

# FENOMENOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA: PLOTINO Y LA HERMENÉUTICA DE LA RACIONALIDAD

## THE PHENOMENOLOGY OF THE MYSTICAL EXPERIENCE: HERMENEUTIC RATIONALITY IN PLOTINUS

Jorge BENITO TORRES  
*Universidad de Valladolid*  
*jbenitorres@gmail.com*

RESUMEN: La mística como categoría ha generado, históricamente, grandes problemas hermenéuticos que han permitido analizar dicha experiencia desde diversas perspectivas. El neoplatonismo como culmen de la filosofía antigua y, en especial, la filosofía de Plotino invita a una vivencia que, a menudo, ha sido considerada como mística. A través de diferentes estudios, profundizaremos en los aspectos ontológicos y epistemológicos de la experiencia mencionada. Apoyándonos en las *Enéadas*, haremos ver que, para Plotino, esta experiencia mística supone más una hermenéutica de la racionalidad que una invitación al irracionalismo.

Palabras clave: Plotino, fenomenología, experiencia mística, hermenéutica.

ABSTRACT: Historically, the category of ‘mysticism’ has generated major hermeneutical problems, which have enabled to analyze that experience from different points of view. Neoplatonism—understood as the pinnacle of ancient philosophy—and Plotinus’ philosophy, specifically, welcome a certain experience that is generally considered as a mystical one. Through different studies, we will try to fathom both the ontological and epistemological aspects of the aforesaid experience. Using *The Enneads* as a primary source, we will demonstrate that, as far as Plotinus is concerned, this mystical experience entails a hermeneutic rationality rather than a call for irrationalism.

Keywords: Plotinus, phenomenology, mystical experience, hermeneutics.

## 1. Introducción

El problema de lo «místico» en el neoplatonismo, en general, y en la filosofía plotiniana, en particular, ha sido una constante en su recepción y estudio posterior. Muchos estudiosos han señalado la importancia de la experiencia mística dentro de la propuesta plotiniana, experiencia que sería contemplada como el clímax del proceso filosófico. En este sentido, el problema de lo místico en la filosofía neoplatónica no sólo responde a una cuestión categorial –si esta filosofía puede o no ser entendida como una propuesta mística– sino que además invita a considerar la cuestión de cómo dicha experiencia trastoca y se vincula a todos los niveles de la experiencia humana.

La cuestión que aquí trabajaremos centrará sus esfuerzos en dilucidar el sentido de esta experiencia y, a través de varios análisis, de los motivos por los cuales se la ha calificado de mística. En realidad, como veremos, es la experiencia de lo divino la que se interpreta como experiencia mística. En esta experiencia, entonces, se reflejarían aspectos centrales de la visión plotiniana sobre lo divino y la comprensión de la realidad que de ahí se desprende. Esta dinámica de la filosofía también atiende a lo divino como fundamento del orden inteligible y racional de lo real. Por ello, dicha vivencia se exhibe como corazón de la corriente neoplatónica. La filosofía se volcará en un ejercicio de comprensión de las vivencias donde el núcleo de todas ellas será lo divino mismo:

Y es que aun el predicado «causa» no es un predicado accesorio a él, sino a nosotros, porque tenemos algo recibido de él, estando aquél en sí mismo. Pero hablando con propiedad, no hay que decir ni «aquél» no «estando» sino, rondándolo desde fuera, por así decido, tratar de interpretar nuestras propias experiencias, unas veces de cerca y otras retrocediendo por las dificultades que lo rodean. (*En.* VI, 9, 3, 45-50).

A través de este ejercicio, el filósofo procurará una hermenéutica de sus propias experiencias. La significación que daremos al término «hermenéutica» se deriva así de su sentido etimológico<sup>1</sup> y de su importancia y presencia en la obra plotiniana. Por hermenéutica, entonces, entenderemos a la filosofía como

---

<sup>1</sup> El término griego ἐρμηνεύειν hace referencia a un proceso de interpretación en el cual la traducción, la comprensión y la explicación suponen un compuesto integral. De este modo el hermeneuta es quien explica, aclara o comunica un problema que él mismo ha interpretado o comprendido. Véase Palmer 2002, 29 y ss.

interpretación de la experiencia vivida. En este sentido, encontramos un giro filosófico hacia la experiencia que es capital para la comprensión de la propia filosofía y de la experiencia de lo divino. Entendemos que esta tesis abre caminos de análisis de la experiencia de lo divino desde una textura fenomenológica y hermenéutica presente en la obra plotiniana.

En el presente análisis, examinaremos el problema del papel de la racionalidad en la experiencia de lo divino. La comprensión de la racionalidad en el neoplatonismo es, entonces, fundamental. A raíz de esta vinculación, precisamente, algunos estudiosos han elaborado lecturas que apuntan a ángulos irracionales en el pensamiento de algunos neoplatónicos, justamente acusando una suerte de mística irracional en la experiencia de lo divino. En definitiva, como veremos, la conexión entre la experiencia de lo divino y su comprensión está estrechamente vinculada a la hermenéutica de la racionalidad que opera tanto en el neoplatonismo como en la lectura que nosotros ofreceremos de esta corriente.

Sobre esta problemática se han abierto varias líneas de lectura que han tenido gran repercusión e impacto en los estudios posteriores de filosofía antigua.

La primera de estas líneas se centra en ofrecer una visión irracionalista de algunos de los pensadores neoplatónicos dentro de la filosofía tardo-antigua. Para estos autores, la experiencia de lo divino puede ser entendida como mística precisamente porque se entiende que ella escapa al orden racional del pensamiento. Por ejemplo, autores como Dodds<sup>2</sup> (1981) o Armstrong (1987, 528-30) sostienen que la filosofía de Jámblico invita al filósofo a un viraje irracional del alma a través de la teúrgia. El sentido de la experiencia de lo divino como experiencia fundamental queda así bañada de irracionalismo y relegada al plano de la incompreensión filosófica.

La segunda de estas líneas de lectura se centra en atender a la experiencia neoplatónica de lo divino desde el canon interpretativo de la teología tradicional. De este modo, no sólo ella sino también la metafísica se trasladan a la teología cristiana. Esta lectura, a mi juicio, crea una cristianización de conceptos propios

---

<sup>2</sup> El caso de Dodds es delicado a este respecto. La obra de Dodds inaugura una perspectiva que si bien sitúa a Plotino en una clara racional atmósfera platónica –al mostrar que la lectura de lo Uno proviene del *Parménides* platónico–, el autor ubica a Jámblico en una suerte de movimiento irracionalista. Mientras de la experiencia mística en Plotino remarca su talante intelectual y racional (1928, 142) del *De Mysteriis* sostiene que es un “manifiesto del irracionalismo” (1981, 270).

del *cosmos* griego que opacan la exégesis de los mismos, haciendo difícil mostrar que, más bien, la genealogía de los conceptos cristianos, en muchas ocasiones, se debe a aspectos de la filosofía pagana anterior.

La tercera de estas líneas de lectura, quizá la más reciente, es la que ha procurado encontrar en la experiencia de lo divino plotiniana aspectos comunes con pensamientos orientales. Esta postura parte de algunos estudios de Bréhier (1953, 139 y ss.), pese a que este historiador de la filosofía antigua no orientalizara a Plotino (1953, 173-74). Algunos estudiosos actuales como García Bazán (1982) se insertan en esta trayectoria. Radicalizando estas tesis, algunos autores han incluso defendido que Plotino y otros neoplatónicos introducen elementos orientales, ajenos a la óptica racional griega, en su trayectoria filosófica. Si bien esta línea de lectura es sugerente para aclarar algunos aspectos del pensamiento neoplatónico y encuadrarlos histórica y culturalmente, no debemos olvidar que el *cosmos* neoplatónico y sus raíces son eminentemente griegas y que su comprensión de la filosofía no reniega de un ideal racional de vida.

En el presente estudio mostraremos que es posible elaborar una lectura alternativa del neoplatonismo que incida en esta comprensión de la experiencia de lo divino y con ello abra una hermenéutica de la propia racionalidad. Así pues, basándonos en estudios como los de Bréhier, procuraremos mostrar la magnitud del problema de la racionalidad en el neoplatonismo. Para elaborar esta perspectiva partiremos del giro filosófico hacia la vivencia presente en Plotino y lo tomaremos como base para indagar en el dinamismo del pensamiento presente en su perspectiva. Para ello, centrarnos en el problema de la categoría de lo místico en Plotino puede servirnos de puente que nos ayude a abrir la reflexión acerca del sentido de lo divino y la noción de racionalidad que ahí opera.

Tomando en consideración el estatuto de la mística en el pensamiento de Plotino, el interés del siguiente análisis será el de hacer ver la urgencia de recuperar al neoplatonismo bajo esta clave de lectura. Este ejercicio nos permitirá armonizar diferentes lecturas de Plotino y convertir la controversia por las diferentes caras del neoplatónico –teología, mística, filosofía– en una sola, que responda al sentido crítico de su propuesta. Nuestro análisis se centrará en primera instancia, entonces, en atender al giro hacia la vivencia en la filosofía de Plotino, a fin de abrir una hermenéutica de la comprensión de lo divino y de su experiencia.

## 2. La mística como experiencia cardinal en la filosofía de Plotino

Como señalábamos anteriormente, el problema de lo místico en el neoplatonismo ha sido un rompecabezas nuclear para su estudio y recepción posterior. Dicha categorización ampara el sentido de la vivencia de lo divino en la filosofía neoplatónica y, en especial, en la propuesta de Plotino. Esta experiencia se sitúa en la médula de todo el movimiento, haciendo la exégesis que elaboramos de otros conceptos y nociones vinculantes de sí misma.

Pierre Hadot plantea en varias de sus obras esta problemática desde un punto de vista, podría decirse, vitalista. Para Hadot la experiencia mística se podría vincular al conocimiento filosófico en la medida en que se entienda como una experiencia resultante de una sabiduría de vida<sup>3</sup>. La filosofía estaría expuesta como una *forma de vida racional* y no tanto como un conjunto de saberes discursivos. Por ello, la controversia entre la mística y la filosofía ya no se entendería desde una perspectiva de racional/irracional sino, más bien, como diferentes vivencias del alma del sabio. Esta postura, además, incide en una cuestión importante si queremos rescatar aspectos del análisis plotiniano de la experiencia vivida: la experiencia racional implica siempre una reconsideración crítica de cómo el sabio se ve a sí mismo y cómo interpreta y comprende sus experiencias<sup>4</sup>. En este sentido, cuando los filósofos antiguos hablaban de la interioridad del alma invitaban a un ejercicio de interpretación de la experiencia.

Trouillard también hace ver la magnitud del problema de la mística en Plotino<sup>5</sup>. En esta línea, sostiene la necesidad de entender la mística plotiniana en armonía y coherencia con su propuesta filosófica. Indica, no obstante, que para ello no debemos intentar formar categorías híbridas sino, más bien, procurar entender lo mejor posible la experiencia de la simplicidad plotiniana:

Hemos hablado de «mística filosófica», de «mística natural», de «mística menor», porque vimos en él una conquista de la razón e incluso de la razón especulativa. Pero nos esforzamos innecesariamente en forjar estas nociones híbridas, porque nos colocamos en una perspectiva contraria a la de Plotino

<sup>3</sup> En especial “La filosofía como forma de vida” en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*.

<sup>4</sup> Cfr. En. V, 3, 4, 0-10.

<sup>5</sup> “Razón y mística en Plotino. Este es el problema fundamental de la filosofía de Plotino” (Trouillard 1974, 3). Las traducciones de esta obra son nuestras.

y no reunimos las características que él reconocía en la unión mística. (Trouillard 1974, 11)

La noción de la mística es, por lo tanto, una de las cardinales en la filosofía plotiniana. Su interpretación nos plantea problemas cruciales propios de toda la deriva platónica, a saber: ¿cuál es la función de la racionalidad en este proceso? ¿Tiene la filosofía una naturaleza meramente discursiva? ¿Cuál es el papel de las vivencias –lo que incluye no sólo pensamientos sino percepciones y sensaciones– en este proceso vital? Además, ¿puede el ser humano ser capaz de esta experiencia mística? Y si tal experiencia ni si quiera fuera posible, ¿cuáles serían, para Plotino, los retos de la filosofía?

Por ello, la centralidad de esta experiencia plotiniana exhibe *per se* su propia dignidad como pregunta. Christoph Elsas ha elaborado un análisis de esta problemática en su obra *La importancia de la mística en la filosofía de Plotino*, mostrando que:

Cuando 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 (...) puesto que la experiencia interna a la que él se refiere tiene una base idéntica para ambas dimensiones. (Elsas 1986, 11-12)

Elsas elabora un interesante estudio sobre las connotaciones o características específicas de esta experiencia. La primera característica de este tipo de experiencia mística sería, principalmente, el éxtasis:

Se trata de una concentración en lo más íntimo y de una salida (ἐκστασις) del hombre de sus relaciones normales, en el cual se abandona a sí mismo y al pensamiento dianoético y es sustraído de la serie del tiempo en todo acontecer mundano para elevarse a la atemporalidad en Dios. Mientras que todo conocimiento es lineal, esta unión es puntual. (Elsas 1986, 14-15)

La caracterización extática de la experiencia de lo divino permite a Elsas abrir problemas candentes entre los estudiosos incluso hoy día. Uno de ellos orbita en torno a la comprensión de la individualidad en Plotino. Elsas, al igual que

otros estudiosos como Bréhier, defiende que esta experiencia extática implica una superación o pérdida de la individualidad (Elsas 1986, 22).

Esta cuestión, que en sí misma es controvertida y alberga muchas incógnitas<sup>6</sup>, se vincula al tema de la mística no sólo a través del problema de la individualidad –como señala Hadot 1980– sino también a través de cómo hemos de entender las funciones racionales que a menudo han servido para delimitar y caracterizar al individuo. De esta caracterización se desprende otra problemática relativa a la vivencia del tiempo. Como Elsas señala, esta experiencia se desdobra en la experiencia de lo divino e indica una sustracción de la vivencia cotidiana por otra forma de consciencia.

En definitiva, Elsas rescata estos dos aspectos de la experiencia plotiniana de lo divino y acentúa en ellos un giro filosófico que examina estos rasgos en su relación a la conformación de la experiencia.

En las *Enéadas*, por ende, podemos encontrar una textura fenomenológica en la perspectiva plotiniana en este sentido. Por ejemplo, este análisis de Elsas, como hemos mencionado, no sólo podría ampliarse hacia la problemática de la individualidad en Plotino sino, también, al análisis de la consciencia. Pasajes como el siguiente podrían ser analizados desde esta perspectiva:

Pues no todo cuanto hay en el alma es ya por eso perceptible conscientemente, sino que nos llega a “nosotros” cuando nos entra en la percepción sensible. Ahora bien, cuando una cualquiera de las partes que están activas no se comunica a la facultad sensitiva, todavía no ha atravesado el alma entera (...) si ha de haber percepción de las potencias así presentes en nuestra alma, es preciso también volver hacia dentro la facultad perceptiva y obligarla a aplica su atención a aquello interior. (*En.* V, 1, 12, 0-15)

La segunda característica estaría vinculada a la interpretación plotiniana de la ontología platónica. Esto se relacionaría con el problema de lo Uno como principio unitivo del *cosmos* y como generador del orden inteligible en el alma. En este sentido lo Uno supondría el núcleo y origen de lo divino. La pregunta por

---

<sup>6</sup> Para más información: E. R. Dodds (1960). “Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus”, *Journal of Roman Studies* 50, pp. 1-7 o P. Hadot (1980). “Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin”, *Journal de Psychologie* 2-3, pp. 243-266.

lo Uno –que para Plotino caracteriza a la filosofía (*En.* VI, 9, 3, 15-20)– ahora se radicaliza al cuestionar la posibilidad de que el ser humano se vincule con aquella potencia. El estatuto de la racionalidad emerge como problemático en esta búsqueda de lo divino, ya que lo Uno se entiende como potencia trascendente y propósito de la metafísica.

Finalmente, la última característica se centraría en atender a que el término mística hace referencia a una unión metaracional con lo Uno, unión que Plotino contempla desde varias perspectivas:

Vivir allá, es vivir de veras; porque la vida presente, la vida sin Dios, es un rastro de vida y un remedo de aquella, mientras que la vida de allá es actividad, pero actividad de la inteligencia; y así, engendra dioses serenamente por el contacto con aquél, engendra belleza, engendra justicia, engendra virtud. (*En.* VI, 9, 9, 15-20).

La cuestión central es, entonces, el estatuto y la comprensión del *logos* en esta experiencia de lo divino. Este es en realidad el corazón del neoplatonismo. Elsas sostiene que el fin de la filosofía de Plotino es esta unión y todo esfuerzo espiritual radica en el deseo de lograrla: “se trata más bien del perfeccionamiento como parte del mundo inteligible en una toma de conciencia de la unidad con todo lo producido por el Uno, con la posibilidad de experimentar ya en vida la suprema unificación con el Uno.” (Elsas 1986, 22). La cuestión de lo místico en la filosofía de Plotino, por ello, hace cuestionar al lector de las *Enéadas* el sentido de la sabiduría que ellas esconden y la forma de vida a la que invitan.

### **3. Plotino y Bréhier: análisis de la experiencia la mística y el problema de la racionalidad**

Hemos visto cómo, para Plotino, la experiencia de lo divino pone en jaque las nociones cotidianas y los conceptos quietistas de la razón. Por ello, la experiencia mística no puede ser entendida como una vivencia irracional del filósofo, sino como culminación de todo un itinerario del alma. Esta experiencia se ubica, entonces, en los nudos cardinales de toda la filosofía plotiniana. Émile Bréhier se ha ocupado profundamente de esta cuestión. En su obra *La filosofía de Plotino* afirma lo siguiente:



El problema que necesariamente se plantea a todos los intérpretes de Plotino es el siguiente: ¿cuál es, dentro de su sistema, el puesto de la experiencia mística, del éxtasis? Por una parte, la metafísica de Plotino se nos ofrece como una sólida construcción racional que establece según leyes necesarias un mutuo enlace entre las diversas formas de la realidad. Por otra parte, a veces nos describe una extraña, discontinua e incommunicable experiencia, la experiencia mística de la comunión con lo Uno. (Bréhier 1953, 187-188)

Lo relevante de este pasaje es que Bréhier vincula el problema del estatuto de la metafísica al problema mismo de la comprensión de lo divino. En este caso, es importante atender a la forma en la que el autor nos plantea dos polos en el pensamiento de Plotino y los conecta a través del problema de la racionalidad. También es importante señalar que, previamente, Bréhier ha matizado estos dos polos no ya como metafísica y mística sino como *intelectualismo* y *misticismo*:

Intelectualista y mística: dos palabras que están lejos de caracterizar acabadamente la doctrina del primer principio de Plotino (...) Así como no puede negarse la presencia de uno de estos dos elementos – racionalismo y misticismo – en el sistema de Plotino, tampoco es exacto hacer de la unión de estos dos elementos la características de su filosofía. Más que tal unión en general nos interesa explicar el carácter preciso de su misticismo y el modo como se vincula con su intelectualismo. (Bréhier 1953, 186-187)

*Grosso modo*, Bréhier no defiende una síntesis de la experiencia mística con el intelectualismo plotiniano sino que, más bien, sostiene una suerte de bipolarismo en su pensamiento. Este es un rasgo distintivo de la aproximación de Bréhier, frente a otros intérpretes, al problema que nos ocupa.

De la experiencia mística Bréhier sostiene que “nos describe una extraña, discontinua e incommunicable experiencia, la experiencia mística de la comunión con lo Uno” (Bréhier 1953, 188). Esta experiencia mística, por lo tanto, se plantea tanto desde el plano de la superación de la cotidianidad y del lenguaje<sup>7</sup> como

---

<sup>7</sup> En este sentido, el análisis de Bréhier es riguroso. Los neoplatónicos continúan la propuesta platónica de entender los diferentes modos de conocimiento del alma como *διάνοια* y *νόησις* (cfr. *Platón Rep.* 509d-511e). El primero de estos modos de conocimiento es puramente discursivo y relacional, de él dependen los conocimientos geométricos, matemáticos y proposicionales. También esta forma del pensamiento es la encargada del lenguaje natural y, en esencia, se caracteriza por un dualismo ontológico sujeto-objeto. La *νόησις*, en cambio, para Platón, trasciende este dualismo y procura una intuición directa y unitiva con lo

de una vinculación unitiva (*comunión*) con lo Uno. Es central entender bien los tránsitos que esta cuestión nos abre, de manera que podamos ir comprendido mejor a qué tipo de itinerario del alma hace referencia Plotino.

Este primer principio no es, para Plotino, un principio fijo, quieto y ajeno a la vida, al contrario, este Uno es principio de ser, generador de la dinámica de la vida espiritual del universo<sup>8</sup>. Esta dinámica, que engloba tanto a lo inteligible como a la materia, emana de la sobreabundancia de lo Uno. La experiencia de esta causa, por ello, no se agota en el pensamiento discursivo:

¿Y la parte discursiva del alma? ¿Es que, realmente, no sabe que es discursiva? ¿No sabe que entiende las cosas externas? ¿No sabe que juzga y que juzga con las normas que guarda en sí misma, que son las que recibe de la inteligencia? ¿No sabe que hay algo mejor que ella, algo que no investiga su objeto, sino que lo posee sin duda totalmente? Pero si conoce su propia calidad y la calidad de sus propias obras, ¿es que por ventura no sabe quién es? (*En.* V, 3, 4, 15-20)

Como veíamos, Bréhier atiende a la metafísica desde su aspecto constructivo, resaltando su naturaleza discursiva y conceptual. No obstante, comprobamos que la propia metafísica se torna problemática si rastreamos en las *Enéadas* su naturaleza. En ellas, Plotino sostiene que el estudio de las causas y sentido de lo real conlleva una suerte de hermenéutica del *logos* a través de él mismo. Todo este proceso culmina en una experiencia de lo divino que Bréhier tilda de mística y separa de la metafísica filosófica y racional. Ello no significa, no obstante, que Bréhier sostenga que la experiencia de lo divino sea de suyo irracional. Otros autores como Dodds sí han sostenido esta tesis en relación a otros neoplatónicos

---

conocido. Es, en esencia, una experiencia simple (*En.* V, 3, 10, 30-50). El problema de la experiencia de lo divino en el neoplatonismo es que ella requiere un refinamiento de la *vóησις* y de la contemplación del alma de sus principios para lograr una experiencia unitiva con lo Uno. Esta experiencia deja atrás las categorías dianoéticas y sus operaciones habituales con el mundo, de ahí que algunos estudiosos hayan detectado una salida del alma hacia el irracionalismo. Ni Platón ni los neoplatónicos veían en la *vóησις* un ejercicio irracional sino, más bien al contrario, la fuente de la racionalidad misma. La clave, entonces, está en abrir una hermenéutica respetuosa de estos conceptos sin proyectar en ella epistemologías e interpretaciones que no les son propias.

<sup>8</sup> *Cfr.*, por ejemplo, *En.* VI, 9, 9, 0-5 o *En.* VI, 9, 2, 20-25.

como Jámblico. No obstante, hay disparidades a este respecto, pues estudiosos como Hadot han señalado tesis distintas<sup>9</sup>.

La tesis de Bréhier, como estamos viendo, pone en jaque todas estas cuestiones y nos invita a reconsiderar las nociones y categorías de mística y metafísica en la obra de Plotino. Podemos rescatar algunas ideas sugerentes de su perspectiva sobre la experiencia de lo divino:

Una de estas ideas es la comprensión de la experiencia mística como una experiencia vivida. Esta aproximación a la experiencia de lo divino desde un giro hacia la experiencia nos permite entender a su significación en el alma y al sentido de lo inteligible que salvaguarda. De este modo, esta experiencia se encuadra en un recorrido hermenéutico del alma donde ella misma se ejerce en varios modos de conocimiento:

Aquello otro tal vez no era espectáculo, sino un modo distinto de visión: éxtasis, simplificación, donación de sí mismo, anhelo de contacto, quietud e intuición que ronda en busca de acoplamiento. Todo ello para contemplar lo que hay dentro del sagrario. Pero si uno mira de otro modo, nada se le hace presente. (*En.* VI, 9, 11, 20-25)

Por ello, la aportación de Bréhier facilita abrir la pregunta por la mística desde una perspectiva amplia y contemporánea, sin dañar el sentido original de la obra plotiniana. Su aportación nos permite atender al giro hacia la experiencia presente en la obra plotiniana y la comprensión de la racionalidad que opera en este proceso. Esta atención a la conformación de la experiencia y a la

---

<sup>9</sup> Estas dos formas de atender a la racionalidad antigua son, sin duda, antitéticas. Por un lado Dodds ha subrayado del neoplatonismo de Jámblico su irracionalidad, señalándolo como el exponente de un irracionalismo (Dodds 1981, 270). Por otro lado, Hadot subraya la importancia de entender la filosofía como un ejercicio espiritual, esto es, como un ejercicio crítico e integral. La postura de Hadot no conduce a encontrar en el neoplatonismo un irracionalismo, sino un exponente de este modo de comprensión de la vida tan propio de la filosofía griega. Esta cuestión nos permite entender la metafísica no como un conjunto de saberes teóricos o como una visión discursiva y/o absoluta del mundo, sino más bien como un ejercicio racional radicalmente crítico: “La filosofía consistía en un método de progresión espiritual que exigía una completa conversión, una transformación radical de la forma de ser. La filosofía constituía, pues, una forma de vida, y su tarea y práctica iba encaminada a alcanzar la sabiduría, aunque ya lo era en su objetivo, sabiduría en sí misma. Pues la sabiduría no proporciona sólo conocimiento; ella hace «ser» de otra manera.” (Hadot 2006, 236)

filosofía de su interpretación puede ser comprendida como una suerte de proto-fenomenología<sup>10</sup>.

Una segunda característica es que este análisis de la experiencia mística provoca una conversión radical hacia la hermenéutica de la racionalidad. En este sentido, la racionalidad ya no es comprendida como una mera capacidad discursiva sino más bien una aptitud vital, radical y crítica. El objeto de este pensamiento no reside tanto en elaborar conceptos como en procurar una mejor comprensión de aquello que ya nos está dado<sup>11</sup>.

Esta aproximación pone de relieve la naturaleza del ser humano como un ser de comprensión<sup>12</sup>. En este sentido, la antropología filosófica de Plotino responde a sus exigencias ontológicas, lo que provoca que en las *Enéadas* encontremos un giro filosófico hacia la vivencia y hacia la filosofía de la comprensión que opera desde estas raíces.

---

<sup>10</sup> No pocos son los estudios contemporáneos de fenomenología que sacan a relucir la presencia de la filosofía neoplatónica en sus algunos aspectos. Por ejemplo, Heidegger explora la experiencia mística en San Agustín y rescata sus aspectos neoplatónicos (1997). Además, abre un camino de análisis fenomenológico de esta experiencia (1997, 159 y ss.). Otros estudiosos del neoplatonismo, como Narbonne, señalan los puentes conceptuales entre la ontología neoplatónica y la heideggeriana, trazando un mapa conceptual de sus afinidades y diferencias (1999). Hervé Pasquà ha continuado esta línea y ha mostrado el calado plotiniano del concepto de «Ereignis» heideggeriano (2002). También Chrétien ha explorado el pensamiento plotiniano (1980) desde una concepción afín a la fenomenología del don que posteriormente se instaurará en la fenomenología de autores como Marion (2008). Todas estas perspectivas no hacen sino rescatar un cariz experiencial en la filosofía de Plotino, donde la filosofía se esfuerza en atender a la vivencia a fin de comprenderla.

<sup>11</sup> En este sentido, lo Uno y lo Inteligible como causas del ente, esto es, como primer principio y como ser del ente, componen el sentido ontológico de aquel que se pregunta por sus condiciones vitales y por lo real. El giro hacia la experiencia en Plotino conduce, al igual que en Platón, a una hermenéutica del filósofo de sí mismo. Ahora lo Uno se torna principio entero de los esfuerzos racionales del filósofo, de ahí que el misticismo sea de suyo, en el neoplatonismo, filosofía.

<sup>12</sup> Esta es, en realidad, una de las tesis centrales que comparten la hermenéutica contemporánea y toda la variante platónica y neoplatónica, además de otras muchas de la filosofía antigua. Así lo resalta Jean Grondin en *La belleza de la metafísica* al rescatar dicha tesis de la postura platónica.

#### 4. Una hermenéutica de la racionalidad

*Grosso modo*, hemos visto cómo el cuestionamiento del estatuto de la mística en el pensamiento de Plotino conduce al problema de la comprensión de la racionalidad. Este asunto, a su vez, se muestra como la base de la visión de la propia filosofía en la tradición neoplatónica. Esta perspectiva, además, es heredada por otros neoplatónicos, como Jámblico, y mantiene durante todo el movimiento lo que aquí hemos llamado una *hermenéutica de la racionalidad*. Tomaremos como punto de partida de nuestra reflexión la dicotomía que Bréhier elabora entre la metafísica filosófica frente a la experiencia mística. Problematizar esta cuestión no sólo nos permitirá indagar sobre el sentido de la experiencia mística en la filosofía de Plotino, sino también ensanchar la reflexión hacia el sentido de su comprensión hermenéutica de la filosofía.

Un primer problema que nos encontramos casi de inmediato es un problema ciertamente de calado ontológico. Bréhier afirma que la metafísica plotiniana se basa en la búsqueda de un conocimiento sobre el sentido del mundo mediante leyes que expliquen los fenómenos de lo real. Más aún, sostiene Bréhier, esta búsqueda debe quedar reflejada en una construcción racional, es decir, sólida, y discursiva.

La noción de metafísica queda entonces acotada en un doble sentido: en primer lugar la metafísica se debe a una filosofía sistemática del mundo y del pensamiento y, en segundo lugar, pasa a caracterizarse por una visión muy concreta de la racionalidad, es decir, por una razón discursiva, capaz de desvelar las leyes apodícticas de lo real<sup>13</sup>. La aporía ontológica surge cuando nos cuestionamos si ciertamente encontramos una caracterización semejante de la metafísica en las *Enéadas*. Ya no sólo aparece como problemática esta imagen de la metafísica, sino también su verosimilitud y posibilidad<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Entendemos que en este caso Bréhier hace mención a lo inteligible a través de la expresión “leyes necesarias” que unifican varios fenómenos del mundo. *Op.* pág. 7.

<sup>14</sup> No obstante, esta visión de la metafísica se ha dado y se ha mantenido en varios momentos del racionalismo filosófico. El neoplatonismo quiebra esta cuestión y sospecha de si acaso esta visión es suficiente para comprender el sentido del mundo, pues ella seguiría respondiendo solamente ante el orden discursivo el pensamiento. En este sentido, la metafísica no se centra tanto en elaborar un discurso o una filosofía de sistema del *cosmos*, sino en indagar en el sentido primario de las vivencias.

Aunque estas no sean preguntas ajenas a la óptica platónica, parece difícil sostener que la metafísica no tenga nada que aportar al plano experiencial del filósofo. Al menos, en las *Enéadas* no encontramos una disrupción entre el pensamiento racional y la vivencia ni tampoco una delimitación de la metafísica tal y como Bréhier lo hace. Ciertamente, Plotino considera que la metafísica tiene un papel racional (*En.* V, 1, 3, 15-20; *En.* VI, 8, 25-35). Plotino, además, considera el conocimiento discursivo como propedéutica de la filosofía. Consideramos, por ello, que la metafísica en el pensamiento neoplatónico se vincula a una necesaria revisión de la experiencia del sabio, experiencia que aúna diferentes aspectos de lo real. Esta radicalidad de la metafísica no se agota en ningún discurso ni está orientada a ningún objeto particular, su fin no es el de un conocimiento meramente discursivo (*En.* VI, 7, 41, 35).

Esta visión de la metafísica nos conduce al segundo problema que podemos detectar en el análisis de Bréhier, esto es: cuál es la comprensión de la propia filosofía. Como es sabido, es difícil en el neoplatonismo trazar un marco quieto del itinerario que se propone para el alma. Ciertamente, la propuesta neoplatónica se centra más en ofrecer una guía o enseñanza para un itinerario del alma, para un cambio de mirada<sup>15</sup>, que en ofrecer una delimitación clara y concisa de sus principios. Con esto no se defiende, en su lugar, que no haya en las *Enéadas* o en otras obras neoplatónicas partes más sistematizadas que otras. Tampoco implica sostener que no haya una atmósfera intelectualista en la filosofía de Plotino o que el conocimiento discursivo quede invalidado. Más bien, la tesis defendida por los neoplatónicos se centra en mostrar que para el giro de la mirada no hay sistema ni discurso posible, si bien estos sirven como propedéuticas del filósofo<sup>16</sup>. La filosofía, por ello, pasa a centrar sus esfuerzos en la comprensión de las experiencias vividas por el sabio.

En este sentido, la vertiente platónica excede los límites quietos de la concepción quietista de la razón que todavía hoy día mantenemos, en gran medida,

---

<sup>15</sup> “Si alguno admira este *cosmos* sensible al dirigir la mirada a su grandeza y a su belleza, y al orden de su movimiento eterno y a los dioses que en él moran, de los que unos son visibles y otros incluso imperceptibles, y a los demonios y a los animales y a las plantas todas, remóntese hasta su Modelo y hasta lo que es más real y percátense de que allá todas las cosas son inteligibles y que en el Modelo son eternas con una intuición y vida propias.” (*En.* V, 1, 4, 0-5)

<sup>16</sup> “La educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto, mas no como si le infundiera la vista, puesto que ya la posee, sino, en caso de que se lo haya girado incorrectamente y no mire adonde debe, posibilitando la corrección.” (*Rep.* 518d)

del positivismo filosófico. En su lugar, el neoplatonismo propone un concepto de racionalidad más amplio y dinámico, capaz de salirse de estos marcos y de cuestionarse su propio estatus y naturaleza. De este modo, la metafísica se comprende más bien como una toma de disposición radical, un cuestionamiento integral sobre las potencias del pensamiento. En este sentido la racionalidad se torna dinámica y crítica.

Esta búsqueda enérgica por el origen y sentido de lo real no debe ser entendida como un acercamiento a la irracionalidad. Hemos visto cómo la experiencia de lo divino, en el pensamiento de Plotino, implica una reconsideración de nociones como la individualidad, la identidad o, incluso, la racionalidad. Esta reconsideración, no obstante, no supone un abandono de la razón sino que, más bien, apunta a una búsqueda activa de las causas de lo real y de su sentido.

Podemos rastrear esta perspectiva tanto en el pensamiento de Plotino como en otros neoplatónicos como Jámblico<sup>17</sup>. En realidad en toda la perspectiva neoplatónica encontramos profundas aplicaciones de esta hermenéutica de la racionalidad a través de, por ejemplo, la *hermenéutica del símbolo o imagen* que la acompaña. Tanto en Plotino como en Jámblico encontramos una suerte de hermenéutica del símbolo donde este tiene una función eminentemente unitiva, esto es, ontológica. En este sentido, el símbolo sirve como mediador ontológico entre el sabio y lo divino. La defensa de esta hermenéutica es común en los textos de los neoplatónicos y también su aplicación práctica en los usos simbólicos del lenguaje, las metáforas que la recubren<sup>18</sup>, la contemplación de la propia realidad como simbólica (*En.* II, 3, 18, 15) o la propia metafísica de la luz (*En.* VI, 7, 22, 0-10)<sup>19</sup>. En el fondo, esta hermenéutica de la racionalidad, que gira en torno al problema de la *νόησις*, se muestra como el núcleo duro del pensamiento

<sup>17</sup> “Cuando, en efecto, el alma tiene felices contemplaciones, muta a una vida distinta, ejerce otra actividad y tampoco cree ser entonces hombre, con toda la razón (...) En consecuencia, tanto los nombres sagrados de los dioses como los otros símbolos divinos, que elevan hacia los dioses, pueden poner en contacto las evocaciones con los dioses.” (*De Myst. I, 12, 17-32*)

<sup>18</sup> Véase Rappe 2000.

<sup>19</sup> Un estudio que excedería los marcos de este análisis sería el de rastrear esta ontología hermenéutica en el desarrollo de la metafísica tradicional. No obstante, encontramos sesgos de esta perspectiva en la propuesta de la ontología hermenéutica de Gadamer (1993) y la presencia del neoplatonismo en, por ejemplo, su análisis hermenéutico de la *imagen* (1993, 94). Su filosofía, de este modo, nos puede ayudar a esclarecer algunos pasajes oscuros de las *Enéadas* y a ampliar o delimitar –según el caso– el sentido de nociones como la de la imagen o el símbolo. Esta conexión podría establecerse a través de la metafísica de lo bello y de la luz (1993, 303) a través de un estudio fenomenológico y hermenéutico del símbolo. Estudios

plotiniano y otros neoplatónicos<sup>20</sup>. Hermoso Félix afirma de esta hermenéutica de la racionalidad mediante la simbólica en Jámblico que:

Ello no significa, sin embargo, que este conocimiento unitivo del que es capaz el alma sea irracional. Bien al contrario, constituye la fuente de las potencias cognoscitivas del alma que atañen a la multiplicidad, trascendiéndolas en un grado más profundo de comprensión. En esta culminación unitiva cada una de las facultades inferiores de conocimiento encuentra su orden, su plenificación y su sentido en el nivel que le es propio. (Hermoso Félix 2012a, 32)

De este modo la tesis de Bréhier nos sirve para extraer una idea medular para nuestro análisis. La racionalidad en el neoplatonismo se caracteriza por un criticismo que, en realidad, aleja a la experiencia neoplatónica de lo divino de la imagen misticista y raquíca en la que, en muchas ocasiones, se la introduce. Podríamos caracterizar a este rol crítico de la razón en varios sentidos:

Por un lado, tal y como venimos señalando, podríamos encontrar una suerte de hermenéutica de las vivencias del alma a través del *logos*. En este sentido, la filosofía se mostraría como un ejercicio de refinamiento y purificación de los modos de comprensión. En esta pedagogía del alma, el sabio no buscaría tanto añadir nuevos modos de conocimiento sino facilitar este giro hermenéutico hacia la experiencia vivida. Desde esta óptica contextualizamos mejor el Plotino describa la filosofía como una “hermenéutica de nuestras propias experiencias”<sup>21</sup>. La racionalidad en este sentido tendría un rol eminentemente crítico y, gracias a este arte del giro, facilitaría al filósofo a esa experiencia de lo divino.

Por otro lado, dicha radicalidad tendría un carácter eminentemente crítico (Trouillard 1961), posibilitando al individuo buscar nuevos asideros conceptuales y desechar aquellos que descubre como falsos o débiles. Este criticismo ha sido también subrayado por Trouillard sosteniendo que: “Esta es la razón, término que engloba a la vez a la νόησις intuitiva y a la διάνοια razonadora. Y el ejercicio integral de la razón, para Plotino, es la filosofía”. (Trouillard 1974, 13)

---

como los de Hermoso Félix dan cuenta de esta ontología hermenéutica de la imagen tanto en Plotino (2014) como en Jámblico (2012b).

<sup>20</sup> *Op. cit.* 7.

<sup>21</sup> *Cfr. En. VI, 9, 3, 45-50.* Para rastrear esta idea en la obra platónica véase Rep. 518c.



La filosofía como pedagogía del alma o como arte del giro sustenta la concepción plotiniana de la filosofía como hermenéutica de las vivencias. La clave de la experiencia mística plotiniana es que está inserta en un pensamiento dinámico que procura, en primera instancia, abrir los modos de comprensión del pensamiento, huyendo del quietismo intelectualista. Por ello, para comprender la experiencia de lo divino en el pensamiento de Plotino y para considerar si esta es o no una experiencia mística debemos, ante todo, ubicarla en la lógica de esta hermenéutica racional del alma.

Entonces, la comprensión de la mística nos ha conducido al cuestionamiento radical por la metafísica –que ya no puede ser entendida meramente como un conocimiento de sistema– y esto nos ha conducido a su vez a una pregunta por el sentido de la racionalidad en la obra plotiniana. La experiencia y comprensión de las primeras causas y del orden divino del mundo es, de este modo, entendida como una experiencia fundamental. En este ejercicio filosófico, la racionalidad no sólo responde a un uso discursivo, sino más bien a su propia hermenéutica. Esta hermenéutica radical trasciende los niveles discursivos del alma y pone al filósofo en busca del sentido último de lo real mediante una actividad unitiva. El filósofo no busca meramente conocer la realidad, sino experimentarla en su sentido más profundo. En este sentido, el giro hacia las experiencias vividas nos ha permitido ahondar en su significación inteligible y la comprensión de lo divino que Plotino defiende.

## 5. Conclusiones

La cuestión de la mística en Plotino ha sido el eje de ruta para una reflexión sobre el propio estatuto del pensamiento en su filosofía. Tras analizar la comprensión de esta experiencia en varios autores como Hadot, Trouillard o Elsas, hemos acompañado a Bréhier en su consideración de una metafísica racional frente a una concepción intimista de dicha vivencia. Esta dicotomía nos ha servido de base para indagar sobre la significación ontológica de la vivencia ante lo divino. Para lograr tal experiencia hemos visto cómo Plotino sostiene un necesario giro filosófico hacia la experiencia vivida, giro que abre una hermenéutica de las vivencias.

Hemos visto cómo el neoplatonismo sustenta toda una epistemología que se desarrolla a partir de la νόησις. Para Plotino, esta νόησις es la capacidad más

elevada del ser humano, capacidad protagonista de la experiencia de lo divino. En tanto que unitiva, la νόησις responde a una determinada ontología, en tanto que capacidad humana se erige como la forma más pura del pensar.

Esta lectura de la experiencia de lo divino nos permite reintegrar y ordenar sus diferentes aspectos de forma armónica. El interés del presente análisis se ha centrado en mostrar la comprensión de esta experiencia inserta en un itinerario filosófico. El estudio hace ver que el giro hacia la experiencia llevado a cabo por Plotino abre una hermenéutica del pensamiento y del alma. La categorización de la experiencia de lo divino como mística debe atender a estos aspectos para fomentar una aproximación más justa al pensamiento antiguo. De este modo la interpretación de los términos y núcleos del problema de la racionalidad quedarán encuadrados en su propio horizonte de sentido.

Este análisis de la experiencia mística, no obstante, no es más que una sugerencia para el estudio de otras problemáticas conectadas intrínsecamente. Algunos temas de relevancia que podrían iluminar la comprensión de la experiencia de lo divino en Plotino podrían ser la importancia del símbolo en la ontología neoplatónica, el desarrollo de las tesis plotinianas en otros autores como Proclo o Jámblico o el estudio de la comprensión del lenguaje presente en este giro hacia la comprensión de las vivencias.

## Fuentes antiguas

JÁMBLICO (1997). *Sobre los misterios egipcios* (Trad. Enrique ángel Ramons Jurado), Madrid: Gredos.

PLATÓN (1988). *República* (Trad. de Conrado Eggers Lan), Madrid: Gredos.

PLOTINO (1982). *Enéadas I y II* (Trad. de Jesús Igal), Madrid: Gredos.

-----, (1998). *Enéadas V y VI* (Trad. de Jesús Igal), Madrid: Gredos.

## Estudios

- ARMSTRONG, A. H. (1987). “Jamblique et L’Egypte” en *Les Études philosophiques* 4, pp. 521-32.
- BRÉHIER, Émile (1953). *La filosofía de Plotino* (Trad. de Lucía Piossek Prebisch), Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis (1980). “Le Bien donne ce qu’il n’a pas” en *Archives de Philosophie* 43, nº2, pp. 263-77.
- DODDS, E. R. (1928). “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’” en *The Classical Quarterly* 22, nº3/4, pp. 129-142.
- , (1960). “Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus” en *Journal of Roman Studies* 50, pp. 1-7
- , (1981). *Los griegos y lo irracional* (Versión de María Araujo), Madrid: Alianza.
- ELSAS, Christoph (1986). “La importancia de la mística en la filosofía de Plotino” en *Enrahonar* 13, pp. 11-30.
- GADAMER, Hans-Georg (1993). *Verdad y Método I* (Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Salamanca: Sígueme.
- , (1998). “Fenomenología, hermenéutica, metafísica” en *El giro hermenéutico* (Trad. de Arturo Parada), Madrid: Cátedra.
- GRONDIN, Jean (2021). *La belleza de la metafísica: ensayo sobre sus pilares hermenéuticos* (Trad. María Pons Irazazábal), Barcelona: Herder.
- HADOT, Pierre (1980). “Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin”, en *Journal de Psychologie* 2-3, pp. 243-266
- , (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Trad. de Javier Palacio), Madrid: Siruela.
- HEIDEGGER, Martin (1997). *Estudios sobre mística medieval*, México: Fondo de Cultura Económica.
- HERMOSO FÉLIX, María Jesús (2012a). “Saber y razón en el neoplatonismo: hacia una nueva comprensión de la filosofía de Jámbrico” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29, 1, pp. 27-44.
- , (2012b). “El símbolo como itinerario de la contemplación: una mirada neoplatónica” en *Conciencia: Imagen y concepto* (Ed. José Antonio Antón Pacheco), Sevilla: España, pp. 71-86.

- , (2014). “La filosofía de Plotino: una metafísica de la imagen” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 31, pp. 11-27.
- MARION, Jean-Luc (2008). *Siendo dado: ensayo para una fenomenología de la donación* (Trad. Javier Bassas Vila), Barcelona: Síntesis.
- NARBONNE, Jean-Marc (1999). “«Henôsis» et «Ereignis»: remarques sur une interprétation heideggérienne de l’Un plotinien” en *Les Études philosophiques* 1, pp. 105-121.
- PALMER, Richard E. (2002). *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Madrid: Arco/Libros
- PASQUA, Hervé (2002). “«Henôsis» et «ereignis»: Contribution à une interprétation plotinienne de l’Être heideggérien” en *Revue Philosophique de Louvain* 100, nº4, pp. 681-697.
- RICOEUR, Paul (2003). *El conflicto de las interpretaciones* (Trad. de Alejandrina Falcón), México: Fondo de Cultura Económica.
- TROUILLARD, Jean (1961). “Valeur critique de la mystique plotinienne” en *Revue Philosophique de Louvain* 3, nº 59, pp. 431-444.
- , (1974). “Mystique et raison chez Plotin” en *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques*, pp. 2-14.
- RAPPE, Sara (2000). *Reading neoplatonism: non-discursive thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge: Cambridge University Press.

Recibido: 25/09/2021

Aceptado: 07/12/2021