado” de su uso y desarrollo es algo completamente diferente. Halbfass afirma, en este sentido, que tal modulación de la concepción universalista devino el criterio con el cual juzgar un concepto de filosofía “adecuado” (*proper*) y “efectivo” (*actual*) que estaba lejos de ser universal.³² Hegel, agrega Halbfass, integra esta concepción tradicional en su propio pensamiento pero la lleva a un nuevo nivel de reflexión. En su propio sistema, en efecto, el filósofo intenta preservar el pensamiento de la India y oriental con la finalidad de alcanzar una comprensión del desarrollo histórico del concepto de filosofía, aunque tal concepto, de acuerdo con Hegel, no se encuentre necesariamente allí.³³

Ahora bien, la influencia de Hegel sobre la imagen de la India heredada en la época contemporánea merece un estudio aparte que nosotros no emprendemos aquí. Los autores F. Tola y C. Dragonetti, por su parte, analizan con detalle este asunto en su artículo “What Indian Philosophy owes to Hegel”.³⁴ Allí, los autores examinan la opinión ambigua de Hegel acerca de la producción intelectual india que si bien reconoce ciertos méritos a aquella concluye que no hay filosofía en Oriente y que no existe tal cosa como una filosofía de la India. Tola y Dragonetti demuestran, asimismo, que independientemente de los presupuestos propios del sistema hegeliano el filósofo basa sus conclusiones en un conocimiento deficiente, de segunda mano y, en muchos

³² Halbfass (1990: 150).

³³ Halbfass (1990: 151).

³⁴ Tola-Dragonetti (2002: 1-36). Reproducido en castellano y con algunas modificaciones menores en Tola-Dragonetti (2008: 37-84).

casos, errado del pensamiento indio. Esta conclusión es acompañada por las de otros autores: el ya citado Halbfass sostiene que las afirmaciones hegelianas acerca de la filosofía de la India carecen de corrección y objetividad histórica y filológica, y von Glasenapp considera que el conocimiento de Hegel acerca de la India es caricaturesco y que el pensador carecía de los requisitos necesarios para lograr la tarea que había emprendido.³⁵ Tola y Dragonetti concluyen, en fin, que la filosofía de la India le debe a Hegel su (infundada) exclusión (de la historia de la filosofía).³⁶

En las últimas décadas del siglo veinte y lo que va del nuestro, sin embargo, se ha llevado a cabo una reevaluación crítica de la literatura de la India antigua y clásica. Se han propuesto interpretaciones renovadas y originales posibilitadas por la aplicación de técnicas filosóficas analíticas contemporáneas. Esta aproximación racional y no “mística” a la tradición intelectual india ha dado como resultado una indagación acerca de sus métodos centrales, nociones y dispositivos conceptuales. Todo esto, en fin, ha posibilitado la rehabilitación de una historia suprimida por el “orientalismo”: la historia de la razón en una tierra a menudo definida como el “polo opuesto de la razón”.³⁷

³⁵ Citados por Tola-Dragonetti (2002: 30).

³⁶ Cfr., asimismo, la documentada y reciente obra de Tola-Dragonetti (2008). Allí los autores defienden con amplio respaldo textual las cuatro tesis siguientes: (1) Por lo menos hasta el siglo XVII India, por un lado, y Grecia y Europa, por otro lado, reflexionaron muchas veces sobre los mismos temas filosóficos y de la misma manera. (2) En la historia de las filosofías griega y europea se encuentran manifestaciones de irracionalidad bajo muchas formas (una de las cuales es las creaciones de la fantasía, la imaginación) tan numerosas como en la historia del pensamiento de la India. (3) En la India sí existió tal cosa como una Filosofía de la India. (4) La comparación entre el pensamiento indio y el occidental debe limitarse a confrontar a ambos tal como se manifestaron antes del siglo XVII o incluso en los siglos siguientes pero, en este caso, cuando ellos mantienen formas que prolongan a las filosofías previas a esa fecha.

³⁷ Ganeri (2001: 4ss.). “reason’s Other” escribe el autor.

Este intento de rehabilitación, no obstante, podría ser concebido como una nueva tentativa reconfigurada del “orientalismo” de buscar expresiones de la racionalidad en la India basada en los estándares impuestos por Occidente. “¿Por qué la necesidad -cuestiona Ramakrishnan- de describir la “racionalidad” de las filosofías indias, de aseverar que los filósofos de la India fueron ‘tan racionales’ como sus contrapartes occidentales?”³⁸ Ganeri, sin embargo, sostiene que la empresa emprendida por él y otros tantos autores no toma la noción de “racionalidad” como un concepto occidental aplicado de mal modo e imperiosamente. Es un error, afirma, concebir la racionalidad como un concepto filosófico interno a una teoría; debe ser pensado, por el contrario, como un concepto acerca del cual hay muchas teorías. Diversas formas de racionalidad, sostiene Ganeri, se encuentran disponibles interculturalmente, aunque no siempre se hallen instanciadas interculturalmente. Desde tal perspectiva, pues, considera que es legítimo indagar acerca de la noción que la cultura india tiene sobre la racionalidad, aunque esta se encuentre, no obstante, enmarcada, articulada y manifestada de modos culturalmente específicos.³⁹

Chakrabarti, por su parte, en un artículo titulado “Rationality in Indian Philosophy” examina cuatro grandes preocupaciones acerca de si el concepto de racionalidad con sus connotaciones positivas es compatible con el tenor general de las filosofías clásicas de la India.⁴⁰ Intenta poner de manifiesto, asimismo, que las tensiones entre testimonio escritural y razón, mística y lógica, poesía y análisis, y acción y teoría eran celebradas y discutidas por los pensadores indios antiguos y medievales.⁴¹ El autor aborda, pues, los cuatro problemas relacionados de atribuir una noción de racionalidad a una tradición intelectual que suele ser

³⁸ Ramakrishnan (1996: 17), citado por Ganeri (2001: 3).

³⁹ Ganeri (2001: 1-5).

⁴⁰ Véase, asimismo, en una vena similar el capítulo “Tres mitos sobre la filosofía india” en Daya Krishna (1991: 3-15).

⁴¹ Chakrabarti (1999: 259-260).

entendida como (1) obsesionada con aspectos prácticos y soteriológicos, (2) con una estricta adhesión a la autoridad incuestionable de los Vedas o de algún otro texto raíz, (3) que aspiraría a una penetración suprarracional, intuitiva y mística de la realidad y (4) que supuestamente carece de una noción de necesidad lógica o deductiva y de una concepción de conocimiento *a priori*. Chakrabarti ensaya entonces diferentes respuestas a estas preocupaciones. Afirma, por una parte, la existencia de una “metaciencia” o lógica (*ānvīkṣikī*)⁴² atestiguada ya en el siglo IV a. de C. en el *Arthaśāstra* de Kautilya, en donde se pone de manifiesto el valor teórico tanto de la indagación como de la acción racional. Señala, asimismo, las contiendas entre las vertientes filosóficas defensoras del *karman* (acción) y del *jñāna* (conocimiento), y las tensiones entre los ritualistas y los metafísicos.⁴³ Respecto de la segunda preocupación, indica la preeminencia que en el sistema *Sāṅkhya*, a pesar de su ortodoxia, poseen la reflexión racional y sus propias concepciones acerca de los *guṇas* y de la causalidad materialista. Señala la importancia que incluso los dos pilares de la ortodoxia védica, el *Vedānta* y la *Mīmāṃsā*, otorgan al razonamiento en la argumentación crítica relacionada con la hermenéutica de los textos. Recurre también, en respuesta a este segundo problema, a concepciones occidentales contemporáneas acerca del conocimiento y a la íntima dependencia que plantean entre conocimiento y el lenguaje y, por ende, con la tradición.⁴⁴ Respecto del supuesto misticismo imperante en la tradición india Chakrabarti señala las tradiciones anti “místicas” del *Mīmāṃsā* y el rechazo del *Vedānta* de las experiencias personales subjetivas como instancias del objetivo soteriológico trascendente que enseña.⁴⁵ Y en cuanto a la cuarta cuestión el autor indica el reconocimiento explícito

42 Para un examen minucioso de la noción de *ānvīkṣikī* véase Halbfass (1990: cap. 15).

43 Chakrabarti (1999: 262-263).

44 Chakrabarti (1999: 264-267).

45 Chakrabarti (1999: 267-269).

que la lógica *Nyāya-Vaiśeṣika* posee del principio de no contradicción, de la presencia de inferencias deductivas en la lógica budista, y del rol de los razonamientos hipotéticos como indicadores de nociones modales de necesidad entre posibilidades no actualizadas.⁴⁶

En fin, tras examinar las construcciones indias de gramáticas axiomáticas,⁴⁷ la racionalidad en la ciencia médica⁴⁸, la racionalidad de la concepción del *dharma* y de las comparaciones entre el sí mismo y el otro, y en las concepciones de la estética, Chakrabarti no conserva dudas acerca de su conclusión.⁴⁹ Los diferentes sistemas filosóficos, en consonancia con la tradición pero no meramente dependiendo de ella, procuran brindar un conocimiento del sí mismo, y “este es un proyecto tan racional como lo es práctico, moral y espiritual”, afirma el autor. “En lo concerniente a las más grandes corrientes filosóficas clásicas –prosigue... la racionalidad es estudiada teóricamente y utilizada prácticamente de modo que el agente pensante pueda perder tanto su ego individual como el yo orientado hacia los objetos exteriores y las cogniciones generadoras de deseos que vuelven al sí mismo dependiente y le quitan libertad.”⁵⁰ Así pues, Chakrabarti afirma que a lo largo de todo el pensamiento clásico indio pueden detectarse concepciones articuladas de lo que hace razonable a una creencia, a una acción, a una interpretación, a la elección de un medio o de un fin. Aun así, aclara que “estos conceptos tal vez no sean fácilmente reconocibles como conceptos de racionalidad dado que, a diferencia de la concepción occidental tradicional, las nociones indias típicas de racionalidad son,

⁴⁶ Chakrabarti (1999: 269-272). Para un examen minucioso de la lógica india véase Matilal (1998).

⁴⁷ Para un análisis de la concepción india de la gramática como ciencia véase Staal (2003: 348-359).

⁴⁸ Para un estudio detallado de la práctica médica científica india véase Wujastyk (2003: 393-409) y (2009: 67-81).

⁴⁹ Chakrabarti (1999: 272-277).

⁵⁰ Chakrabarti (1999: 277).

en promedio, no hedonísticas, no individualistas, no positivistas y apuntan a la renuncia del ego personal en virtud de una tradición impersonal o de una conciencia universal.⁵¹

Hace ya varios decenios, pues, una corriente pujante de especialistas ha venido insistiendo en la larga tradición de buen razonamiento existente en la India. Tal tradición se ha expresado a lo largo de los siglos, afirman, en diversos sistemas de gramática, epistemología, teología, metafísica, medicina, matemática, jurisprudencia, filosofía política e, incluso, estética. Frazier, por ejemplo, afirma, que el hinduismo se ha desarrollado como una cultura vigorosa de debate filosófico formal, de investigación científica y de competencia entre las escuelas de intelectuales, cultivando un enriquecido rango de disciplinas racionales que existieron en una combinación natural con la vida religiosa, las artes y la política. El estudio de la cultura intelectual india, agrega Frazier, no solo ha identificado tradiciones indias de raciocinio sino también métodos distintivos y propios de razonar, que en muchos casos van más allá de los métodos empíricos, inferenciales y verificacionistas tan comunes en el modelo analítico occidental.⁵²

Sheldon Pollock, a su vez, ha puesto de manifiesto que la tradición intelectual india se ha desplegado en el marco del auge y de la decadencia de lo que llama la “cosmópolis sánscrita”. A comienzos de la era común, explica Pollock, la lengua sánscrita que durante largo tiempo había sido concebida como una lengua sagrada y restringida a la práctica religiosa fue reinventada como un código para la expresión literaria y política. Este desarrollo marcó el comienzo de una carrera impresionante que vio a la cultura literaria sánscrita expandirse a lo largo de la mayor parte del sur de Asia.⁵³ Este proceso se extendió hasta el comienzo del

⁵¹ Chakrabarti (1999: 259).

⁵² Frazier (2011a: 1-11).

⁵³ El autor recurre para su categoría de lo literario a la concepción misma de los teóricos y practicantes de las formas dominantes de arte verbal del sur de Asia premoderna. Pollock sostiene que ellos explícitamente rechazan la idea

segundo milenio cuando las formas discursivas locales fueron redignificadas como lenguajes literarios y comenzaron a desafiar al sánscrito para el trabajo tanto de la literatura como de la política, finalmente reemplazándolo.⁵⁴

La “cosmópolis sánscrita”, pues, es la esfera transregional de cultura y poder del sánscrito.⁵⁵ Su desarrollo fue progresivo y tentativo, y para que pudiera surgir, explica Pollock, el entendimiento de la naturaleza y función del sánscrito como el “lenguaje de los dioses” tuvo que transformarse.⁵⁶ Una vez que el sánscrito emergió del ambiente sacerdotal al que originalmente estaba confinado, se esparció con increíble rapidez a lo largo del Sur del Asia. En tres siglos, añade, el sánscrito devino el único medio con el cual las elites gobernantes expresaban su poder desde el norte del actual Pakistán hasta el actual Vietnam por un lado y las planicies de Java por otro. No obstante, aclara, el sánscrito posiblemente nunca funcionó como el lenguaje cotidiano en ninguna parte de la cosmópolis y aparentemente tampoco fue utilizado como lengua del comercio (como sí sucedió con otros códigos cosmopolitas como el griego, el latín, el

de que el lenguaje posea una dimensión estética fuera del *kāvya* (lo que el autor traduce como “literatura”), y derivaban de las prácticas efectivas un paradigma relativamente estable de propiedades literarias que, además de caracteres léxicos, métricos y temáticos, incluían la escritura como un componente fundamental. El autor argumenta, asimismo, que esta definición de lo literario en el Sur del Asia constituía un acto en el campo del poder. Aquellos que hacían, escuchaban y leían textos en el Sur del Asia premoderna sostenían tanto discursivamente como en la práctica una clara distinción entre literatura y no literatura. Pollock (2006: 5).

⁵⁴ Pollock (2006: 1). El autor recurre a la noción de “vernacularización” para denominar este segundo proceso.

⁵⁵ La frase conlleva tres implicaciones que la vuelven útil, de acuerdo con el autor: en primer lugar, su dimensión suprarregional (cosmo-), que dirige la atención a la naturaleza expansiva de la formación. Segundo, es la prominencia atribuida a la dimensión política (*-polis*), que era de particular importancia en esa forma de identificación global. Por último la cualificación provista por “sánscrita”, que afirma el papel de este lenguaje en particular en producir las formas de expresión cultural y política que a las que dieron forma este orden cosmopolita. Pollock (2006: 12).

⁵⁶ Pollock (2006: 12).

árabe o el chino). El trabajo que el sánscrito llevó a cabo estaba más allá de lo familiar y de lo instrumental, estaba dirigido, sobre todo, a articular una forma de conciencia y cultura política. Mas “política” no debe entenderse como transacciones de poder material sino como la celebración del poder estético.⁵⁷ El término “cosmópolis sánscrita” que acuña Pollock, pues, busca indicar los modos históricamente significativos del pasado de ser trans-local o de participar (y de saber que se está participando) en redes políticas y culturales que trascendían la comunidad inmediata.⁵⁸

El autor indica, asimismo, que la introducción de los sistemas de escritura o proceso de “literalización” y el crecimiento de la cultura de los manuscritos comenzaron en la India un poco antes de la era común. A partir de ese momento, la escritura, la valoración de lo escrito y la interna transformación de los textos literarios por el hecho de estar puestos por escrito devienen, de modo creciente, características prominentes de la cultura literaria.⁵⁹

En este contexto, pues, debe comprenderse el florecimiento del cultivo intelectual filosófico indio. Lawrence, en efecto, en su estudio acerca de las tradiciones filosóficas

⁵⁷ Pollock (2006: 14).

⁵⁸ Pollock describe la política imperial (*imperial polity*) de la cosmópolis sánscrita como territorialmente expansiva (aunque resulte complejo definir “territorio” en el marco del Sur de Asia premoderna), como políticamente universalista (aunque no sea sencillo comprender qué significaba el gobierno político) y como étnicamente no particularizada (si es que es posible utilizar el término “étnica”, en tanto que no hay seguridad de que la noción político-científica de “étnica” haya existido entonces). Pollock (2006: 18). Afirma, asimismo, que la noción de política (*rājya*) y de lo literario (*kāvya*) eran mutuamente constitutivas en tanto que cada hombre que surgió al poder buscó la distinción de la presentación de sí en la literatura sánscrita.

⁵⁹ El autor señala varios sentidos en que la cultura escrita difiere de la cultura oral. Indica que la autorización para escribir y, sobre todo, para escribir literatura no es atribuida naturalmente como la capacidad de hablar, sino que se encuentra típicamente relacionada con privilegios sociales, políticos e incluso epistemológicos. La escritura, asimismo, permite por primera vez volver el discurso mismo el objeto de otro discurso. Y el lenguaje deviene, entonces, el objeto de una conciencia estetizada, el texto mismo un artefacto a ser decodificado y un pretexto para el desciframiento. Pollock (2006: 2).

hindúes afirma que el cosmopolitanismo es un ingrediente esencial para el desarrollo de la filosofía, en el cual hay una elevada experiencia y aceptación de la diversidad cultural y donde los intelectuales están más inclinados a abordar dialógicamente los desafíos impuestos por las creencias, experiencias y prácticas alternativas. Así pues, el autor sostiene que la filosofía en la cosmópolis sánscrita fue estimulada por miles de años de encuentros entre las diversas tradiciones hindúes, y entre estas y las numerosas escuelas de budismo, jainismo, materialismo, entre otras.⁶⁰

Respecto del estudio contemporáneo de la filosofía de la India, no obstante, Lawrence afirma que el investigador debe ejercitarse en la más estricta vigilancia para separar los sesgos infundados de las consideraciones intelectuales legítimas. Así pues, señala el fuerte prejuicio contra las prácticas y creencias religiosas que se encuentra profundamente arraigado en gran parte de la filosofía contemporánea occidental y el consecuente reduccionismo que las ciencias sociales han adoptado de las ciencias físicas para su explicación de los fenómenos que estudian. Menciona, asimismo, la problemática del colonialismo y del neocolonialismo articulado en los estudios académicos como “orientalismo” en el sentido definido por Said. El prejuicio post-iluminista contra lo tradicional y el sesgo “orientalista” contra lo no occidental se apoyan mutuamente, según Lawrence, y han sido la causa de que grandes filósofos modernos y contemporáneos ignoraran e incluso negaran la existencia de una indagación filosófica en la India.⁶¹ La supuesta ausencia de libertad de las tradiciones indias tanto respecto de intereses prácticos y soteriológicos como de los grilletes del dogma y de la religión parece haberle privado de los requisitos de la verdadera actividad filosófica.⁶² Pero estos constituyen más bien prejuicios con los que los filósofos occidentales

⁶⁰ Lawrence (2011: 138).

⁶¹ Lawrence (2011: 140).

⁶² Halbfass (1990: 157).

se han aproximado al estudio del pensamiento indio que conclusiones obtenidas del análisis detallado e informado de las fuentes y de las prácticas efectivas. Lawrence señala, asimismo, otros prejuicios con los que se ha abordado el pensamiento indio. Uno de ellos, y que constituye el reverso de la degradación occidental de las culturas no occidentales es la idealización romántica de estas como superiores en su propia alteridad.⁶³ Otro consiste en la búsqueda de esencias universales característica de los abordajes morfológicos comparativos de la Historia de las Religiones del siglo XIX y de ocho décadas, incluso, del siglo XX. En fin, el estudio del pensamiento indio y de otras culturas, sostiene el autor, debe trascender las representaciones esencialistas y dicotómicas y debe adoptar un abordaje que aprecie los matices y variados aspectos de aquellas.⁶⁴

Señalemos, en último término, que el contacto moderno entre las tradiciones ha permitido un intercambio intenso y un enriquecimiento mutuo que implicó tanto una incorporación del pensamiento filosófico occidental de parte de los estudiosos indios, como una apertura y valorización de la academia occidental a formas de intelectualidad no occidentales y, en especial, indias. Mohanty, por ejemplo, en relación con el primero de los fenómenos mencionados comenta que hay una creciente tendencia en la India de interpretar, discutir y criticar ciertos conceptos fundamentales del pensamiento occidental en sánscrito y con el lenguaje propio de la filosofía india.⁶⁵ En relación con el segundo de los fenómenos señalemos la fundación en 1997 del Centro Oxoniense de Estudios Hinduistas, primera institución en su clase creada con la finalidad de estudiar de modo multidisciplinario la cultura hindú y de construir una interfaz entre la academia moderna y los modos indios tradicionales de estudio e investigación. Estos intercambios

⁶³ Lawrence (2011: 143-144).

⁶⁴ Lawrence (2011: 145).

⁶⁵ Mohanty (1992: 405).

y enriquecimientos han propiciado un diálogo genuino entre las tradiciones filosóficas. Y si bien este diálogo debe recorrer un largo camino para establecerse firmemente, ya evidencia sus primeras germinaciones y parece prometer, del contacto y de la “reacción química” entre aquellas, una transformación mutua y la síntesis de nuevas sustancias filosóficas. Concluyamos la presente sección con unas palabras del profesor Mohanty ilustrativas en este sentido.

¿Por qué intentar, incluso, “interpretar” la filosofía india o, para el caso, la filosofía china desde el punto de vista del pensamiento occidental? ¿No es esto una asimetría -pues la filosofía occidental no es estudiada, expuesta y criticada desde el punto de vista del pensamiento oriental-, un signo de la hegemonía cultural de occidente, de lo que Husserl llamó la “europeización de la Tierra”? Esta es, ciertamente, una pregunta muy difícil de responder... Finalmente, el objetivo debe ser sobreponernos a esta contingencia, a esta asimetría y, en lugar de interpretar una a la luz de la otra, desarrollar un discurso y una conversación en la cual los involucrados sean Platón, Bhartrhari, Aristóteles, Gautama, Vatsyayana, Dignaga, Quine, Dharmakirti, y Carnap -para mencionar solo a unos pocos. Este objetivo es lejano... pero es al menos a lo que debemos orientarnos, si la filosofía ha de ser una empresa racional.⁶⁶

Tales líneas, no obstante, fueron redactadas hace más de dos décadas. En la actualidad, posiblemente, su autor distinguiría nuevos avances en la dirección hacia la que había dirigido sus esfuerzos al escribirlas.

⁶⁶ Mohanty (1992: 405).

1. c. Antecedentes: la cuestión de Plotino y la India

Nuestro estudio comparativo de la “mística” eneádica con la “mística” de la India debe comprenderse, pues, en el marco de una tradición occidental moderna bicentenaria dedicada a articular una imagen del Oriente y, específicamente, de la India. Tal tradición ha sido sometida en las últimas décadas a una revisión crítica y ha cuestionado los fundamentos mismos de su abordaje, su metodología y los resultados a los que había arribado. Tal tradición, no obstante, no ha perecido a causa de esta revisión sino que ha resurgido con mayor conciencia de sí, de sus presupuestos y de los factores que influyen en su actividad constructora de conocimiento. Ahora bien, la comparación que nosotros emprendemos en nuestro trabajo, además de enmarcarse en el cuadro general de los estudios post-orientalistas, digamos, constituye la continuación y revisión de una línea específica de investigación ligada a la historia de la filosofía griega que ya se había formulado explícitamente la pregunta por la relación entre Plotino y la India. En la presente sección, pues, examinamos con cierto detalle y bajo la luz de los estudios post-orientalistas el estado de la polémica acerca de tal relación y los asuntos implicados en ella.

La cuestión de la relación entre Plotino y la India se remonta, no obstante, a los tiempos de Plotino, en tanto que Porfirio en su *Vida de Plotino* afirma que su maestro, motivado por el deseo de experimentar la filosofía que florece entre los indios, se unió a la comitiva de Gordiano que marchaba contra los persas. Plotino, sin embargo, no pudo cumplir con su objetivo debido a que Gordiano fue asesinado y el filósofo tuvo que huir llegando finalmente a Roma.⁶⁷ Este testimonio, como es sabido, ha ejercido una importante influencia en los estudios plotinianos. Apoyados en las palabras de Porfirio, de hecho, algunos

⁶⁷ Porfirio, *Vida de Plotino*, 3, 21-24.

estudiosos decimonónicos no dudaron en atribuir a Plotino una influencia oriental. Ellos no se acotaban, sin embargo, exclusivamente a la India, sino que alegaban influencias del pensamiento y de los cultos provenientes también de Persia y Egipto. Téngase en cuenta que Plotino, por su parte, había nacido en Licópolis, antigua ciudad de Egipto. Su juventud transcurrió en Alejandría, donde conoció a Amonio Sacas, su maestro, con el cual permaneció durante once años.⁶⁸ Y Alejandría era en los primeros siglos de la era cristiana un importante punto de intercambio cultural y de contacto entre diversas tradiciones.

Ahora bien, sin llevar a cabo un trabajo filológico y conceptual detallado para sustentar sus conclusiones, los plotinistas decimonónicos partían de su apreciación del tono “místico” que percibían en la filosofía eneádica y del contexto histórico cultural de Plotino para atribuirle tales influencias. Tal es el caso del ya citado Tennemann⁶⁹ (cfr. I 2. b.) pero también Cousin⁷⁰ y Vacherot⁷¹ sostenían una posición semejante. Ritter,⁷² por su parte, sobresale del grupo recién mencionado al señalar específicamente que Plotino y sus sucesores eran herederos de las *Upaniṣads* indias.

La supuesta influencia oriental en Plotino, no obstante, era percibida negativamente y descrita en términos de “contaminación”, “impureza” e, incluso, “traición”.⁷³ Esta concepción se contraponía, a su vez, a la presuposición de “helenismo puramente racional” (*pure rational hellenicity*),

⁶⁸ Daniélou sugirió la discutida hipótesis de considerar “Amonio Sacas” como la helenización de los términos “Muni Sakya”, conocido apelativo del Buda histórico. Si esto fuera demostrable, Amonio podría ser considerado un monje budista que eligió para sí uno de los nombres utilizados para llamar a su maestro. Tal hipótesis, no obstante, no es más que una especulación entretenida. Cfr. Gregorios (2002: 16).

⁶⁹ Tennemann (1832: 186-188).

⁷⁰ Cousin (1841: tomo I). Citado por Wolters (1982: 294).

⁷¹ Vacherot (1846: 341-342).

⁷² Ritter (1834: IV, 542-627).

⁷³ Wolters (1982:295).

atribuible a los pensadores clásicos.⁷⁴ Tal modo de abordar la cuestión puede verse con claridad en el escrito de Murray de 1912 *Four Stages of Greek Religion*, heredero de la tradición decimonónica, en donde describe la época de Plotino como una “falla del carácter”⁷⁵ y como un jardín lleno de la maleza de la religión que estrangula el antiguo jardín florido de la filosofía.⁷⁶ El autor explica tal “deca-dencia” como una reacción posiblemente consciente bajo influencias bárbaras y orientales a favor de los cultos pre-helénicos más primitivos.⁷⁷ Tales posiciones, como es evidente, se encuentran sesgadas por una visión despreciativa no solo de la filosofía de Plotino y de la mística sino, también, de los elementos de procedencia oriental que se le atribuían al neoplatónico.

En tal contexto, pues, debe considerarse al influyente artículo de Müller de 1914 “*Plotinische Studien II. Orientalisches bei Plotinos?*” que en sus primeras líneas afirma con severidad: “La pregunta acerca de si el pensamiento de Plotino ha estado bajo la influencia oriental debe ser negada rotundamente. Esta filosofía es un brote helénico genuino”.⁷⁸ Müller argumenta, pues, para demostrar que la filosofía plotiniana es heredera legítima de Platón y que si bien posee un contenido místico substancial⁷⁹ este debe atribuirse a la influencia de Platón, a quien considera el místico más grande del mundo heleno,⁸⁰ y no a la de Oriente. En consecuencia, el autor afirma que al leer las *Enéadas* “es aire platónico diáfano el que nos rodea, no niebla y bruma oriental”. De este modo, pues, al sostener Müller una apreciación de la mística positiva y al encontrar elementos

⁷⁴ Just (2013: 3).

⁷⁵ “failure of nerve”. Murray (1912: 8, 103ss).

⁷⁶ Murray (1912: 108-109).

⁷⁷ Murray (1912: 130).

⁷⁸ Müller (1914: 70-89).

⁷⁹ “*Aber das ist ja die reine Mystik!*” afirma Müller (1914: 79), en relación con la filosofía de Plotino.

⁸⁰ *Ibidem*.

místicos de peso en Platón y la tradición griega, considera que es necesario negar de lleno las influencias orientales valoradas, a su vez, de modo negativo.

En sus lecciones de 1921-22 dictadas en la Sorbonne y luego publicadas en su ya comentado libro *La Philosophie de Plotin* (cfr. 1. 2. c. ii.), Bréhier afirma, no obstante, que Plotino habría sido influenciado por el pensamiento de las *Upaniṣads* indias. El autor realiza un análisis de algunos elementos de la filosofía eneádica y sostiene que Plotino debe haberse inspirado en la filosofía upanishadica para su formulación. Uno de los puntos centrales de su tesis constituye el aspecto místico de la concepción plotiniana del intelecto según la cual el *noûs* alcanza la identificación indiscriminada con sus objetos. Bréhier considera que esta doctrina no puede ser derivada de ningún antecedente de la filosofía griega previa. Ahora bien, tal tesis no fue recibida favorablemente por los especialistas. Así pues, en 1936 Armstrong publica su artículo "Plotino y la India" donde discute la posición de Bréhier y asevera que si bien no es viable afirmar que una influencia del pensamiento de la India en Plotino es imposible, no hay evidencia definida para corroborarla.⁸¹ Así pues, Armstrong examina en su artículo algunos posibles antecedentes griegos de aquellos paralelismos que Bréhier trazó entre el pensamiento del neoplatónico y las *Upaniṣads*. Una premisa accesoria, no obstante, interviene en la argumentación de Armstrong. Como ya hemos adelantado en nuestra Primera Parte (cfr. 1. 2. c. iii.), el autor considera la posibilidad de que los paralelismos señalados por Bréhier se deban a que la mente del místico funcione del mismo modo en todos los tiempos y lugares. Mas descarta esta hipótesis y sostiene, por el contrario, que la experiencia mística es "incolora en términos metafísicos" (*metaphysically colourless*), a raíz de lo cual, dice, aquella puede constituir la base de sistemas filosóficos diferentes y hasta contradictorios, y la explicación que el místico da de su experiencia

⁸¹ Armstrong (1936: 23).

depende de factores distintos a la experiencia. Así pues, el carácter irracionalista subrayado por Bréhier de la explicación que Plotino brinda de su experiencia mística “incolora” lleva a Armstrong a buscar en el pensamiento griego sus antecedentes. Tales precedentes se encuentran, a su parecer, en el pensamiento de Heráclito y de algunos elementos de la tradición racionalista platónico-aristotélica.⁸²

En 1950 Lacombe, por su parte, retoma la tesis de Bréhier y afirma que Plotino se encuentra en el punto de contacto entre dos corrientes de influencia, la griega y la india. Atenúa, no obstante, su afirmación en tanto que entiende que la influencia india es solo leve, y que opera como un estímulo suscitador que conduce a Plotino al desarrollo personal de sus ideas y a una asimilación activa de la contribución de esta influencia a los supuestos fundamentales del pensador.⁸³ Una década más tarde Fritz Staal lleva a cabo un detallado estudio acerca de los paralelismos y de las diferencias entre el neoplatonismo y el *Vedānta*.⁸⁴ Entiende, no obstante, que la cuestión acerca de la influencia del pensamiento de la India sobre Plotino depende de una convicción filosófica acerca de la causalidad. Las posiciones, pues, se situarían a lo largo de un continuo cuyos extremos son, por una parte, la *creatio ex nihilo* y, por otra, la concepción de la preexistencia del efecto en la causa. Desde la primera perspectiva, señala Staal, se hace hincapié en las diferencias y se intenta demostrar que hay elementos en el neoplatonismo, por ejemplo, que no se encuentran en el pensamiento de la India. Este abordaje es fructífero para comprender fenómenos como la creatividad, afirma el autor. La segunda perspectiva, a su vez, pone de manifiesto los puntos en común entre el neoplatonismo y el pensamiento indio, y los interpreta como efectos y causas respectivamente. Staal adopta el primer abordaje en tanto que pone el énfasis en

⁸² Armstrong (1936: 26-7).

⁸³ Lacombe (1950-51: 3-17).

⁸⁴ Staal (1961).

las diferencias. El autor precisa, asimismo, que en los estudios comparativos la hipótesis de la influencia no puede ser corroborada mostrando simplemente que existen semejanzas entre ambas filosofías, poniendo de manifiesto que existió un contacto histórico o que otras influencias más directas no pueden dar cuenta de ciertos desarrollos en la entidad supuestamente influenciada. Staal sostiene, además, que la capacidad de ser influenciado debe ser entendida como un desarrollo posible de la entidad que recibe la influencia.⁸⁵

Señalemos, a continuación, a los autores posteriores a Staal que alegan una cierta influencia del pensamiento de la India en la filosofía de Plotino. Así piensa Wallis,⁸⁶ aunque tras indicar importantes paralelismos afirma la posibilidad de una influencia en ambas direcciones y no solo del pensamiento indio en Plotino. Tripathi, por su parte, considera que el pensamiento de la India debe haber ejercido un importante papel en el desarrollo de las doctrinas neoplatónicas y que las semejanzas entre los símiles utilizados por los pensadores griegos e indios no pueden explicarse meramente por la reflexión sobre pensadores griegos previos.⁸⁷ Kloetzli también subraya los paralelismos que encuentra entre las *Enéadas* y la especulación cosmológica budista suponiendo una cierta continuidad entre el pensamiento griego e indio posibilitado por los canales de comunicación en funcionamiento de entonces.⁸⁸ Lacrosse, más recientemente, sostiene que las semejanzas entre el pensamiento de Plotino y el pensamiento de la India deben interpretarse como el resultado probable del interés por la filosofía de la India que los mundos griego y romano habían tenido por más de seis siglos. En su artículo releva,

⁸⁵ Staal (1961: 22-24).

⁸⁶ Wallis (1982: 101-120). Una posición similar ya había sostenido en su libro de 1972, p. 15.

⁸⁷ Tripathi (1982a: 273-292).

⁸⁸ Kloetzli (2007: 140-177).

asimismo, algunas evidencias históricas que demostrarían que los círculos neoplatónicos poseían un cierto conocimiento aunque distorsionado del pensamiento indio.⁸⁹

De los autores que no defienden la tesis acerca de la influencia podemos nombrar en primer lugar a Rist. Como mencionamos en la Primera Parte, el autor niega la influencia india tras identificar la mística plotiniana y la india con categorías diferentes de experiencias místicas: teísta y monista, respectivamente.⁹⁰ Hatab,⁹¹ en segundo lugar, subraya el genio de Plotino para afirmar su autonomía. Mencionemos también a Hacker,⁹² quien sostiene que la dependencia de Plotino no está comprobada en absoluto, aunque acepta que el neoplatónico tal vez haya tenido un conocimiento vago y tenue de una o dos doctrinas upanishádicas a las que habría accedido mediante una traducción o informe inexacto. Sumi, por su parte, analiza de modo crítico el artículo de Bréhier donde se afirma la influencia india en Plotino y subraya el carácter helénico de las doctrinas que Bréhier consideraba extrañas a la filosofía griega.⁹³ García Bazán también hace a un lado la necesidad de recurrir a la influencia para dar cuenta de las semejanzas entre el pensamiento de Plotino y el hinduismo, y atribuye tales paralelismos a la manifestación de una misma Verdad en ambas tradiciones.⁹⁴ Ciapalo, asimismo, desestima la cuestión de una “influencia causal directa” a favor de una comprensión de la mística y de la filosofía de corte perennialista de modo de dar cuenta de los paralelismos.⁹⁵ En un artículo de reciente aparición, Just también hace a un lado la cuestión de la influencia histórica motivado por

⁸⁹ Lacrosse (2009: 103-117). Cfr., asimismo, Lacrosse (2001: 79-97).

⁹⁰ Rist (1967a: cap. 16).

⁹¹ Hatab (1982: 27-43).

⁹² Hacker (1982: 161-180).

⁹³ Sumi (2002: 45-69). El autor no descarta, no obstante, la posibilidad de una influencia india sobre Plotino.

⁹⁴ García Bazán (1975: 313-328).

⁹⁵ Ciapalo (2002: 71-81).

un interés más bien comparativo y se concentra en las analogías estructurales entre el pensamiento de Plotino y el Saivismo de Cachemira.⁹⁶

Mención aparte merece McEvelley y su trabajo *The Shape of Ancient Thought*, publicado en 2002. En este voluminoso tomo, el autor reúne el trabajo de más de tres décadas dedicadas al estudio comparativo de las filosofías griega e india. Allí McEvelley dedica tres capítulos enteros a la comparación del neoplatonismo con diversas expresiones filosóficas de la India y concluye que el pensamiento de Plotino es la culminación de la metafísica griega, que incorpora elementos de los presocráticos, de Platón, Aristóteles, los estoicos, neopitagóricos y medioplatónicos. Afirma, no obstante, que la influencia del pensamiento indio se encuentra presente en Plotino en tanto que el monismo plotiniano constituye el último estadio de la “tradición indianizada”⁹⁷ del pensamiento griego. Considera que el pensamiento indio habría ingresado en el mundo helénico en la época de los pensadores presocráticos y que las doctrinas de Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Parménides, entre otros, darían testimonio de tales influencias. Así, si bien Plotino podría haber tenido algún contacto con la tradición

⁹⁶ Just (2013: 1-28).

⁹⁷ “Plotino puede haber recibido la influencia india de los gymnosofistas de Alejandría o de Platón o de ambos; da lo mismo, pues resulta en lo siguiente: <Plotino> estaba filosofando en una tradición indianizada. No es solo cuestión de si la filosofía de Plotino fue derivada de la India *por él*. Los trazos principales... ya habían sido derivados de la India casi mil años antes y transmitidos por lo que puede llamarse la corriente indianizada o influenciada-por-la-India (*Indian-influenced*) de la filosofía griega, a la que Plotino pertenecía enfáticamente. Podría, entonces, haber arribado a su modelo sin recibir durante su vida ningún elemento indio nuevo, y tal vez lo hizo, aunque parece claro, en todo caso, que algo recibió.” McEvelley (2002: 550-551).

vedántica-upanishadica, McEvelley cree que los elementos de esa tradición que aquel utiliza ya estaban presentes hace largo tiempo en la tradición griega.⁹⁸

Tales son, pues, a grandes rasgos los perfiles de la discusión acerca de la relación entre Plotino y la India. Como es posible apreciar a partir de las posiciones defendidas por los especialistas, debajo de la discusión acerca de esta relación subyace la polémica por otras cuestiones de peso tanto de índole metodológica como historiográfica. Mencionemos, a modo de ejemplo, los siguientes puntos en tensión tanto en el orden de los supuestos teóricos y metodológicos como en el orden de las conclusiones problemáticas que se intentan evitar pero que reaparecen una y otra vez dada la naturaleza de los supuestos asumidos. Entre los supuestos teóricos mencionemos los siguientes: la irracionalidad de la mística, la identificación de Oriente con lo irracional, la identificación de Occidente con la racionalidad y el “orientalismo” de Oriente. Entre los supuestos metodológicos podemos indicar: la verificabilidad de influencias efectivas mediante las semejanzas morfológicas, la legitimidad de inferir influencias mediante el contexto cultural, la jerarquización de las semejanzas frente a las diferencias, la tipificación de los fenómenos estudiados a partir de las semejanzas, la universalización de los tipos establecidos. Por último, entre las conclusiones problemáticas que acechan al estudio de la mística plotiniana bajo los supuestos mencionados encontramos la siguiente secuencia: la presencia de elementos irracionales en Plotino, el “orientalismo” de Plotino, el “orientalismo” de Occidente, el “orientalismo” de la mística occidental y el “orientalismo” de la mística cristiana, en

⁹⁸ McEvelley (2002: 580-581). Acerca de los contactos entre el pitagorismo y el pensamiento de la India véase Bernabé y Mendoza (2013: 32-51). García Bazán añade el estímulo que representa el trasfondo civilizador común indoeuropeo de las tradiciones griega e india. Cfr. García Bazán (1982: 202).

tanto que Plotino es una figura clave para su desarrollo.⁹⁹ Consideremos, por último, la creencia en una realidad o verdad inefable y supra-racional de los intérpretes que analizan la comparación de las místicas plotiniana y de la India bajo una concepción perennialista.¹⁰⁰

Creemos, pues, que la lista de problemas aludidos reafirma nuestra perspectiva según la cual el estudio académico de la mística plotiniana ha constituido un campo velado de enfrentamientos sobre cuestiones ajenas a la literatura eneádica pero cardinales para la tradición moderna que se dedicó a interpretarla. En efecto, en este terreno se han intentado dirimir, en nombre del análisis conceptual y la interpretación histórico-filológica, problemas altamente politizados para los estudiosos involucrados y cuya resolución no solo ha motivado sino también condicionado los resultados de las investigaciones. Plotino o, deberíamos decir, “Plotino”, es decir, el modo en que lo representamos, se nos manifiesta como un elemento polémico en la historia de la filosofía. En fin, en base a lo dicho podríamos afirmar que el carácter anfibia entre Occidente y Oriente, y entre la Antigüedad pagana y el medioevo cristiano de la figura “Plotino” ha sido entendido como uno de los nudos gordianos mediante cuyo desenlace Occidente ha procurado, durante poco menos que los últimos dos siglos, comprenderse a sí mismo y narrar la historia de su propia cultura.

⁹⁹ Recordemos que Plotino es llamado “el padre de la mística occidental”; cfr. Rist (1967: 213). Son numerosos, por otra parte, los trabajos dedicados a examinar la influencia de Plotino (ya sea directa o indirecta) sobre autores cristianos como, por ejemplo, Agustín de Hipona. Cfr. a modo de ejemplo en este sentido los trabajos de Cary (2000), Charles-Saget (1999: 195-207), entre otros. Harrington (2004), por su parte, sugiere una influencia de la doctrina plotiniana de las dos potencias de la Inteligencia en pseudo-Dioniso.

¹⁰⁰ Considérese, asimismo, la esencia universal de la mística subyacente en sus múltiples manifestaciones postulada por quienes estudian la mística desde la perspectiva de la fenomenología clásica de la religión.

1. d. El Yoga y los *Yogasūtras*, mística y filosofía

En nuestra Primera Parte hemos procurado mostrar que la categoría moderna de “mística” es el resultado de la actividad constructiva de los estudios de la religión llevados a cabo durante el siglo XX, si bien heredera de la tradición decimonónica, y principalmente en Europa, aunque con algunas figuras norteamericanas importantes. Tal presentación, por otra parte, sirvió de fundamento para poder comprender nuestra discusión expuesta en esta Tercera Parte (III 1 y 2) acerca del modo en que los estudios de la religión proyectaron las nociones de religión y de mística, junto con la de hinduismo y la de (no-) filosofía, sobre los fenómenos de las culturas orientales que abordaban y la crítica que tal procedimiento luego trajo aparejada. A raíz de esto, es de esperar que la aplicación de la noción de “mística” al Yoga y a su texto fundante clásico, los *Yogasūtras*, también sea el resultado de la actividad de los estudiosos occidentales. Así ha sucedido, en efecto. Podemos mencionar nuevamente, a modo de ejemplo, el pasaje citado al comienzo de esta Tercera Parte (III 1) del libro *Mysticism Sacred and Profane* de Zaehner, en donde el autor expone su concepción de la mística del Yoga como una estadia del alma del yogui en el “limbo de los inocentes”.

Mas citemos, asimismo, otro interesante ejemplo que nos permite reflexionar acerca de los mecanismos valorativos implicados en la noción y del aspecto criteriológico de su aplicación. Los dos pasajes que citamos a continuación pertenecen a la entrada “Mysticism” de la *Encyclopedia of Religion and Ethics* publicada entre 1908 y 1921.¹⁰¹

¹⁰¹ Hastings (1917: 114, 117 respectivamente). Resulta un dato curioso que la enciclopedia fue publicada por la editora T & T Clark, dedicada a los estudios bíblicos y teológicos, editorial que luego fue adquirida por el Continuum Internacional Publishing Group. Este segundo grupo editorial es el que publicó en 2011 uno de los volúmenes más recientes acerca de los estudios hinduistas (*Continuum Companion to Hindu Studies*, citado en nuestra III

Este monumental trabajo de trece tomos ha sido hasta hace pocas décadas un referente de consulta de estudiosos tanto de Plotino como de Oriente y el Yoga.¹⁰²

No hay pueblo que haya estado más poderosa y continuamente afectado por el pensamiento de un mundo espiritual como lo ha estado el pueblo de India, y es en consonancia con esto que se espera encontrar entre ellos el temple de ánimo (*temper of mind*) místico. Una y otra vez, en largos escritos de formalismo estéril o de entre la más grosera superstición se descubren a sí mismos grupos de buscadores sinceros, cuyas intuiciones (*insights*) penetran en el corazón de las cosas. No son hindúes, son super-hindúes, son de la verdadera hermandad mística. Mas mientras el sentido de la realidad espiritual crea este temple entre los hindúes no menos que entre las almas sinceras de todas partes, vemos que el pensamiento hindú posee dos características que están estrechamente relacionadas entre sí y que son complementarias, y que al mismo tiempo pertenecen a la naturaleza misma de la mística.¹⁰³

Si seguimos la línea argumentativa del autor, parecería que el pensamiento de la India surgió como una expresión fiel de la naturaleza misma de la mística. Si seguimos a los críticos de fines del siglo XX de concepciones semejantes podemos invertir el argumento y afirmar que la noción moderna de mística expuesta por el autor es construida a partir de una serie de elementos que encuentra en el pensamiento indio y que luego hiperboliza como si estos fueran esenciales y característicos de aquel. Según la explicación de Lawrence ya citada, tal mecanismo constituye

1 y 2) editado por J. Frazier y con prólogo de G. Flood. La compañía fue adquirida en 2012 por la Bloomsbury Publishing, aunque conserva ambas marcas como distintos sellos editoriales.

¹⁰² De entre los estudiosos de Plotino la cita Inge, por ejemplo, en su *The Philosophy of Plotinus* (1929: 43, 103). De ente los estudiosos de Oriente la citan, por ejemplo, Zimmer (2010[1951]: 657) y Eliade (2009 [1958]: 189), por mencionar solo algunos pocos.

¹⁰³ Las características que menciona el autor, y que no nos sorprenderán a esta altura de nuestra investigación, son la doctrina de Maya y el monismo.

el reverso de la degradación occidental de las culturas no occidentales, y es una idealización romántica de estas como superiores en su propia alteridad.¹⁰⁴ Pero lo más interesante para nuestro análisis se encuentra en un segundo pasaje incluido unas líneas más adelante del primero y que citamos a continuación.

Junto con la verdadera mística que ha constituido un elemento en el pensamiento hindú a lo largo de toda su historia ha habido una falsa mística, aliada cercana de la magia... El asceta que mediante la práctica de *tapas* o de *yoga* obtuvo poderes que hicieron a los dioses temerle, o cuya personalidad se engrandeció y el poder de su voluntad se hizo dominante sobre la naturaleza, no perseguía comúnmente fines espirituales o no egoístas, si bien algunos buscaron ascender por esta escala a la unión espiritual. Los métodos del yoga eran en parte físicos –ejercicios de respiración y posturas- y en parte intelectuales. No es sencillo definir los límites que en estas prácticas separan el uso legítimo de medios en pos de un fin espiritual de las artes mágicas. El ritual del yoga ciertamente en muchos casos concuerda con la definición del rito mágico [...]

Este segundo pasaje revela una nueva aplicación de la categoría mística. En la cita anterior apreciamos cómo la categoría resulta funcional para catalogar a una cultura como preponderantemente mística y, en consecuencia, tanto superior en su especificidad como diferente de culturas preponderantemente racionales. En esta, sin embargo, vemos que la categoría funciona a modo de un criterio que permite distinguir dentro de la cultura a la que se aplica entre una falsa mística y una verdadera. Cabría indagar en detalle cómo caracteriza el autor la verdadera mística y su relación con la mística y la religión cristianas. Ya hemos comentado claros ejemplos de estudiosos que universalizan a modo de paradigma la religión y la mística cristiana y

¹⁰⁴ Lawrence (2011: 143-144).

miden otras expresiones análogas mediante tal paradigma universal. Mas no incurriremos, en esta oportunidad, en tal examen. Baste afirmar que bajo esta perspectiva el yoga resulta ser una mística falsa y que la cultura clásica de la India, que nada sabía acerca de la mística posiblemente hasta fines del siglo XIX, resulta haber sido una cultura eminentemente mística y con una amplia difusión de una mística falsa.

Ahora bien, es cierto que la noción de mística es una construcción occidental y que su proyección sobre la India puede considerarse como parte del proyecto de “orientalización” de Oriente, tal como lo han comprendido los críticos post-coloniales. Sin embargo, no es menos cierto que, tal como ocurrió con la categoría de hinduismo, los pensadores indios modernos adoptaron la noción occidental de mística para comprender su propio pensamiento, sus prácticas y sus creencias. Así pues, en las primeras líneas de su *Hindu Mysticism* publicado en 1927 Surendranath Dasgupta afirma lo siguiente:

Tanto en el continente como en América los hindúes son asociados con la mística, pero, hasta donde yo sé, el tema de la mística hindú no ha recibido aún un tratamiento sistemático, ya sea en el modo de una introducción general como de un estudio detallado.¹⁰⁵

El propósito del libro de Dasgupta, pues, consiste en brindar el tratamiento detallado de la mística hindú que el pensador considera que no ha sido realizado todavía. Nótese, por una parte, que el autor elige el término “hindú” tanto para el título de su obra como para el nombre del tópico que aborda dado que la palabra “indio” (*indian*) podría confundirse, dice, en América.¹⁰⁶ El término elegido, no obstante, resulta un tanto forzado en la medida en

¹⁰⁵ Dasgupta (1927: vii).

¹⁰⁶ Dasgupta (1927: xi).

que uno de los tipos de mística que incluye es el budista. Ahora bien, el autor comienza su análisis indicando que la mística posee una historia definida en Europa y que, a pesar de las variadas clases (*types*) que presenta, puede ser descrita a grandes rasgos como “la creencia de que Dios es percibido (*is realised*) mediante la comunión extática con Él”.¹⁰⁷ Tal caracterización de la mística podría aplicarse, sostiene, a una de las formas de experiencia religiosa india, propia de los que llama “místicos devocionales” o “*bhaktas*” indios. Luego, no obstante, aclara que para llevar a cabo su investigación es necesario ampliar la definición de mística de modo de incluir también en ella otras clases. Dasgupta reconoce, pues, cinco clases en total: la sacrificial o ritualista ligada al mundo védico (*sacrificial*), la upanishadica, la yóguica, la budista, y la *bhakti*.¹⁰⁸ Adviértase, por otra parte, que la transposición de la categoría de mística a la cultura religiosa india no es fundada por el autor solamente sobre la asociación corriente, tal como afirma en el pasaje antes citado, y sobre la semejanza entre el tipo de mística cristiano y el *bhakti*. Dasgupta sostiene, además, que “la mística es la base de todas las religiones, en particular de la religión tal como aparece en las vidas de los hombres verdaderamente religiosos”.¹⁰⁹ Tales modos de entender la mística y la (verdadera) religión, pues, justificarían la tentativa del autor de comprender diferentes expresiones de la cultura, la filosofía y las prácticas “hindúes” como místicas. Estas concepciones, como podemos apreciar a partir de nuestro análisis expuesto en la Primera Parte, son deudoras tanto de la fenomenología clásica de las religiones como del perennialismo. El autor indio, pues, lleva a cabo la presentación sistemática de un aspecto de su cultura y de la filosofía de su tradición supliendo de ese modo la carencia

¹⁰⁷ Dasgupta (1927: viii).

¹⁰⁸ Nótese que Dasgupta también aplica la noción de mística como criterio, en tanto que distingue entre una mística “inferior” y una mística “superior y verdadera”. (pp. vii-viii).

¹⁰⁹ Dasgupta (1927: viii).

que identificaba en el estudio de estas. Cumple su tarea, no obstante, desde una perspectiva occidental, delineando los bordes de su objeto de estudio y articulando su metodología inspirado en los estudiosos tanto del continente europeo como de América.

Hemos señalado, asimismo, que el autor reconoce una clase de mística a la que llama “mística del yoga” (*yoga mysticism*). El tercer capítulo de su libro, de hecho, está dedicado al análisis de esta clase. Allí, Dasgupta afirma que el gran escritor del yoga Patañjali describe las prácticas del Yoga para la iluminación espiritual e indica, por primera vez, cómo puede utilizarse el Yoga para la emancipación del hombre de las ataduras de su mente y sentidos. El yoga patañjalico constituye, pues, la explicitación del método que permite al hombre disociarse de sus sensaciones, pensamientos, ideas, sentimientos, etc, para aprender que estas extrañas asociaciones son ajenas a la naturaleza del sí mismo. Mediante el yoga, explica Dasgupta, el hombre puede alcanzar la experiencia supraconsciente de la iluminación del sí mismo, entendido como el principio último, supremo, de naturaleza mística, y más elevado que cualquier estado mental de cognición, volición o sentimiento. Tal concepción del sí mismo, afirma, constituye la raíz de la mística india.¹¹⁰

Otro renombrado autor indio que estudia diferentes expresiones de la filosofía y la cultura india bajo la lente de la “mística” es Sarvepalli Radhakrishnan. Contemporáneo de Dasgupta, ambos fueron los únicos representantes de la India en el VI Congreso Internacional de Filosofía organizado en la Universidad de Harvard en 1926. La impresión de los otros asistentes, comenta Brightman, era que ambos eran grandes hombres pero que se diferenciaban en que “Dasgupta tenía razones. [pero] Radhakrishnan tenía un mensaje”.¹¹¹ En su estudio acerca de este autor, el

¹¹⁰ Dasgupta (1927: 64-66).

¹¹¹ Brightman (1992: 394).

mismo Brightman concluye que “conocer el pensamiento de Radhakrishnan es más que la adquisición acumulativa de conocimiento filosófico. Es una experiencia espiritual.” Radhakrishnan, en efecto, demuestra un profundo interés por la mística.

En su conferencia “Mysticism and Ethics in Hindu Thought” incluida en su libro *Eastern Religions and Western Thought*, Radhakrishnan exhibe una concepción de la mística semejante a la de Dasgupta. “En la religión mística –afirma-, Dios no es un concepto lógico o la conclusión de un silogismo sino una presencia real, el fundamento y la posibilidad de todo conocimiento y valores. La mística...coloca el énfasis sobre la experiencia personal de Dios, el contacto directo con el espíritu creativo.”¹¹² El autor sostiene, asimismo, que el estudio de los tipos clásicos (*classical types*) de experiencias místicas pone de manifiesto un acuerdo sorprendente casi enteramente independiente de la raza, el clima o la época, aunque reconoce, por otra parte, las variaciones individuales dentro del marco general. “En la India, por ejemplo, –explica- la mística de las *Upaniṣads*, de la *Bhagavad Gītā*, de Śāṅkara, de Rāmānuja, de Ramakrishna, del Budismo Zen ... son diferentes entre sí”, aunque estas variaciones, agrega, “no están determinadas por la raza, el clima o la situación geográfica. Ellas aparecen codo a codo dentro del mismo círculo racial o cultural, desarrollando diferentes tendencias y tradiciones”. Desde esta perspectiva Radhakrishnan se lamenta y critica la tendencia que se dedica a distinguir entre la mística de Oriente de la de Occidente o, en términos más precisos, la hindú de la cristiana, tendencia que adjudica una inmensa seriedad ética a la segunda y una indiferencia ética de la primera.¹¹³ El Yoga, por otra parte, es descrito por Radhakrishnan, en consonancia con Dasgupta como “el camino, la praxis y el entrenamiento por el cual el

¹¹² Radhakrishnan (1959 [1952]: 62-63).

¹¹³ Radhakrishnan (1959 [1952]: 64). Véase nuestro apartado dedicado a R. Otto, I I. b.

hombre individual, sangrando por la división causada por la inteligencia, deviene una unidad.” “El Yoga –afirma– es el método para aproximarse a lo Supremo.”¹¹⁴

Como podemos apreciar, dos de los más importantes cultores y difusores de la filosofía y cultura intelectual india que vivieron durante el siglo XX han adoptado el punto de vista occidental para llevar a cabo su labor de análisis y difusión. Ya hemos hecho alusión en III 1. a. de las perspectivas de los estudiosos según las cuales o la noción de hinduismo es una construcción exclusiva de los indólogos occidentales, o es propia de los hindúes anticolonialistas que procuran una sistematización de prácticas diversas como un medio de recuperar una identidad nacional precolonial, o constituye el resultado de una relación dialéctica entre las dos tendencias.¹¹⁵ King, por ejemplo, adopta esta última posición y afirma que la conciencia de sí contemporánea de la nación india está profundamente influenciada por las presuposiciones occidentales acerca de la naturaleza de la cultura india. Señala, asimismo, que un ejemplo característico de tal fenómeno constituye el sentido que los indios han desarrollado desde el siglo XIX de una identidad nacional estrechamente ligada a la construcción de una de las “Religiones del mundo” de carácter único y unitario: el hinduismo.¹¹⁶ Creemos, por nuestra parte, que una de las categorías occidentales que ha jugado un papel primario en la definición del hinduismo es la de “mística”.¹¹⁷ Los pensadores indios, en efecto, han incorporado esta noción de la literatura especializada occidental de modo de poder articular, mediante una reducción de la diversidad de fenómenos a un elemento esencial y característico, una definición del hinduismo y un eje sistematizador de su historia.

¹¹⁴ Radhakrishnan (1992 [1952]: 71).

¹¹⁵ Cfr. Vishwanatham (2003: 26).

¹¹⁶ King (1999: 117).

¹¹⁷ En consonancia, también, con King (1999) cuya investigación constituye “un examen de una constelación de categorías rodeando la concepción del “Este místico” en la conciencia del occidente moderno”. (p. 1).

En este sentido es relevante la confianza que Dasgupta comparte con el lector en el prefacio de su libro *Hindu Mysticism* ya comentado. Allí el autor afirma que tal vez debería haber llamado a su trabajo *El desarrollo de la mística india*. Pero que prefirió descartar el término “desarrollo” para evitar la impresión inicial de tecnicismos prohibitivos. Vale la pena señalar que a pesar de haber descartado el vocablo, la estructura general de la obra evidencia una concepción según la cual las clases de místicas descritas están organizadas a modo de expresiones históricas y manifestaciones diacrónicas sucesivas. Comienza, en efecto, con la mística ritualista védica para culminar, llamativamente o no, con la mística Bhakti a la que también llama mística clásica (*classical mysticism*).¹¹⁸ Así pues, la historia religiosa, filosófica y cultural de la india puede ser narrada por Dasgupta como el progreso gradual de la mística hasta su culminación en la devoción de los *bhaktas*, aquella más próxima a la mística cristiana y que había justificado en primera instancia la aplicación de la noción de mística a la cultura india. Tal organización, no obstante, no debe tomarse necesariamente como fiel expresión de una creencia del autor acerca de su propia cultura. Para confirmar tal interpretación sería necesario contrastar los diferentes escritos de Dasgupta en los que discute la cuestión de la mística. Podemos afirmar, de todos modos, que la organización sí daría cuenta, a nuestro entender, de una concepción acerca de lo que constituye, para el autor, un discurso consistente sobre una cultura, y una interpretación y representación de esta que proveería una imagen autorizada para aquellos a los que estaba dirigida.¹¹⁹

¹¹⁸ Culminada su caracterización de la mística del yoga, en su descripción de la mística clásica Dasgupta afirma que el sistema de vida general hindú no era “monista, individualista ni separatista” (en contraste, de acuerdo con el autor, con el del Yoga). (p. 113).

¹¹⁹ El libro, de hecho, reúne las seis conferencias (*Norman Wait Harris Foundation Lectures*) que el Prof. Dasgupta dio en la Universidad de Northwestern, E.E.U.U. Cada una de las conferencias está dedicada a una de las clases de

Ahora bien, el Yoga en general y el sistema expuesto en los *Yogasūtras* de Patañjali en particular no han sido considerados por los estudiosos occidentales y orientales exclusivamente como una mística. El Yoga también es referido como uno de los seis *darśanas* clásicos de la filosofía de la India, y los *Yogasūtras* como el texto fundante de esta corriente filosófica. La concepción del Yoga como un *darśana*, de hecho, es antigua y tiene un origen doxográfico, es decir, es utilizado con cierto tecnicismo en la literatura que resume y clasifica las principales escuelas o sistemas de lo que comúnmente se llama “filosofía india” (ortodoxa). La mayoría de esta clase de escritos tradicionales, efectivamente, usa el término *darśanas* en su título. De entre estas, las dos mejor estudiadas, que son más significativas y resultan de mayor interés son la *Ṣaḍdarśanasamuccaya* de Haribhadra,¹²⁰ del siglo VIII, y la *Sarvadarśanasamgraha* de Madhava-Vidyaranya, del siglo XIV. Según las fuentes doxográficas, pues, el Yoga es una de los seis sistemas “filosóficos” (*Ṣaḍdarśana*). Téngase en cuenta, por otra parte, que la traducción de “filosofía” o “sistema filosófico” por *darśana* se encuentra ampliamente difundida en las lenguas vernáculas de la India moderna y también en el sánscrito moderno. En estos casos, el término sirve, por un lado,

mística que el autor identifica y la sexta versa acerca de la mística devocional popular. El volumen fue publicado luego por la Frederick Ungar Publishing Co. de Nueva York (que en 1985 también fue adquirida por la Continuum Publishing Group).

¹²⁰ El breve compendio de Haribhadra es la más antigua de las doxografías sánscritas disponibles y de las que tenemos conocimiento. El hecho de que Haribhadra eligiera la palabra *darśana* para el título de su tratado muestra que para el siglo octavo ya era una designación común para sistema o doctrina “filosófica”. Si se consultan otras obras más tempranas, contemporáneas o posteriores al autor, no obstante, resulta igualmente claro que *darśana* no era bajo ningún concepto el término aceptado y estándar para los sistemas tradicionales de filosofía india. Este vocablo no juega, de hecho, un papel notorio en la caracterización que los exponentes líderes brindaban de sus propios sistemas. Los filósofos rara vez lo utilizan cuando se refieren a lo que afirman o hacen sus aliados u oponentes representantes de otros sistemas. Cfr. Halbfass (1990: 263 ss.)

como un dispositivo para la recepción y asimilación del concepto europeo de filosofía y como un receptáculo lingüístico indígena de contenidos conceptuales extranjeros. El término está asociado, asimismo, con los discursos apologeticos indios, que recurren a la etimología de la palabra (*drś*, ver) para alegar que el significado del vocablo indica algo genuinamente indio (visión, intuición, realización), diferentes del espíritu analítico, discursivo y teóricamente objetivante de la filosofía europea. Los historiadores occidentales, sin embargo, no suelen aceptar la correlación terminológica y conceptual entre “filosofía” y “*darśana*”. Incluso algunos, de entre quienes están dispuestos a aceptar que hay o que hubo filosofía en India, sostienen que no hay una palabra indígena sánscrita o concepto que se corresponda con lo que llamamos “filosofía”. Otros han argumentado a favor del campo semántico implicado por la noción de *ānvīkṣikī*, en tanto que contiene un importante aspecto lógico y metodológico, pero este término también presenta sus dificultades.¹²¹

Haciendo a un lado esta cuestión relativa a la correspondencia entre conceptos, los estudiosos de la filosofía de la India concuerdan en la apreciación de que el Yoga es uno de los sistemas filosóficos de la India y que Patañjali, a quien la tradición india atribuye la autoría de los *Yoga-sūtras*, constituye su fundador. Así pues, en su libro *Yoga as Philosophy and Religion*, Dasgupta afirma que “La filosofía del Yoga (*Yoga philosophy*) tiene esencialmente un tono práctico y su objeto consiste principalmente en demostrar los medios para alcanzar la salvación, la unidad, la liberación del *puruṣa*.”¹²² Y más adelante explica que así como la ciencia de la medicina tiene cuatro divisiones, la “filosofía del Yoga también tiene cuatro divisiones, estas son: (1)

¹²¹ Halbfass (1990: 264, 273ss.) menciona a Jacobi como defensor de esta opción (véase, asimismo, Chakrabarti (1999: 259-260)), y a Winternitz y a Haker, quienes rechazan la tesis de Jacobi.

¹²² Dasgupta (2002 [1924]:92).

samsāra (la evolución de *prakṛti* en conexión con el *puruṣa*). (2) La causa de *samsāra*. (3) La liberación (*release*). (4) Los medios para la liberación.¹²³ En su libro *Las Filosofías de la India*, Zimmer afirma, por su parte, que la filosofía Yoga y la *Sāṅkhya* son aspectos de una misma disciplina,¹²⁴ y que “los cuatro libros de los *Yogasūtras* de Patañjali junto con su muy antiguo comentario (el *Yogasūtrabhāṣya* que se atribuye a Vyāsa, el legendario poeta-sabio del *Mahābhārata*), deben contarse entre las obras de prosa filosófica más notables del mundo. Se destacan –agrega– no solo por su contenido sino también, particularmente, por su exposición maravillosamente clara, concisa, sobria y flexible.”¹²⁵ Eliade, asimismo, considera que “de todos los significados que posee en la literatura hindú la palabra “yoga”, el mejor expresado es el que se relaciona con la “filosofía” yoga (*yogadarśana*) tal cual está expuesta en el tratado de Patañjali, el *Yogasūtra*. Sostiene, además, que “el trabajo de Patañjali es un sistema de filosofía” y que “gracias a Patañjali, el Yoga, que era una tradición mística, se convirtió en un sistema de filosofía”.¹²⁶

Mohanty, por su parte, divide las filosofías de la India en dos grupos: las espirituales (*adhyātmika*) y las lógico-analíticas (*ānvikṣikī*). En el primer grupo, incluye al *Sāṅkhya*, al Yoga, al Budismo y al *Vedānta*, puesto que estaban directamente orientadas hacia un fin soteriológico. Las filosofías lógicas, por otra parte, también postulaban tal fin, aunque afirmaban que este objetivo era alcanzable mediante el tipo de conocimiento filosófico que fomentaban. Mohanty sostiene, asimismo, que si bien la orientación práctica está presente en todas partes, sería un error considerar que no había investigación teórica. Por el contrario, el pensamiento teórico puro fue cultivado y concebido por muchos como un medio para alcanzar el interés práctico más elevado. Aun

¹²³ Dasgupta (2002 [1924]:121).

¹²⁴ Zimmer (2010 [1951]: 301). En las próximas secciones trataremos en mayor detalle la cuestión de la relación entre el *Sāṅkhya* y el Yoga.

¹²⁵ Zimmer (2010 [1951]: 304).

¹²⁶ Eliade (1977 [1958]: 20-21).

así, el autor asevera que la distinción entre teoría y práctica asume formas en el pensamiento indio diferentes de las que asume en el pensamiento clásico occidental. Mohanty señala, además, que la filosofía práctica o, más bien, la filosofía de la práctica, es triple. Contiene reglas éticas y virtudes, incluye prácticas yóguicas como medio de purificar y armonizar el complejo psicofísico, y comprende prácticas religiosas y rituales con la finalidad de complacer a la deidad a la que se le rinde culto. De estas tres, la segunda, afirma el autor, cae bajo una escuela de filosofía específica, el sistema Yoga de Patañjali.¹²⁷

Mencionemos, en último término, la *Encyclopedia of Indian Philosophies* editada por Karl H. Potter, cuyo volumen doceavo publicado hace unos pocos años está dedicado por entero a esta temática y lleva el título *Yoga: la filosofía india de la meditación*. Allí los autores analizan pormenorizadamente los diferentes aspectos del Yoga, incluyendo la relación entre Yoga y filosofía. Así pues, en la introducción los autores comienzan con la siguiente aclaración.

En la región del sur de Asia, el Yoga es mucho más que una tradición filosófica, pero es al menos una tradición filosófica; y un objetivo principal de este volumen es esclarecer en qué sentido puede considerarse al Yoga una de las filosofías de la India. Un segundo objetivo del volumen es determinar con cierto cuidado los límites entre el Yoga como una filosofía y el Yoga como una u otra de las tradiciones prácticas experimentales o experienciales.¹²⁸

Sirvan a modo de ejemplo los especialistas citados para dar cuenta de la importante vertiente de estudiosos que hace ya varias décadas interpretan al Yoga o, al menos, a

¹²⁷ Mohanty (1999 :42).

¹²⁸ Larson – Bhattacharya (2008: 21).

uno de sus importantes aspectos como una filosofía.¹²⁹ Tal concepción, a su vez, es un índice de la creciente tendencia de reconocer los aportes de la intelectualidad india como instancias de lo que en la tradición occidental se conoce como “filosofía”.

¹²⁹ Hay, no obstante, cuestiones historiográficas y no solo filosóficas o hermenéuticas detrás de la concepción del Yoga como una de las filosofías de la India. Bronkhorst, por ejemplo, sostiene que las expresiones “yoga” y “*śeśvara Sāṅkhya*” (*Sāṅkhya* con dios) de las fuentes antiguas no hacían referencia a la filosofía de Patañjali sino hasta una fecha tardía. “La evidencia de la que disponemos sugiere fuertemente, afirma, que con anterioridad a esta fecha <la de la composición del comentario de Śaṅkara al *Brahmasūtra* en el siglo IX> el término “yoga”, si se refería a un sistema de filosofía, indicaba o bien el sistema *Nyāya* y/o el *Vaiśeṣika*. La expresión *śeśvara Sāṅkhya* puede haber referido al sistema *Pāñcarātra*.” El autor asevera, asimismo, que “no hubo una filosofía del yoga separada... Esto implica que la historia antigua de la escuela Yoga del *Sāṅkhya* no puede ser escrita, no porque no haya suficiente material disponible ...sino simplemente porque no tiene historia antigua y no puede tenerla”. Y finalmente concluye que “el Yoga no pertenece a ningún sistema filosófico en particular, pero puede o no, conectarse con una variedad de filosofías, dependiendo de las circunstancias.” Cfr. Bronkhorst (1981: 309-320). La posición del autor es discutida por Larson - Bhattacharya (2008: 31-33).

2. El Yoga y el sistema patañjálico

En la presente sección examinamos y discutimos los lineamientos generales de la filosofía Yoga tal como está expuesta en los *Yogasūtras*. No obstante, siguiendo con nuestro programa de análisis comparativo de la mística y con el abordaje adoptado tal como lo hemos descrito en la Primera Parte, nuestra exposición y argumentación están estructuradas de modo de presentar la manera particular en que nuestro texto constituye una instancia de reelaboración de la tradición mediante la interpretación y de interiorización de la tradición interpretada. Así pues, procuramos mostrar que la concepción del yoga articulada en los *Yogasūtras*, que suele ser concebida como una práctica mística de carácter trascendente y que pone al hombre en contacto con una realidad absoluta, es el resultado de un intenso diálogo con la corriente del Yoga que le antecede y con otras vertientes tradicionales. Este aspecto dialógico del Yoga patañjálico es evidencia, a nuestro entender, de su carácter histórico, específico y relativo.

En el marco general de nuestra investigación, sin embargo, el examen de los *Yogasūtras* está subordinado a la finalidad de establecer un contraste con la mística eneádica, tal como la hemos descrito en la Segunda Parte. Por esta razón, y al no abordarse en virtud del conocimiento exhaustivo de la tradición clásica del Yoga, nuestra discusión acerca de esta tradición se acota a aquellos aspectos que consideramos relevantes para la comparación. A raíz de esto no hemos incluido en nuestro análisis aspectos característicos del tratado patañjálico, tales como la caracterización de las diferentes clases de *samādhi*, la cuestión relativa a los poderes yóguicos, la doctrina de las *samāpattis*, entre otros temas.

El contraste que proponemos, por otro lado, parte de la visión que concibe que lo que una tradición nos dice acerca de un problema puede iluminar nuestra comprensión acerca de lo que otra tradición nos dice acerca de un problema que se entiende como análogo. La comparación que realizamos, no obstante, y al contrario de lo que caracteriza al antiguo proyecto de las religiones comparadas, no afirma poseer un punto de vista neutral. Nuestro punto de vista, de hecho, debe enmarcarse en una tradición académica históricamente constituida que se diferencia, a su vez, de las dos tradiciones que pretendemos poner en diálogo. Así pues, articulando desde nuestra perspectiva un canal de diálogo entre las dos tradiciones aludidas procuramos enriquecer no solo nuestra comprensión de la mística eneádica y del Yoga de Patañjali sino, incluso, de la representación imaginaria que proponemos acerca de una noción de “mística” con pretensión de cierta universalidad. La categoría de “mística” que concebimos, pues, lejos de ser tomada como la formulación de una esencia que se manifiesta en una variedad de fenómenos, es una propuesta hermenéutica constructiva que busca iluminar determinados perfiles de los fenómenos estudiados de modo de promover y renovar nuestra comprensión de estos.

2. a. Antecedentes del sistema patañjálíco

Si tomamos los *Yogasūtras* de Patañjali como un texto que surge dentro y, a la vez, da forma sistemática a una tradición “yóguica” preexistente, debe admitirse que la tradición implicada posee una antigüedad imposible de determinar. Sus raíces parecen hundirse, de hecho, en la prehistoria. Este modo de abordar la tradición, no obstante, presenta una dificultad historiográfica en la medida en que exige la explicitación del criterio que permite englobar bajo la noción de tradición (yóguica) toda una serie o, mejor

dicho, un conglomerado de fenómenos diversos. Esto nos coloca de lleno en el problema de la explicitación de una esencia del “yoga” que atraviesa la variedad de fenómenos estudiados o, a lo sumo, de una definición de “yoga” que tomada incluso nominalmente constituye, de todos modos, una simplificación de una multiplicidad compleja a la que o bien es incapaz de englobar o bien recorta asumiendo un carácter normativo acerca de qué es (verdadero) “yoga” y qué no.¹

Un abordaje posible es el adoptado por McEvelley en su “An Archaeology of Yoga”. El autor examina la evidencia arqueológica de la civilización del Valle del Indo para cuestionar la validez de la hipótesis del origen “científico” (ario) del Yoga, sostenida, por ejemplo, por Filliozat,² y defender la hipótesis del origen “primitivo” (pre-ario) del yoga (o proto-yoga o ur-yoga). Mas allá de la tesis aludida, no obstante, lo que nos resulta interesante resaltar es que el autor recurre en su trabajo a una concepción amplia del yoga que evalúa sus diferentes componentes. Gracias a esto, a partir de su identificación en sellos y esculturas de prácticas (que más tarde serían consideradas) yógicas, McEvelley afirma la existencia de un proto-yoga en el Valle del Indo.³ Concebir de un modo amplio al yoga nos conduce, no obstante, a apreciar que más que una tradición de yoga hay muchas, y que entre ellas comparten una combinación variada de elementos por la cual ellas presentan entre sí, a lo sumo, ciertos parecidos de familia. Ha sucedido, por otra parte, que los autores jerarquicen algunos de los elementos presentes en las tradiciones frente a otros, lo que da como resultado un discurso que identifica un “verdadero yoga”, aquel que presenta los elementos jerarquizados, frente a otras variedades

¹ Para un análisis acerca de la historiografía de la filosofía del yoga clásico véase Maas (2013: 53-90).

² Filliozat, (1946: 208-220).

³ McEvelley (1981: 44-77). Complementétese con Eliade (1977: 139-143, 281-340).

degradadas.⁴ A pesar de esta tendencia normativa que linda con el esencialismo, no obstante, lo cierto es que en la India histórica tanto el “verdadero yoga” como las variedades que podríamos considerar como degradadas se identifican a sí mismas como “yoga”.⁵

Frente a tales cuestiones, creemos que el abordaje y la investigación más fructíferos son aquellos que se enfocan en las tradiciones históricas que se identifican a sí mismas como “yoga”, y examinan en qué consisten, sus semejanzas, diferencias y los contactos, intercambios e influencias que ocurrieron entre ellas y con otras corrientes. Tal investigación, no obstante, se encuentra lejos del propósito de nuestro trabajo. El abordaje aludido, sin embargo, es el que adoptamos, por lo cual para nuestro análisis de los antecedentes del sistema patanjálico recurrimos a algunas de las fuentes en las que encontramos una referencia explícita al yoga y, acotando aun más nuestro foco, a las referencias de aquellos elementos que más tarde reaparecen en los *Yogasūtras*. El yoga patanjálico, pues, es una de las tantas variedades históricas de yoga pero se distingue en que la tradición india misma la ha identificado como uno de los seis sistemas ortodoxos (*ṣaḍdarśana*) con un centro en la (mítica)

4 Cfr., por ejemplo, Eliade (1978: 11) donde el autor alude al “verdadero yoga” y afirma que “no debe confundirse con lo poderes de faquir”.

5 Es interesante señalar que Eliade (1978: 11-12), uno de los autores que habla de un “verdadero yoga”, para distinguirlo de otras formas de yoga recurre a Buda y a su condena de las “maravillas mágicas” (*siddhi* en sánscrito o *iddhi* en pali), pero Buda no se reconoce a sí mismo como perteneciente a la tradición del yoga. Eliade, de hecho, aparte de adoptar una perspectiva histórica considera que “el yoga es una dimensión específica del espíritu indio” y que “una parte importante de la historia espiritual de la India está constituida precisamente por la historia de las múltiples formas y aspectos de lo que se conoce como prácticas del yoga”. Esta segunda perspectiva que hace a un lado la identificación de una tradición como “yógica” basada en el modo en que esa tradición se concibe a sí misma y que adopta un criterio fundado en la categoría de “prácticas yógicas” permite considerar como yoga a tradiciones que incluso se han opuesto a las corrientes de su tiempo que se identificaban a sí mismas como “yoga”.

figura de Patañjali⁶ y su texto, y una serie de ramificaciones materializadas en los diferentes comentarios a los *Yogasūtras* que se produjeron a lo largo de los siglos.

Los *Yogasūtras* de Patañjali son considerados, entonces, como el tratado fundante del *yoga-darśana* y la obra que instituye los pilares teóricos y prácticos de esta corriente en su versión clásica. Su fecha de composición, sin embargo, parece ser bastante tardía y posterior a un número considerable de fuentes que nos brindan datos acerca del yoga. Los estudiosos occidentales, de hecho, suelen ubicar la composición definitiva del tratado, en la forma conocida hoy en día, entre los siglos II y V d.C., por lo cual tanto varias *Upaniṣads* como el *Mahābhārata* resultarían anteriores a este. Tal relación cronológica de los textos, pues, nos permite afirmar con certeza que Patañjali no es el creador de una nueva corriente filosófica ni el primero en brindar una caracterización del Yoga. Su mérito parece radicar, más bien, en el trabajo de síntesis y sistematización de materiales precedentes que no habían sido expuestos, hasta ese entonces, de modo exhaustivo, con precisión y ordenadamente. La composición en prosa sūtrica de los pilares teóricos y prácticos del yoga, por otra parte, habría brindado el formato necesario para que estos fueran adoptados de manera definitiva constituyendo, de ese modo, lo que la historia conoce como la versión “clásica” del yoga. Examinemos brevemente, pues, dos textos presútricos en los cuales encontramos importantes exposiciones acerca del yoga: la *Kaṭha Upaniṣad* y la *Bhagavad Gītā*. Un texto de gran importancia que no ha recibido tanta atención como los dos que examinamos es el *Mokṣadharmā*, sección del *Mahābhārata* que incluye los capítulos 168 a 353 de su libro XII el *Śānti Parvan*. Su análisis no lo hemos incluido en el presente trabajo dada la extensión que requeriría, aunque somos conscientes de los

6 Acerca de Patañjali véase Larson – Bhattacharya (2008: 54ss).

valiosos aportes que tal examen brindaría.⁷ A continuación nuestro análisis de los textos mencionados, nos interiorizamos directamente en los *Yogasūtras*.

2. a. i) La *Kaṭha Upaniṣad*

Posiblemente uno de los textos más antiguos en los que encontramos una exposición con cierto detalle acerca del yoga es la *Kaṭha Upaniṣad*.⁸ Este texto presenta el diálogo entre Yama, el dios de la muerte y Naciketas, un joven brahmán, quien pide al dios que lo instruya acerca del destino del hombre después de la muerte. Así pues, en el marco del discurso de Yama acerca de la naturaleza del *ātman*, también denominado aquí *puruṣa*, se encuentra la caracterización del yoga como un medio por el cual es posible obtener el conocimiento de aquel. Citemos, pues, una primera serie de pasajes de modo de examinar la concepción del yoga expuesta en este texto.

[I 2, 23] Este *ātman* no puede ser logrado por medio de la instrucción ni por la inteligencia, ni por medio del mucho oír. A quien deba obtenerlo, a aquel a quien elige, el *ātman* revela su verdadera naturaleza.

[I 2, 24] Quien no ha desistido de la mala conducta, no está en calma, no se ha concentrado o no tiene la mente tranquila, no puede conseguirlo por el conocimiento.

[I 3, 12] El *ātman* oculto en todos los seres no se manifiesta pero es visto por los de vista sutil con su sutil inteligencia.

[II 3, 9] Su forma (la de *puruṣa*) no puede ser vista; nadie la ve con el ojo. Es captado por el corazón, por el pensamiento, por la mente. Quienes conocen esto se vuelven inmortales.

[II 3, 10] Cuando cesan los cinco sentidos del conocimiento junto con la mente y el entendimiento no actúa, a eso llaman estado supremo.

⁷ Para un breve examen de la concepción del yoga expuesta en el *Mahābhārata* véase, por ejemplo, Brockington (2003: 13-24).

⁸ De Palma (2006: 119) sitúa la composición de la *Kaṭha Upaniṣad* entre los siglos V y IV a. C.

[II 3, 11] A esto consideran yoga: al firme sometimiento de los sentidos. Entonces uno permanece no distraído, pues el yoga viene y se va.⁹

Estos pasajes nos muestran con claridad que el yoga es concebido como “el firme sometimiento de los sentidos”, requisito indispensable para que la conducta sea correcta, la disposición calma y la mente esté tranquila. Dadas estas condiciones, la inteligencia podrá captar al *ātman*. Sin estas condiciones no se podrá lograr al *ātman*, pues este no puede ser obtenido ni por la instrucción ni por el conocimiento. Caracterizado el yoga de este modo, pues, citemos uno de los pasajes más típicos de la *Kaṭha Upaniṣad*.

[I 3, 3] Sabe que el *ātman* <está> provisto de un carro, que el cuerpo es el carro, que el intelecto es el auriga, y sabe que la mente es las riendas.

[I 3, 4] Consideran a los sentidos como los caballos, al objeto de los sentidos en estos, como el campo de acción; los sabios consideran a la mente unida al *ātman* y a los sentidos como el disfrutador.

[I 3, 5] Los sentidos desobedientes de aquel que no está dotado de conocimiento con mente siempre descontrolada, <son> como los caballos malvados del auriga.

[I 3, 6] Los sentidos obedientes de aquel que está dotado de conocimiento con mente siempre controlada son como los buenos caballos del auriga.

[I 3, 7] El que no está dotado de conocimiento, necio y siempre impuro, ese no alcanza el lugar de Eso y obtiene el *samsāra*.

[I 3, 8] El que está dotado de conocimiento de mente ordenada y siempre puro, ese, ciertamente, alcanza el lugar de Eso, por lo que no nace nuevamente.

[I 3, 9] El hombre que ha controlado la mente, el que es un auriga con conocimiento, ese alcanza el fin del recorrido, que <es> la morada remotísima de *Viṣṇu*.

⁹ Seguimos la traducción de de Palma (2006:121-135).

[I 3, 14] Levantaos! Despertaos! Comprended los beneficios alcanzables. El borde filoso de la navaja <es> inaccesible. Los sabios dicen: el camino a esto es algo difícil de alcanzar.

[I 3, 15] Rindiendo culto a aquello que <es> como inodoro, invariable, insípido, inmutable, sin forma, intangible, insonoro, sin comienzo ni final, superior al gran principio, estable, <uno> se libera a sí mismo de la boca de la muerte.¹⁰

Este pasaje nos brinda una descripción del yoga por medio de la analogía de un auriga con un carro de batalla tirado por caballos. Los elementos constitutivos del hombre son equiparados con diferentes elementos en el símil. Así, el *ātman* sería el señor provisto del carro, el intelecto (*buddhi*) es el auriga que guía los caballos, la mente (*manas*), las riendas, los sentidos (*indriya*) son los caballos y los objetos de los sentidos son el campo por el que ellos corren. Ahora bien, los caballos pueden ser malvados o buenos y las riendas pueden tirar del auriga sin que este pueda controlarlas o mantenerse dóciles en sus manos de modo que él pueda

¹⁰ La traducción es nuestra. Seguimos el texto sánscrito editado por Marcos Albino (Erlangen, 1996), según la versión de Jost Gippert para TITUS. <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvs/upanisad/kathup/kathu.htm>

*Ātmānaṃ rathinaṃ viddhi śarīraṃ ratham eva tu |
Buddhiṃ tu sārathiṃ viddhi manaḥ pragrahaṃ eva ca || 3 ||
indriyāṇi hayān āhur viśayaṃsteṣu gocarān |
ātmendriyamanoyuktaṃ bhoktety āhur maṇiṣiṇaḥ || 4 ||
yastvavijñānavān bhavaty ayuktena manasā sadā |
tasyendriyāṇy avasīyāni duṣṭāśvā iva sāratheḥ || 5 ||
yas tu vijñānavān bhavati yuktena manasā sadā |
tasyendriyāṇi vaśyāni sadaśvā iva sāratheḥ || 6 ||
yas tvavijñānavān bhavaty amanaskaḥ sadāśuciḥ |
na sa tatpadam āpnoti sāmsāraṃ cādhiḡacchati || 7 ||
yas tu vijñānavān bhavati samanaskaḥ sadā śuciḥ |
sa tu tat padam āpnoti yasmād bhūyo na jāyate || 8 ||
vijñānasārathir yas tu manaḥ pragrahavān naraḥ |
so'dhvanaḥ pāram āpnoti tadviṣṇoḥ paramaṃ padam || 9 ||
uttiṣṭhata jāgrata prāpya varān nibodhata |
kṣurasya dhārā nisīṭā duratyayā durgāṃ pathas tat kavayo vadanti || 14 ||
aśabdāṃ asparśāṃ arūpaṃ avyayaṃ tathārasaṃ nityam agandhavaḥ ca yat |
anādyanantaṃ mahataḥ paraṃ dhruvaṃ nicāyā tan mṛtyumukhāt pramucyate ||
15 ||*

guiar con ellas a los caballos. Esto, a su vez, se correspondería con el hombre que ha logrado “someter a los sentidos” que le son obedientes. Tal hombre ha controlado la mente y puede poner fin al *saṃsāra* o ciclo de las reencarnaciones.

La *Kaṭha Upaniṣad*, pues, nos brinda una interesante caracterización del yoga. Encontramos que esta es sugerente, asimismo, ya que la raíz verbal YUJ de la cual deriva el sustantivo “yoga” tiene en el *Ṛg Veda* un significado de “uncir, arrear, aparejar” respecto de caballos o de carrozas. En nuestro texto, pues, el yoga parece constituir la transposición del sentido propio de la actividad ecuestre de la India védica al campo de la ascesis. Tal actividad es, pues, interiorizada y pasa a mediar la relación que el sí mismo, concebido como *ātman* o *puruṣa*,¹¹ establece con los diferentes aspectos constitutivos del hombre. De este modo, la práctica ascética es resignificada en términos de una actividad característica del pueblo indoeuropeo y sintetizada, asimismo, con su especulación de corte psicológico y religioso. Esta transposición encuentra una expresión magnífica en el segundo texto que analizamos a continuación.

2. a. ii) La *Bhagavad Gītā*

Uno de los testimonios pre-sútricos acerca del Yoga más valiosos de los que disponemos lo encontramos en la *Bhagavad Gītā*.¹² Esta obra que pertenece al *Mahābhārata*, Libro VI (*Bhīṣma Parvan*) cap. 25-42, siempre recibió una veneración particular por lo que ocupa un lugar excepcional en la epopeya.¹³ Allí se narran el momento inicial de la gran batalla fratricida entre los *Pāṇḍavas* y sus primos los *Kauravas*, y

¹¹ La referencia a *puruṣa* no debe tomarse en el sentido en que es concebido posteriormente en la *Sāṅkhyakārikā* de Íśvarakṛṣṇa o como lo entiende también posteriormente Patanjali.

¹² La fecha de composición del tratado, como resulta con la mayor parte de los textos indios, es discutida por los especialistas. Citemos, a modo de ejemplo, a Rivière, J. (1997: 22), quien sigue a Radhakrishnan en su propuesta del siglo V a. de. C.

¹³ Rivière (1997: 20).

la negativa de *Arjuna*, héroe *Pāṇḍava*, a pelear contra sus familiares. En este contexto, se incluye una extensa exposición de carácter religioso y filosófico que constituye la exhortación que *Kṛṣṇa*, auriga de *Arjuna*, le dirige al guerrero para que se decida a pelear y cumpla, de ese modo, con su deber. A continuación, pues, analizamos algunos aspectos de la exposición acerca del Yoga que encontramos en la *Bhagavad Gītā*. Para ello, en primer lugar, examinamos brevemente las concepciones de la acción y del Yoga de la acción presentes en el tratado y, en segundo término, analizamos algunos pasajes del capítulo sexto titulado “Yoga de la Meditación” (*Dhyānayoga*).

Debe mencionarse, en primer lugar, que la *Bhagavad Gītā* es un tratado acerca del yoga (*yogaśāstra*), tal como los manuscritos señalan en su glosa introducida hacia el final de cada capítulo.¹⁴ El término yoga, sin embargo, no posee en nuestro tratado un sentido técnico tan específico como lo tendrá en los *Yogasūtras*. A lo largo de los diferentes capítulos, de hecho, se brindan diversas caracterizaciones que ponen el énfasis en distintos aspectos de la vida y de la práctica ascética. En la *Bhagavad Gītā* se intenta brindar, no obstante, una solución a la disyuntiva entre, por una parte, la posibilidad privilegiada de alcanzar el conocimiento del sí mismo (*ātman*) restringida en las *Upaniṣads* antiguas a los renunciantes al orden social y, por otra, el valor de la acción circunscrita al orden social y ritual heredada del mundo védico.¹⁵ En relación con este dilema Olivelle afirma que el problema central de la *Gītā* es la controversia entre dos sistemas de valores contradictorios, que funcionarían de marco de referencia para la construcción del sí mismo. Estos sistemas favorecen, uno, la acción entendida como el cumplimiento de los deberes rituales y sociales y, el otro, el renunciamiento a la acción o abandono de los rituales como

¹⁴ *iti śrīmad bhagavadgītāsūpaniṣatsu brahmavidyāyām yogaśāstre...*

¹⁵ Flood (2004: 66).

precondición para alcanzar la liberación.¹⁶ Tal disyuntiva pone de manifiesto el papel de mediador que el texto representa entre la compleja cultura india de la época en que el poema fue compuesto y la subjetividad o construcción del sí mismo en él planteada. Tal construcción debe ser entendida, de acuerdo con Flood, como la internalización de un sistema simbólico que da lugar a la experiencia de una subjetividad colectiva y a una imaginación compartida articulada por los textos y las prácticas en ellos prescritas.¹⁷ Bronkhorst, por su parte, señala que el marco teórico de la subjetividad expresada en la *Gītā* es cercano al sistema *Sāṅkhya* que sostiene que el sí mismo es diferente de la materia y que esta diferencia debe ser puesta de manifiesto por el hombre. Así pues, la pregunta que se plantea, según Bronkhorst, es cómo la materia y, en especial, el cuerpo, debe considerarse una vez que la diferencia ha sido comprendida. La solución que ofrece el texto, afirma el autor, radica en el cumplimiento del deber propio, entiéndase del hombre bajo su condición social específica, ejercido sin el apego por la acción o, más bien, por sus frutos, lo que garantiza que el sí mismo no se encontrará involucrado en la acción ni será atado por sus resultados.¹⁸

Comentemos, pues, brevemente el contenido de los primeros capítulos. Luego de brindar una descripción del campo de batalla y de la angustia de *Arjuna* en el capítulo primero, el segundo capítulo ofrece, al comienzo, una exposición de la visión teórica (*buddhiḥ sāṅkhye*) acerca de la inmortalidad del principio espiritual. Mas a partir de la estrofa treinta y nueve, *Kṛṣṇa* afirma que comenzará a explicar la visión de acuerdo con el yoga (*buddhir yoge*). Cabe señalar que la contraposición y, a la vez, estrecha relación entre *Sāṅkhya* y *Yoga* es antigua y no resulta del todo

¹⁶ Olivelle (1993: 104).

¹⁷ Flood (2013: 134).

¹⁸ Bronkhorst (2007: 35-38).

claro qué se implica por cada uno de sus términos.¹⁹ Lo que parece claro es que en la *Bhagavad Gītā* estos términos todavía no aluden a los dos sistemas filosóficos ortodoxos tal como posteriormente son concebidos por Patañjali e Īśvarakṛṣṇa.²⁰

En cuanto a la enseñanza de acuerdo con el Yoga, pues, que sigue a la estrofa treinta y nueve del capítulo segundo, *Kṛṣṇa* expone sus diferentes aspectos en los subsiguientes capítulos del tratado. Así, en el capítulo tercero se explica el yoga de la acción (*karmayoga*); en el cuarto, el yoga del conocimiento (*jñānayoga*) y en el quinto, el yoga del renunciamiento a la acción (*karmasannyāsayoga*). En la sexta sección, capítulo en el que concentraremos nuestro análisis, se expone el yoga de la meditación o *dhyānayoga*. Antes de interiorizarnos en el *dhyāna yoga*, sin embargo, comentemos unas estrofas significativas para comprender la concepción del yoga expuesta en nuestro texto. Citemos, en primer lugar, un pasaje del capítulo segundo.

[II 49] La acción es en mucho inferior a este yoga de la mente (*buddhiyoga*), oh Dhanañjaya. Busca el refugio en tu mente. Son dignos de lástima quienes actúan pensando en los frutos de sus actos.²¹

En este pasaje *Kṛṣṇa* establece una distinción entre el acto (*karman*) y el yoga de la mente (*buddhiyoga*) y señala que el primero es inferior al segundo. Sin embargo, en el segundo verso del *śloka* citado no se afirma que son dignos

¹⁹ Cfr. Jacobsen (2011: 74-83).

²⁰ En el *śānti Parvan* (*Mahābhārata* XII) cap. 289, 7, por ejemplo, se afirma que los seguidores del *yoga* se basan en la percepción directa (*pratyakṣa*) mientras que los seguidores del *Sāṅkhya*, en la Escritura (*śāstra*). Cfr., asimismo, con *B.G. V 4-5*, donde se afirma que el *Sāṅkhya* y el *Yoga* son una sola cosa. Recordemos que tanto el *Yogasūtra* de Patañjali como el *Sāṅkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa serían posteriores en su composición a la *B.G.* Para un examen detallado de ambas corrientes filosóficas véase Burley (2007: cap. 2) y Larson – Bhattacharya (1987: 3-41) y (2008: 21-70).

²¹ Las traducciones castellanas de la *Bh.G.* corresponden a la versión de Tola (2000) excepto donde indicamos lo contrario.

de lástima quienes actúan simplemente, sino quienes actúan pensando en el fruto de sus actos. Esto anticipa la concepción acerca de la acción presente en el tratado y vincula, como veremos, la noción de acción con el yoga en general y con el yoga de la mente en particular. Interioricémonos, pues, en la noción de *karman* enseñada por *Kṛṣṇa*.

En el capítulo III *Arjuna* duda de la palabra de su maestro quien alaba, por un lado, la sabiduría, pero lo induce, por otro lado, a emprender la batalla. A raíz de esto *Kṛṣṇa* expone magistralmente su concepción acerca de la acción que puede apreciarse con claridad en las siguientes estrofas.

[III 4] No es dejando de realizar acciones que el hombre alcanza el renunciamiento a la acción; no es por el renunciamiento al mundo que el hombre alcanza la perfección.

[5] Ni por un solo momento permanece alguien sin actuar; los *guṇas* nacidos de la *prakṛti* llevan a todos irresistiblemente hacia la acción.

[6] Aquel que permanece sentado controlando sus órganos de la acción, pero recordando con su mente los objetos de los sentidos con su ser sumido en el error, aquel es llamado un hipócrita.

[7] Pero aquel que controlando con su mente los órganos de los sentidos realiza con sus órganos de la acción el yoga de la acción, con total desapego, oh Arjuna, aquél en mucho lo supera.

Es manifiesto, pues, que ante la disyuntiva acción – inacción *Kṛṣṇa* rescata a la acción por diversas razones. En primer término, el Maestro señala que la inacción completa es imposible. La transformación constante a la que está sujeta la realidad empírica de la que el hombre forma parte lo conduce irremediamente a la acción. Para alcanzar la perfección, por otra parte, parecería ser necesaria la actividad en el mundo y para aprender a renunciar a la acción también parecería ser necesaria la acción misma. Pero en la última estrofa citada *Kṛṣṇa* brinda la clave para que la acción pueda efectivamente conducir a la renuncia y a la

perfección. Todo acto debe realizarse en el mundo mediante los órganos de la acción pero con total desapego y controlando los órganos de los sentidos con la mente. El hombre que así actúa supera, a su vez, a quien pretende no actuar pero retiene en la mente los recuerdos de sus acciones pasadas. En esta misma línea e introduciendo algunos nuevos conceptos *Kṛṣṇa* afirma lo siguiente en el capítulo IV:

[IV 20] Abandonando el apego por el fruto de sus actos, permanentemente satisfecho, sin depender de nada, aunque consagrado a la acción aquel ya no hace nada.

[21] Sin esperanzas, con su ser, con su mente controlados, habiendo abandonado la posesión de todo, realizando solo las acciones corporales, no incurre ya en pecado.

[22] Contento con lo que el azar le aporta, más allá de los pares de contrarios, sin envidia, igual en el éxito y en el fracaso, aunque actúe, no es encadenado.

En estas nuevas líneas *Kṛṣṇa* afirma que la no acción deseable es aquella que resulta de la acción llevada a cabo de acuerdo con sus enseñanzas. Así, pues, quien actúa sin apego, sin esperar el resultado de la acción y con un sentimiento de satisfacción e independencia, no es constreñido por sus acciones. En este caso no se señala ya el control de los sentidos por medio de la mente sino el control de la mente misma, a lo que se agregan el contento, el encontrarse más allá de los pares de opuestos, la ausencia de envidia y la ecuanimidad. El hombre que atienda esta instrucción y logre actuar en el mundo satisfaciendo estas condiciones, a raíz de la ausencia de encadenamientos surgidos de sus actos, no realizará acción alguna.

Ahora bien, habiendo brindado una resumida descripción de la concepción presente en nuestro tratado acerca de la acción, retomemos la distinción inicial trazada en II 39 entre el Yoga de la acción y el Yoga de la mente. Recordemos, asimismo, que uno de los requisitos que *Kṛṣṇa* afirma como necesarios para que la acción sea liberadora es el control de los sentidos por parte de la mente y el

control de la mente misma. Creemos, por otra parte, que los elementos principales que nos permiten comprender lo que *Kṛṣṇa* llama “yoga de la mente” los encontramos en el capítulo sexto.

En las primeras estrofas de la mencionada sección, el tratado repite algunas nociones vertidas en las secciones precedentes y que atañen al yoga entendido de un modo general, mas a partir de la décima estrofa *Kṛṣṇa* comienza a impartir una enseñanza técnica acerca del método que el yogui debe seguir para controlar su mente. Transcribamos, pues, algunas estrofas para analizar su contenido.

[VI 10] Que constantemente el yoguin se concentre, en un paraje solitario, a solas, con su espíritu y su mente controlados no esperando nada, no poseyendo nada.

[11] En un sitio limpio debe establecer su asiento, hecho de paja, una tela y una piel de antílope, firme, ni demasiado alto ni demasiado bajo.

[12] Y sentado ahí, debe para purificarse practicar yoga fijando su mente, reprimiendo la actividad de sus sentidos y de su pensamiento

[13-14] Firmemente establecido, conservando inmóviles y en línea recta el cuerpo, el cuello y la cabeza, dirigiendo la vista a la punta de su nariz y no mirando nada con su espíritu sereno, liberado de temores, manteniéndose en su voto de una vida casta y con su mente subyugada permanezca sentado con su pensamiento fijo en mí teniéndome como suprema meta.

[15] En esa forma, disciplinándose a sí mismo, el yoguin de mente controlada llega a la paz suprema en el nirvana a la paz que mora en mí.

En estas estrofas, *Kṛṣṇa* detalla elementos esenciales del yoga de la mente. Uno de estos elementos se distingue del resto por tratarse de una norma de conducta. Nos referimos al voto de castidad. Los restantes son elementos propios del proceso meditativo. El primero de ellos es *āsana*. El yogui debe estar sentado y su postura debe ser firme e inmóvil, con la cabeza, el cuello y el cuerpo rectos. Luego, la vista debe estar fija en la punta de la nariz o entrecejo, de modo

de interiorizar la percepción sensorial y dominar los sentidos. A continuación, la mente debe ser concentrada en un solo punto (*ekāgra*) y dominada (*saṁyamya*). Estos pasos sucesivos darán lugar, asimismo, a que el practicante pueda obtener paz (*śānti*), alcance el nirvana propio de lo absoluto, acceda a la unión con *Brahman*²² e, incluso, devenga él mismo *Brahman*.²³ Citemos unas estrofas más que nos brindan otros caracteres importantes del Yoga de la mente.

[VI 20] Cuando la mente (*citta*) se serena, suprimida (*niruddha*) por la práctica del yoga y cuando se contempla a sí mismo por sí mismo, uno halla su satisfacción en sí mismo.

[25] Que poco a poco alcance la quietud dominado por la constancia de su intelecto y que, estableciendo su mente en sí mismo, en nada piense.²⁴

[35] Sin duda, oh guerrero de poderosos brazos, la mente (*manas*) es inquieta y difícil de controlar, pero puede ser dominada, oh Kaunteya, por la disciplina (*abhyāsa*) y por el desapasionamiento (*vairāgyeṇa*).

Como podemos apreciar, en la estrofa veinte *Kṛṣṇa* afirma que las prácticas descritas permiten que la mente (*citta*) sea suprimida (*niruddha*) y serenada. En el *śloka* veinticinco se afirma que la supresión de la mente debe llevar a que el yogui no piense en nada siquiera y a que alcance la quietud interna. En el último pasaje citado se añaden, asimismo, las nociones de disciplina (*abhyāsa*) y de desapasionamiento (*vairāgya*) como medios para lograr el control y el dominio de la mente. Leamos, por último, dos estrofas más del capítulo quinto, en este caso, para enriquecer nuestro examen del yoga de la mente.

²² B.G. VI 28 (*brahmasaṁparśa*).

²³ B.G. VI 27 (*brahmabhūta*).

²⁴ Hemos alterado levemente las traducciones que Tola (2000: 101) brinda de las estrofas 20 y 25. Brindamos el texto sánscrito en la siguiente nota al pie.

[27-28] Aquel sabio que, eliminando los contactos exteriores, fijando su mirada entre sus cejas, haciendo iguales sus inspiraciones y expiraciones que circulan a través de su nariz, con sus sentidos, mente e intelecto controlados, sólo aspira a la liberación, carente de deseos, de miedos, de cóleras, aquel en verdad se ha liberado para siempre.

Estos dos *śloka*s resumen lo afirmado anteriormente aunque añaden algún elemento que no habíamos mencionado. El yoga de la mente o de la meditación, tal como se lo llama en el capítulo sexto, incluye entonces una serie de métodos que permiten que la mente sea dominada. En este pasaje se mencionan los siguientes: en primer lugar, eliminar de contactos exteriores y fijar la mirada en el entrecejo. En segundo lugar, el *prāṇāyāma* o técnica del control del *prāṇa* y se menciona que las exhalaciones y las inhalaciones deben ser equilibradas entre sí.²⁵ Por último, se indica que los sentidos deben estar controlados, así como la mente (*manas*) y también el intelecto (*buddhi*). Quien ha logrado realizar estos aspectos del yoga, concluye *Kṛṣṇa* en la estrofa veintiocho, ese se encuentra liberado.

Recapitulemos, pues, las nociones que hemos puesto de relieve relativas a la concepción del yoga presente en la *Bhagavad Gītā*. Hemos visto que, en más de una oportunidad, *Kṛṣṇa* recurre a dicotomías para exponer su enseñanza sagrada. La primera de las dicotomías que señalamos fue la que contrapone *sāṅkhya* y *yoga* (II 39), términos que algunos autores consideran que en este texto deben entenderse como “teoría” o “especulación” y “práctica” o “ascesis”, respectivamente.²⁶ El segundo par de nociones contrastadas fue el de “acción” y “yoga de la mente” (II 49). Frente a estos, *Kṛṣṇa* manifiesta su preferencia por la segunda (II 49), pero en su exposición rápidamente nos percatamos de que la relación entre ambas es inescindible y que solo cuando

²⁵ Véase, asimismo, *Bh.G.* VI 29.

²⁶ Cfr. Tola (2000: 45, nota 23).

el hombre ha alcanzado el logro último del yoga la acción es dejada de lado. El maestro explica, entonces, con mayor precisión la noción de acción especificando que esta puede darse con apego por sus frutos o, por el contrario, sin apego por los resultados, con ecuanimidad y con contentamiento (IV 20, 22). Este segundo caso es el propio del yogui que, si bien actúa, lo hace con los sentidos y la mente bajo control (III 7, IV 21). Tal modo de actuar, por otra parte, no produce encadenamientos futuros (IV 22). Ahora bien, para poder llevar a cabo un modo semejante de actuar es preciso que *Kṛṣṇa* indique, asimismo, el modo de controlar la mente. Para lograr esto, a su vez, se prescribe la práctica de *āsana* (VI 11, 13-14), de *prāṇāyāma* (V 27-28), de *brahmacarya* (VI 13) y de *abhyāsa* y *vairāgya* (VI 35). Se indica, asimismo, la interiorización y control de los sentidos (V 28, VI 12) fijando la mirada en el entrecejo (VI 13, V 27-28), y luego se prescribe la concentración del pensamiento en un punto (VI 12), la supresión de la mente (VI 20) y no pensar en nada (VI 25). Todos estos pasos llevan eventualmente, afirma *Kṛṣṇa*, a la identificación con *Brahman* (VI 27).

2. b. Los *Yogasūtras*

2. b. i) Generalidades del texto y del sistema patañjálíco

Sobre una tradición rica y posiblemente milenaria de la cual los textos antiguos nos brindan valiosas aunque escasas referencias explícitas, aparece el tratado de Patañjali a quien la historia le atribuirá el papel de sistematizador y fundador, incluso, de la versión clásica del yoga. Tal como su título lo indica, los *Yogasūtras*²⁷ están escritos en estilo

²⁷ Los autores oscilan entre utilizar el plural y el singular para referirse a la obra de Patañjali. Cfr., por ejemplo, Ranganatham (2008) que utiliza "Yoga Sūtra" y Bryant (2009) que prefiere "Yoga Sūtras". Algunos recurren tanto al singular como al plural en un mismo escrito. Cfr., por ejemplo, Larson –

sútrico, como la mayoría de las obras fundantes de los diferentes sistemas filosóficos y religiosos ortodoxos y también heterodoxos, en las que se busca establecer los postulados principales de una escuela de pensamiento con precisión y brevedad.²⁸ El término *sūtra*, por una parte, que suele traducirse como “aforismo(s)”²⁹ o, simplemente, “sutra”, hace referencia a un género constituido por una progresión de formulas condensadas³⁰ y elípticas, técnicas y compactas, propio de una gran variedad de manuales de enseñanza ritual, filosófica, gramática, etc.³¹ A diferencia de las *kārikās* que son estrofas de dos versos cada una,³² el género sūtrico se caracteriza por aforismos de una oración cada uno que puede llegar a estar constituida por muy pocas palabras o incluso una sola.³³ Expresiones tan condensadas, sin embargo, suelen requerir un comentario que vuelva su sentido explícito. Tales comentarios pueden diferir en mayor o menor medida en las interpretaciones que proponen.³⁴ Estas divergencias interpretativas generan una situación un tanto paradójica, en la medida en que el *sūtra* que comentan

Bhattacharya (2008). Nosotros seguimos la convención de utilizar el título en plural. En cuanto al título original de la obra, los manuscritos más antiguos transmiten el texto del *sūtra* junto con su comentario más antiguo, el *bhāṣya*, y el conjunto lleva el título de *Pātañjala-yoga-śāstra*. Solo manuscritos tardíos transmiten exclusivamente el texto del *sūtra*, son dependientes de los manuscritos antes mencionados y tienen poca relevancia stemmatica. Cfr. Maas (2013: 53-90).

²⁸ Por ejemplo: el *Brahmasūtra* de Bādarāyaṇa, el *Nyāyasūtra* de Gotama, el *Mīmāṃsāsūtra* de Jaimini, el *Vaiśeṣikasūtra* de Kaṇāda. Mientras que el *Sāṅkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa.

²⁹ Téngase en cuenta que el término *sūtra* suele aplicarse tanto a un aforismo individual como a la obra constituida por el conjunto de aforismos.

³⁰ Huet (2010 : 559).

³¹ Monier-Williams (2010: 1241c).

³² Tal como el *Sāṅkhyakārikā* de Īśvarakṛṣṇa, por ejemplo.

³³ Burley (2007: 4). Se suele aceptar que la brevedad de estas fórmulas está relacionada con su carácter mnemotécnico. Aunque se ha propuesto también una función iniciática y de preservación de la enseñanza de los no iniciados, y se han comparado, en este sentido, los aforismos sūtricos con los ὑπομνήματα de la escuela pitagórica. Cfr. Hulin (2000: 428 y nota 7).

³⁴ Se estima que alrededor del 90 % de la literatura de la India presenta la forma de comentario. Hulin (2000: 425).

pretende dar forma y unificar una tradición heterogénea pero que, al ser comentado variadamente, produce, a su vez, nuevas ramificaciones en la tradición.³⁵

Los *Yogasūtras*, por su parte, han sido objeto de numerosos comentarios que, a su vez, han sido comentados ellos mismos.³⁶ Los comentarios más importantes de nuestro texto son el de *Yogasūtrabhāṣya* tradicionalmente atribuido a Vyāsa (siglos V-VI), el *Tattvavaiśārādī* de Vācaspati Miśra (siglo IX-X) y el *Rājamārtaṇḍa* del rey Bhoja (siglo X-XI).³⁷ Se atribuye también un (sub-)comentario a Śaṅkara (s. IX), pero su autenticidad es dudosa y posiblemente sea posterior al comentario de Vācaspati Miśra.³⁸

El tratado es bastante estructurado, como es de esperar de una composición sūtrica. Contiene cuatro libros: *Samādhi Pādaḥ*, *Sādhana Pādaḥ*, *Vibhūti Pādaḥ*, *Kaivalya Pādaḥ*. Los tres primeros son de una extensión similar (51, 55 y 55 *sūtras*³⁹ respectivamente) y el último contiene casi la mitad que los anteriores (34 *sūtras*). El número total de *sūtras* es 195 y su contenido es desarrollado progresivamente en cada aforismo subsiguiente. Estos incluyen numerosas definiciones y clasificaciones de los términos empleados, muchos de los cuales son de carácter técnico y permanecen parcialmente incomprensibles para nosotros debido a su carácter experiencial y a la antigüedad del tratado.

³⁵ Cfr. Gonda (1981, Vol. II, Fasc. 2: 465-466).

³⁶ Para un examen general de la literatura con forma de comentario véase Hulin (2000: 425-434).

³⁷ El de Vācaspati Miśra es un subcomentario al de Vyāsa, mientras que el del Rey Bhoja sería un comentario independiente.

³⁸ Herrera (1977: 8-9) provee una lista más completa de los comentarios. Para una discusión detallada acerca de la autenticidad del Vīvaraṇa véase Rukmani (2001 vol. I: ix-xxx).

³⁹ Hemos elegido recurrir a una convención para indicar los plurales de los términos sánscritos que, según creemos, favorece la lectura. Para indicarlo, pues, agregamos la "s" tal como en castellano. Téngase en cuenta, no obstante, que tal forma no corresponde al plural del término sánscrito.

La concepción metafísica adoptada en los *Yogasūtras* es la propia del *Sāṅkhya*. De acuerdo con esta corriente existen dos principios ontológicos, *puruṣa* y *prakṛti*, y todo lo que existe consiste en las numerosas formas adoptadas por *prakṛti* desde los elementos más burdos hasta las formas más sutiles como *buddhi* o intelecto. El propósito de todo el despliegue de la realidad es permitir que *puruṣa*, el vidente o mónada espiritual, se libere del ciclo de sufrimiento y renacimiento y alcance, de ese modo, *mokṣa*.⁴⁰ El modo en que esta liberación es alcanzada, no obstante, es el tema principal del tratado que representa el carácter específico del yoga que lo distingue de otras disciplinas que buscan el mismo objetivo. Los *Yogasūtras*, por lo tanto, constituyen el texto fundacional del *yogadarsana* y establecen, de ese modo, el método clásico que identifica esta corriente filosófica. Debe tenerse en cuenta, no obstante, la existencia de importantes fuentes que, como ya comentamos, constituyen antecedentes del sistema patañjálico. Esto no debe tomarse, de todos modos, en detrimento del genio y de la originalidad que evidencian los *Yogasūtras*. Los cuatro libros del tratado, en fin, desarrollan y detallan diferentes aspectos del método prescrito para alcanzar la liberación y describe los diversos estados psicológicos que el yogui alcanza en su progreso hacia *mokṣa*. Delinean, también, numerosos resultados objetivos que él o ella obtiene de su práctica.

⁴⁰ Para un análisis detallado de la ontología *sāṅkhya* véase Larson – Bhattacharya (1987: 23ss.). Cfr. también Burley (2007: cap. 4-6 y Apendix B). Burley, no obstante, entiende que el *sāṅkhya*, más que elaborar una ontología propone un análisis detallado y sistemático de la experiencia. Acerca de las diferencias entre el *sāṅkhya* y el yoga véase Larson – Bhattacharya (1987: 27-29) y (2008: 45ss). Para un estudio más abarcativo de la relación entre los dos sistemas véase Burley (2007: caps. 2 y 3).

2. b. ii) La definición y los dos pilares del yoga patañjálíco

Citemos, a continuación, tres *sūtras* del comienzo del tratado que sintetizan, a nuestro entender, el programa completo de los *Yogasūtras* y brindan la definición clásica del Yoga y característica de nuestra obra.

[2] Yoga es la supresión de la actividad de la mente⁴¹

[3] Entonces se logra el establecimiento del vidente en su propia naturaleza

[4] En caso contrario, hay identificación con la actividad (de la mente)⁴²

Estos tres aforismos concentran, como dijimos, el argumento medular del tratado. En el primero de los citados, se define al yoga estableciendo el propósito de la práctica: reducir la actividad de la mente hasta el punto de la completa inhibición. Recuérdese que la noción de supresión de la actividad mental se encuentra formulada en la *Bhagavad Gītā* VI 20 (*cittaṃ niruddham*), tal como ya comentamos. En consonancia, asimismo, con la *Bhagavad Gītā* y alejándose de la psicología *sāṅkhya* Patañjali recurre a la noción de *citta*, que alude a una facultad cognitiva abarcativa que engloba al ego (*ahaṃkāra*), a la mente (*manas*) y al intelecto (*buddhi*).⁴³ Así pues, cuando el objetivo es logrado, dado que la mente (*citta*)⁴⁴ en sus diferentes aspectos y actividades

41 Gordon White (2014: cap. 1) brinda una interesante discusión acerca de este primer aforismo y contrasta veintidós traducciones (en inglés) modernas diferentes.

42 La traducción de todos los aforismos de los *Yogasūtras* que citamos es nuestra.

*yogaś cittavṛttinirodhaḥ ||1.2||
tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam ||1.3||
vṛttisārūpyam itaratra ||1.4||*

43 Larson – Bhattacharya (2008: 27). Para un tratamiento más detallado acerca de la noción de mente en los *Yogasūtras* véase Pujol (2008: 567-593).

44 Nótese que Patañjali usa el término *citta* para referirse a la mente y no ya *manas* como encontramos, por ejemplo, tanto en la *Kāṭha Upaniṣad* y en la *Bhagavad Gītā*.

son el producto de *prakṛti*, *puruṣa* no se identifica ya con los fenómenos psicológicos y permanece, por tanto, en su propia naturaleza, libre de su anterior estado de apego. Esto es lo que afirma el *sūtra* número tres. El cuarto, por el contrario, describe la condición en la que *puruṣa* se encuentra si el yoga o el completo *citta-vṛtti-nirodha* (supresión de la actividad de la mente) no es logrado. Más adelante en el *Samādhi Pādaḥ*, entre los *sūtras* doce a dieciséis, encontramos una primera explicitación de los dos pilares del método para obtener *nirodha*. Citemos, pues, estos pasajes.

[I 12] Esta supresión (*nirodha*) <se logra> mediante la disciplina (*abhyāsa*) y el desapasionamiento (*vairāgya*).

[I 13] La disciplina (*abhyāsa*) es el esfuerzo por <alcanzar> la estabilidad (*sthiti*).

[I 14] Esta (la disciplina) <se vuelve> un terreno firme practicada con cuidado, ininterrumpidamente y por largo tiempo.

[I 15] El desapasionamiento (*vairāgya*) es la conciencia de la subyugación propia de quien está libre de deseos de los objetos oídos y vistos.

[I 16] Superior a esto es la indiferencia a los *guṇas* (*guṇa-vaitṛṣṇyam*) a causa del conocimiento del *puruṣa* (*puruṣakhyāti*).⁴⁵

Los dos pilares del yoga patañjálico son la disciplina (*abhyāsa*) y el desapasionamiento (*vairāgya*). Sin embargo, como vimos anteriormente, estas dos nociones ya aparecen en la *Bhagavad Gītā* (IV 35) en inmediata relación con el dominio de la mente y en el contexto (IV 20) de la supresión de la mente (*cittaṃ niruddham*) mediante la práctica de yoga. Los *Yogasūtras*, no obstante, nos brindan un tratamiento más sistemático de estas nociones. En primer término (I 12), se indica que *abhyāsa* y *vairāgya* son los medios, instrumentos

⁴⁵ *abhyāsavairāgyābhyāṃ tannirodhaḥ || 1.12 ||*

tatra sthītau yatno 'bhyāsaḥ || 1.13 ||

sa tu dṛghakālanairantaryasatkāraṣevito dṛḍhabhūmiḥ || 1.14 ||

dṛṣṭānuśravikaviṣayavitr̥ṣṇasya vaśīkārasamjñā vairāgyam || 1.15 ||

tat paraṃ puruṣakhyāter guṇavaitṛṣṇyam || 1.16 ||

o incluso causas de *nirodha*. A continuación (I 13, 15), Patañjali nos brinda una definición de ambas nociones: *abhyāsa*, es el esfuerzo por lograr la estabilidad (*sthiti*), mientras que *vairāgya* es la conciencia de la subyugación propia de quien está libre de deseos concernientes a las sensaciones. En el *sūtra* dieciséis, asimismo, se expone una idea en estrecha dependencia del *Sāṅkhya*. El hombre que no ha logrado el objetivo del yoga, por así decirlo, se encuentra sumergido en las diversas manifestaciones de *prakṛti*, su mente se encuentra perturbada por estas y él se identifica con ellas: no ha logrado el conocimiento discriminador. Los pilares para alcanzarlo, no obstante, son los dos elementos descritos, *abhyāsa* y *vairāgya*, pero superior incluso al desapasionamiento (*vairāgya*) es la indiferencia frente a las cualidades de *prakṛti* que se logra mediante el conocimiento (*khyāti*) del *puruṣa*. Las cualidades de *prakṛti*,⁴⁶ de acuerdo con la doctrina *Sāṅkhya* son llamadas *guṇas* y son tres: *tamas*, *rajas* y *sattva*. Estas, no obstante, son ajenas a *puruṣa*, por lo tanto, el hombre que ha logrado conocerlo es capaz de mantenerse indiferente a ellas, identificado con el verdadero sí mismo o *puruṣa*.

⁴⁶ Los *guṇas* son diversamente interpretados por los especialistas modernos. Dasgupta (2002 [1924]: 4) señala que en la reflexión más temprana del *Sāṅkhya* los *guṇas* eran concebidos como cualidades pero que con el tiempo y dada la mayor sistematicidad de la filosofía de esta escuela, los *guṇas* pasaron a ser concebidos como entidades sustanciales. Feuerstein (1980: 34) los concibe como elementos constitutivos (*building blocks*), como entidades reales e incluso los compara con los átomos de la física moderna. Whicher (1998:21) alude a ellos como fuerzas constitutivas o cualidades (*forces constituents or qualities*). Tola-Dragonetti (1987: 46) los describen como “los factores, elementos o sustancias que la constituyen” (a *prakṛti*). Laron – Bhattacharya (1987: 23) los entienden como “procesos constitutivos” de *prakṛti*. Burley (2007: 101ss) prefiere entenderlos como cualidades y encuentra injustificado el concebirlos como entidades.

2. b. iii) El tercer pilar: la entrega a *Īśvara*

Entre los *sūtras* veintitres a veintiocho encontramos, asimismo, una doctrina característica de los *Yogasūtras* por la cual se distancia del sistema *Sāṅkhya*. Examinemos estos aforismos.

[I 23] O por la entrega a *Īśvara*.

[I 24] *Īśvara* es un *puruṣa* extraordinario no tocado por la acumulación o por la maduración de las acciones y de los *kleśas*

[I 25] En él se da la semilla de la omnisciencia insuperable.

[I 26] Él es el *guru* incluso de los primeros porque no está limitado por el tiempo.

[I 27] El término *paraṇava* (OM) es propio de este.

[I 28] (Debe realizarse) la repetición de este y la evocación del sentido de este.⁴⁷

Si en el *sūtra* doce Patañjali enuncia los dos medios que, en su conjunto,⁴⁸ conducen a *nirodha*, en el veintitrés ofrece otro medio: la entrega a *Īśvara* (*Īśvara-praṇidhāna*). La existencia de una deidad en el yoga patañjálíco es un elemento distintivo respecto del *Sāṅkhya* que es un sistema ateo. *Īśvara*, no obstante, no debe ser concebido tal como el sistema *Vedānta*, por ejemplo, entiende a *Brahman*.⁴⁹ De hecho, el *sūtra* veinticuatro expresa con claridad que *Īśvara* es un *puruṣa*, por lo que no debe tomarse como un principio aparte de la dupla *puruṣa* y *prakṛti*. La asociación del yoga con la noción de una deidad, no obstante, es antigua y anterior a los *Yogasūtras*. Evidencias de esto nos proveen la

⁴⁷ *īśvarapraṇidhānād vā || 1.23 ||*

kleśakarmavipākāśayair aparāmrṣtaḥ puruṣaviśeṣa īśvaraḥ || 1.24 ||

tatra niratīśayaṃ sarvajñabijam || 1.25 ||

pūrveṣāṃ api guruḥ kālenānavacchedāt || 1.26 ||

tasya vācakaḥ praṇavaḥ || 1.27 ||

tajjapas tadarthabhāvanam || 1.28 ||

⁴⁸ Nótese el uso del dual (*abhyāsavairāgyābhyām*).

⁴⁹ Tola-Dragonetti (2001: 95-96) afirman, por otra parte que al atribuir el *paraṇava* OM a *īśvara*, Patañjali está trabajando bajo la influencia del *Vedānta*.

Śvetāśvatara Upaniṣad, la *Bhagavad Gītā* y el *Yogakathana* (cap. 289 del *Śānti Parvan*).⁵⁰ Así pues, en tanto que *Īśvara* no ha estado involucrado en el proceso de reencarnaciones, está libre de aflicciones (*kleśas*) y no está atado a la acumulación de los resultados de acciones pasadas (*karmavipākāśaya*). Es, asimismo, omnisciente, intemporal, el *guru* o maestro de los yoguis e, incluso, el prototipo de yogui.

La práctica de entrega a *Īśvara* también incluye la recitación del mantra OM y el yogui debe evocar en su mente todo lo que este *paraṇava* simboliza: la naturaleza y las cualidades de *Īśvara*.⁵¹ Téngase en cuenta, no obstante, que la deidad del yoga no provee ninguna gracia al yogui sino que este depende de su propio esfuerzo y disciplina para alcanzar el objetivo. Tal vez este aspecto de la doctrina patañjállica de la deidad es el que hace a Eliade considerar que en los *Yogasūtras* *Īśvara* es “perfectamente inútil”.⁵²

2. b. iv) El Kriyā Yoga

Luego de haber definido al yoga y de exponer lo que hemos llamado los tres pilares del yoga patañjállico, *abhyāsa*, *vairāgya* e *Īśvarapraṇidhāna*, Patañjali dedica el resto del primer libro a describir la noción de *samādhi* y, previamente, los obstáculos (*antarāya*) para alcanzarlo.⁵³ Mas nos interesa examinar, a continuación, otra caracterización del yoga presente en el libro segundo de los *Yogasūtras*. Larson divide atinadamente, según creemos, el *Sādhana Pādaḥ* en dos

⁵⁰ Tola-Dragonetti (2006: 168) consideran, no obstante, que los aforismos 24 a 28 son una interpolación posterior ya que su “inspiración teísta y devocional” es ajena al *Sāṅkhya*, sistema al que el yoga está vinculado. Cfr. también Tola-Dragonetti (1987: 86ss).

⁵¹ Cfr. Tola-Dragonetti (2006: 169).

⁵² Eliade (1977: 82). Para una discusión general y resumida acerca de *īśvara* en los *Yogasūtras* véase Gordon White (2014: cap. 10) y Larson – Bhattacharya (2008: 91ss.).

⁵³ Para un análisis detallado de la noción de *samādhi* en los *Yogasūtras* véase Kesarcodi-Watson (1982: 77-90). Tola-Dragonetti (1987) analizan en detalle los aforismos del libro I en los que Patañjali expone estas nociones.

secciones relacionadas con la “práctica sistemática”.⁵⁴ La primera sección es la dedicada al *Kriyā* Yoga (II 1-27), mientras que en la segunda se describen los miembros del yoga (*yogāṅga*) (II 28 – III 3). En el presente apartado examinamos brevemente el *Kriyā* Yoga y en el próximo el *yogāṅga*.

El *Kriyā* Yoga expuesto en los *Yogasūtras* ha sido interpretado como el resultado de un proceso de asimilación mutua entre las prácticas tradicionales u “ortopraxis” brahmánica y la moral de los yoguis renunciantes.⁵⁵ En consonancia con lo expuesto acerca de la *Bhagavad Gītā*, pues, Patañjali propone una “práctica sistemática” del yoga ligada a la acción (*Kriyā*) que resultaba apropiada tanto para el brahmán “hombre de familia” que encarnaba los valores de la sociedad brahmánica, como para el renunciante que se proponía abandonar esa misma comunidad. Citemos los *sūtras* más relevantes.

[II 1] El yoga de la acción consiste en ascetismo (*tapas*), recitación de los textos sagrados (*svādhyāya*), y entrega a *Īśvara*.

[II 2] <Su> propósito <es> la producción del *samādhi* y <su> propósito es la atenuación de los *kleśas*.

[II 3] Los *kleśas* son (cinco:) ignorancia, egoicidad, pasión, aversión y apego a la existencia.

[II 5] Ignorancia es la percepción del sí mismo, de lo agradable, de lo puro y de lo permanente en lo que no es el sí mismo, lo desagradable, lo impuro y lo impermanente.

[II 10] (Estos *kleśas*) pequeños deben ser evitados repetidamente cuando surgen.

[II 11] En relación con esto (los *kleśas*), sus actividades son evitadas con la meditación (*dhyāna*).

⁵⁴ Los autores, en realidad identifican tres secciones de “práctica sistemática” que incluyen al libro II y III. Cfr. Larson – Bhattacharya (2008: 167ss.).

⁵⁵ Whicher – Carpenter (2003: 3).

[II 12] El cúmulo de acciones pasadas (*karmāśaya*), cuya raíz son los *kleśas*, se da a conocer como el nacimiento que se ve y como el que <todavía> no se ve.⁵⁶

Como podemos apreciar, en el primer *sūtra* se alude nuevamente a la entrega a *Īśvara* que, junto con *tapas* o “austeridad religiosa” y *svādhyāya* o “recitación de textos sagrados”, compone el *Kriyā* Yoga. Es significativo, según creemos, que la entrega a *Īśvara* sea uno de los tres elementos repertoriados como “*Kriyā*” o acción. Tal como vimos en el apartado anterior, este elemento está asociado a la recitación del mantra OM y a la evocación del sentido del mantra. Estas prácticas implicadas, pues, en el yoga de la acción no parecen hacer referencia a una disposición devocional. La caracterización que Patañjali brinda de este elemento y la exigua presencia del término en la literatura hinduista precedente condujo a algunos especialistas a considerar que el significado que nuestro autor brindaría al término se asemeja al que los textos budistas le otorgan frecuentemente. Así pues, tal como el *prañidhāna* del *bodhisattva* lo coloca en el sendero hacia la budeidad, la práctica de *Īśvara-prañidhāna* conduce al yogui hacia el logro de su prototipo, *Īśvara*.⁵⁷

La noción de *tapas*, otro de los constituyentes del *Kriyā* Yoga, alude a una práctica profundamente enraizada en la tradición brahmánica y ligada a otra práctica, la del sacrificio védico (*yajña*).⁵⁸ Ya en los *Brāhmaṇas*, de hecho, *tapas* es reconocido como una forma vital de purificación ascética voluntaria que el *yajamāna* o persona encargada de (costear) los sacrificios llevaba a cabo como parte de su preparación

56 *tapahsvādhyāyeśvaraprañidhānāni kriyāyogaḥ* ||2.1 ||
samādhibhāvanārthaḥ kleśatanūkaraṇārthaś ca ||2.2 ||
avidyāsmītārāgadveśābhiniveśāḥ kleśāḥ ||2.3 ||
anityāśuciduḥkhānāmasu nityāśucisukhātmakhyātir avidyā ||2.5 ||
te pratiprasavaheyāḥ sūkṣmāḥ ||2.10 ||
dhyānaheyās tadvṛttayaḥ ||2.11 ||
kleśamūlaḥ karmāśayo dṛṣṭādṛṣṭajanmavedanīyaḥ ||2.12 ||

57 Carpenter (2003: 34-35).

58 Olivelle (1993: 9-10).

para los ritos.⁵⁹ En los *Yogasūtras*, por su parte, *tapas* es considerado como una práctica que perfecciona el cuerpo y los sentidos y que puede traer aparejada la adquisición de poderes (*siddhis*).⁶⁰ Es, asimismo, una de las obligaciones que el yogui debe realizar como parte de su práctica de yoga.⁶¹ Patañjali, no obstante, no menciona las prácticas involu- cradas en el *tapas*, pero si recurrimos al *Yogasūtrabhāṣya*, por ejemplo, leemos que incluye la capacidad de tolerar los extremos del hambre y de la sed, del frío y del calor, de pos- turas de pie y sentado, junto con la quietud y el silencio.⁶² Bhoja, a su vez, señala las mortificaciones corporales orde- nadas en los textos tradicionales y los ayunos regulados por las fases de la luna.⁶³ Diferentes autores han señalado, por otra parte, que en la antigua noción de *tapas* es posible apre- ciar el fenómeno de interiorización del antiguo rito védico que comenzó a llevarse a cabo por las especulaciones de los *Brāhmaṇas* en torno al sacrificio. El sacrificio es asimilado a la ascesis, afirma Eliade, y esto da lugar a la idea del “sacri- ficio interior” que permitirá a los ascetas permanecer en el seno del brahmanismo y más tarde, del hinduismo.⁶⁴

El tercer elemento del *Kriyā Yoga*, *svādhyāya*, también está involucrado con la asimilación e integración al yoga de una práctica ligada a la cultura brahmánica. La asociación de esta práctica con *tapas*, por una parte, es frecuente en el *Mahābhārata*. En el contexto védico, por otra parte, indica la recitación (*ādhyāya*) de parte de un individuo (*sva*) de un texto védico. Estaba íntimamente asociada a la educación del joven brahmán quien dedicaba muchos años a memorizar los textos del Veda. En los *Brāhmaṇas*, a su vez, poseemos

⁵⁹ Carpenter (2003: 29). Para un examen detallado de la noción de *tapas* en la etapa védica y post-védica véanse Kaelber (1976: 343-386) y (1979: 192-214).

⁶⁰ Cfr. *Yogasūtras* II 43 y IV 1.

⁶¹ II 32.

⁶² *Yogasūtrabhāṣya* II 32. Cfr. Rama-Prasada (1998: 159).

⁶³ *Rājamārtanḍa* II 1. Cfr. León Herrera (1977: 115).

⁶⁴ Eliade (2010 [1976]: 300-307, §§ 77-78). Cfr., asimismo, McEvelley (2002: 42-43).

testimonios de *svādhyāya* como una práctica espiritual en sí misma tanto del joven brahmán como del adulto. La recitación de textos memorizados, pues, es a esa altura percibido como igual e incluso superior a los sacrificios védicos.⁶⁵ En los *Yogasūtras* es, junto con *tapas*, una de las obligaciones que el yogui debe realizar como parte de su práctica de yoga.⁶⁶

Ahora bien, estas tres prácticas englobadas en el *Kriyā* Yoga o yoga de la acción, constituyen en el marco de los *Yogasūtras* aquellas acciones que, a diferencia de las acciones comunes del hombre, no producen aflicción (*kleśa*) y permiten, incluso, atenuar las aflicciones acumuladas por las acciones pasadas. En el *sūtra* II 3, Patañjali enumera los diferentes *kleśas*: ignorancia, egoicidad, pasión, aversión y apego a la existencia. El primero de ellos, tal como se lo describe en II 5 consiste en confundir al sí mismo, a lo puro y a lo permanente con aquello que no es verdaderamente el sí mismo, ni puro ni permanente. Estas aflicciones, a su vez, pueden ser evitadas mediante la meditación (*dhyāna*), práctica que contribuye a adquirir el esplendor de la sabiduría.⁶⁷

Luego de la descripción de esta práctica, Patañjali dedica unos *sūtras* a explicar en términos precisos su concepción del proceso de aislamiento del sí mismo.

[II 17] El contacto entre ambos, lo visible y el vidente, es la causa que debe ser evitada.

[II 20] El vidente, siendo simplemente visión, percibe las ideaciones aun siendo puro.

[II 22] A causa de que es universal respecto de otros <lo visible> no <es> destruido incluso <al ser> destruido en relación con quien ha alcanzado el objetivo (la liberación).

[II 24] La causa de esto (del contacto) es la ignorancia.

⁶⁵ Carpenter (2003: 30).

⁶⁶ *Yogasūtras* II 32.

⁶⁷ *Yogasūtras* III 5.

[II 25] El aislamiento del vidente <es> este abandono, <es> la ausencia del contacto a causa de la ausencia de esto (de la ignorancia).

[II 26] El medio para alcanzar el abandono <es> el conocimiento ininterrumpido con discernimiento.⁶⁸

El vidente al que se refieren estos aforismos es *puruṣa*, la mónada espiritual y sí mismo verdadero del hombre, concepción que Patañjali adopta siguiendo a la metafísica *Sāṅkhya*. Ahora bien, el *puruṣa*, como ya dijimos, suele identificarse con las diferentes modificaciones de su mente producidas por la percepción del hombre de las manifestaciones que presenta *prakṛti* y por las aflicciones (*kleśas*) acumuladas a raíz de las acciones.⁶⁹ Ahora bien, a pesar de que el vidente se identifique con las modificaciones de la mente que, como un velo teñido,⁷⁰ opaca su luminosidad, este permanece puro y no es modificado (II 20).

Sin embargo, este contacto (*saṃyoga*) debe ser evitado (II 17), ya que es el resultado de la ignorancia (II 24). Recordemos que en II 5 Patañjali define la ignorancia como la percepción del sí mismo en aquello que no es el sí mismo. Para que el sí mismo se perciba tal cual es, pues, debe lograr el aislamiento (*kaivalya*) y abandonar el contacto con *prakṛti* (II 25) Esta doctrina, no obstante, es acompañada por dos importantes aclaraciones. Por una parte, el aislamiento del *puruṣa* no implica la destrucción de las manifestaciones de *prakṛti* con las que previamente estaba en contacto. Esto nos provee un testimonio claro acerca del realismo de la metafísica *Sāṅkhya* tal como es adoptada por Patañjali. La realidad

⁶⁸ *draṣṭṛdṛśyayoḥ saṃyogo heyahetuḥ* ||2.17 ||
draṣṭā dṛśimātraḥ śuddho 'pi pratyayānupaśyaḥ ||2.20 ||
kṛtārthaṃ prati naṣṭam apy anaṣṭam tadanyasādhāraṇatvāt ||2.22 ||
tasya hetur avidyā ||2.24 ||
tadabhāvāt saṃyogābhāvo hānaṃ taddṛśeḥ kaivalyam ||2.25 ||
vivekakhyaṭir aviṣṭavā hānopāyaḥ ||2.26 ||

⁶⁹ Para un análisis de la noción de "kleśa" en los *Yogasūtras* véase Balslev (1991: 77-88).

⁷⁰ Cfr. *Yogasūtras* I 41, II 52.

no posee una existencia ideal, es decir, es independiente del *puruṣa* que la percibe. Hay que tener en cuenta, no obstante, que lo “ideal” y lo “mental”, por así decirlo, poseen una afinidad mayor con los objetos percibidos que con el *puruṣa*. Aquellos, en efecto, también son el resultado de las modificaciones de *prakṛti*. El dualismo *Sāṅkhya*, pues, garantiza el realismo de su metafísica.⁷¹ El otro elemento a señalar, asimismo, es la afirmación de que el medio para alcanzar el abandono (*hāna*) es el conocimiento con discernimiento (*viveka-khyāti*). Tal conocimiento discriminador acerca de qué es el sí mismo y qué no implica ausencia de ignorancia y logra el aislamiento de la visión. Volvemos sobre la cuestión del aislamiento en el apartado El fin del yoga. Mas examinemos, primero, el *yogāṅga*.

2. b. v) El *aṣṭāṅga* yoga

En la segunda mitad del *Sādhana Pādaḥ*, Patañjali expone la segunda “práctica sistemática”: el *yogāṅga*.⁷²

[29] Los ocho miembros (*aṣṭāṅga*) (del yoga) son: *yama*, *niyama*, *āsana*, *prāṇāyāma*, *pratyāhāra*, *dhāraṇā*, *dhyāna*, *samādhi*.

[30] Los *yama* son: inofensividad, veracidad, no robar, castidad y renuncia a las posesiones.

[32] los *niyama* son: pureza, contentamiento, ascetismo, recitación de los textos sagrados y entrega a *Īśvara*.

[46] La *āsana* que sea cómoda y estable.

[49] Lograda esta (la postura cómoda y estable con sus efectos), el *prāṇāyāma* es la detención en el movimiento de ambos: la inhalación y la exhalación.

[50] Este <consiste en> la práctica de la retención del <aire> dentro y fuera, con un número <de veces>, con una duración y en un lugar determinado, percibido como un tiempo largo o pequeño.

⁷¹ Para un análisis y crítica de la concepción de *Sāṅkhya* y del *Yoga* como sistemas realistas véase Burley (2007: cap. 4).

⁷² Larson – Bhattacharya (2008: 167ss.). Para un comentario más detallado del véase Feuerstein (2001: cap. 10).

[52] A partir de esto es destruido el velo que opaca la luz.

[54] *Pratyāhāra* es tal como la semejanza de los sentidos con la forma propia de la mente <que se da> en la ausencia de contacto <de aquellos> con el campo propio <de los sentidos>.

[55] A partir de esto <surge> la obediencia suprema de los sentidos.⁷³

En los *sūtras* citados Patañjali ofrece una enumeración y descripción de los ocho miembros del yoga y de las prácticas que, a su vez, los componen. El primero de ellos es *yama*. Este término suele ser traducido como “abstenciones”⁷⁴ o “restricciones”⁷⁵ por ejemplo, e implica una serie de acciones que deben ser evitadas. En el *sūtra* 30, entonces, se mencionan estas conductas: inofensividad o no dañar (*ahiṃsā*), veracidad o no mentir (*asatya*), no robar (*asteya*), castidad (*brahmacarya*) y renuncia a las posesiones (*aparigraha*). Feuerstein, por ejemplo, considera que este primer miembro resume la “disciplina moral” que, de acuerdo con el *sutra* II 31, es el gran voto que el yogui debe practicar con independencia del lugar, tiempo, circunstancia y estatus social.⁷⁶ El segundo miembro o *niyama* incluye cinco prácticas que deben llevarse a cabo: entrega a *Īsvara* (*Īsvara-praṇidhāna*), recitación de los textos sagrados (*svādhyāya*), ascetismo (*tapas*), contentamiento (*saṃtoṣa*) y pureza (*śauca*). Nótese que los tres primeros son los mismos que Patañjali

⁷³ *yamaniyamāsanaprāṇāyāmapratyāhāradhāraṇādhyānasamādhayo 'ṣṭāv aṅgāni* ||2.29 ||

ahiṃsāsatyāsteyabrahmacaryāparigrahā yamāḥ ||2.30 ||

śaucasaṃtoṣatapaḥsvādhyāyēśvarapraṇidhānāni niyamāḥ || 2.32 ||

[tatra] sthiraasukham āsanam ||2.46 ||

tasmin sati śvāsprasvāsayor gativicchedaḥ prāṇāyāmaḥ ||2.49 ||

[sa tu] bāhyābhyantarastambhavrttir deśakālasaṃkhyābhiḥ paridṛṣṭo dīrghasūkṣmaḥ ||2.50 ||

tataḥ kṣiyate prakāśāvaranam ||2.52 ||

svaviśayasaṃprayoge cittasvarūpānukāra ivendriyānāṃ pratyāhāraḥ ||2.54 ||

tataḥ paramā vaśyatendriyāṇām ||2.55 ||

⁷⁴ León Herrera (1977: 41).

⁷⁵ “restraint”, Larson en Larson – Bhattacharya (2008: 170).

⁷⁶ Feuerstein (1998: cap. 10 II).

incluye en el *Kriyā Yoga*, tal como describimos anteriormente.⁷⁷ Agrega a estos contentamiento (*saṃtoṣa*) y pureza (*śauca*). Respecto del segundo, el *Yogasūtrabhāṣya* distingue entre una pureza externa, que se logra mediante el agua y que consiste en comer alimentos sanos, y otra interna, que consiste en lavar las impurezas de la mente. Del contentamiento afirma que es la ausencia del deseo de asegurarse más de lo necesario para la vida de lo que uno ya posee.⁷⁸

El siguiente miembro es *āsana* o postura corporal, respecto del cual Patañjali dice que debe ser cómoda (*sukha*) y estable (*sthira*). Los *Yogasūtras* dedican apenas tres aforismos (II 46-48) a este miembro que en otras corrientes del yoga atestiguadas en escritos posteriores posee un desarrollo enorme. Semejante es el caso de *prāṇāyāma* o control del *prāṇa*, el cuarto miembro, al que se le dedican apenas cinco *sūtras* (II 49-53). Su importancia, no obstante, es subrayada en tanto que Patañjali afirma (II 52) que la práctica de *prāṇāyāma* que implica, a su vez, la práctica de los miembros anteriores, destruye el *karman* que oculta el conocimiento discriminador.⁷⁹ Nótese, asimismo, que el *Yogasūtrabhāṣya* cierra su comentario a ese aforismo afirmando que no hay tapas más elevado que el *prāṇāyāma*, y que con él la destrucción de la impureza está garantizada.⁸⁰ El último miembro discutido en el libro II es *pratyāhāra*. Esta práctica implica del desapego de la atención de los objetos de los diferentes

⁷⁷ Es interesante notar que Patañjali entreteje *īśvara-praṇidhāna* progresivamente en la práctica del yoga tal como él la describe. En I 24 considera a *īśvara-praṇidhāna* como uno de los tres medios (pilares) por los cuales es posible alcanzar *nirodha*. En II 1 lo incluye dentro del *Kriyā Yoga* mediante el cual es posible alcanzar *samādhi* y en II 29 lo incluye dentro de los *niyama* que, incluidos, a su vez, en la práctica del *aṣṭāṅga* yoga permiten alcanzar la lucidez del discernimiento. Algo similar ocurre con *svādhyāya*.

⁷⁸ *Yogasūtrabhāṣya* II 32. Cfr. Rama-Prasada (1998: 159).

⁷⁹ Carpenter (2003: 28-29).

⁸⁰ *Yogasūtrabhāṣya* II 52. Cfr. Rama-Prasada (1998: 175).

órganos de los sentidos,⁸¹ que lleva, finalmente, a la obediencia suprema de los sentidos. Estos cinco miembros constituyen en su conjunto el miembro externo del yoga.

En el libro tercero o *Vibhūti Pādaḥ*, Patañjali continúa su descripción del *aṣṭāṅga yoga* entre los *sūtras* 1 al 15. Resta que describa los tres miembros restantes: *dhāraṇā*, *dhyaṇa* y *samādhi*. Citemos los primeros cinco aforismos que son los más importantes para nuestro análisis.

[1] *dhāraṇā* es la fijación de la mente en un punto.

[2] *dhyaṇa* es la fijación unificada del pensamiento allí (en ese punto).

[3] Esto ciertamente es el *samādhi*: la aparición del objeto solamente, como vacío de forma propia.

[4] Esta tríada tomada en su conjunto constituye el *saṃyama*.

[5] A raíz del dominio de esta <tríada> surge el esplendor de la sabiduría.⁸²

En estos *sūtras* Patañjali caracteriza los miembros restantes que en su conjunto son denominados *saṃyama* (III 4) y que constituyen el miembro interno (*antaraṅga*) del *aṣṭāṅga yoga* (III 7). Tras haber interiorizado la percepción de los sentidos, entonces, el yogui debe ejercitarse en la concentración (*dhāraṇā*) que consiste en fijar la atención en un punto. El *Yogasūtrabhāṣya* indica diferentes puntos en los que el yogui puede concentrar su mente: el ombligo, el loto del corazón, la luz en la cabeza, y otras partes del cuerpo. También puede utilizar, dice, un objeto exterior.⁸³ La utilización de un objeto externo como, por ejemplo, la representación visual de un símbolo o una deidad, sin embargo, parecería constituir una instancia a ser superada. El practicante

81 Larson – Bhattacharya (2008: 119).

82 *deśabandhaś cittasya dhāraṇā* ||3.1 ||
tatra pratyayaikatānatā dhyaṇam ||3.2 ||
tad evārthamātranirbhāsam svarūpaśūnyam iva samādhiḥ ||3.3 ||
trayam ekatra saṃyamah ||3.4 ||
tajjayāt prajñālokaḥ ||3.5 ||

83 *Yogasūtrabhāṣya* III 1. Cfr. Rama-Prasada (1998: 179).

deberá hacerla a un lado cuando haya logrado reconstruir esa imagen internamente “en el ojo de la mente”.⁸⁴ La continuidad en el tiempo de la concentración es la meditación (*dhyāna*). Lograda la meditación, una vez que el objeto sobre el que se medita toma entera posesión de la mente se logra el *samādhi*.⁸⁵ La maestría sobre esta tríada, finalmente, produce el esplendor de la sabiduría (*prajñāloka*) en el yogui quien además de dominar sus sentidos ha logrado dominar su mente.⁸⁶

2. b. vi) El fin del yoga

Finalicemos nuestro examen del yoga patañjálíco refiriéndonos brevemente a la noción de *kaivalya*. Hacia el final del libro III, luego de describir los poderes yóguicos, Patañjali se refiere a esta noción y da el pie, de ese modo, para su análisis en el libro IV o *Kaivalya Pādaḥ*. Los primeros *sūtras* del libro IV, no obstante, tratan acerca de la transformación

⁸⁴ Burley (2007: 130).

⁸⁵ Mencionemos, al menos, que Patañjali brinda varias clasificaciones del *samādhi*. El aludido en el *sūtra* III 3 es *sabīja samādhi* o “con semilla” (que, a su vez, puede ser de varias sub-clases, cfr. I 42-46 y Tola-Dragonetti (1987: 155-71)), es decir, hay un objeto contemplado. Este es inferior al grado superior de *samādhi* que es *nirbīja* o “sin semilla”. Así pues, si los tres miembros que forman el *saṃyama* son internos respecto de los cinco miembros anteriores, son, a la vez, externos respecto del *samādhi* sin semilla o sin soporte (III 7). Para un análisis detallado de la noción de *samādhi* véase, por ejemplo, Eliade (1961: 83-97), Kesarcodi-Watson (1982: 77-90), Whicher (1998: caps. 4 y 5), Larson – Bhattacharya (2008: 100ss.).

⁸⁶ Patañjali dedica el resto del *Vibhūti Pādaḥ* a describir los efectos que produce en el yogui la maestría sobre *saṃyama*. Estos incluyen poderes sobrenaturales tales como el conocimiento del pasado y del futuro, el conocimiento de sus vidas anteriores, el conocimiento de las mentes de los otros hombres, el poder de volverse invisible, el conocimiento del momento preciso de su muerte, la habilidad de percibir seres superiores y muchos otros. Todas estas habilidades, no obstante, no son tomadas como el objetivo más elevado de la práctica del yoga. Por el contrario, ellos son obstáculos para el logro del (*nirbīja*) *samādhi*, tal como Patañjali afirma en el *sūtra* III 37. Es preciso que el yogui avance, pues, y renuncie a estos poderes y a las experiencias que ellos traen aparejadas, de modo de poder existir como la entidad espiritual o *puruṣa* que es realmente.

de *citta* realizada por el yoga y acerca del impacto que este proceso tiene sobre la cadena de reacciones kármicas del hombre. Tras esta digresión expone su concepción de *kai- valya*. Citemos los pasajes más significativos.

[25] A causa de la visión de la diferencia surge la inactividad en la producción de las condiciones de existencia del sí mismo.

[26] La mente, cuya inclinación es hacia el aislamiento <del *puruṣa*>, está entonces sumergida en el discernimiento.

[29] El *samādhi* “nube del *dharma*” es el conocimiento discriminador propio del que carece por completo de codicia incluso respecto de la más alta reputación.

[32] Entonces deviene la conclusión de la sucesión de las transformaciones de los *guṇas* que han cumplido su propósito.

[34] El aislamiento (*kaivalya*) es el retorno de los *guṇas* al estado original carentes ya de todo propósito para el *puruṣa* o el poder de la mente establecida firmemente en su propia naturaleza.⁸⁷

A esa altura del tratado, Patañjali ha explicado que la mente del yogui no solo no se encuentra orientada hacia el exterior sino que, además, es capaz de accionar en relación con el *puruṣa*. El yogui puede, pues, gracias a su práctica, distinguir entre el mundo y su sí mismo, entre el vidente y lo visto, y se ha convertido, de este modo, en un *viśeṣa- darśin*, un observador de la diferencia. Gracias a esto, las condiciones de existencia del sí mismo (*ātman*) dejan de ser producidas y la mente se encuentra sumergida en el discernimiento (*viveka*) del verdadero sí mismo respecto de lo que no lo es. En este estado surge para el yogui la “nube

⁸⁷ *viśeṣadarśina ātmabhāvabhāvanānivṛtīḥ* ||4.25 ||
tadā vivekanimnaṃ kaivalyaprāgbhāraṃ cittam ||4.26 ||
prasaṅkhyāne 'py akusīdasya sarvathā vivekakhyaṭer dharmameghaḥ samādhiḥ
 ||4.29 ||
tataḥ kṛtārthānāṃ pariṇāmakramasamāptir guṇānām ||4.32 ||
puruṣārthāśūnyānāṃ guṇānāṃ pratiprasavaḥ kaivalyaṃ svarūpapatīṣṭhā vā
citīśaktir iti ||4.34 ||

del *dharma*⁸⁸ y los *guṇas* dejan de operar en relación con el *puruṣa* quien permanece entonces en su propia naturaleza. Vueltos, pues, los *guṇas* a su condición original y dado que el hombre posee un perfecto discernimiento entre el sí mismo y los *guṇas*, estos están vacíos de sentido para él. Lograda, entonces, la completa diferenciación, el *puruṣa* permanece en un estado de aislamiento o *kaivalya*, por lo que el hombre ha logrado el fin del yoga, tal como Patañjali la concibe.

Ahora bien, si en su análisis del *samādhi* Patañjali adopta una perspectiva, por así decirlo, cognitiva y distingue entre sus diferentes clases de acuerdo con su contenido y, en última instancia, si tiene contenido, la noción de *kaivalya* parece estar íntimamente implicada en la concepción metafísica *Sāṅkhya*. Tal como ya señalamos, esta distingue entre *puruṣa* y *prakṛti*, y atribuye al primero la conciencia mientras que al segundo le adjudica toda la serie de manifestaciones físicas e incluso mentales de las que *puruṣa* es consciente. Así pues, en los dos últimos *sūtras* citados, Patañjali entreteteje su descripción del estado último del yoga, en el cual el sí mismo se mostraría tal cual es, con su doctrina de los *guṇas* y de *puruṣa* (y, por ende de *prakṛti*). A partir de esto, se vuelve evidente que la concepción del sí mismo (y de lo que el sí mismo no es) si bien está apoyada en un estado cognitivo (en última instancia el *nirbīja samādhi*), está articulada según categorías históricamente constituidas que Patañjali adopta e integra a su sistema.⁸⁹

Es interesante señalar, por último, que el estado de *kaivalya* ha sido diversamente interpretado por los estudiosos. Distingamos, al menos, dos tendencias. La primera, defendida por Whicher, por ejemplo, sostiene que *kaivalya* no implica una desaparición del mundo y de los *guṇas* desde

⁸⁸ Para un análisis de la noción de *dharmamegha samādhi* véase Klostermaier (1986: 253-262) y Rukmani (2007: 131-139). Véase, asimismo, Karen O'Brien-Kop (2020). "Dharmamegha in yoga and yogācāra: the revision of a superlative metaphor". En *Journal of Indian Philosophy*, 48, 4, pp. 605-635.

⁸⁹ Para un análisis de las dificultades interpretativas implicadas en la noción de *kaivalya* véase Burley (2007: 134ss).

el punto de vista del *puruṣa*, ni la destrucción o negación de la personalidad del yogui. El mundo y los *guṇas* cesan de existir para el yogui pero en su asociación con *avidyā* y con la cognición errada acerca del sí mismo. El yogui, pues, establecido en su propia naturaleza (I 3) permanece intacto e inafectado, en su estado de liberación, pero subsiste.⁹⁰ Para Burley, por el contrario, resulta evidente que *kaivalya* es no solamente un estado desencarnado sino incluso desprovisto de mente (*mindlessness*), aunque considera que los *Yogasūtras* incurren en una serie de paradojas difíciles de resolver respecto del estado final.⁹¹ Esta clase de paradojas, afirma Burley, habría disuadido a Buda, por ejemplo, de comprometerse con alguna posición metafísica en relación con la naturaleza última.⁹² Sin embargo parece difícil de negar, concluye el autor, que los *Yogasūtras* conciben el logro final como un estado de conciencia pura.⁹³

⁹⁰ Whicher (1998: 277). Cfr. asimismo Whicher (2003: 55-61). Parece fundamental para tal concepción, tal como señala Burley (2007: 139), cómo se interpreta el aforismo I 2.

⁹¹ Burley (2007: 141).

⁹² Burley (2007: 155).

⁹³ Burley sigue en su interpretación a Bhattacharya y a Pflueger. Cfr. Burley (2007: 202).

3. La mística eneádica y la yogasútrica en comparación

Expongamos en la presente sección algunos de los elementos análogos que a lo largo de la investigación hemos ido describiendo en nuestras representaciones de los sistemas filosóficos de Plotino y patañjálico. Téngase en cuenta que nos concentramos en aquellos aspectos propios de lo que llamamos “mística eneádica” con la finalidad de poner de manifiesto las correspondencias entre los elementos de aquella y ciertos aspectos del sistema de Patanjali. A raíz de las semejanzas señaladas proponemos, asimismo, una categoría de mística que creemos que abarca nuestras representaciones de ambos sistemas.

3. a. Trasfondo dialógico de las *Enéadas* y de los *Yogasūtras*

En nuestra Segunda Parte ofrecimos una breve descripción de la corriente de pensadores medioplatónicos y de la transformación que esta vertiente opera sobre la tradición interpretativa de Platón. Señalamos los eventos históricos involucrados en el desarrollo de esta corriente, tal como el cierre de la Academia y la dispersión de los pensadores a lo largo de las costas del Mediterráneo. Indicamos, asimismo, la necesidad de los filósofos medioplatónicos de distanciarse de sus antecesores escépticos y su incorporación de elementos provenientes de otras escuelas como el estoicismo y el pitagorismo en su intento por articular un platonismo (dogmático) coherente y acabado. Todos estos aspectos ponen de manifiesto el carácter dialógico e incluso polémico, tanto interescolar como intraescolar, de la filosofía preplotiniana,

modalidad que Plotino hereda y desarrolla. Brindamos, asimismo, una resumida caracterización de la historia de la interpretación alegórica y del papel que la filosofía medio-platónica ejerce en ella tras su reincorporación del ámbito inteligible al pensamiento filosófico. Vimos, entonces, que Plotino hereda y sintetiza ambas vertientes interpretativas y que las adopta introduciendo en ellas innovaciones y resignificándolas. Las *Enéadas*, pues, son un testimonio no solo del modo en que Plotino adhiere a una tradición interpretativa sino, también, del modo en que innova aun dentro de esta tradición a partir de elementos ya sedimentados y de problemas filosóficos que no habían recibido un tratamiento acabado. Ellas nos brindan, asimismo, evidencias de la polémica plotiniana tanto con las corrientes gnósticas y de su intento por distanciarse y deslegitimar la interpretación que estas brindan de la tradición platónica, como con corrientes de platonismo contemporáneas.

En nuestra Tercera parte, a su vez, examinamos el sistema clásico del yoga patañjálico poniendo de manifiesto su deuda con fuentes previas. Nuestro breve análisis de la *Kaṭha Upaniṣad* y de la *Bhagavad Gītā* nos permitió percibir que muchas de las nociones que Patañjali articula en su sistema tienen una larga antigüedad y que se encuentran asociadas a diferentes prácticas, valores y objetivos ya sea de la sociedad brahmánica o de las corrientes ascéticas. La *Bhagavad Gītā* misma ya constituye, tal como señalamos, un esfuerzo en esta dirección. Así pues, en su sistematización de lo que hemos llamado los tres pilares del yoga patañjálico, del *Kriyā Yoga* y del *aṣṭāṅga yoga*, Patañjali evidencia un compromiso por sintetizar y asimilar valores y prácticas provenientes de diferentes comunidades. Asimismo, su incorporación de la noción de *Īśvara* y de la práctica de *Īśvarapraṇidhāna* compromete a Patañjali con la tradición teísta del yoga y lo diferencia, su vez, del *Sāṅkhya* ateo del cual adopta, sin embargo, su concepción metafísica. Si el *Kriyā Yoga*, por otra parte, prescribe una serie de acciones a emprender para alcanzar el *samādhi*, en el *aṣṭāṅga*

yoga, además de encontrar una regulación de la conducta y una dimensión ética, Patañjali introduce explícitamente elementos de las tradiciones ascéticas cuya práctica posiblemente no se encontraba ampliamente difundida entre la ortodoxia brahmánica. Así pues, si en el *Śānti Parvan* encontramos alusiones a la heterodoxia del yoga, tras la presentación y síntesis patañjalica el yoga adquiere una forma y una formulación capaz de ser adoptada por la comunidad ortodoxa. Este aspecto de los *Yogasūtras* pone de manifiesto, según creemos, lo que desde nuestra perspectiva podemos llamar su dimensión política, en la medida en que más que simplemente constituir una sistematización de la tradición precedente, la síntesis patañjalica procura brindar una representación del yoga en el que la asimilación e integración de tradiciones diversas sea aceptada como ortodoxa. El texto de Patañjali logra consolidar, en efecto, la legitimación de la tradición yóguica frente a la tradición brahmánica, lo que da lugar, a su vez, a un enriquecimiento de ambas y refuerza la confluencia de la especulación sistemática y de las prácticas yóguicas en el seno de una misma comunidad.

Los elementos señalados acerca de las *Enéadas* y de los *Yogasūtras*, pues, nos permiten afirmar que ambos poseen un trasfondo dialógico con la tradición precedente. Ambas obras evidencian en su composición un estrecho vínculo con las fuentes precedentes a las que se retoma exegéticamente y no meramente con la finalidad de brindar un comentario, género filosófico-literario disponible tanto para Plotino como para Patañjali. El carácter interpretativo de ambas pone de manifiesto, a su vez, su intento por resignificar una tradición, ya sea la del platonismo o la del yoga, y el esfuerzo por sintetizar en esta resignificación elementos doctrinales y prácticas preexistentes diversas.¹

¹ Ambas presentan también evidencias de tensiones polémicas con otras corrientes. Hemos mencionado ya las disputas incluidas en las *Enéadas*. Respecto de los *Yogasūtras* podemos señalar la polémica con el budismo idealista, tema que no hemos abordado en nuestra investigación. Cfr., por ejemplo, Dasgupta (2002 [1924]: cap. III) y Larson – Bhattacharya (2008: 42ss).

Este aspecto común de los textos, en fin, nos permite subrayar el carácter histórico y situado de su composición. Es índice, asimismo, de la perspectiva encarnada, por así decirlo, de sus autores, quienes, más que evidenciar un punto de vista neutral o absoluto y un desentendimiento de su contexto, se nos muestran como hombres que emprendieron una tarea que su tiempo exigía y que la posteridad no tardó en reconocer.

3. b. Trasfondo metafísico de las *Enéadas* y de los *Yogasūtras*

Otro de los elementos en común entre ambas obras es su adhesión a la especulación metafísica. Este elemento está en estrecha relación con el punto anterior, en la medida en que las tradiciones a las que Plotino y Patañjali pertenecen postulan la existencia de una realidad que yace más allá de los sentidos. En ambos casos las realidades metafísicas postuladas no solo poseen valor explicativo de la realidad sensible sino que su conocimiento y comprensión implica una transformación en la disposición interna del hombre. Sin embargo, la adhesión plotiniana y patañjalica a sus respectivas tradiciones no es pasiva ni repetitiva sino que implica en ambos casos un procedimiento hermenéutico de lectura y resignificación de la tradición.

Así pues, en nuestra Segunda Parte vimos que Plotino se considera a sí mismo un platónico y adhiere explícitamente a una corriente de pensadores griegos que postula la existencia de una realidad inteligible. Esta corriente, no obstante, no presenta en todos sus integrantes el mismo grado de claridad y de penetración en su exposición de lo inteligible y es Platón, de acuerdo con Plotino y los platónicos que le anteceden, quien habría discutido con mayor detalle y claridad tal concepción. Platón, de hecho, constituye en la mayor parte de los casos la autoridad máxima para

los pensadores (medio y neo) platónicos. Mas el detalle y la claridad de la discusión platónica acerca de lo inteligible no excluye la ambigüedad que acarrea el género literario que adopta y el carácter inconcluso de su discusión, sobre todo si se asume, tal como lo hicieron los platónicos, que Platón es un pensador dogmático. Tal como vimos en nuestra Segunda Parte, entonces, la concepción metafísica plotiniana constituye un aspecto de la continuidad entre Plotino y la tradición platónica pero es, asimismo, un elemento sobre el que Plotino innova. Hemos señalado que el platonismo medio presenta evidencias de sistemas metafísicos ternarios y que conocía la doctrina de la interioridad de las Ideas en la Inteligencia. Indicamos, asimismo, que la atribución a Platón de la doctrina de lo Uno como primer principio posee una antigüedad que se remonta al menos a Aristóteles y que la Inteligencia y el Alma eran principios ampliamente aceptados entre los platónicos. La doctrina metafísica trinitaria de Plotino, pues, posee importantes antecedentes pero no se agota en ellos en tanto que incluso (algunos de) los contemporáneos de nuestro filósofo consideraban, por así decirlo, que la filosofía plotiniana nace con Plotino. Su apropiación de la tradición metafísica, pues, es dialógica y hermenéutica, y da origen a lo que en la actualidad conocemos como neoplatonismo.

De modo análogo, los *Yogasūtras* adhieren a una tradición metafísica preexistente que postula la existencia de dos clases de principios: *puruṣa* y *prakṛti*, y que sostiene que la totalidad de los fenómenos físicos e incluso mentales es el resultado del despliegue de *prakṛti*. Esta concepción es propia de la corriente *Sāṅkhya*, a la que el yoga se encuentra asociada desde mucho antes de que Patañjali redactara sus *sūtras*. La incorporación patañjalica de esta concepción, no obstante, no es pasiva ni mecánica sino que implica importantes diferencias. En III 2 hemos señalado algunas de ellas, entre las cuales podemos volver a mencionar el teísmo y la inclusión de los fenómenos mentales distinguidos por el *Sāṅkhya* en la noción de *citta*. Tal vez debamos asumir,

asimismo, si seguimos la interpretación de Burley relativa la *kaivalya*, que el *Sāṅkhya* y el yoga conciben diferentemente la relación entre el *puruṣa* y *prakṛti*, al menos respecto del *puruṣa* que ha logrado liberarse en vida. De este modo, entonces, se vuelve manifiesto que la apropiación patañjalica de la tradición metafísica subyacente a su tratado implica una reelaboración y un replanteo de esa tradición que, a la vez que es asimilada en los *Yogasūtras*, resulta también resignificada.

Los elementos señalados, pues, nos permiten afirmar que tanto las *Enéadas* como los *Yogasūtras* evidencian una adhesión a la especulación metafísica, presente ya en las tradiciones a las que Plotino y Patañjali pertenecen. Aquellos son índices, asimismo, de que la especulación metafísica está estrechamente ligada a la actividad hermenéutica concebida no solo como interpretación de textos precedentes sino también como intento por comprender la realidad. Este intento procura, a su vez, determinar el lugar que el hombre (debe) ocupa(r) en la realidad y de explicitar y ejercer, en consecuencia, el modo de vida que le permita al hombre ocupar el lugar que le corresponde.

3. c. Resignificación del sí mismo a partir de la interiorización de las categorías metafísicas en las *Enéadas* y de los *Yogasūtras*

Además del trasfondo hermenéutico-dialógico y metafísico tanto de las *Enéadas* como de los *Yogasūtras*, consideramos que ambos sistemas presentan un tercer elemento en común. Nos referimos a la concepción según la cual el hombre solo alcanza el conocimiento de las realidades metafísicas mediante un movimiento hacia su interior. Las realidades metafísicas, pues, no son meramente cosmológicas

sino que en ambos sistemas poseen una dimensión subjetiva, al menos en el sentido de subjetividad compartida desarrollado por Flood.²

Así pues, en nuestra discusión del pensamiento plotiniano indicamos la interiorización de la triada hipostática que Plotino lleva a cabo. Señalamos, asimismo, que esta interiorización implica la adhesión a un modelo medio-platónico acerca del vínculo del hombre con lo inteligible fundado en una lectura del *Banquete* de Platón. Esta interiorización permite al hombre, de acuerdo con Plotino, remontarse a las realidades superiores de las cuales los grados inferiores son efecto e imagen y, a la vez, a instancias superiores de su sí mismo. Esta concepción resume, en fin, en un mismo esfuerzo el conocimiento de lo real y del sí mismo del hombre, de modo que al comprender la realidad el hombre se conoce a sí mismo y logra responder a la pregunta que indaga acerca del mejor modo de vida que él debe asumir.

En nuestro examen de los *Yogasūtras*, a su vez, pusimos de manifiesto que las mismas categorías metafísicas utilizadas para explicar la realidad³ describen, a su vez, los aspectos constitutivos del hombre. La multiplicidad de fenómenos psicofísicos está constituida por las diferentes manifestaciones de *prakṛti*, mientras que la conciencia (pura), podríamos decir, es atribuida al *puruṣa*. Esta concepción, asimismo, está íntimamente vinculada a la doctrina según la cual los diferentes estados afecto-cognitivos evidencian un grado variable de contacto entre el *puruṣa* y *prakṛti* y, por tanto, un grado mayor o menor de ignorancia y de discernimiento. Así pues, el hombre logra establecerse en su sí mismo verdadero, el *puruṣa*, cuando logra discriminar entre su conciencia y el despliegue múltiple de *prakṛti* del que es

² Flood (2013: 6-9, 134-135).

³ o, de acuerdo con la interpretación de Burley ya aludida, las categorías utilizadas para explicar la experiencia del hombre de la realidad.

consciente, y cuando el sentido que las diferentes cualidades de *prakṛti* poseen en sí mismas se presenta como vacío para el *puruṣa* que ya nada desea experimentar.

3. d. ¿"Mística" en los *Yogasūtras*?

Nuestra discusión acerca de la mística atravesó diferentes fases. En primer término, examinamos el modo en que la filosofía de la mística desarrollada, sobre todo, en el siglo XX forjó una concepción de la mística entendida como una experiencia personal, trascendente, *sui generis*. Luego analizamos el grado en que esta concepción influyó sobre los estudios plotinianos y la deuda que la noción de la "mística plotiniana" posee con aquella. Siguiendo con una corriente nacida en el seno de los estudios religiosos, de género y post-colonialistas que revisa críticamente tal concepción de mística nos embarcamos en una interpretación de la filosofía plotiniana desde la perspectiva dialógica articulada por Flood con la finalidad de poner de manifiesto lo que concebimos como la "mística eneádica".

Ahora bien, nuestra discusión de la mística eneádica procuró poner de manifiesto sus aspectos constitutivos. Entre ellos señalamos, primero, el carácter textual de la mística eneádica en tanto que implica una dialéctica entre la representación y la interpretación alegórica. Mas vimos, asimismo, que esta dialéctica adquiere un redimensionamiento en las *Enéadas* debido a dos motivos. En primer lugar, se debe a la concepción (medio y neo)platónica de lo inteligible, gracias a la cual el sentido profundo de la representación y de la interpretación alegórica deja de aludir a doctrinas físicas o éticas, tal como en las alegoresis estoicas, por ejemplo, para referirse a doctrinas ontológicas de corte metafísico. En segundo lugar, tal redimensionamiento ocurre a raíz de la concepción según la cual las realidades metafísicas se encuentran en el interior del hombre. Gracias

a esta doctrina, entonces, la representación y la interpretación alegóricas e incluso la especulación metafísica comienzan a funcionar como mediadoras del conocimiento de sí del hombre. El discurso, en fin, que busca interpretar la realidad mediante la interpretación de los textos deviene, a su vez, un medio para que el hombre se interprete a sí mismo y se comprenda.

Llegados a este punto de nuestra investigación, pues, consideramos que vale la pena preguntarnos si es posible atribuir a los *Yogasūtras* una mística tal como la que hemos encontrado en las *Enéadas*. Resulta manifiesto, no obstante, que obtuvimos nuestra concepción de la mística eneádica a partir de las *Enéadas* mismas y no aplicando una concepción de la mística ajena a ellas tal como creemos haber mostrado que la tradición de estudios plotinianos ha realizado a lo largo de la segunda mitad del siglo XX al menos. No creemos, sin embargo, que el carácter reconstructivo de nuestra investigación implique un punto de vista neutro. Asumimos, de hecho, nuestro abordaje y lo hemos explicitado en nuestra Primera Parte. Mas reconstruir una concepción de la mística propia de los *Yogasūtras* no es posible, ya que ellos no contienen, en primer lugar, una noción de mística. Nuestra pregunta acerca de si es posible atribuir una mística a los *Yogasūtras*, por tanto, presenta una cuestión metodológica importante, en tanto que implica que el término “mística” deje de ser meramente una concepción propia del texto analizado para devenir una categoría interpretativa. La pregunta por la mística de los *Yogasūtras*, pues, implica la pregunta por la posibilidad de establecer una categoría de “mística”.

Cabe preguntarnos, pues, si estamos dispuestos a hablar de una mística sin más, sin que ello requiera que la apliquemos exclusivamente a las *Enéadas* o a otros textos posteriores que retoman la mística eneádica. Hacerlo parecería comprometernos con un discurso esencialista que hipostatiza una esencia de la mística para luego encontrar que hay una multiplicidad de fenómenos que pueden

tomarse como manifestaciones de esta esencia. Mas si recurrimos nuevamente a Flood, encontramos un modo de eludir esta dificultad. En su estudio comparativo de la noción de “verdad interior” en las tradiciones budista, cristiana e hinduista, Flood afirma que su proyecto constituye un ejercicio imaginativo.⁴ Así pues, siguiendo al autor podemos sugerir que la categoría de mística que presentamos constituye una abstracción imaginaria que se apoya sobre nuestro análisis e interpretación de los textos en sus niveles filológico y filosófico pero que no pretende constituir una reducción eidética que apunte a una esencia subyacente.

¿Qué elementos, pues, imaginamos que la categoría de mística que proponemos debe contener? Para determinar esta cuestión recurramos a los elementos de nuestra caracterización de la mística eneádica que hallamos también presente en los *Yogasūtras*. Nos referimos a la evidencia que ambos textos brindan, en primer término, de una relación hermenéutico-dialógica con la tradición metafísica y, en segundo término, de la interiorización de las realidades metafísicas. De la conjunción de ambos elementos, pues, podríamos proponer una categoría de mística que implique una relación hermenéutico-dialógica del hombre con la realidad interior que resulte, a su vez, en una resignificación del sí mismo en términos de la concepción metafísica adoptada. Señalemos, por último, que tal modo de concebir la mística no implica un compromiso ontológico de nuestra parte. La relación a la que nos referimos está fundada, en cada caso, en la tradición metafísica que el místico asimila dialógicamente y no en una experiencia personal, trascendente y *sui generis* que el místico tenga con la realidad metafísica. Esto, no obstante, no parece excluir necesariamente que el místico pueda alcanzar una experiencia semejante, pero nuestra interpretación de la mística no depende de ella.

4 Flood (2013: 23).

Los *Yogasūtras*, pues, evidencian una relación hermenéutico-dialógica del hombre con la realidad interior. La multiplicidad del despliegue de *prakṛti* y el mismo *puruṣa* son elementos constitutivos del hombre que él debe aprender a reconocer e interpretar. Esta relación, a su vez, resulta en una resignificación del sí mismo en términos de la concepción metafísica adoptada, en tanto que mediante su práctica el yogui logra identificarse a sí mismo como el *puruṣa* y discriminar como no propios los fenómenos y las cualidades que interpreta como correspondientes a *prakṛti*. En este sentido, pues, creemos que podemos hablar de una mística en los *Yogasūtras*. Recalquemos, no obstante, que la categoría de mística que aplicamos al tratado patanjálico surge del estudio (hermenéutico y comparativo) de la mística eneádica. A raíz de esto, nuestro aporte no se halla en la atribución de una mística a los *Yogasūtras* sino en nuestra propuesta de una categoría de mística reconstruida a partir de las *Enéadas*, que al ser consonante con algunos aspectos de la filosofía clásica del yoga resulta esclarecedora y, desde el punto de vista comparativo, aplicable al texto de Patañjali. Si esta categoría, en fin, posee o no una aplicación de mayor alcance deberá ser determinado por futuras investigaciones.

Conclusiones

Nos habíamos propuesto examinar la cuestión de la mística en las *Enéadas* de Plotino conduciendo nuestra investigación, por así decirlo, entre los polos representados por las objeciones de Brisson y de Bussanich en dos de sus estudios acerca de este tema. Según Brisson, la noción de “mística” en las *Enéadas* alude a un tipo de interpretación de mitos y no a una experiencia de unión del alma con el primer principio.¹ De acuerdo con Bussanich, por otra parte, la mayor parte de los estudios llevados a cabo por los plotinistas acerca de la mística plotiniana se funda en los escritos de William James, R. C. Zaehner y W. Stace e ignora las investigaciones realizadas por los religionistas en las últimas cuatro décadas que brindan, además de nuevos abordajes, importantes críticas de aquellos autores.²

La investigación que hemos expuesto en nuestro trabajo, pues, constituye el desarrollo de un punto de vista determinado por estas dos objeciones que busca, por una parte, apreciar el grado y las consecuencias de la influencia de William James, R. C. Zaehner y W. Stace, tomados en el marco más amplio de la discusión filosófica acerca de la mística, sobre los estudios plotinianos. Y procura ofrecer, por otra parte, una propuesta reconstructiva acerca de la mística eneádica fundada tanto en la noción plotiniana misma de “mística” como en el abordaje dialógico-narrativo desarrollado por Gavin Flood en las últimas dos décadas para el estudio de las religiones. Nuestra investigación fue completada, asimismo, con un estudio acerca de la relación de la “mística” plotiniana con la “mística” de la India para lo cual no solo expusimos la discusión llevada a cabo

¹ Brisson (2005: 61-72).

² Bussanich (1997: 339-365).

hasta el momento sobre esta cuestión y analizamos los presupuestos y dificultades subyacentes a esta discusión, sino que además brindamos un análisis comparativo de la mística eneádica con la mística de los *Yogasūtras*, a partir de la noción de mística que propusimos basados en nuestro examen de las fuentes.

En el marco de este programa general de investigación, pues, en nuestra Primera Parte incluimos el examen de la discusión llevada a cabo en el siglo XX por los filósofos de la religión acerca de la noción de mística y la deuda de los plotinistas respecto de esta discusión. Distinguimos entre los filósofos de la religión, asimismo, diferentes abordajes y posiciones para el estudio de la mística. Discutimos, por una parte, el abordaje propio de la fenomenología clásica de la religión y las versiones clásica y reeditada del perennialismo, estrechamente vinculadas con la corriente fenomenológica. Expusimos, asimismo, la propuesta contextualista y las objeciones que esta formula a las visiones perennialistas. Presentamos, además, las críticas provenientes de los estudios post-colonialistas y de género a la concepción tradicional de “mística” defendida por la fenomenología de la religión. Caracterizamos, también, el giro participativo, una de las propuestas más recientes para el estudio de la mística.

Nuestro examen de estas cuestiones nos permitió, por una parte, tomar conocimiento de los diferentes factores socio-políticos involucrados en la discusión acerca de la mística. Nos condujo a entender, por otra parte, que la visión contextualista logra dar cuenta del sentido propio y de las diferencias entre las tradiciones místicas pero parece incapaz de reconocer e integrar en su abordaje ciertos estados de conciencia no mediados que, de acuerdo con Forman y otros filósofos de orientación fenomenológico-perennialista, pueden ser alcanzados. Nos mostró, a su vez, que la propuesta de Forman que integra los eventos de conciencia pura (PCE) y que alega el carácter no mediado de tales eventos parece incapaz de explicar, si no recurre a un contexto de sentido que pueda interpretarlos, en qué

sentido o por qué estos eventos son místicos. Nuestro análisis puso de manifiesto, además, que la mística ha sido entendida desde el estudio inicial de William James y a lo largo del siglo XX como una experiencia personal y trascendente, y que esta concepción es heredera de diferentes aspectos de la filosofía moderna y, como demuestra Proudfoot, por ejemplo, de los trabajos de fuerte contenido teológico de Schleiermacher.

Tras esta discusión propia de la filosofía de la mística examinamos la bibliografía tradicional acerca de la mística plotiniana a la luz de los conocimientos expuestos en la discusión previa. Así pues, tras analizar diferentes opiniones de los especialistas acerca del peso y del valor de la mística en el contexto de la filosofía plotiniana nos dedicamos a exponer los caracteres principales de las interpretaciones fundantes acerca de la mística plotiniana propuestas por Arnou, Bréhier y Armstrong. Esto nos permitió mostrar que ellas integran el análisis filológico de los tratados eneádicos con presupuestos interpretativos no explicitados y adoptados sin suficiente actitud crítica respecto de la naturaleza de la mística. Vimos que a partir de su lectura estos autores proponen una concepción de la mística plotiniana que involucra 1) una reducción de la mística a la experiencia personal *sui generis* exaltada del hombre con lo Uno, 2) comprender la mística como diferente del pensamiento racional, ya sea superior o contrario e irracional, 3) la inefabilidad de la mística plotiniana, 4) la comprensión de la mística plotiniana como la supresión de la relación sujeto-objeto, 5) la concepción antinómica India – mística – no/i/rracional, por una parte, y Occidente – filosófico – racional, por otra.

Luego, analizamos la propuesta desarrollada por los autores Trouillard, O'Daly y Hadot que integra la concepción de la mística plotiniana adelantada por los autores antes mencionados con una interpretación especulativa acerca de la relación entre la Inteligencia y lo Uno. De acuerdo con esta interpretación, el primer momento de la

generación de la Inteligencia a partir de lo Uno (Inteligencia prenoética) se identifica con la experiencia mística mediante la cual la Inteligencia entra en contacto con lo Uno (Inteligencia hipernoética). Hadot añade a tal asociación las nociones de Inteligencia amante y embriagada. Expusimos, asimismo, la lectura zaehneriana de Rist, quien intenta demostrar la ausencia de influencia del pensamiento de la India en Plotino recurriendo a las categorías de mística monista y teísta, asociando la mística plotiniana con la teísta y reduciendo la mística oriental al tipo monista. Las perspectivas de Perczel y de Elsas también fueron discutidas ejemplificando, por una parte, la influencia de la interpretación de Trouillard, O'Daly y Hadot y, por otra, un tipo de lectura con una marcada orientación teológica. Mostramos, además, que la adopción por parte de Rist de las categorías zaehnerianas para la discusión de la naturaleza de la mística plotiniana inició una discusión enmarcada en la identificación de aquella como teísta o como monista a partir de la interpretación de los pasajes de contenido "místico". También indicamos el trasfondo perennialista de las lecturas de Armstrong, de Dodds y de Wallis. Y comentamos, por último, las críticas y propuestas interpretativas de Bussanich, y los diferentes modos de articulación de la tradición interpretativa presentes en las lecturas de dos especialistas argentinos, M. I. Santa Cruz y F. García Bazán.

Tras esta lectura de la tradición interpretativa plotiniana a la luz de nuestro examen de la discusión acerca de la mística mantenida por los religionistas, expusimos, por una parte, algunos aspectos de la crítica a la fenomenología de la religión formulada por Gavin Flood. Por otra parte, detallamos los puntos centrales que adoptamos del abordaje dialógico-narrativo desarrollado por este mismo autor para nuestro estudio de la mística eneádica. Hicimos hincapié, especialmente, en las categorías de tradición y de interpretación elaboradas por este autor como puntos de apoyo de nuestra investigación.

En la Segunda Parte expusimos nuestra formulación de la mística eneádica construida a partir de una lectura de los textos plotinianos desde la perspectiva floodiana y haciendo a un lado la noción tradicional de mística como experiencia personal, trascendente y *sui generis*. Así pues, tras caracterizar el contexto filosófico propio del platonismo medio pre-plotiniano y de describir las corrientes interpretativas alegóricas anteriores a nuestro filósofo, nos dedicamos a examinar el modo en que Plotino se enrola en estas tradiciones de modo activo, innovador y asumiendo un papel de exegeta de ellas. Vimos, en primer lugar, que el término “mística” utilizado en su forma adverbial *μυστικῶς*, en Plotino hace referencia a la representación y a la interpretación alegóricas ligadas a un contexto religioso, mítico y ritual. Pusimos de manifiesto, asimismo, que la dialéctica de la representación y de la interpretación alegóricas es aludida por Plotino mediante la categoría de *ἀνίγμια*, en lo cual sigue a la tradición alegórica precedente, si aceptamos la descripción de Struck acerca de esta tradición. Tomando, entonces, la noción de *ἀνίγμια* como hilo conductor, procuramos mostrar, por una parte, que Plotino considera que las obras de Homero, los mitos tradicionales, los poemas de Hesíodo, las fórnulas iniciáticas, los escritos pitagóricos e incluso los de Platón tienen en común que incluyen enigmas. Luego analizamos lo que denominamos “la metafísica del enigma” y tras examinar algunos aspectos de la concepción plotiniana del *λόγος* con los elementos psicológicos y ontológicos implicados en ellos llegamos a concluir que para Plotino el *ἀνίγμια* es una representación imitativa del ámbito inteligible, de las relaciones y realidades constitutivas de ese ámbito y de la dinámica del alma en el marco de tal ámbito. En un segundo apartado acerca de la metafísica del enigma procuramos mostrar, en primer término, el modo en que Plotino articula su concepción de lo inteligible con su interpretación en clave alegórica del mito hesiódico de Urano, Crono y Zeus. Luego, pusimos en relación lo expuesto en el apartado anterior con las nociones plotinianas del mito y

del tiempo con la finalidad de alegar que las divisiones y la temporización (y espacialización) de lo inteligible, eterno e inespacial propio del $\alpha\acute{\iota}\nu\iota\gamma\mu\alpha$, tal como Plotino lo entiende, está fundada sobre una concepción integrada del lenguaje, del hombre, de la realidad y del tiempo gracias a la cual el $\alpha\acute{\iota}\nu\iota\gamma\mu\alpha$ resulta ser el modo en que lo real mismo se vuelve texto por intermedio del hombre. A partir de estos resultados parciales concluimos, asimismo, que la mística eneádica debe ser comprendida como la representación discursiva de lo real o la textualización de lo eterno, y como la capacidad de leer la realidad tal como ella se esconde entre las líneas de un texto.

Luego de haber alcanzado esta primera caracterización de la mística eneádica que vincula el lenguaje con lo real, nos propusimos mostrar que la concepción plotiniana de lo real puede comprenderse como el fruto de su vínculo como exegeta con la tradición y que puede prescindirse, por ende, de considerar que tal concepción constituye el resultado de una experiencia mística *sui generis*. Defendimos, entonces, una caracterización de la exégesis plotiniana como una actividad productora, innovadora y consciente, fundada, a su vez, sobre una concepción de la relación con la tradición que toma como inseparables las nociones de innovación y de sedimentación. Analizamos, asimismo, las doctrinas plotinianas de la trascendencia de lo Uno y de la relación de la Inteligencia con lo Uno a la luz de un corpus de doctrinas precedentes. Entre estas hicimos referencia, sobre todo, a los sistemas metafísicos ternarios medioplatónicos, a la doctrina también medioplatónica de la interioridad de las Ideas en la Inteligencia, a la exposición aristotélica de la supuesta doctrina platónica de lo Uno y la díada, a ciertos elementos de la psicología aristotélica y al símil platónico del sol expuesto en *República*. A raíz de este examen concluimos que la doctrina de la trascendencia de lo Uno respecto de la Inteligencia, de la relación causal determinante de aquel respecto de esta, y de la doctrina de las dos potencias de la Inteligencia podrían comprenderse

como el resultado del trabajo exegético de Plotino sobre las fuentes y de su propia reflexión en torno a determinados problemas filosóficos.

En la última sección de nuestra Segunda Parte examinamos lo que denominamos “interiorización de la mística”. Para ello recurrimos al problema planteado por la coexistencia de dos modelos medioplatónicos discordantes acerca de la relación del hombre con lo inteligible, tal como están formulados en el *Didaskalikós* de Alcínoo. Vimos, entonces, que Plotino privilegia el modelo articulado en base al *Banquete* platónico pero que para adoptarlo consistentemente realiza un doble movimiento interpretativo. Por una parte, proyecta las realidades metafísicas hacia el interior del hombre y, por otra, desarrolla su doctrina del alma no descendida. Ambos procedimientos garantizan, pues, que el vínculo entre el hombre y lo inteligible permanezca de modo efectivo mientras el hombre está encarnado y que para percatarse de este vínculo el hombre deba volverse hacia su interior.

Finalmente, tras esta exposición relativa a la interiorización de la mística examinamos otra serie de interpretaciones alegóricas plotinianas. A partir de ellas pudimos advertir el modo en que Plotino alude mediante la interpretación alegórica a la interioridad del hombre y del papel mediador que esta posee en el conocimiento de sí. Al tomar en consideración, pues, la doctrina de la interioridad de las hipóstasis en el hombre, la mística eneádica primero entendida como representación mimética de lo inteligible se nos mostró como la representación mimética de la interioridad. Esta representación, a su vez, al ser de corte alegórico posee un sentido literal y un sentido profundo en estricta analogía con el mundo exterior perceptible y el ámbito interior inteligible. A raíz de esto, entonces, y de nuestro análisis de la interpretación plotiniana del mito de Narciso y de Odiseo, pudimos apreciar que Plotino parece asimilar la actividad interpretativa alegórica con la capacidad de discernir entre lo que es un efecto exterior visible y lo que

es la causa interior invisible de este, y entre el sí mismo externo transitorio y causado, y el sí mismo interior causal. Tal capacidad, en fin, es asociada por Plotino con la mirada del sabio quien habiendo interiorizado los criterios que le provee la tradición puede interpretar y conocer la realidad e interpretarse y conocerse a sí mismo.

Nuestra Tercera Parte, a su vez, estuvo dedicada esclarecer en cierta medida la cuestión de la relación entre Plotino y la India para lo cual abordamos el análisis de la mística desde una perspectiva crítico-comparativa. Para poder articular tal análisis, entonces, fue necesario discutir las dificultades propias del abordaje comparativo. Examinamos, de este modo, lo que denominamos “problemas simples” entre los que incluimos la interpretación de una tradición en los términos propios de otra tradición. Señalamos, también, “problemas complejos” constituidos por el uso de categorías que conllevan en sí mismas juicios y presupuestos que permanecen en gran medida ignorados por quienes las aplican a menos que ellas sean utilizadas crítica y reflexivamente. Discutimos, sobre todo, el ejemplo de la categoría de “hinduismo” e intentamos mostrar que junto con las categorías de “mística” y de “religión” analizadas en nuestra Primera Parte, las tres constituyen una lente tres veces distorsionadora de los fenómenos abordados por los estudios comparativos. Examinamos, asimismo, una cuarta categoría, la de “filosofía”, tan polémica como las anteriores en su relación con el pensamiento de la India. A partir de nuestro análisis pudimos apreciar, no obstante, el viraje ocurrido en las últimas décadas entre los académicos quienes manifiestan una cada vez mayor aceptación del carácter filosófico de gran parte del pensamiento indio.

Tras esta discusión necesaria acerca de las dificultades de los estudios comparativos examinamos la bibliografía principal acerca de la cuestión de la relación entre Plotino y la India. En este examen procuramos poner de manifiesto, por una parte, los diferentes supuestos tanto teóricos como metodológicos involucrados en la bibliografía y, por

otra, las conclusiones problemáticas que reaparecen una y otra vez a raíz de la naturaleza de los supuestos asumidos. Nuestro análisis nos mostró, finalmente, que la cuestión acerca de la relación entre Plotino y la India es un campo de enfrentamientos velados sobre cuestiones ajenas a la literatura eneádica pero cardinales para la tradición moderna que se dedicó a interpretarla.

A continuación nos dedicamos al análisis del los *Yogasūtras*. En primer término, no obstante, examinamos diferentes opiniones de especialistas occidentales y orientales que atribuyen al texto tanto un carácter filosófico como místico, y procuramos esclarecer el modo en que tales categorías han sido aplicadas al tratado patañjlico. Luego emprendimos en el análisis de *Yogasūtras* examinando brevemente, primero, dos textos pre-sútricos que contienen referencias explícitas al yoga y que constituyen antecedentes importantes de los *Yogasūtras*. El examen de estas fuentes nos permitió corroborar la relación del texto patañjlico con la tradición precedente y el carácter sistematizador e interpretativo que el texto manifiesta con ella. En nuestro análisis de los *Yogasūtras* y, en especial, de su exposición del *kriyā yoga* y del *aṣṭāṅga yoga*, pudimos apreciar, asimismo, el carácter dialógico del texto en la medida en que Patañjali parece pretender, por una parte, autorizar la tradición del yoga frente a la ortodoxia brahmánica de su tiempo y, por otra, legitimar la incorporación de determinadas prácticas yóguicas a la comunidad ortodoxa. La incorporación de *īśvara* al marco metafísico ateo del *Sāṅkhya* también se nos mostró como un indicador de tal carácter. Vimos, por otra parte, que la adopción de la ontología *Sāṅkhya*, si bien no está exenta de adaptaciones por parte de Patañjali, garantiza al sistema patañjlico la interioridad de las realidades metafísicas. El *puruṣa*, por un lado, constituye el sí mismo último y verdadero del hombre, y las diversas manifestaciones de *prakṛti*, entre las cuales deben contarse los componentes psicofísicos del hombre, son todo aquello que el yogui debe aprender a discriminar como ajeno al sí mismo.

Nuestro análisis del fin del yoga, entonces, nos permitió poner de manifiesto que Patañjali interpreta el estado final de la práctica yoguica tanto desde una perspectiva cognitiva aunque sin contenido (*nirbija samādhi*) como desde una perspectiva ontológica (*kaivalya*). Para esta última recurre a la metafísica *Sāṅkhya* ya que implica el aislamiento del *puruṣa* en su propia naturaleza y ajeno al despliegue de *prakṛti*. Esta doble perspectiva corrobora, a nuestro entender, las dificultades que enfrentan tanto la posición contextualista acerca de la mística como la propuesta por Forman. Los *Yogasūtras* parecen describir, de hecho, un estado de conciencia pura, estado que el abordaje contextualista no está dispuesto a admitir. Mas este es interpretado en el texto mediante la ontología *Sāṅkhya*, con lo cual si el estado en sí mismo carece de toda determinación, su interpretación es lo que garantiza que posea un sentido y que pueda ser incorporado al sistema.

La última sección de nuestra Tercera Parte estuvo dedicada al análisis comparativo de la mística eneádica tal como proponemos concebirla con el sistema de los *Yogasūtras*. Nuestro examen se centró en tres aspectos morfológicos y no se interesó por cuestiones relativas a contactos históricos o influencias ya sean unidireccionales o recíprocas. Así pues, discutimos el trasfondo dialógico-hermenéutico de las *Enéadas* y de los *Yogasūtras*, el trasfondo metafísico de ambos textos, y la resignificación del sí mismo a partir de la interiorización de las categorías metafísicas adoptadas de la tradición que cada uno de los escritos lleva a cabo. Nuestro estudio comparativo, en fin, nos permitió proponer una categoría de mística que implique una relación hermenéutico-dialógica del hombre con la realidad interior que resulte, a su vez, en una resignificación del sí mismo en términos de la concepción metafísica adoptada de la tradición. Tal modo de concebir la mística no implica un compromiso ontológico de nuestra parte. La relación a la que nos referimos, de hecho, está fundada en la tradición metafísica que, en cada caso, el místico asimila dialógicamente

y no en una experiencia personal, trascendente y *sui generis* que aquel tenga con la realidad metafísica. Esto, no obstante, no parece excluir necesariamente que el místico pueda alcanzar una experiencia semejante, pero nuestra interpretación de la mística no dependió de ella. Así pues, a partir de estos elementos en común entre las *Enéadas* y los *Yogasūtras* y de la categoría de mística que propusimos como una abstracción imaginativa (y no como explicitación de una esencia) consideramos justificado atribuir una mística en los *Yogasūtras*.

Mencionemos, por último, que nuestra investigación pretende, más que arribar a conclusiones definitivas acerca de las temáticas abordadas, abrir nuevas perspectivas de análisis, brindar elementos metodológicos que contribuyan a las investigaciones subsiguientes y aportar desde el abordaje que asumimos explícitamente algunas propuestas de lectura constructiva. Hemos planteado un modo posible de leer la mística eneádica que está lejos de ser exhaustivo y admite ulteriores desarrollos. Hemos propuesto una metodología que puede ser revisada e incluso reemplazada, lo que enriquecería las perspectivas de análisis de un tópico tan importante en la historia de la filosofía occidental. Hemos ofrecido una comparación de la mística eneádica con una obra característica de una única corriente filosófica de la India, por lo cual la comparación puede ser ahondada y multiplicada variando los elementos (y las perspectivas) de la comparación. Nuestra investigación, en fin, pretende contribuir al desarrollo de las temáticas abordadas brindando nuevos impulsos a la tradición interpretativa y sugiriendo nuevos caminos de diálogo (auto-)crítico y reflexivo por los que la tradición pueda transitar.

Bibliografía

a. Ediciones y traducciones del corpus plotiniano

- ARMSTRONG, A. H., (1966-1988). *Plotinus, Enneads*, edited and translated by —, Heinemann, London, 7 vols.
- ATKINSON, M. (1983). *Plotinus: Ennead V 1*, Commentary and translation by —. Oxford, Clarendon Press.
- BEUTLER, R. and THEILER, W., (1956–1971). *Plotins Schriften*. übers. HARDER, R., hrgs. Neubearbeitung mit griechischen Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von —. Hamburg, F. Meiner, 6 vols.
- BREHIER, É. (1923-1938). *Plotin, Ennéades*, éd. et trad. par —, Paris, Les Belles Lettres, 7 vols.
- BRISSON, L. et PRADEAU, J-F. (2002-2010). *Plotin. Traités*, trads. sur la dir. de —, Flammarion, 9 vols.
- CILENTO, V. (1947-1949). *Plotino, Enneadi*. Prima versione integra e commentario critico da —. Bari, Laterza, 3 vols.
- FLEET, B. (2012). *Plotinus, Enneads IV 8: On the Descent of the Soul into Bodies*, transl., with introd., and comm. Las Vegas, Parmenides Publishing.
- GERSON, L. (2013). *Plotinus, Enneads V.5: That the Intelligibles are not External to the Intellect, and on the Good*, transl., with introd., and comm. Las Vegas, Parmenides Publishing.
- HADOT, P. (1998-2009). *Plotin, Traités*, col. «Les Écrits de Plotin» sur la dir. de —, Éditions du Cerf, 16 vols.
- HENRY, P. et SCHWYZER, H-R, (1951-73). *Plotini Opera*, ediderunt —. Paris, Cesclée de Brouwer, 3 vols. (*editio maior*).

- HENRY, P. et SCHWYZER, H-R, (1964-82). *Plotini Opera*, ediderunt —. Oxford, Clarendon Press, 3 vols. (*editio minor*).
- IGAL, J. (1982). *Porfirio, Vida de Plotino y Plotino, Enéadas I-II*. Intr., trad. y notas de —. Madrid, Gredos (vol. 1).
- IGAL, J. (1985). *Plotino, Enéadas III-IV*. Intr., trad. y notas de —. Madrid, Gredos (vol. 2).
- IGAL, J. (1998). *Plotino, Enéadas V-VI*. Intr., trad. y notas de —. Madrid, Gredos (vol. 3).
- ISNARDI PARENTE, M. (1994). *Plotino, Enneadi VI 1-3. Trattati 42-44 Sui generi dell'essere*, introd., testo greco, trad., comm., Napoli, Loffredo.
- LEROUX, G. (1990). *Plotin, Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Ennéade VI, 8 (39)]*, intr., texte grec, traduction et comm. par —. Vrin.
- RADICE, R. (2002). *Plotino, Enneadi*, trad. di —, comm. di G. Reale, Milano, Mondadori.
- SANTA CRUZ, M. I. (1998). *Plotino, Textos fundamentales*, intr. y trad. de —. Buenos Aires, Eudeba.
- SANTA CRUZ, M. I. y CRESPO, M. I. (2007). *Plotino, Enéadas, Textos esenciales*, Estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas de —, Buenos Aires, Colihue.

b. Ediciones y traducciones de los Yogasūtras

- HERRERA, J. L. (1977). *El Yogasutra de Patañjali con el comentario del rey Bhoja*, traducción de —. En PRADO PASTOR, I. —ed.—, Lima, Ediciones de Ignacio Prado Pastor.
- TOLA, F. Y DRAGONETTI, C. (1973). *Los Yogasūtras de Patañjali, Libro del samādhi o concentración de la mente*. Barcelona, Barral Editores.

- TOLA, F. Y DRAGONETTI, C. (2005). *The Yogasūtras of Patañjali. On Concentration of Mind*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- FEUERSTEIN (1989). *The Yoga-Sutra of Patañjali: a new Translation and Commentary*. Inner Traditions.
- FEUERSTEIN G. (1979). *The Yoga-Sutra of Patañjali. An exercise in the methodology of textual analysis*. New Delhi, Arnold Heinem.
- RĀMA PRASĀDA (1998[1912]), *Patañjali's Yogasutras, with the commentary of Vyāsa and the gloss of Vāchaspati Miçra*. New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- LEGGET. T, (1990), *The Complete Commentary by Shankara on the Yoga Sutras*, Londres y Nueva York, Kegan Paul Internacional.
- WOODS, J. H. (1914), *The Yoga-System of Patanjali*, Cambridge, Harvard University Press. Reimpresión India: (1966) Delhi, Motilal Banarsidass.
- VIVEKANANDA SWAMI (1920). *Rāja Yoga. With Patañjali's Aphorisms, Commentaries and a Glossary of Terms*. New York, Brentano's.
- Patanjali *Yogasūtra*, texto basado en la edición de Kāśinātha Śāstrī Āgāśe. Pune, Ānandāśramamudraēālaya 1904 (Ānandāśrama Sanskrit Series, 47). Revisado por Philipp A. Maas, para GRETEL: http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/6_sastra/3_phil/yoga/patyog_u.htm
- Patanjali *Yogasūtra*, edición crítica de Ashok Aklujkar para GRETEL: http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/6_sastra/3_phil/yoga/yogasutu.htm

c. Instrumenta Studiorum

Diccionarios y Léxicos

- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S., *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1992 (1ª ed. 1843).
- SLEEMAN, J. H. y POLLET, G., *Lexicon plotinianum*, Leiden, E. J. Brill, 1980
- CHANTRAINE, P. (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouvelle éd. avec supplément, Paris, Klincksieck.
- APTE, V. S. (2005). *The Student's Sanskrit – English Dictionary*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- MONIER – WILLIAMS, (2000). *A Sanskrit – English Dictionary*, Oxford, Oxford University Press.
- HUET, G. (2010). *Héritage du Sanskrit. Dictionnaire sanskrit-français*. Formato Pdf.

Recursos Informáticos

- Dictionnaire Héritage du Sanscrit. Version 2.82 (Frebch).
<http://sanskrit.inria.fr/DICO/>
- GRETIL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages. <http://gretil.sub.uni-goettingen.de/>
- Monier Williams Online Sanskrit – English Dictionary (2008 Revision). <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/>
- Perseus 2.0 Interactive Sources and Studies on Ancient Greece, versión electrónica (CD-ROM).
- RADICE, R. (ed.); Bombacigno, R. (electronic ed.) (2004), *Lexicon II. Plotinus*, Milano, Mondadori.
- Sanskrit Documents Collection On Line.
<http://sanskritdocuments.org/>
- Thesaurus Linguae Graecae (TLG), versión electrónica (CD-ROM).
- Thesaurus Linguae Graecae. Versión online.
<http://www.tlg.uci.edu/demo/fontsel>

TITUS – Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien. <http://titus.uni-frankfurt.de/indexs.htm>

d. Autores modernos y otras fuentes

- ABBATE, M. (2002). “Non-dicibilità del Primo Dio e via remotionis nel cap. X del *Didaskalikós*” en CALABI F. –ed., *Arretos Theos. L’ineffabilità del primo principio del medio platonismo*, Pisa, Edizioni ETS, pp. 55-75.
- ABELA MARTÍNEZ, M. (2009). *Rudolf Otto. Ensayos sobre lo numinoso. Traducción y notas de –*. Madrid, Editorial Trotta.
- ABHAYANANDA, S. (1987). *History of Mysticism: the unchanging testament*. London, Watkins Publishing Limited.
- ABOUT P. J. (1973). *Plotin et le Quête de l’Un*, Paris, Éditions Seghers.
- ALEJANDRO DE AFRODISIA, *In Aristotelis Metaphysica Commentaria* 56, 18, ed. TLG.
- ALLEN, D. (1999). “Review of *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion* by Gavin Flood”. En *International Journal of Hindu Studies*, Vol. 3, No. 2 pp. 206-207.
- ALMOND, P. C. (1980). *Rudolf Otto. An introduction to his Philosophical Theology*. Chappel Hill and London, University of North Carolina Press.
- ANDERSON, P. S. (1998). *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief*, Oxford, Blackwell Publishers.
- APULÉE. *Opuscles philosophiques [...] et fragments*, Texte établi, traduit et commentée par J. BEAUJEU, Les Belles Lettres, Paris 1973.
- ARMSTRONG, A. H. (1936). “Plotinus and India”. En *The Classical Quarterly*, vol. 30, pp 22 – 28.

- ARMSTRONG, A. H. (1940). *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ARMSTRONG, A. H. (1953). *Plotinus*, London, George Allen & Unwin Ltd.
- ARMSTRONG, A. H. (1957). "The background of the doctrine 'that the intelligibles are not outside the intellect'". En *Les sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité Classique, Tome V*. Genève, Vandoeuvres, pp. 393-425.
- ARMSTRONG, A. H. (1966[1957]). *Introducción a la Filosofía Antigua*, Bs. As., EUdeBA. Traducción de Herran, Carlos Manuel.
- ARMSTRONG, A. H. (1967). *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ARMSTRONG, A. H. (1973). "Elements in the thought of Plotinus at variance with Classical intellectualism". En *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93. pp. 13-22.
- ARMSTRONG, A. H. (1974). "Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus". En *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma.
- ARMSTRONG, A. H. (1976). "The Apprehension of Divinity in Plotinus". En Baine Harris, R. (ed.). *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, Old Dominion University, pp 187 – 198.
- ARMSTRONG, A. H. (1980). *Introducción a la Filosofía Antigua*, Buenos Aires, Eudeba.
- ARMSTRONG, A. H. (1994). *Plotinus*. Edición del texto griego y traducción inglesa de —, Cambridge, Harvard University Press, 7 vols.
- ARMSTRONG, A. H. y RAVINDRA, R. R. (1979). "Buddhi in the *bhagavadgītā* and *psyché* in Plotinus". En *Religious Studies*, 15, pp. 327-342.
- ARNOU, R. (1967). *Le désir de dieu dans la philosophie de Plotin*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma.

- ARP, R. (2004). "Plotinus, Mysticism and Mediation". En *Religious Studies*, vol. 40, n° 2, pp. 145-163.
- ASCLEPIUS, In *Aristotelis metaphysicorum libros A-Z comentaria*, ed. TLG.
- AUBENQUE, (1971) "Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique". En *Le néoplatonisme: Colloque de Royaumont 1969*, 101 – 109, Paris, Éditions de Centre National de Recherches Scientifiques.
- AUBRY, G. (2008). "Demon et intériorité d'Homère à Plotin: esquisse d'une histoire". En AUBRY, G. y ILDEFONSE F. (eds.), *Le moi et l'intériorité*. Paris, Vrin.
- AUBRY, G. (2008). "Un moi sans identité? Le hèmeis plotinien". En AUBRY, G. y ILDEFONSE F. (eds.), *Le moi et l'intériorité*. Paris, Vrin.
- BABUT, D. (2007). "L'unité de l'Académie selon Plutarque. Notes en marge d'un débat ancien et toujours actuel" en BONAZZI, M., LEVY, C. y STEEL, C., -ed-, *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*. Turnhout, Brepols.
- BAGGER, M. C. (1991). "Ecumenicalism and Perennialism Revisited". En *Religious Studies*, vol. 27, n° 3, pp. 399-411.
- BAINÉ HARRIS, R. ed. (1982). *Neoplatonism and Indian Thought*. New York, SUNY Press.
- BAINÉ HARRIS, R. Ed. (2002) *Neoplatonism and Contemporary Thought*. Two Parts. New York. State University of New York Press.
- BALSLEV, A. N. (1991). "The notion of kleśa and its bearing on the Yoga analysis of mind" En *Philosophy East and West*, Vol. 41, No. 1, pp. 77-88.
- BANCALARI, S. (2009). *Opere. Rudolf Otto. A dura di - .* En *Archivio di Filosofia – Archives of Philosophy*, Vol. LXXVII, n. 1. Pisa e Roma, Fabrizio Serra Editore.
- BARNES, H. (1942). "Katharsis in the *Enneades* of Plotinus." En *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 73, pp. 358-382.

- BARNES, P. L. (1992). "Walter Stace's Philosophy of Mysticism". En *Hermathena*, nº 153, pp. 5-20.
- BARTLEY, Ch. (2011). *An Introduction to Indian Philosophy*. London, Continuum International Publishing Group.
- BEIERWALTES W. (1991). *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa.
- BEIERWALTES, W. (1995). *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unità. Plotino Enneade V 3*. Milan, Vita e Pensiero.
- BEIERWALTES, W. (1974). "Reflexion und Einung: Zur Mystik Plotins". En BEIERWALTES, W., VON BALTHASAR, H. U., y HAAS, M. A. (ed.). *Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln, Johannes-Verlag. Hay traducción castellana: "Reflexión y Unión. Acerca de la mística de Plotino". En *Mística. Cuestiones fundamentales*. Barcelona, Ágape.
- BERG, R.M. van den (2009). "As we are always speaking of them and using their names on every occasion. Plotinus, Enn. III.7 [45]: Language, experience and the philosophy of time in Neoplatonism". En CHIARADONNA R., TRABATTONI F. (Eds.) *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*. Leiden and Boston: Brill. Pp. 101-120.
- BERG, R. M . van den (2014). "The gift of Hermes: the Neoplatonists on language and philosophy". En SLAVEVA-GRIFFIN, S. AND REMES, P. (eds.). *The Routledge Handbook on Neoplatonism*. London and New York, Routledge, pp. 251-265.
- BERNABÉ, A. Y MENDOZA, J. (2013). "Pythagorean Cosmogony and Vedic Cosmogony (RV 10.129). Analogies and Differences". En *Phronesis* 58, pp 32-51.
- BERNARD, T. (2005). *Hindu Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.
- BERNHARDT, S. (1990). "Are Pure Consciousness Events Unmediated?". En FORMAN, R. K. C. ed. *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism And Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, pp. 220-236.

- BHABHA, H. (2005). *The Location of Culture*. New York, Routledge. Primera edición de 1994.
- BLACK, B. (2007). *The Character of the Self in Ancient India. Priest, Kings, and Women in the Early Upanishads*. New York, SUNY Press.
- BLACKWOOD, R. T. (1963). "Neti, Neti: Epistemological Problems of Mystical Experience". En *Philosophy East and West*, Vol. 13, No. 3 Oct., pp. 201-209.
- BLUMENTAL, H. (1987). "Plotinus in the light of twenty years' scholarship". En HAASE, W. and TEMPORINI, H. (eds.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Teil II, Band 36.1. Berlin/New York, Walter De Gruyter, pp. 528-570.
- BLUMENTHAL, H. J. (1969). "Soul, World Soul and Individual Soul in Plotinus". En *Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*. Paris, Royaumont.
- BLUMENTHAL, H. J. (1971). *Plotinus' Psychology. His doctrines of the embodied soul*. The Hague. Martinus Nijhoff.
- BONAZZI, M. (2000). "Plotino e la tradizione pitagorica". En *Acme Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, vol. 53, fasc. II, pp. 38-73.
- BONAZZI, M. (2003). *Accademici e Platonici: Il Dibattito Antico Sullo Scetticismo Di Platone*, Milano, LED.
- BONAZZI, M. (2005). "Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale". En Bonazzi M. e Celluprica V. -ed., *L'Heredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Milano, Bibliopolis, pp. 115-160.
- BONAZZI, M. (2007). "Eudorus of Alexandria and early imperial Platonism". En Sharples, W. and Sorabji, R., -eds., *Greek and Roman Philosophy. 100 BC – 200 BC*. London, University of London Press, pp. 365-377.

- BONAZZI, M. (2009). "Antiochus' ethics and the subordination of Stoicism" en BONAZZI, M. y OPSOMER, J. -ed.-, *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*. Namur, Ed. Peeters.
- BONAZZI, M. y CELLUPRICA, V. -ed.- (2005). *L'Heredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Milano, Bibliopolis.
- BONAZZI, M. y OPSOMER, J. -ed.- (2009). *The Origins of the Platonic System. Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*. Namur, Ed. Peeters.
- BONAZZI, M., LEVY, C. y STEEL, C., -ed- (2007). *A Platonic Pythagoras. Platonism And Pythagoreanism in the Imperial Age*. Turnhout, Brepols.
- BOYS-STONES, G. (2001). *Post-Hellenistic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- BOYS-STONES, G. ed. (2003). *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*. Oxford: Oxford University Press.
- BOYS-STONES, G. (2005). "Alcinous, *Didaskalikós* 4: in defence of dogmatism". En BONAZZI M. e CELLUPRICA V. -ed., *L'Heredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Milano, Bibliopolis, pp. 201-234.
- BRANDÃO, B. (2007). "A União da Alma e do Intelecto na Filosofia de Plotino". En *Kriterion*, nro. 116, pp 481 – 491.
- BRANDÃO, B. (2013). "O problema do misticismo em Plotino". *Revista Estudos Filosóficos*, no 10, 29 – 39.
- BRÉHIER, E. (1953 [1928]). *La Filosofía de Plotino*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- BRÉHIER, E. (1956). *Plotin. Ennéades V. Texte établi et traduit par-*. Paris, Les Belles Lettres.
- BRIGHTMAN, E. S. (1992 [1952]). "Radhakrishnan and Mysticism". En *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*. Delhi, Motilal Banarsidass, pp. 393-415.

- BRISSON, L. (2005). « Peut-on parler d'union mystique chez Plotin ». En DIERKENS, A. et BEYER DE RYKE, B. (eds.). *Mystique ; la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles. Hay traducción portuguesa: BRISSON, L. (2007). "Pode-se Falar de União Mística em Plotino?". En *Kriterion*, nro. 116, pp. 453-466.
- BRISSON, L. (2004). *How Philosophers saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Chicago and London, The University of Chicago Press. Trad. inglesa.
- BROCKINGTON, J. (2003). "Yoga in the Mahabharata". En WHICHER, I. and CARPENTER, D. (eds.). *Yoga. The Indian Tradition*. London and New York, Routledge Curzon.
- BRONKHORST, J. (1981). "Yoga and *seçvara Sāikhya*". En *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 9, No. 3, pp. 309-320.
- BRONKHORST, J. (2000). Karma and teleology. A problem and its solutions in Indian philosophy. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies. 2000. (Studia Philologica, Monograph Series, XV.)
- BRONKHORST, J. (2007). *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Leiden, Brill.
- BROWNING, D. (1979). "William James's Philosophy of Mysticism". En *The Journal of Religion*, vol. 58, n° 1, pp. 56-70.
- BURIK, S. (2009). *The End of Comparative Philosophy and the Task of Comparative Thinking: Heidegger, Derrida, and Daoism*. Albany, SUNY Press.
- BURLEY, M. (2007). *Classical Sāikhya and Yoga. An Indian metaphysics of experience*. London, Routledge.
- BURNYEATS, M. F. (1982) "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed." En VESEY, G. (ed). *Idealism: Past and Present*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BUSSANICH, J. (1988). *The One and its relation to Intellect in Plotinus*. Leiden, E. J. Brill.

- BUSSANICH, J. (1994). "Mystical elements in the thought of Plotinus". En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band II.36.7. Berlin, de Gruyter, pp. 5300-5330.
- BUSSANICH, J. (1997). "Plotinian Mysticism in Theoretical and Comparative Perspective". En *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. LXXI, No. 3, pp. 339-365.
- CAIRD, E. (1904). *The evolution of theology in the Greek Philosophers*. Vol. II. Glasgow, James MacLehose and Sons Publishers to the University.
- CALABI, F. (2003). "Il sole e la sua luce". En VEGETTI, M. (ed.). *La Repubblica. Traduzione e commento a cura di* -. Napoli. Biliopolis. Vol V, pp. 327 - 354.
- CALVO MARTINEZ, T. (2000a). *Aristóteles, De Anima*. Traducción, Introducción y Notas de —, Madrid, Gredos.
- CALVO MARTINEZ, T. (2000b). *Aristóteles, Metafísica*. Traducción, Introducción y Notas de —, Madrid, Gredos.
- CAMARERO, A. (1968). *Apuleyo, Tratados Filosóficos*. Traducción, notas y estudio preliminar de —, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- CAPPS, W. H. (1995). *Religious Studies. The Making of a Discipline*. Minneapolis. Fortress Press.
- CARABINE, D. (1997). "The Mystical Journeys of Plotinus and Gregory of Niza". En Cleary, J. (ed.). *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, pp 188 - 199.
- CARONE, G. R. (1997). "Mysticism and Individuality: a Plotinian Paradox". En Cleary, J. (ed.). *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, pp 177 - 187.
- CARPENTER, D. (2003). "Practice makes perfect: the role of practice (*abhyāsa*) in Patanjala yoga". En WHICHER, I. and CARPENTER, D. (eds.). *Yoga. The Indian Tradition*. London and New York, Routledge Curzon.

- CARY, P. (2000). *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford, Oxford, University Press.
- CHAKRABARTI, A. (1999). "Rationality in Indian Philosophy". En DEUTSCH, E. and BONTEKOE, R. (eds.). *A Companion to World Philosophies*. Oxford, Blackwell, pp 259-278.
- CHAKRABARTI, D. K. (1997). *Colonial Indology. Sociopolitics of the Ancient Indian Past*. New Delhi. Munshiram Manoharlal Publishers.
- CHARLES-SAGET, A. (1999). «Les transformations de la conscience de soi entre Plotin et Augustin ». En ASSMANN, J. STROUMSA, G. (ed.). *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*. Leiden, Brill, pp. 195-207.
- CHARRUE, J. M. (1978). *Plotin, lecteur de Platon*. Paris, Les Belles Lettres.
- CHASE, M. (2011). « Existe-t-il une mystique néoplatonicienne ? ». Conférence présentée le 23 mai 2011 au Colloque « Mystique et philosophie : les sources antiques et médiévales de la mystique moderne », dir. Géraldine Roux, Troyes, Institut Universitaire Européen Rachi.
- CHAUDHURI (1992). *Yoga Integral*, Barcelona, Kairós.
- CHERNISS, H. (1944). *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, vol 1, Baltimore, The John Hopkins Press.
- CHIARADONNA, R. (2005) "La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili". En CANONE E. (ed). *Per una Storia del Concetto di Mente*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, pp. 27-49.
- CHIARADONNA, R. (2008). "Plotino: il «Noi» e il «ΝΟΥΣ» (Enn. V 3 [49], 8, 37-57)". En AUBRY, G. y ILDEFONSE F. (eds.), *Le moi et l'intériorité*. Paris, Vrin.
- CHIARADONNA, R. (2009a). "Plotino e la trasformazione della filosofia nel III secolo d.C.". En *Chaos e Kosmos*, X, pp. 133-149.
- CHIARADONNA, R. (2009b). Plotino. Pensatori. Roma, Carocci editore.

- CHIARADONNA, R. (2010). "Esegesi e sistema in Plotino". En *Argumenta in Dialogos Platonis : Akten des Internationalen Symposions vom 27.-29. April 2006 im Istituto svizzero di Roma*. Basel, Schwabe, pp. 102-114.
- CHIARADONNA, R. ed. (2012). *Filosofia Tardoantica. Storia e Problemi*. Roma, Carocchi Editore.
- CHIESARA, M. L. (2007). *Historia del Escepticismo Griego*, Madrid, Ciruela.
- CIAPALO (2002). "The Oriental Influences upon Plotinus' Thought: An Assessment of the Controversy Between Bréhier and Rist on the Sou's relation to the One". En GREGORIOS, P. M. ed. *Neoplatonism and Indian Philosophy*. New York, SUNY Press, pp. 71-81.
- CILENTO, V. (1957). "Mito e poesia nelle *Enneadi* di Plotino". En *Les Sources de Plotin*, Entretiens Hardt V, pp. 243-323.
- CILENTO, V. (1973). *Saggi su Plotino*, Milano.
- CIMOLI, P. (2012). "Vicente Fatone: un estudioso de la cultura india en el mundo intelectual argentino". En *Asia y África: abordajes al desafío de la interculturalidad*. CONGRESO NACIONAL ALADAA 2012. Tucumán, Ed. Departamento de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras UNT.
- CLEARY, J. J. (1997). *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press.
- COPLESTON, F. (1956). "The Philosophical Relevance of Religious Experience". En *Philosophy*, Vol. 31, No. 118, Jul., pp. 229-243.
- COLLETTE-DUČIĆ, B. (2010). "On Becoming a part: The case of attachment in Plotinus". En *Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul and Nature*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- COMBES-DOUNOUS, J. J. (1800). *Introduction à la Philosophie de Platon. Alcinoos (Platonicus)*. Paris, Didot. Reimpresión: Breinigsville, 2012.

- CORRIGAN, K. (1996). "Solitary' Mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius". En *The Journal of Religion*, vol. 76, n. 1, pp. 28-42
- CORRIGAN, K. (2005). *Reading Plotinus, A Practical Introduction to Neoplatonism*, Indiana, Purdue University Press.
- COULTER, J. A. (1976). *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonist*. Leiden, Brill.
- COWARD, H. (1979). "Mysticism in the Analytical Psychology of Carl Jung and the Yoga Psychology of Patañjali: A Comparative Study". En *Philosophy East and West*, Vol. 29, No. 3, pp. 323-336.
- COWARD, H. (2002). *Yoga and Psychology. Language, Memory, And Mysticism*. New York, SUNY Press.
- COX, J. L. (2006). *A Guide to the Phenomenology of Religion. Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. London & New York, T&T Clark International.
- CRYSTAL, I (1998). "Plotinus on the Structure of Self-Intellection". En *Phronesis*, vol. 43, n° 3, pp. 264-286.
- DANIELOU, A. (1991). *Yoga. Mastering the Secrets of Matter and the Universe*. Vermont, Inner Traditions International.
- DANIELS, J. (1995). "How new is neo-phenomenology? A comparison of the methodologies of Gerardus van der Leeuw and Jacques Waardenburg". En *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 7, No. 1, pp. 43-55.
- DASGUPTA, S. N. (1927). *Hindu Mysticism*. New York, Frederick Ungar Publishing CO.
- DASGUPTA, S. N. (1965). *A History of Indian Philosophy*. Cambridge, CUP.
- DASGUPTA, S. N. (1973). *Yoga as Philosophy and Religion*, New Delhi, Motilal Banarsidass.
- DASGUPTA, S. N. (1974). *Yoga Philosophy, in Relation to Other Systems of Indian Thought*, New Delhi, Motilal Banarsidass.

- DAVIS, B. W. (2010). "The Kyoto School". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/kyoto-school/>>.
- DE ANDIA, Y. (2005). « Le statut de l'intellect dans l'union mystique ». En DIERKENS, A. et BEYER DE RYKE, B. (eds.). *Mystique ; la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.
- DE LACY, P. (1948). "Stoic Views of Poetry". En *The American Journal of Philology*, Vol. 69, No. 3, pp. 241-271.
- DE PALMA, D. (2006) *Upanishads*. Barcelona, Ed. Siruela.
- DECK, J. (1967). *Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto, Toronto University Press.
- DEITZ, L. (1987). "Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin: 1926-1986". En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1 (Principat). Berlin, de Gruyter, pp. 124 – 182.
- DEUTSCH, E. And BONTEKOE, R. eds. (1999). *A Companion to World Philosophies*. Oxford, Blackwell.
- DICKEY, E. (2007). *Ancient Greek Scholarship: A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises: From Their Beginnings to the Byzantine Period*. Oxford, Oxford University Press.
- DIERKENS, A. et BEYER DE RYKE, B. eds. (2005). *Mystique ; la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.
- DILLON, J. (1973). "The concept of two Intellects: A footnote to the History of Platonism". En *Phronesis*, vol. xviii, no. 2, pp. 176-185.
- DILLON, J. (1992). "Plotinus at work on Platonism". En *Greece and Rome*, Second Series, Vol. 39, No. 2.
- DILLON, J. (1977). *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, New York, Cornell University Press.

- DILLON, J. (1993). *Alcinous, the Handbook of Platonism*, Oxford, Clarendon Press.
- DILLON, J. (2010). "Les origines du dogmatisme platonicien". En *Aglaia. Autour de Platon, Mélanges offerts à Monique Dixsaut, Textes réunis par Aldo Brancacci, Dimitri El Murr et Daniela Patrizia Taormina*, Paris, Vrin, pp. 433-445.
- DILLON, J. (2011). "The Ideas as thoughts of God". En *Les Formes Platoniciennes dans l'Antiquité tardive, Études Platoniciennes VIII*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 31-42.
- DIXSAUT, M. (2002). *La conoissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*. Paris, Vrin.
- DODDS, E. R. (1928). "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'". En *The Classical Quarterly*, vol. 22, nro 3/4, pp 129 – 142.
- DODDS, E. R. (1945). "Plato and the Irrational". En *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 65, pp. 16-25.
- DODDS, E. R. (1957). "Numenius and Ammonius". En *Les Sources de Plotin, Entretiens Hardt V*, pp. 16-24.
- DODDS, E. R. (1960). "Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus". En *The Journal of Roman Studies*, vol 50, pp 1 – 7.
- DODDS, E. R. (1965). *Pagan and Christian in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DONINI, P. (1988). "La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinos", reimp. en BONAZZI M. -ed. (2011). *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin, De Gruyter.
- DONINI, P. (1990). "Medioplatonismo e filosofi medio-platonici. Una raccolta di studi", reimp. en BONAZZI M. -ed. (2011). *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin, De Gruyter.

- DONINI, P. (1994). “Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e I metodi della filosofia en età postellenistica”, reimp. en BONAZZI M. -ed. (2011). *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin, De Gruyter.
- DONINI, P. (2011). *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, BONAZZI, M. -ed., Berlin, De Gruyter.
- DORTER, K (2006). *The Transformation of Plato’s Republic*. Lanham, Lexington Books.
- DUFOUR, R.. trad. (2006). *Plotin. Traités 32*. En BRISSON, L. et PRADEAU, J.-F. (ed.) *Plotin, Traités 30–37*. Paris, GF-Flammarion.
- EARLE, W. (1992 [1976]). “Phenomenology of Mysticism”. En TWISS, S. B. and CONSER, Jr., W. H. -eds. *Experience of the Sacred. Readings in the Phenomenology of Religion*. London, Brown University Press, pp. 98-111.
- EDWARDS, M. J. (1991). “Middle Platonism on the Beautiful and the Good”. En *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 44, Fasc. 1/2, pp. 161-167.
- ELIADE, M. (1962). *Patañjali et le Yoga*, París, Éditions du Seuil.
- ELIADE, M. (1977). *Yoga, inmortalidad y libertad*. Buenos Aires, Editorial La Pléyade.
- ELIADE, M. (1978). *Patañjali y el Yoga*. Buenos Aires, Paidós.
- ELIADE, M. (2009[1958]). *Yoga, Immortality and Freedom. With a new Introduction by David Gordon White*. New Jersey, Princeton University Press.
- ELSAS, CH. (1986). “La importancia de la mística en la filosofía de Plotino”. En *Enrahonar*, vol. 13, pp. 11-30 (trad. de Raúl Gabas).
- EMILSSON, H. (1988). *Plotinus on Sense-Perception: a Philosophical Study*. Cambridge, Cambridge University Press.
- EMILSSON, H. (2007). *Plotinus on Intellect*. Oxford, Clarendon Press.
- EON, A. (1970). “La notion plotinienne d’exegese”. En *Revue Internationale de Philosophie*, n° 92, fasc. 2, pp. 252-289.

- EVERETT, Ch. C. (1899). "The Psychology of the Vedanta and Sāikhya Philosophies". En *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 20, pp. 309-316.
- FENTON, J. Y. (1981). "Mystical Experience as a Bridge for Cross-Cultural Philosophy of Religion: A Critique". En *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 49, No. 1, Mar. pp. 51-76.
- FENTON, J. Y. (1984). "Review of: *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value and Moral Implications* by William J. Wainwright". En *Philosophy East and West*, Vol. 34, No. 3, pp. 337-339.
- FERRATER-MORA, J. and Cohn, P. (1970). "The Language of Religious Experience" En *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 1, No. 1, Spring, pp. 22-33.
- FERRER, J. & SHERMAN, J. Ed. (2011). *El Giro Participativo. Espiritualidad, misticismo y estudio de las religiones*. Barcelona, Kairós.
- FESTUGIÈRE, A. J. (1954). *La révélation d'Hermès Trimégiste*, Tomo 4: *Le Dieu Inconnu et la Gnose*. Paris, Librairie Lacombe.
- FEUERSTEIN, G. (1980). *The Philosophy of Classical Yoga*, New York, St Martin's Press.
- FEUERSTEIN, G.; KAK, S.; FRAWLEY, D. (1995). *In Search of the Cradle of Civilization*. Illinois, Quest.
- FEUERSTEIN, G. (2001). *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy And Practice*. Arizona, Hohm Press.
- FILLIOZAT, J. (1946). "Les origines d'une technique mystique indienne". En *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 136, No. 4/6 Avril-Juin, pp. 208-220.
- FINE, G. (2003). "Subjectivity, Ancient and Modern. The Cyrenaics, Sextus and Descartes". En MILLER, J. y INWOOD B. (eds.). *Hellenistic and Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- FISHER, R. (1971). "A Cartography of Ecstatic and Meditative States". En *SCIENCE*, vol. 174, no. 4012, pp. 897-904.

- FITZGERALD, T. (2003). *The Ideology of Religious Studies*. Oxford, Oxford University Press.
- FLOOD, G. (1999). *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*. London & New York, Continuum.
- FLOOD, G. (2004). *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*. Oxford, Oxford University Press.
- FLOOD, G. (2006). *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*. London & New York, I. B. Tauris.
- FLOOD, G. (2013). *The Truth Within. A History of Inwardness in Christianity, Hinduism and Buddhism*. Oxford, Oxford University Press.
- FLOOD, G. ed. (2003). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford, Blackwell Publishing.
- FORMAN, R. K. C. (1993). "Mystical Knowledge: knowledge by identity" en *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 61, nº 4, pp. 705-738.
- FORMAN, R. K. C. (1998) "What does mysticism have to teach us about consciousness?". En *Journal of Consciousness Studies*, vol. 5, nº 2.
- FORMAN, R. K. C. (1999). *Mysticism, Mind, Consciousness*. New York. State University of New York Press.
- FORMAN, R. K. C. ed.- (1990). *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism And Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- FRANKLIN R. L. (1983). "A Science of Pure Consciousness?". En *Religious Studies*, Vol. 19, No. 2, pp. 185-204.
- FRANKLIN, R. L. (1990). "Experience and Interpretation in Mysticism". En FORMAN, R. K. C. ed. *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism And Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, pp. 288-304.
- FRANKS DAVIES, C. (1999). *The Evidential Force of Religious Experience*. Oxford, Oxford University Press.
- FRAUWALLNER, E. (1997). *History of Indian Philosophy*. Delhi. Motilal Banarsidass.
- FRAZIER, J. (2011a). "Reason and Rationality in Hindu Studies". En *The Journal of Hindu Studies*, vol. 4, pp. 1-11.

- FRAZIER, J. ed. (2011b). *The Continuum Companion to Hindu Studies*. London and New York, Continuum International Publishing Group.
- FREDE, M. (1986). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. 36. II, pp. 1041-1044.
- FULLER, B. A. G. (1912) *The Problem of Evil in Plotinus*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GALE, R. M. ed. (2011). "William James and religious experience". En JORDAN, J. J. ed. *Philosophy of Religion: The Key Thinkers*. New York & London, Continuum, cap. 7.
- GANERI, J. (2001). *Philosophy in Classical India*. London and New York. Routledge.
- GANERI, J. (2001). *Philosophy in Classical India. The proper work of reason*. London, Routledge.
- GANERI, J. (2005). "Traditions of Truth – Changing Beliefs and the Nature of Inquiry". En *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 33, No. 1, pp. 43-54.
- GANERI, J. (2010). "The Study of Indian Epistemology: Questions of Method — A Reply to Matthew Dasti and Stephen H. Phillips". En *Philosophy East and West*, Vol. 60, No. 4, pp. 541-550.
- GARCÍA BAZÁN, F. (1975). "Plotino, el Hinduismo y la Gnosis". En *Stromata*, vol. 31, no. 3/4, pp. 313-328.
- GARCÍA BAZÁN, F. (1978). "El lenguaje de la mística". En *Escritos de Filosofía*, n. 1, pp. 17-28.
- GARCÍA BAZÁN, F. (1981). *Plotino y la Gnosis*. Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- GARCÍA BAZÁN, F. (1982). "Matter in Plotinus and Shankara". En BAINÉ HARRIS, R. ed. *Neoplatonism and Indian Thought*. New York, SUNY Press, pp. 181-208.
- GARCÍA BAZÁN, F. (1991). *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea. Fragmentos y Testimonios. Introducción, traducción y notas de - . Madrid, Gredos.*

- GARCÍA BAZAN, F. (2000). "El descenso y el ascenso del alma según Plotino y la crítica a los gnósticos". En *Dia-dokhe, Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana*, vol 3, nº 1-2, pp. 19-30.
- GARCÍA BAZÁN, F. (2011). *Plotino y la mística de las tres hipóstasis*. Buenos Aires, El hilo de Ariadna.
- GARCÍA BAZÁN, F. (2012). "La Sofía gnóstica y la concepción de la mística entre los neoplatónicos". En *Studia Hermetica Journal*, vol. II, n. 1, pp. 4-26.
- GARSIDE, B. (1972). "Language and The Interpretation of Mystical Experience". En *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 3, nº 2, pp. 93-102.
- GATTI, M. L. (1982). *Plotino e la Metafisica della Contemplazione*, Milano, CUSL.
- GELLNER, D. (2008). "Review of Sheldon Pollock *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley, Univ. of California Press, 2006. EN *JRAI*, vol. 14, n.º 2, 443-5.
- GERSON, L. (1997). "Introspection, Self-Reflexivity, and the essence of thinking according to Plotinus". En CLEARY, J. (ed.). *The Perennial tradition of Neoplatonism*. Leuven, Leuven University Press.
- GERSON, L. (2003). "Metaphor as an ontological concept. Plotinus on the philosophical use of language". En FATTAL, M. (ed.). "Logos" et langage chez Plotin et avant Plotin. Sous la direction de -. Paris, L'Harmattan, pp. 255-269.
- GERSON, L. (2009). "Plotinus Philosophy of Religion". En OPPY, G. and TRAKAKIS, N. (ed.) *The History of Western Philosophy of Religion*, volume 1. Durham, Acumen, pp.211-222.
- GERSON, L. P. (1992). "The discovery of the self in Antiquity". En *The Personalist Forum*, Vol. 8, no. 1, pp. 249-257.
- GERSON, L. P. (1998). *Plotinus*, London, Routledge.

- GERSON, L. P. (2010). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press.
- GERSON, L. (2013). *Ennead V 5. That the Intelligibles are not External to the Intellect and on the Good. Translation with an Introduction and Commentary by-*. Las Vegas, Parmenides Publishing.
- GERSON, L. P. (2013). *From Plato to Platonism*. London and Ithaca, Cornell University Press.
- GERSON, L. P. -ed. (1999). *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GILL, C. (2006). *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford, Oxford University Press.
- GIOÈ, A. (2002). *Filosofi Medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione*. Edizione, traduzione e commento de-. Naples, Bibliopolis.
- GLUCKER, J. (1978). *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Vandenhoech und Ruprecht.
- GONDA, J. (1977). *A History of Indian Literature*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz. Vols. I y II.
- GOOCH, T. A. (2000). *The Numinous and Modernity. An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*. Berlin and New York, Walter de Gruyter.
- GORDON WHITE, D. (2014). *The Yoga Sutra of Patanjali : A Biography*. Princeton, Princeton University Press.
- GOULET, R. (2005). "La Méthode Allégorique chez les Stoïciens". En pp- 93-120.
- GRANADA, M. A. (1994). "Agostino Steuco y la perennis philosophia. Sobre algunos aspectos y dificultades de la concordia entre prisca theologia y cristianismo". En Δάϊμον, *Revista de Filosofía*, n. 8, pp. 23-38.
- GREGORIOS, P. M. Ed. (2002). *Neoplatonism and Indian Philosophy*. New York, SUNY Press.

- GRIFFITHS, P. (2010). "Comparative Philosophy of Religion". En TALIAFERRO, C., DRAPER, P. and QUINN, Ph. (ed.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford, Blackwell Publishing Ltd. Cap. 85.
- GRIMAL, P. (1991). *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Barcelona, Paidós.
- GURTLE, G. (1988). *Plotinus, the experience of Unity*, New York, Peter Lang.
- GUTHRIE, W. K. (1993). *Historia de la Filosofía Griega*. Volumen II. La tradición presocrática desde Parménides hasta Demócrito. Madrid, Gredos. Primera edición de la Cambridge University Press de 1965.
- HAASE, W. und TEMPORINI, H. -ed. (1986). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1 (Principat). Berlin, de Gruyter.
- HADOT, P. (1963). *Plotin u la Simplicité du regard*, Paris, Gallimard.
- HACKER, P. (1982). "Cit and Noûs". En BAINE HARRIS, R. ed. *Neoplatonism and Indian Thought*. New York, SUNY Press, pp. 161-180.
- HADOT, I. (2005). *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- HADOT, P. (1963), *Plotin ou la Simplicité du regard*. Paris, Gallimard.
- HADOT, P. (1979). « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité ». En *Museum Helveticum*, vol. 36, fasc. 4, pp. 201-223.
- HADOT, P. (1980). "Les Niveaux de Conscience dans les États Mystiques selon Plotin". En *Journal de Psychologie*, nro. 2-3, pp 243 - 266.
- HADOT, P. (1981). "Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' treatise against the Gnostics". En *Neoplatonists and Early Christian Thought, Essays in honous of A. H. Arsmstrong*, BLUMENTHAL, H. J. and MARKUS R. A. eds., London, pp. 124-137.

- HADOT, P. (1982-1983). "Histoire de la Pensée Hellénistique et Romaine", *Annuaire du Collège de France*, pp 459 – 465.
- HADOT, P. (1987). "Structure et themes du Traité 38 (VI, 7) de Plotin". En HAASE W. Und TEMPORINI H. (ed.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1 (Principat), Berlin, de Gruyter, pp. 624 – 676.
- HADOT, P. (1994). *Plotin, Traité 9, VI 9*. Introduction, traduction, commentaire et notes de -. Paris, Éditions du Cerf.
- HADOT, P. (1998). *¿Qué es la Filosofía Antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica. Traducción castellana.
- HADOT, P. (1999a). «Le mythe de Narcisse». En *Plotin, Porphyre. Études Néoplatonicienes*. Paris, Les Belles Lettres, pp. 225-266. Publicado originalmente en *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 13 (1979), p. 81-108.
- HADOT, P. (1999b). *Plotin, Porphyre, Études Néoplatonicienes*, Paris, Les Belles Letres.
- HALBFASS, W. (1991). *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*. Delhi, Sri Satguru Publications.
- HALBFASS, W. (1990). *India and Europe: an essay in philosophical understanding*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.
- HARRINGTON, L. M. (2004). *A Thirteenth-Century Textbook Of Mystical Theology At The University Of Paris. The «Mystical Theology» of Dionysius the Aeropagite in Eriugena's Latin Translation with the Scholia translated by Anastasius the Librarian and Excerpts from Eriugena's «Periphyseon»*. Dallas Medieval Texts and Translations, 4. Paris, Leuven, Walpole, Peeters Publishers.
- HART, K. (2000[1989]). *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press
- HASTINGS, J. (1917). *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Edinburgh, T & T Clark, vol. 9.

- HATAB, L. J. (1982). "Plotinus and the Upanishads". En BAI-NE HARRIS, R. ed. *Neoplatonism and Indian Thought*. New York, SUNY Press, pp. 27-43.
- HAYDON, E. (1922). "The Significance of the Mystic's Experience". En *The Journal of Religion*, Vol. 2, No. 2, pp. 179-189.
- HICK, J. (2000). "Ineffability". En *Religious Studies*, Vol. 36, No. 1, pp. 35-46.
- HICK, J. (2010) "Religious Pluralism". En TALIAFERRO, C., DRAPER, P. and QUINN, Ph. (2010). *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford, Blackwell Publishing Ltd.
- HIJMANS Jr., B. L. (1986). "Apuleius, Philosophus Platonicus". En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1 (Principat). Berlin, de Gruyter, pp. 395-475.
- HIRIYANNA, M. (2005). *The essentials of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.
- HULIN, M. (2000). "Le commentaire dans la littérature philosophique de l'Inde ancienne". En GOULET-CAZÉ, M. O. (ed.). *Le commentaire entre tradition et innovation. Actes du Colloque International de l'Institut des Traditions Textuelles*. Paris, Librairie Philosophique Vrin.
- HUNT, D. (1981). "Contemplation and hipostatic procession in Plotinus". En *Apeiron XV*, 2, 71-79.
- HUXLEY, A. (1954). *The Doors of Perception*, London, Chatto and Windus.
- HUXLEY, A. (1967). *La filosofía perenne*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- IERODIAKONU, K. (1993). "The stoic division of Philosophy". En *Phronesis*, vol 38, no. 1, pp. 57 - 74.
- IGAL, J. (1971) "La Génesis de la Inteligencia en un pasaje de las *Enéadas* de Plotino (V 1, 7, 4-35)". En *Emérita*, vol. XXXIX, nro 1, pp 129 - 157.
- INDEN, R., WALTERS, J, ALI, D. (2000). *Querying the Medieval. Texts and the History of Practices in South India*. Oxford, Oxford University Press.

- INGE, W. R. (1899). *Christian Mysticism*. New York, Charles Scribner's Sons.
- INGE, W. R. (1900). "The Permanent Influence of Neoplatonism upon Christianity". En *The American Journal of Theology*, Vol. 4, No. 2, pp. 328-344.
- INGE, W. R. (1914). *The Religious Philosophy of Plotinus and some Modern Philosophies of Religion*. London, The Lindsay Press.
- INGE, W. R. (1929). *The Philosophy of Plotinus*. New York, Greenwood Press. 2 vols.
- INGE, W. R. (1935). "Great Thinkers: (IV) Plotinus". En *Philosophy*, Vol. 10, No. 38, pp. 144-153
- INVERNIZZI, G. (1976a). *Il Didaskalikos di Albino e il Medio-platonismo. Volume primo. Saggio Introduttivo*. Roma, Edizioni Abete.
- INVERNIZZI, G. (1976b). *Il Didaskalikos di Albino e il Medio-platonismo. Volume secondo. Traduzione e commento del Didaskalikós*. Roma, Edizioni Abete.
- JACOBSEN, K. A. (2011). "Sāikhya – Yoga Traditions". En FRAZIER, J. (ed.). *The Continuum Companion to Hindu Studies*. London and New York, Continuum International Publishing Group, pp. 74 -83.
- JAMES, W. (2002). *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature (Centenary Edition)*. London, Routledge.
- JANTZEN, G (1989) "Mysticism and experience". En *Religious Studies*, Vol. 25, No. 3, pp. 295-315.
- JANTZEN, G (1990) "Could there be a mystical core of Religion?" En *Religious Studies*, Vol. 26, No. 1, pp. 59-71.
- JANTZEN, G (1994). "Feminists, Philosophers, and Mystics". En *Hypatia*, Vol. 9, No. 4, *Feminist Philosophy of Religion*, pp. 186-206.
- JANTZEN, G. (1999). *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Loomington, Indiana University Press.
- JHINGRAN, S. (1981). "Theory of Types of Religious Experience: Some Critical Remarks". En *Indian Philosophical Quarterly*, Vol. VIII No. 2 Jan.

- JONES, R. (1909). *Studies in Mystical Religion*. London, Macmillan
- JONES, R. (1930). *Some exponents of Mystical Religion*. California, Abingdon Press.
- JONES, R. (1993). *Mysticism examined. Philosophical Inquires into Mysticism*. New York, State University of New York Press.
- JONES, R. H. (1979). "A Philosophical Analysis of Mystical Utterances". En *Philosophy East and West*, Vol. 29, No. 3, Jul., pp. 255-274.
- JORDAN, J. (2011). *Philosophy of Religion: The Key Thinkers*. London, Continuum International Publishing Group.
- JOYAL, M. (1997). *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Hampshire, Ashgate Publishing Ltd, pp. 245 – 260.
- JUST, M. (2013). "Neoplatonism And Paramādvaita". En *Comparative Philosophy*, Vol. 4, No. 2. Open Access / ISSN 2151-6014. www.comparativephilosophy.org
- KAIPAYIL, J. (1995). *The Epistemology of Comparative Philosophy: A Critique with Reference to P. T. Raju's views*. Rome, Centre for Indian and Inter-Religious Studies.
- KALLIGAS, P. (1997). "Forms of individuals in Plotinus: a re-examination". En *Phronesis*, vol. 42, n° 2, pp. 206-227.
- KATZ, S. T. (1985). "Recent work on Mysticism". En *History of Religions*, vol. 25, n° 1, pp. 76-86.
- KATZ, S. T. (1992a). "Ethics and Mysticism in Eastern Mystical Traditions". En *Religious Studies*, Vol. 28, No. 2, pp. 253-267 .
- KATZ, S. T. (1992b). "Mystical Speech and Mystical Meaning". En KATZ, S. T. (ed.). *Mysticism and Language*, New York – Oxford, Oxford University Press, pp. 3-41.
- KATZ, S. T. ed. (1978). *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University Press.
- KATZ, S. T. ed. (1983). *Mysticism and Religious Traditions*. Oxford, Oxford University Press.
- KATZ, S. T. ed. (2000). *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford, Oxford University Press.

- KAZUHIKO, D. (1992). "Ethical virtues in Origen and Plotinus". En DALY, R. (ed.). *Origeniana 5, Papers of the 5th International Origen Congress*. Leuven, Uitgeverij Peeters and Leuven University Press.
- KELLY, S. (2011). "Participación y complejidad en el estudio de la religión". En FERRER, J. & SHERMAN, J. Ed. *El Giro Participativo. Espiritualidad, misticismo y estudio de las religiones*. Barcelona, Kairós.
- KENNEDY, J. A. ed. (1989). *The Cambridge History of Literary Criticism*. Vol. 1: *Classical Criticism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KESARCODI-WATSON, I. (1982). "Samādhi in Patañjali's Yoga Sūtras". En *Philosophy East and West*, Vol. 32, No. 1, pp. 77-90.
- KING, R. (2001[1999]). *Orientalism and Religion. Postcolonial theory, India and 'the mystic East'*. London, Routledge.
- KING, S. (1988). "Two Epistemological Models for the Interpretation of Mysticism". En *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 56. N° 2, pp. 257-279.
- KLOETZLI, W. R. (2007). "Nous and Nirvāṇa: Conversations with Plotinus — An Essay in Buddhist Cosmology". En *Philosophy East and West*, Vol. 57, No. 2, 140-177.
- KNOTT, K. (2005). "Insider/outsider perspectives". En HINNELLS, J. R. (ed.). *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London and New York, Routledge, pp. 243-258.
- KNOTT, K. (1998). *Hinduism : A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- KOLLER, J. M. (1999). "Humankind and Nature in Indian Philosophy". En DEUTSCH, E. And BONTEKOE, R. (eds.). *A Companion to World Philosophies*. Oxford, Blackwell, pp 279-289.
- KONSTAN, D. y RUSSELL, D. A. (2005). *Heraclitus: Homeric Problems*. Atlanta, Society of Biblical Literature.
- KRAMER, H. (1996). *Platón y los fundamentos de la Metafísica*, Venezuela, Monte Ávila editores.

- KRISHNA, D. (1991). *Indian Philosophy. A counter perspective*. Delhi, Oxford University Press.
- KUHN, W. (2008). "Se connaître soi-même: la contribution de Plotin à la compréhension du moi". En AUBRY, G. y ILDEFONSE F. (eds.), *Le moi et l'intériorité*. Paris, Vrin.
- LACOMBE, O. (1950). « Note sur Plotin et la pensée indienne ». In *École pratique des hautes études*, Section des sciences religieuses. Annuaire 1950-1951. pp. 3-17.
- LACROSSE, J. (2001). "Le rêve indien de Plotin et Porphyre". En *Revue de Philosophie Ancienne* vol. 19 no. 1, pp. 79-98.
- LACROSSE, J. (2005). « De la commensurabilité des discours mystiques en Orient et en Occident. Une comparaison entre Plotin et Çankara ». En DIERKENS, A. et BEYER DE RYKE, B. (eds.). *Mystique ; la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.
- LACROSSE, J. (2009). "Plotinus, Porphyry, and India: A Re-Examination". En VASSILOPOULOU, P. and CLARK, S. R. L. Ed. *Late Antique Epistemology. Other Ways to Truth*, pp. 103-117.
- LAMBERTON, R. (1989), *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press.
- LANMAN, Ch. R. (1918). "The Hindu Yoga-System". En *The Harvard Theological Review*, Vol. 11, No. 4, pp. 355-375.
- LARSON, G. E. and BHATTACHARYA, R. S. (1987). *Sāṃkhya*. Delhi, Motilal Banarsidass. En POTTER, K. H. (ed. gral). *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. VII.
- LARSON, G. E. and BHATTACHARYA, R. S. (2008). *Yoga: India's Philosophy of Meditation*. Delhi, Motilal Banarsidass. En POTTER, K. H. (ed. gral). *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. XII.

- LARSON, G. J. (1999). "Indian Conceptions of Reality and Divinity". En DEUTSCH, E. And BONTEKOE, R. (eds.). *A Companion to World Philosophies*. Oxford, Blackwell, pp 248-258.
- LAURENT, J. (1999). *L'homme et le monde selon Plotin*. Paris, École Normale Supérieure.
- LAURENT, J. (2012). "«La merveille, c'est l'Un » (VI 9 [9], 5, 30)." En *Archives de Philosophie*, Tome 75, cahier 1, Janvier-Mars.
- LAWRENCE, D. P. (2011). "Hindu Philosophical Traditions". En FRAZIER, J. (ed.). *The Continuum Companion to Hindu Studies*. London & New York, Continuum International Publishing Group, pp. 137-151.
- LEGGET, T. (1990). *The Complete Commentary by Shankara on the Yoga Sutras*, Londres y Nueva York, Kegan Paul Internacional.
- LEUBA, J. H. (1919). "The Yoga System of Mental Concentration and Religious Mysticism". En *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol. 16, No. 8, pp. 197-206.
- LÉVY, C. (1993). "La Nouvelle Académie a-t-elle été anti-platonicienne?". En *Contre Platon*, Tome I: *Le Platonisme dévoilé*. Textes réunis par Monique Dixsaut, Paris, p. 139-156.
- LEWIS, D., GRIFFITHS P. (1984). "Wainwright on Mysticism". En *Religious Studies*, vol. 20, n° 2, pp 293-304.
- LITTLEJOHN, R. (2005). "Comparative Philosophy". En *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (Last updated: July 23, 2005). FIESER, J. and DOWDEN, B. (ed.). URL= <http://www.iep.utm.edu/comparat/>.
- LOENEN, J. H. (1956). "Albinus' Metaphysics: An Attempt at Rehabilitation: I. The Inner Consistency and the Original Character of Albinus' Interpretation of Plato". En *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 9, Fasc. 4, pp. 296-319.
- LOENEN, J. H. (1957). "Albinus' Metaphysics: An Attempt at Rehabilitation". En *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 10, Fasc. 1, pp. 35-56.

- MAAS, P. (2008). "Valid Knowledge and Belief in Classical *Sāikhya* -Yoga". En *Warsaw Indological Studies, Logic and Belief in Indian Philosophy*, Volume 3, 371-380.
- MAAS, P. (2013). "A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy". En FRANCO, E. (ed.). *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*. Vienna: Sammlung de Nobili, Institut für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien. (Publications of the De Nobili Research Library, 37), p. 53-90.
- MACKINNON, D. M. (1978). "Some Epistemological Reflections on Mystical Experience". En KATZ, S. T. (ed.). *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University Press, pp. 132-140.
- MAGNONE, P. (2002). "La parola inafferrabile. Problematrice della traduzione delle scritture indiane." En *Annali di Scienze Religiose* 7, pp. 107-126.
- MAJUMDAR, D. (2007). *Plotinus on the Appearance of Time and the World of Sense. A Pantomime*. Aldershot, Ashgate Publishing Limited.
- MAMO, P. (1976). "Is Plotinian Mysticism Monistic?". En Baine Harris, R. (ed.). *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, Old Dominion University, pp 199 - 215.
- MANSFELD, J. (1999). "Alcinous on Fate and Providence". En Cleary, J. -ed., *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*. Aldershot, Ashgate Publishing Limited, pp. 139-150.
- MARGOLIS, R. D. and ELIFSON, K. W. (1979). "A Typology of Religious Experience". En *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 18, No. 1, Mar., pp. 61-67.
- MARTINO, G. (2010a). "Contemplación y vida contemplativa en el *Didaskalikós* de Alcínoo" en *Actas del XX Simposio de Estudios Clásicos*, Santa Fe, Editorial de la UNL.
- MARTINO, G. (2010b). "La mística plotiniana: experiencia, doctrina e interpretación" en *Revista Archai*, volumen 5, Julio 2010, pp. 67- 76. ISSN: 2179-4960.

- MARTINO, G. (2012a). “Mística y exégesis en la filosofía de Plotino”. En *Nova Tellus*, Anuario del Centro de Estudios Clásicos, vol XXX, n° 2, pp. 73-98.
- MARTINO, G. (2012b). “Definición, clasificación y metáfora en los *Yogasūtras* de Patañjali”. En *Asia y África: abordajes al desafío de la interculturalidad*. CONGRESO NACIONAL ALADAA 2012. Tucumán, Ed. Departamento de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras UNT.
- MARTINO, G. (2013a). “La concepción de la Física en el *Didaskalikós* de Alcínoo y su clasificación dentro de los saberes propios de la Filosofía” en *Actas de las II Jornadas de Filosofía Antigua de la Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires*, UNSAM Edita.
- MARTINO, G. (2013b). “Aspectos de la exégesis plotiniana de la tradición metafísica del platonismo”. En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXIX, n° 1, pp. 99-131.
- MARTINO, G. (2013c), “La noción pre-clásica del Yoga en la *Bhagavad Gītā*”. En *Actas del Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de estudios de Asia y África 2013*. ISSN 2346-8602.
- MARTINO, G. (2014a). “Plotino y W. B. Yeats. La influencia plotiniana en el revival de la literatura irlandesa.” En *Revista Archai, as Origens do Pensamento Ocidental*, n° 13, Jul-Dec. 2014.
- MARTINO, G. (2014b) “La noción de *ousía* en el *Didaskalikós* de Alcínoo”. En *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad de La Plata, vol. 45.
- MARTINO, G. (2014c). “Alcínoo. ‘Exposición didáctica de las doctrinas de Platón.’ Introducción, traducción del griego y notas de una selección de capítulos.” En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol.. XL, n° 1. ISSN: 1852-7353.

- MARTINO, G. (2014d). “Filosofía y exégesis en las *Enéadas* de Plotino”. En *Areté, Revista de Filosofía*. Publicación del departamento de filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. 26, n° 1. ISSN 1016-913X.
- MARTINO, G. (2015a). “Aspectos historiográficos, estilísticos y teoréticos del Yogasūtra”
- MARTINO, G. (2015b). “Filosofía de la India en JCS”
- MARTINO, G. (2017). “Narciso u Odiseo”
- MARTINO, G. (en prensa). “Estudios de Asia y África”
- MATILAL, B. K. –au.–, TIWARI, H. y GANERI, J. –eds.– (1998). *The Character of Logic in India*. New York. SUNY Press.
- MAURETTE, P. (2008). *Porfirio. El antro de las ninfas en la Odisea. Puntos de partida hacia los inteligibles*. Introducción, traducción y notas de -. Buenos Aires, Losada.
- MCCUTCHEON, R. (2003). *The Discipline of Religion. Structure, meaning rhetoric*. London, Routledge.
- MCEVILLEY, T. (1980). “Plotinus and Vijñānavāda Buddhism”. En *Philosophy East and West*, Vol. 30, No. 2, pp. 181-193.
- MCEVILLEY, T. (1981). “An Archaeology of Yoga”. En *Anthropology and Aesthetics*, No. 1, pp. 44-77.
- MCEVILLEY, T. (2002). *The Shape of Indian Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. New York, Allworth Press.
- MEIJER, P. A. (1992). *Plotinus on the Good or the One, An Analytical Comentary*, Amsterdam, Gieben.
- MERLAN, Ph. (1960). *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- MERLAN, Ph. (1963). *Monopsychism, Mysticism and Meta-consciousness*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- MERLAN, PH. (1964). “Aristotle, “Met.” A 6,987 b 20-25 and Plotinus, “Enn.” V 4,2,8-9”. En *Phronesis*, Vol. 9, No. 1, pp. 45-47.
- MICHALEWSKY (2012). “Le premier de Numénius et l’Un de Plotin”. En *Archives de Philosophie*. Tome 75, Cahier 1, pp. 29-48.

- MICHALEWSKY, A. (2012). «Le premier de Numénus et l'Un de Plotino». En *Archivers de Philosophie*, tom. 75, cahier 1, pp. 29-48.
- MILES, M. (1999), *Plotinus on Body and Beauty. Society, Philosophy and Religion in Third – century Rome*, UK, Blackwell Publishers.
- MOHANTY C J. N. (1999).“ The Idea of the Good in Indian Thought”. En DEUTSCH, E. and BONTEKOE, R. (eds.). *A Companion to World Philosophies*. Oxford, Blackwell, pp 290-303.
- MOHANTY, J. N. (1992). “On Matilal’s Understanding of Indian Philosophy”. En *Philosophy East and West*, vol. 42, no. 3, pp. 397-406.
- MOHANTY, J. N. (1999). “A History of Indian Philosophy”. En DEUTSCH, E. And BONTEKOE, R. (eds.). *A Companion to World Philosophies*. Oxford, Blackwell, pp 24-48.
- MORESCHINI, C. (1987). “Attico: una figura singolare del medioplatonismo”. En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1 (Principat). Berlin, de Gruyter, pp. 477 – 491.
- MORTLEY R. (1986). *From Word to Silence II. The way of negation, Christian and Greek*, Bonn, Peter Hanstein Verlag.
- MORTLEY, R. (2013). *Plotinus, Self and the World*. Cambridge. Cambridge University Press.
- MÜLLER, G. (2011). “La doctrina de los principios en Numenio de Apamea”. En *Cuadernos de Filosofía*, vol 56, pp. 51-75.
- MÜLLER, H. F. (1914). “Plotinische Studien II: Orientalisches bei Plotinos?”. En *Hermes*, Vol. 49, pp. 70-98.
- MÜLLER, M. (1962). *The Upanishads*. Hew York, Dover Publications. Parte I y II.
- MURPHY, T. (2010). *The Politics of Spirit. Phenomenology, Genealogy and Religion*. Mew York, SUNY Press.

- MURRAY, G. (1912). *Four Stages of Greek Religion*. New York, Columbia University Press.
- NADAFF, G. (2007). "La alegoría. Orígenes y desarrollo de la filosofía desde los presocráticos hasta la Ilustración". En *Arete, Revista de Filosofía*, vol. XIX, no. 1, pp. 41-86.
- NARBONNE, J.-M. (2011). *Plotinus in dialogue with the Gnostics*. Boston, Brill.
- NIGHTINGALE, A. and SEDLEY, D. ed. (2010). *Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- NUSSBAUM, M. C. (1997). *Cultivating Humanity: A Classical Defence of Reform in Liberal Education*. Harvard, Massachusetts and London, Harvard University Press.
- NYVLT, M. J. (2012). *Aristotle and Plotinus on the Intellect: Monism and Dualism Revisited*. Foreword by Klaus Brinkmann. Lanthan, MD: Lexington Books.
- OBBINK, D. (2003). "Allegory and Exegesis in the Derveni Papyrus". En BOYS-STONES, G. (ed.). *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*. Oxford: Oxford University Press, pp. 177-88.
- O'BRIEN, D. (1977). "Le volontaire et la necessite: Reflexions sur la descente de l'ame dans la philosophie de Plotin". En *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* 167, 4, pp. 401-422.
- O'CLEIRIGH, P. (1997), "Theology in Origen and Plotinus", en Cleary, J. (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, Leuven University Press, pp 19 - 28.
- O'DALY, G. J. P. (1973). *Plotinus Philosophy of the Self*, Ireland, Harper & Row Publishers.
- O'DALY, G. J. P. (1974). "The presence of the One in Plotinus". En *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, pp. 159-169.
- O'DONNELL, J. (1992). *Augustine Confessions: Volume 2: Commentary, Books 1-7*. Oxford, Oxford University Press.

- O'MEARA D. (1976). "Being in Numenius and Plotinus. Some points of comparison". En *Phronesis*, 21, 2, pp. 120-129.
- O'MEARA D. (1999). "Forms of individuals in Plotinus: a preface to the question". En CLEARY, J. J. (ed.), *Traditions of Platonism: Essays in Honor of John Dillon*, Aldershot, pp. 263-269.
- O'MEARA, D. (1993). *Plotinus, An introduction to the Enneadas*, Oxford, Clarendon Press.
- O'MEARA, D. (2010). "L'expérience de l'union de l'âme avec l'intellect chez Plotin". En *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*. Napoli, Bibliopolis.
- OLIVELLE, P. (1993). *The Asrama System. The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. Oxford, Oxford University Press.
- O'MEARA, D. J. (1976). "Being in Numenius and Plotinus: Some Points of Comparison" en *Phronesis*, vol 21, n° 2, pp. 120 – 129.
- OPSOMER, J. (1998). *In search of the Truth. Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussels, Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van Belgie.
- OTTO, R. (1951 [1926]). *Mystique D'Orient et Mystique d'Occident. Distinction et Unité*. Traduction et Préface de Jean Guillaud. Payot, Paris.
- OTTO, R. (1972). *Mysticism East and West*. New York, The Macmillan Co.
- OTTO, R. (2008). *Lo sagrado*. Buenos Aires, Editorial Claridad. Traducción castellana.
- OTTO, R. (2009). *Ensayos sobre lo numinoso. Traducción y notas de Manuel Abella Martínez*. Madrid, Editorial Trotta.
- OUSAGER, A. (2004). *Plotinus, On Selfhood, Freedom and Politics*, Denmark, Aarhus University Press.

- PAGOTTO MARSOLA, M. (2010). “De Parmenides ao Parmenides e retorno: um aspecto da exegese plotiniana(V 1 [10], 8, 1-27)”. En TAORMINA, D. ed., *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*. Napoli, Bibliopolis.
- PANIKKAR, R. (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca, Editorial San Esteban.
- PÉPIN, J. (1976). *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Études Augustiniennes, Paris.
- PÉPIN, J. (1982). “The Platonic and Christian Ulysses”. En O'MEARA, D. J. (ed.). *Neoplatonism and Christian Thought*. New York, State University of New York Press, pp. 3-18.
- PERCZEL, I. (1997). “L' 'Intellect Amoureux' et l' 'Un qui est'. Une doctrine mal connue de Plotin”. En *Revue de Philosophie Ancienne*, vol. XV, nro. 2, pp. 223-264.
- PEROVICH Jr., A. N. (1990). “Does the Philosophy of Mysticism Rest on a Mistake?”. En FORMAN, R. K. C. ed. *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism And Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, pp. 237-253.
- PEROVICH, Jr., A. N. (2010). «Philosophical Reflections on Mysticism». En TALIAFERRO, C., DRAPER, P. and QUINN, Ph. (ed.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford, Blackwell Publishing Ltd.
- PICAVET, F. (1903) “Plotin et les mystères d'Éléusis”. En *Revue de l'histoire des religions*, Paris, E. Leroux.
- POLLOCK, Sh. (2006). *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- POTTER, K. ed. (1984 ss.). *Encyclopedia of Indian Philosophy*. Delhi, Motilal Banarsidass. Varios volúmenes.
- PRADEAU, J. F. (2003). *L'imitation du principe. Plotin et la participation*. Paris, Vrin.
- PRASAD, L. (1930). “The Date of the Yoga-Sūtras”. En *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 2, pp. 365-375.

- PRATAPA CHANDRA RAY (1891). *Çanti Parva*. Calcutta, Bharata Press. Vol. II.
- PROUDFOOT, W. (1985). *Religious Experience*. California, University of California Press.
- PUJOL, O. (2008). "El concepto de la mente en los 'yoga-sūtra'". En *Estudios de Asia y Africa*, Vol. 43, No. 3 (137). pp. 567-593.
- PYYSIÄ INEN, I. (1993). *Beyond Language and Reason. Mysticism in Indian Buddhism*. Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia.
- RADHAKRISHNAN, S. (1959 [1939]). *Eastern Religions and Western Thought*. New York, Oxford University Press.
- RADHAKRISHNAN, S. (1992 [1952]). "The Religion of the Spirit and the World's Need (Fragments of a Confession)". En *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*. Delhi, Motilal Banarsidass, pp. 1-82.
- RAINE, K. (2002). *Blake and Antiquity*. New York, Routledge.
- RAM-PRASAD, C. (2003). "Contemporary Political Hinduism". En FLOOD, G. (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford, Blackwell Publishing, pp. 527-550.
- RANGANATHAN, S. (2008). *Patañjali's Yoga Sūtra*. Haryana, Penguin Books.
- REALE, G. (1978). *Storia della Filosofia Antica. IV Le Scuole dell'età imperiale*. Milano, Vita e pensiero.
- REEDY, J. (1991). *The Platonic Doctrines of Albinus*, Michigan, Phanes Press.
- REIS, B. (1976). "The Circle simile in the platonic curriculum of Albinus". En Baine Harris, R. -ed., *The significance of Neoplatonism*, New York, State University of New York Press, pp. 237 - 266.
- REMES, P. (2007). *Plotinus on Self. The Philosophy of the 'We'*. Cambridge, Cambridge University Press.
- REMES, P. (2008). "Inwardness and Infinity of Selfhood: From Plotinus to Augustine". En REMES, P. and SIHVOLA, J. (ed.), *Ancient Philosophy of the Self*. Helsinki, Springer.

- REMES, P. and SIHVOLA, J. ed. (2008). *Ancient Philosophy of the Self*. Helsinki, Springer.
- RICOEUR, P. (1991). "Life in quest of narrative". En WOOD, D. (ed.) *On Paul Ricoeur. Narrative and interpretation*. London and New York, Routledge.
- RICOEUR, P. (1995). *Tiempo y Narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México D. F., Siglo XXI Editores.
- RIST, J. M. (1967a). *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RIST, J. M. (1962). "The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus". En *The Classical Quarterly*, vol 12, pp 99 – 107.
- RIST, J. M. (1964). *Eros and Psyche*, Canada, University of Toronto Press.
- RIST, J. M. (1967b). "Integration and the Undescended Soul in Plotinus". En *The American Journal of Philology*, Vol. 88, No. 4, pp. 410-422.
- RIST, J. M. (1973). "The One of Plotinus and the God of Aristotle". En *The Review of Metaphysics*, Vol. 27, nº 1, pp. 75-87.
- RIST, J. M. (1989). "Back to the mysticism of Plotinus: Some more specifics". En *Journal of the History of Philosophy* 27, 2, pp. 183-197.
- RITTER, H. (1834). *Geschichte der Philosophie*. Hamburg. Tomo IV.
- RIVIÈRE, J. (1978). *El yoga tántrico*, Buenos Aires, Kier.
- RIVIÈRE, J. (1997). *Bhagavad Gitâ. Edición bilingüe*. Buenos Aires, Kier.
- ROBERTSON, D. (2008). *Word and Meaning in Ancient Alexandria. Theories of Language from Philo to Plotinus*. Hampshire, Ashgate Publishing Limited.
- RUKMANI, T. S. (1983). *Yogavartikka of Vijñanabhiksu*, Delhi, Munshiram Manoharlal.

- RUKMANI, T. S. (2001). *Yogasūtrabhāṣyavivaraṇa of Śaṅkara*. Vivaraṇa text with English translation and critical notes alongwith text and English translation of Patañjali's Yogasūtras and Vyāsabhāṣya. 2 vols. New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.
- RUKMANI, T. S. (2007). "Dharmamegha-Samādhi in the Yogasūtras of Patañjali: A Critique". En *Philosophy East and West*, Vol. 57, No. 2, pp. 131-139.
- RUNIA, D. T. (1999). "A Brief History of the term 'Kósmos Noétos' from Plato to Plotinus". En Cleary, J. -ed., *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*. Aldershot, Ashgate Publishing Limited.
- RUSSELL, D. A. (2003). "The Rhetoric of the Homeric Problems". En BOYS-STONES, G. (ed.). *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*. Oxford: Oxford University Press, pp. 217-34.
- SAID, E. (2005). *Orientalism*. London, Penguin Books. First published by Routledge & Kegan Paul Ltd in 1978.
- SANTA CRUZ, M. I. (1979). "Sobre la generación de la Inteligencia en las *Enéadas* de Plotino". En *Helmantica* XXX, 92/93, 287-315.
- SANTA CRUZ, M. I. (1993). "Filosofía y Dialéctica en Plotino". En *Cuadernos de Filosofía*, vol. XXIV, nro. 39, pp 5 - 21.
- SANTA CRUZ, M. I. (1997). "Plotino y el Neoplatonismo". En García Gual, Carlos (ed.). *Historia de la Filosofía Antigua*, vol. 14 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, pp. 339-361.
- SANTA CRUZ, M. I. (2000). "La concepción plotiniana del filósofo". En *Kléos Revista de Filosofía Antiga*, n° 4, pp. 9-30.
- SANTA CRUZ, M. I. (2002). "L'Un est-il intelligible?". En DIXSAUT, M., (ed.) *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*. Paris, Vrin, pp. 73-103.

- SANTA CRUZ, M. I. (2008). "Bergson y Plotino". En GONZÁLEZ, H, VERMEREEN, P. *et alia*, *¿Inactualidad del bergsonismo?*, Buenos Aires, Colihue y Centro Franco Argentino de Altos Estudios, pp. 13-26.
- SANTA CRUZ, M. I. (2010). "Sobre el concepto de semejanza en Plotino". En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, anejo 2010, pp. 323-347.
- SCHLAMM, L. (1991). "Rudolf Otto and Mystical Experience". En *Religious Studies*, Vol. 27, No. 3, pp. 389-398.
- SCHMITT, C. B. (1966). "Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz". En *Journal of the History of Ideas*, vol. 27, no. 4, pp. 505-532.
- SCHROEDER, F. M. (1981). "The Analogy of the Active Intellect to Light in the 'De Anima' of Alexander of Aphrodisias". En *Hermes*, Vol. 109, No. 2, pp. 215-225.
- SCHROEDER, F. M. (1984). "Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus". En *Hermes*, Vol. 112, No. 2, pp. 239-248.
- SCHROEDER, F. M. (1986). "Conversion and Consciousness in Plotinus", *Enneads* 5. 1 (10). 7, en *Hermes*, nro 114, pp 186-195.
- SCHUON, F. (2005 [1984]) *The Transcendent Unity of Religions. Introduction by Huston Smith*. Illinois & Chennai, Quest Books.
- SEDLEY, D. (1981). "The end of the Academy". En *Phronesis*, vol. 26, no. 1, pp. 67 – 75.
- SEKIDA, K. (1992 [1975]). "Samadhi". En TWISS, S. B. & CONSER, Jr, w. H. ed., *Experience of the Sacred. Readings in the Phenomenology of Religions*. London, Brown University Press, pp. 112-119.
- SHARMA, A. (2001). *To the things themselves. Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion*. New York & Berlin, De Gruyter.
- SHARMA, I. C. (1978). "The plotinian One and the concept of *paramapuruṣa* in the Bhagavadgītā". En *Ohio Journal of Religious Studies*, vol 6, pp. 3-12.

- SHARPE, E. J. (1975). *Comparative Religion. A History*. New York. Charles Scribner's Sons.
- SHARPLES, W. and SORABJI, R., -eds. (2007). *Greek and Roman Philosophy. 100 BC – 200 BC*. London, University of London Press.
- SHEAR, J. (1994). "On Mystical Experiences as Support for the Perennial Philosophy" en *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 62, nº 2, pp. 319-342.
- SHERMAN, J. (2011). "Una genealogía de la participación". En FERRER, J. & SHERMAN, J. Ed. *El Giro Participativo. Espiritualidad, misticismo y estudio de las religiones*. Barcelona, Kairós.
- SHILS, E. (1981). *Tradition*. Chicago, University of Chicago Press.
- SHOREY, P. (1908). "Notes on the Text of Alcinous' Εισαγωγή". En *Classical Philology*, Vol. 3, No. 1, p. 97.
- SHORT, L. (1995). "Mysticism, Mediation and de Non-Linguistic". En *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 63, nº 4, pp. 659-675.
- SHRENK, L. (1991). "Faculties of judgement in the *Didaskalikós*". En *Mnemosyne*, vol. 44, fasc. 3/4, pp. 347-363.
- SMART, N. (1965). "Interpretation and Mystical Experience" En *Religious Studies*, Vol. 1, No. 1, Oct., pp. 75-87.
- SMID, R. W. (2009). *Methodologies of comparative philosophy : the pragmatist and process traditions*. Albany, SUNY Press.
- SMITH, A. (1978). "Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus". En *Phronesis*, Vol. 23, No. 3, pp. 292-301.
- SMITH, A., (1999). "The significance of practical ethics for Plotinus". En CLEARY, J. J. (ed.), *Traditions of Platonism: Essays in Honor of John Dillon*, Aldershot, pp. 227-236.
- SMITH, D. (2003). "Orientalism and Hinduism". En FLOOD, G. (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford, Blackwell Publishing, pp. 45-63.
- SMITH, H. (1987). "Is There a Perennial Philosophy?". *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 55, No. 3, pp.553-566.

- SMITH, J. Z. (2000). "In Comparison a Magic Dwells". En PATTON, K. y RAY, B. C. (ed.). *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*. Berkeley, University of California Press.
- SORABJI, R. (2006). *Self, Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*, Chicago, The University of Chicago Press.
- SORABJI, R. (2008). "Graeco-Roman Varieties of Self". En REMES, P. and SIHVOLA, J. (ed.). *Ancient Philosophy of the Self*. Helsinki, Springer.
- STAAL, F. (1961). *Advaita and Neoplatonism. A Critical Study in Comparative Philosophy*. Madras, University of Madras.
- STAAL, F. (1975). *Exploring Mysticism*. California. University of California Press.
- STAAL, F. (2003). "The Indian Science of Language". En FLOOD, G. (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford, Blackwell Publishing, pp. 348-359.
- STACE (1961). *Mysticism and Philosophy*. London, Macmillan Co. Ltd.
- STAMATELLOS, G. (2007). *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. Ney York, State University of New York Press.
- STARK, R. (1965). "A Taxonomy of Religious Experience". En *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 5, No. 1, Autumn, pp. 97-116.
- STEINBOCK, A. (2007). *Phenomenology and Mysticism. The verticality of mystical experience*. Bloomington, Indiana University Press.
- STRUCK, P. (2004). *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of their Texts*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- SUMI, A. (2002). "The Omnipresence of Being. The Intellect-Intelligible Identity and the Undescended part of the Soul". En GREGORIOS, P. M. (ed.) *Neoplatonism and Indian Philosophy*. New York, SUNY Press, pp. 45-69.

- SWAMI KRISHNANANDA (sin fecha). *Studies in Comparative Philosophy*. Rishikesh, The Divine Life Society, Sivananda Ashram. E-book.
- SWAMI MARIHARANANDA ARANYA (1963). *Yoga Philosophy of Patañjali*, Calcuta, University of Calcuta.
- SWAMI VISHNU DEVANANDA (1980). *Meditación y Mantras*, Madrid, Alianza.
- SZLEZÁK T. (1997). Platone e Aristotele nella doctrina del Nous di Plotino. Milano, Vita e Pensiero.
- TALIAFERRO, C., DRAPER, P. and QUINN, Ph. (2010). *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford, Blackwell Publishing Ltd.
- TAORMINA, D. ed. (2010). *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*. Napoli, Bibliopolis.
- TARNAS, R. (1991). *The Passion of the Western mind: Understanding the Ideas that have shaped Our World View*. New York, Ballantine Books.
- TARRANT, H. and BALTZLY, D. ed. (2006). *Reading Plato in Antiquity*. London, Duckworth.
- TARRANT, H. (1983). "The date of anon. In *Theaetetus*" en *Classical Quarterly*, nº 33, pp. 161 – 187.
- TARRANT, H. (1985). *Scepticism or Platonism*.
- TARRANT, H. (2000). *Plato's First Interpreters*, New York, Cornell University Press.
- TARRANT, H. (2007a). "Antiochus: a new beginning?" en Sharples, W. and Sorabji, R., -eds. *Greek and Roman Philosophy. 100 BC – 200 BC*. London, University of London Press, pp. 317-332.
- TARRANT (2007b). "Moral goal and moral virtues in Middle Platonism". En SHARPLES, W. and Sorabji, R., -eds., *Greek and Roman Philosophy. 100 BC – 200 BC*. London, University of London Press, pp. 419-429.
- TARRANT, H. (2007c). "Platonists educators in a growing market: Gaius; Albinus; Taurus; Alcinous". En SHARPLES, W. and Sorabji, R., -eds., *Greek and Roman Philosophy. 100 BC – 200 BC*. London, University of London Press, pp. 449-465.

- TARRANT, H. (2010). "Platonism before Plotinus". En GERSON, L. (ed.). *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. 1. Cambridge, Cambridge University Press.
- TATE, J. (1927). "The Beginnings of Greek Allegory" En *The Classical Review*, Vol. 41, No. 6, pp. 214-215.
- TATE, J. (1929). "Plato and Allegorical Interpretation". En *The Classical Quarterly*, Vol. 23, No. 3/4, pp. 142-154.
- TATE, J. (1930). "Plato and Allegorical Interpretation (Continued)". En *The Classical Quarterly*, Vol. 24, No. 1, pp. 1-10.
- TENNEMANN (1832). *A Manual Of The History Of Philosophy. English Translation by Johnson, Arthur.* (1º ed. 1829). Oxford, Talboys and Browne printers.
- TIMALSINA, S. (2009). *Consciousness in Indian Philosophy. The Advaita doctrine of 'awareness only'.* London, Routledge.
- TOLA, F. (2000). *El canto del Señor. Bhagavad-Gîtâ. Traducción y edición de -.* Madrid, Biblioteca Nueva.
- TOLA, F. Y DRAGONETTI, C. (1978a). "El método yóguico". En *Yoga y mística de la India*, Bs. As., Kier.
- TOLA, F. Y DRAGONETTI, C. (1978b). "Misticismo y Yoga". En *Yoga y mística de la India*, Bs. As., Kier.
- TOLA, F. Y DRAGONETTI, C. (1978c). "Yoga y trance místico en las antiguas Upanishads". En *Yoga y mística de la India*, Bs. As., Kier.
- TOLA, F. Y DRAGONETTI, C. (2002). "What Indian Philosophy owes to Hegel". En *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. LXXXIII, pp. 1-36.
- TOLA, F. Y DRAGONETTI, C. (2003). "El mito de la oposición entre filosofía occidental y pensamiento de la India. El Brahmanismo. Las Upanishads". En *Ilú: Revista de Ciencia de las Religiones*, vol. 8, pp. 159-200.
- TOLA, F. Y DRAGONETTI, C. (2006). *La Filosofía Yoga. Un camino místico universal.* Barcelona, Kairós.

- TOLA, F. Y DRAGONETTI, C. (2008). *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya. El mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental*. Barcelona, Kairós.
- TONELLI, M. (2014). *Del demiurgo al voûç: la recepción del Timeo de Platón en las Enéadas de Plotino*. Tesis doctoral inédita. Banco de Tesis de la Biblioteca Central de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- TRABATTONI, F. (2002). *La Filosofía Antica. Perfil crítico-histórico*. Roma, Carocci editore.
- TRABATTONI, F. (2005) "Arcesilao Platónico?". En Bonazzi M. e Celluprica V. -ed., *L'Heredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Milano, Bibliopolis, pp. 13-50.
- TRAPP, M. (2007a). *Neopythagoreans*, en SHARPLES, W. and SORABJI, R., -eds., *Greek and Roman Philosophy. 100 BC – 200 BC*. London, University of London Press, pp. 347-363.
- TRAPP, M. (2007b). *Apuleius of Madauros and Maximus of Tyre*, en Sharples, W. and Sorabji, R., -eds., *Greek and Roman Philosophy. 100 BC – 200 BC*. London, University of London Press, pp. 467-482.
- TRIPATHI, C. L. (1982). "The Influence of Indian Philosophy on Neoplatonism". En BAINE HARRIS, R. ed. *Neoplatonism and Indian Thought*. New York, SUNY Press, pp. 273-292.
- TRIPATHI, R. K. (1982). "Advaita Vedanta and Neoplatonism". En BAINE HARRIS, R. ed. *Neoplatonism and Indian Thought*. New York, SUNY Press, pp. 233-242.
- TROUILLARD, J. (1954). "La Présence de Dieu selon Plotin". En *Revue de Métaphysique et Morale*, vol. 59, pp 38 – 45.
- TROUILLARD, J. (1955a). *La Procession Plotinienne*. Paris, Presses Universitaires de France.
- TROUILLARD, J. (1955b). *La Purification Plotinienne*. Paris, Presses Universitaires de France.

- TWISS S. B. and CONSER, W. H. (1992). *Experience of the Sacred. Readings in the Phenomenology of Religion*. Hanover, Brown University Press.
- ULLMANN, R. A. (2002). *Plotino, Um estudo das Enéadas*, Porto Alegre, EDIPUCRS.
- UNDERHILL, E. (1911). *Mysticism. A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*. Versión online: <http://www.ccel.org/ccel/underhill/mysticism.html>
- VACHEROT, E. (1846). *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*. Paris. Tomo I.
- van den BERG, R.M. (2009). "As we are always speaking of them and using their names on every occasion. Plotinus, Enn. III.7 [45]: Language, experience and the philosophy of time in Neoplatonism". En CHIARADONNA R., TRABATTONI F. (Eds.) *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*. Leiden and Boston, Brill. Pp. 101-120.
- van den BERG R.M. (2010). "Procheirisis: Porphyry Sent. 16 and Plotinus on the similes of the waxen block and the aviary". En *The International Journal of the Platonic Tradition*, vol. 4, pp.163-180.
- van den BERG, R. M . (2014). "The gift of Hermes: the Neoplatonists on language and philosophy". En SLAVEVA-GRIFFIN, S. AND REMES, P. (eds.). *The Routledge Handbook on Neoplatonism*. London and New York, Routledge, pp. 251-265.
- VAN DER LEEUW, G. (1964). *Fenomenología de la Religión*. México, Fondo de Cultura Económica.
- VANARRAGON, R. (2010). *Key Terms in Philosophy of Religion*. London. Continuum International Publishing Group.
- VAUGHT, C. (2004). *Metaphor, Analogy and the Places of Places. Where Religion and Philosophy meet*. Texas, Baylor University Press.

- VEGETTI, M. (2003). "Megiston Mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni". En VEGETTI, M. (ed.). *La Repubblica. Traduzione e commento a cura di-*. Napoli. Biliopolis. Vol V, pp. 253 – 286.
- VERBEKE, G. (1997). "Individual consciousness in Neoplatonism". En CLEARY, J. (ed.). *The Perennial tradition of Neoplatonism*. Leuven, Leuven University Press.
- VISHWANATHAM, G. (2003). "Colonialism and the construction of Hinduism". En FLOOD, G. (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford, Blackwell Publishing, pp. 23-44.
- WAARDENBURG, J. (1972). "Religion between Reality and Idea: A Century of Phenomenology of Religion in the Netherlands". *Numen*, Vol. 19, Fasc. 2/3, pp. 128-203.
- WAARDENBURG, J. (1978a). "Toward a new-style phenomenological research on religion". En WAARDENBURG, J. *Reflections on the Study of Religion*. New York, Mouton, pp. 113-137.
- WAARDENBURG, J. (1978b). "Gerardus van der Leeuw as a theologian and phenomenologist". En WAARDENBURG, J. *Reflections on the Study of Religion*. New York, Mouton, pp. 222-241.
- WAINWRIGHT, W. (1970). "Stace and Mysticism". En *Journal of Religion*, vol. 50, no. 2, pp. 139-154.
- WAINWRIGHT, W. (1973). "Mysticism and sense perception". En *Religious Studies*, vol. 9, n° 3, pp. 257-278.
- WAINWRIGHT, W. (1981). *Mysticism: a Study of its Nature, Cognitive value and Moral implications*. Madison, University of Wisconsin Press
- WAINWRIGHT, W. (2005). *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford, Oxford University Press. Cap. (III,) VI, IX.
- WAITES, M. C. (1912). "Some Features of the Allegorical Debate in Greek Literature". En *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 23, pp. 1-46.
- WALD, G. (1990). *Self-Intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*. Frankfurt am Main, Verlag Peter Lang.

- WALLIS, R. T. (1976). "Nous as Experience". En Baine Harris, R. (ed.). *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, Old Dominion University, pp 121 – 153.
- WALLIS, R. T. (1982). "Phraseology and Imagery in Plotinus and Indian Thought". En BAINE HARRIS, R. ed. *Neoplatonism and Indian Thought*. New York, SUNY Press, pp. 101-120.
- WALLIS, R. T. (2002 [1972]). *Neoplatonism*, London, Bristol Classical Press.
- WHICHER, I. (1998). "Yoga and Freedom: A Reconsideration of Patañjali's Classical Yoga". En *Philosophy East and West*, Vol. 48, No. 2, pp. 272-322.
- WHICHER, I. (1998). *The Integrity of the Yoga Darsana: A Reconsideration of Classical Yoga*. New York, SUNY Press.
- WHICHER, I. and CARPENTER, D. (2003). *Yoga. The Indian Tradition*. London and New York, Routledge Curzon.
- WHITTAKER, J. (1969a). "Epékeina nou̐ kai ousías". En *Vigiliae Christianae*, Vol. 23, No. 2, pp. 91-104.
- WHITTAKER, J. (1969b). "Neopythagoreanism and negative theology". En *Symbolae Osloenses*, Vol. 4, No. 1, pp. 109-125.
- WHITTAKER, J. (1974a). "Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus". En *Phoenix*, Vol. 28, No. 3 (Autumn). pp. 320-354.
- WHITTAKER, J. (1974b). "Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus: Part 2". En *Phoenix*, Vol. 28, No. 4, pp. 450-456.
- WHITTAKER, J. (1978). "Numenius and Alcinoos on the First Principle". En *Phoenix*, Vol. 32, No. 2, pp. 144-154.
- WHITTAKER, J. (1987). "Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire". En *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt : Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1 (Principat). Berlin, de Gruyter, pp. 81 – 123.
- WHITTAKER, J. (1990). *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*. Paris, Les Belles Lettres.

- WIEBE, D. (2000). *The Politics of Religious Studies*. New York, Palgrave.
- WILDMAN, W. J. (2011). *Religious and Spiritual Experiences*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WITT, R. E. (1971). *Albinus*, Amsterdam, A. M. Hakkert Publisher.
- WOLFSON, H. A. (1952). "Albinus and Plotinus on Divine Attributes". En *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, No. 2, pp. 115-130.
- WOLTERS A. M. (1982). *A Survey of Modern Scholarly Opinion on Plotinus and Indian Thought*. En GREGORIOS, P. M. ed. *Neoplatonism and Indian Philosophy*. New York, SUNY Press, pp. 293-308.
- WUJASTYK, D. (2003). "The Science of Medicine". En FLOOD, G. (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford, Blackwell Publishing, pp. 393-409.
- WUJASTYK, D. (2009). "Post-Classical Indian Traditions of Medical Debate and Argumentation". En *E-Journal of Indian Medicine*, vol. 2, pp. 67-81.
- YANDELL, K. (1999). *Philosophy of Religion. A contemporary Introduction*. London, Routledge.
- YOUNGHUSBAND, F. (1927 - 1928). "Religious Experience and Philosophy". En *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 28, pp. 117-134.
- ZAEHNER, R. C. (1957). *Mysticism Sacred and Profane*. London. Oxford University Press.
- ZIMMER, H. (2010[1951]). *Filosofías de la India*, Madrid, Sexto Piso. Traducción castellana.

Este libro se terminó de imprimir en diciembre de 2020 en Imprenta Dorrego (Dorrego 1102, CABA).