

***Eros* y metafísica en Plotino: el filósofo y la naturaleza enamorada**

Jorge Benito Torres ¹

¹ Universidad de Valladolid

Castilla y León, España

E-mail: jbenitorres@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8684-7880>

Resumen: *Eros* es uno de los conceptos capitales para el desarrollo de la metafísica antigua, así como para su influencia en las corrientes filosóficas posteriores. Esta noción interconecta todo un entramado teórico en el pensamiento de Plotino. Para el padre del neoplatonismo, al igual que para Platón, la experiencia erótica supone un despertar admirativo del alma ante el mundo, que guía a la vida filosófica. Este saber versa, entonces, sobre una vivencia determinada y orienta al pensamiento hacia su hermenéutica. Lejos de los ascetismos y de la filosofía de sistema en las que en muchas ocasiones se encorseta al neoplatonismo, esta corriente dedica grandes esfuerzos a dilucidar los niveles más profundos de la experiencia humana, donde el *Eros* se manifiesta como mediador filosófico. De este modo, en el siguiente examen profundizaremos en la noción plotiniana del *Eros* a un doble nivel. Por un lado, indagaremos en la concepción ontológica del *Eros*, donde este se exhibe como fuerza motriz de la realidad, dando vida a una concepción erótica de la naturaleza. Por otro lado, mostraremos cómo la experiencia de esta potencia despierta al alma ante la belleza del mundo y la orienta hacia una determinada catarsis. De este modo, esta erótica caracteriza también a la naturaleza humana, por lo que la filosofía acoge en este sentido a las dimensiones afectivas y pasionales del alma. Finalmente atenderemos a los latidos platónicos de esta noción plotiniana del *Eros*, en los que el protagonismo de esta experiencia guiará a toda la hermenéutica del filósofo.

Palabras clave: Plotino, *Eros*, metafísica, naturaleza, asombro.

Abstract: Eros is one of the main concepts for the development of ancient metaphysics and for the subsequent philosophical currents. In Plotinus' thinking, this notion intertwines a large conceptual framework. For the father of Neoplatonism, the erotic experience means, in the manner of Plato, an awakening of the soul, which is full of admiration towards the world. Besides, such an experience guides the individual into the philosophical life and, at the same time, daresay knowledge, which deals with a particular experience, guides the thinking to its own hermeneutics. Far away from the system philosophy and the different kinds of asceticism to which Neoplatonism is generally restricted to, this current strongly aims to enlighten the deepest levels of human experience, where Eros appears as a philosophical intermediary. In this way, with this study, the Plotinian notion of Eros will be deepened on a dual level. On the one hand, the ontological conception of the Eros will be investigated, which becomes tangible as one of the driving forces that move the reality and gives life to an erotic conception of nature. On the other hand, it will be shown how the experience of such potency awakens the soul (which then can understand the beauty of the world) and guides it toward a particular catharsis. Thus, this philosophy of the Eros does characterize human nature as well as it comprises the emotional and passional dimensions of the soul. Eventually, the Platonic roots of this Plotinian conception of the Eros will be shown. In them, aforesaid experience and its starring role will lead the hermeneutic of the philosopher.

Keywords: Plotinus, Eros, metaphysics, nature, astonishment

Introducción

La cuestión del *Eros* es, sin lugar a dudas, una de las más identificativas de la tradición platónica. Históricamente, los diversos pensadores de esta corriente han abordado esta compleja problemática, gestando una rica filosofía de las pasiones y una vasta metafísica de la belleza. Estos autores dan forma así una importante filosofía sobre la actitud de fascinación, admiración y goce de la experiencia de lo real, donde el *Eros* se torna protagonista de sus reflexiones (*i. e.* Platón, trad. en 1988c: 155d). En este punto todos los pensadores de corte platónico coinciden, con independencia de su época o cultura –como, por ejemplo, Plotino, Jámblico, Proclo o Ficino–.

De este modo, la experiencia fundamental de la filosofía platónica abre a sus estudiosos la comprensión de una determinada disposición, una extrañeza originaria del filósofo ante la realidad. Esta extrañeza y conmoción acompañan a la metafísica como su rasgo experiencial distintivo y es considerada por otros pensadores como Aristóteles (trad. en 2014: 982b).

El mundo, en este sentido, se exhibe ante el filósofo como un *cosmos* organizado e inteligible. Este orden, a su vez, interroga al pensador al manifestarse a través de la Belleza. Así pues, el platónico ve en lo real una erótica que le impele e implica, haciéndole partícipe de cada uno de los niveles de la naturaleza. El *Eros*, entonces, se concibe como una atracción ontológica que acompaña a la mirada en cada manifestación de lo bello y de lo inteligible. El alma del filósofo emprenderá todo un verdadero ejercicio espiritual gracias a esta erótica donde, finalmente, descubrirá a lo divino como fundamento y causa de sus experiencias. Como veremos, las dimensiones afectivas juegan un papel decisivo en esta erótica, ya que la filosofía nace de un *pathos* determinado: el asombro (*thaumazein*) ante la belleza del mundo.

En las *Enéadas* encontramos claramente un desarrollo de esta visión platónica del *Eros* (Plotino, trad. en 1985: III, 5, 7, 20-25). Plotino amplía, asimismo, el horizonte de estas reflexiones e insiste en el carácter erótico del alma (Plotino, trad. en 1985: III, 5, 4, 10-15), dando lugar a una hermenéutica de obras platónicas, como el *Banquete* o el *Fedro*. De este modo, Plotino sitúa al *Eros* no solo como principio mediador de la realidad, sino también como principio de la catarsis integral del alma tanto a nivel epistémico como ético (Plotino, trad. en 1998: V, 8, 2, 35-40).

En el presente análisis mostraremos la profundidad de la idea de *Eros* en el pensamiento de Plotino, a fin de reivindicar la dimensión erótica y sensible de su filosofía. Para ello, rastreadremos la comprensión del *Eros* en la ontología plotiniana y la operatividad que este tiene para la vida filosófica. Posteriormente indagaremos en las raíces de estas ideas en la obra platónica. Esta aproximación pondrá de manifiesto el calado y complejidad de este entramado conceptual tanto en las obras platónicas como en las *Enéadas*. De este modo haremos patente el cariz sensitivo y experiencial de esta perspectiva, actualizando la viveza e importancia de estas propuestas.

Plotino y la naturaleza enamorada

La filosofía de Plotino, como inicio de la corriente neoplatónica, supone un reto exegético. Algunos complejos entramados conceptuales se tornan oscuros cuando, instalados en los prejuicios, se procura encontrar en su pensamiento una suerte de ascetismo o quietismo intelectual. Los senderos se tornan sinuosos si pretendemos acudir a conceptos cardinales sin atender al marco constitutivo donde estos se elaboran –tanto dentro como fuera del propio pensamiento plotiniano–. Uno de estos ejes de ruta hace del *Eros* una matriz para el pensamiento platónico y neoplatónico. Cuanto más se quiera encontrar en esta noción una suerte de ascetismo intelectualista, más torpe se tornará la comprensión de las *Enéadas*. Así pues, en el siguiente examen nos adentraremos en la comprensión plotiniana de estas nociones a fin de perfilar nuestra hermenéutica y de entender su operatividad dentro de la perspectiva metafísica que se nos abre desde su obra. De este modo mostraremos

que el *Eros* es una noción vivaz, que imbuje de vida a las dimensiones sensitivas y afectivas del alma. A través de esta interpretación, descargaremos esta noción de lecturas impropias, favoreciendo el acceso a la comprensión de la gnoseología plotiniana. Desde este horizonte, la metafísica se mostrará como un ejercicio integral y pedagógico, alejándose así de la imagen quietista en la que muchas ocasiones se ha atendido a la filosofía plotiniana.

Uno de los conceptos capitales para el *cosmos* plotiniano es, sin duda alguna, el de *Eros*. En las *Enéadas* esta noción siempre comporta una atracción originaria entre diferentes aspectos de lo real, vertebrando el armazón ontológico del *cosmos*. Esta atracción es comprendida como una mediación ontológica que permite a cada fenómeno vincularse con sus propios espacios constitutivos. Así es comprendido, de hecho, por algunos especialistas como Bertozzi, quien defiende la centralidad de este concepto para la dinámica generativa que Plotino atribuye a lo real:

Para Plotino, tanto las realidades emanadas de un único principio como su despliegue son regulados por el *eros*. Más específicamente, la fuente de la procesión de todo lo real es comprendida como una potencia “erótica” simple (...). La comunicación de todos los *eros* desde lo Uno es algo que permite estructurar jerárquicamente a la propia realidad derivada de ello en las hipóstasis plenamente formadas de Intelecto y Alma, y en el universo sensible. El despliegue de cada hipóstasis es entendido desde un triple proceso erótico: primero, la sobreabundancia de energía erótica procedente de lo superior; segundo, la reversión erótica de una hipóstasis hacia su génesis; tercero, la comunicación de la potencia erótica (cada vez más disminuida) que constituirá la primera etapa de la próxima hipóstasis, hasta su final en contacto con la materia. (Bertozzi, 2012: 11-12)¹

La tesis de Bertozzi, que compartimos en este artículo, es que en la ontología de Plotino la dialéctica de la propia realidad puede ser comprendida a través del *Eros*. Dicha noción, de este modo, apunta a la propia problemática de la metafísica, naciente ya en la obra platónica. Al igual que para Platón (trad. en 1988a: 203d-e), para Plotino el *Eros* siempre ha de comprenderse como una fuerza esencialmente mediadora: “Así que el Amor (*Ἔρως*) es una especie de ‘frenes’ desvalido por su propia naturaleza. (...) El desvalimiento del Amor se debe a su indigencia, mientras que su capacidad de

¹ “According to Plotinus, both the derivation of all reality from one single principle and its unfolding are regulated by *eros*. More specifically, the source of the procession of all reality is understood as a simple “erotic” power (...). The communication of all *eros* from the One is also what allows derived reality to structure itself hierarchically in the fully formed hypostases of Intellect and Soul, and in the sensible universe. The unfolding of each hypostasis is itself understood as a threefold erotic process: first, the superabundance of erotic energy proceeding from the higher hypostasis; second, the erotic reversion to the generating hypostasis; third, the communication of (increasingly diminished) erotic energy that will constitute the first stage of the next hypostasis, until with lower matter the erotic power of reversion comes to a halt”. Traducción del autor.

recursos se debe a su naturaleza como ‘razón’ (τοῦ λόγου φύσιν)” (Plotino, trad. en 1985: III, 5, 7, 20-25).

Tal y como señala Bertozzi, Plotino atribuye al *Eros* la capacidad de unificar los distintos niveles de realidad y jerarquizarlos, mediando entre la génesis de lo sensible y su unificación con lo divino (Bertozzi, 2012: 200). La mediación erótica pasa a ser comprendida por Plotino como una vinculación profunda entre diferentes aspectos de la realidad. Ella entrelaza el sentido mismo de los entes y sus causas. De este modo, el orden inteligible es capaz de expresarse en lo sensible como su propio fundamento y origen. El *Eros* se muestra como una fuerza unitiva del *cosmos* y como emanación directa de lo Uno, permitiendo el diálogo entre las distintas hipóstasis, recorriéndolas y salvaguardando el sentido propio de cada de ellas en sus expresiones. En esta dinámica, el *Eros* tiene capacidad de manifestar su propia naturaleza a través de los inteligibles como *logos*, comunicando inteligiblemente la donación divina de lo Uno a lo sensible. Esta donación es comprendida como una expresión de sentido ontológico, amparando a su vez la manifestación de la hipóstasis inteligible a través del *logos* incluso en el alma humana.

El proceso generativo de lo real puede ser comprendido como una erótica donde lo divino se muestra como causa a través de la Belleza y, a su vez, los entes se realizan y se plenifican retornando hacia su origen. Esta dinámica del *cosmos*, que a menudo se ha comprendido en el pensamiento de Plotino mediante los conceptos de *emanación* y *retorno*², no puede ser repensada sin acudir a la noción de *Eros* como su mediador ontológico. Lo Uno, por lo tanto, se muestra como potencia de toda realidad, como primer principio del sentido de lo que existe. En tanto que centro divino del *cosmos*, lo Uno se manifiesta en sus emanaciones a través de la Belleza:

² Como bien señala Jesús Igal (1998), la noción de *emanación*, si bien es explicativa, no deja de ser una metáfora que Plotino utiliza para dar cuenta de la presencia de lo inteligible y de lo divino en la naturaleza sensible. Así, esta ontología emanativa y dialéctica le sirve como explicación del sentido inteligible de lo real que es, en última instancia, su preocupación filosófica: “Pues bien, como la luz pertenece a un cuerpo, puedes decir de dónde provino porque puedes decir dónde está dicho cuerpo. Pero si existe alguna realidad inmaterial y que no necesite en absoluto de un cuerpo porque es anterior por naturaleza a todo el cuerpo, que esté asentada ella misma en sí misma, mejor dicho, que ni siquiera necesite para nada de tal asentamiento, una realidad así, dotada de semejante naturaleza, que no tiene principio de donde pueda prorrumpir, ni proviene de lugar alguno ni pertenece a cuerpo alguno, ¿cómo vas a decir que una parte de ella está aquí y otra allí? En el mismo instante tendría un principio del que prorrumpió y pertenecería a algún sujeto. Queda decir que, por lo tanto, si alguna cosa participa de esa realidad, participa en la potencia de toda ella, sin que ella padezca detrimento alguno, y por tanto, ni ningún otro ni el de estar dividida” (Plotino, trad. en 1998: VI, 4, 8, 0-10). En este sentido, la emanación o diversificación se entiende como un movimiento generativo de lo Uno y el retorno o repliegue como una simplificación de lo múltiple hacia lo simple. En este proceso las hipóstasis son gestadas y, mediante el *Eros*, mantienen lo real en armonía y unidad (Plotino, trad. en 1998: IV, 4, 40, 0-15). Hay todo un debate sobre la comprensión adecuada de estas hipóstasis (véase Wallis, 1972), pero este excede los marcos de nuestro estudio.

Mas como todas las cosas han sido embellecidas por aquél que es anterior a ellas y de él recibieron su luz, la inteligencia recibió de él el resplandor de su actividad intelectual con el que irradió su propia naturaleza, y el alma recibió de él fuerza para vivir con la venida a ella de una vida más copiosa. (Plotino, trad. en 1998: VI, 7, 31, 0-5)

En este sentido, la naturaleza misma se entiende como una *naturaleza enamorada* y la inteligencia que la inunda se autopercebe como tal. La erótica de la *physis* es comprendida por Plotino como un espectáculo donde la expresión misma de lo divino se manifiesta simbólicamente. Para Plotino, cada orden de lo real está atravesado y significado por lo divino y por sus expresiones, donde el *Eros* se exhibe como una fuerza unitiva inmanente al propio *cosmos*. Vinculada a esta dinámica, la naturaleza humana también será concebida por Plotino como una naturaleza enamorada³. La experiencia de la Belleza, que guía a esta erótica del alma, es descrita en las *Enéadas* del siguiente modo:

Así pues, cuando uno avista esta luz, entonces es cuando se siente atraído hacia esas cosas y se recrea apegándose a la luz que se difunde en ellas, del mismo modo que el objeto del enamoramiento de acá no es el sustrato de los cuerpos, sino la belleza (κάλλους) que se refleja (ἐμφανταζομένου). Cada cosa es lo que es en sí misma, pero se hace deseable cuando el Bien la tiñe de colorido, cual deparando gracia (χάριτας) a las cosas y amor a los que las desean. Pues así también, una vez que el alma ha recibido en sí el “efluvio” emanado del Bien, se siente atraída, extática y agujoneada, y nace el amor (ἔρως). (Plotino, trad. en 1998: VI, 7, 22, 0-10)

La tríada Uno, Belleza y *Eros* conforman los pilares de la bóveda cosmológica y ontológica del neoplatonismo, figurando una visión dialéctica y dinámica de la naturaleza, aun atendiendo a sus procesos unitivos. Así, la erótica de naturaleza conlleva a una suerte de ensimismamiento, puesto que ella no necesita más que lo que ya tiene. Cada hipóstasis tiende hacia su principio constitutivo, *Nous* y Alma se colman desde su origen y, diversificándose, generan la propia realidad. Por esta misma razón, para Plotino el *cosmos* es autosuficiente, un viviente feliz, una naturaleza enamorada.

³ Varios especialistas señalan la importancia de esta cuestión (Bréhier, 1953: 189 y ss.; Emilsson, 2017: 335 y ss.; Hadot, 2004: 75 y ss.) y su claro calado en pensamientos posteriores, como el cristianismo. En este sentido, autores como Bertozzi señalan que “Thus, for Plotinus love is not only prior to knowledge in the sense that in union knowledge is superseded while love remains (...), but also in the sense that knowledge is possible at all only on the basis of the experience of love. Further still, this priority does not imply that love makes knowledge possible as a means to an end. On the contrary, love is both the ground of knowledge and the end of knowledge: I can know something about the One because I first love it, and I know what I know of it in order to love it better. In other words, if the One is known at all, it is known only because it is loved and in order to be loved further” (Bertozzi, 2012: 326-27).

A nivel psicológico esta concepción también mantiene un doble nivel de significación: por un lado, la naturaleza humana es concebida como un alma enamorada, por el otro el propio amor del alma corresponde al orden mismo de la naturaleza. La primera cuestión apunta al rasgo subjetivo de la vivencia erótica, donde el filósofo se entiende como un ente concreto e individual. En cambio, la segunda cuestión apunta al rasgo universal de esta vivencia erótica, que hace al filósofo partícipe de la propia dinámica ontológica del mundo. Vemos cómo, para Plotino, esta dialéctica del Eros también se presenta a nivel psicológico y espiritual en el alma humana. Por ello, podemos atender a expresión ontológica del *Eros* desde este doble nivel:

El Alma total tiene un Amor total y cada alma particular tiene su amor particular. Y por cuanto la relación que guarda cada alma particular con la total no es la desgajada de ella, sino la de comprendida en ella de tal modo que todas sean una sola, esa misma relación guardará también cada amor particular con el Amor universal. Pero, a su vez, cada amor particular coexistirá con cada alma particular, y el gran Amor aquel, con el Alma total, el inmanente en el universo, con el Universo en todas partes. Asimismo, ese Amor unitario se hará y será una multiplicidad de amores, haciendo su aparición en cualquier parte del universo, configurándose y manifestándose, si le place, en apariciones parciales de sí mismo. (Plotino, trad. en 1985: III, 5, 4, 10-15)

Gracias a esta dimensión ontológica del *Eros*, propia del mundo, el filósofo percibe y toma consciencia de la Belleza. Esta, a su vez, es comprendida como la expresión de lo divino, que recorre los diferentes aspectos de lo real gestando toda una compleja red de manifestaciones. Encontramos en las *Enéadas*, entonces, una gradación de la Belleza, que no solo responde al *Banquete* platónico, sino que influye en la propia tradición neoplatónica. *Grosso modo*, podríamos explicitar esta gradación de la siguiente forma:

En un primer lugar, como expresión directa de lo Uno-Bien, la Belleza se concibe como amorfa e incondicionada⁴ o, como diría Platón, la Belleza en este sentido responde a un “inmenso mar” (Platón, trad. en 1988a: 210d). Esta es la emanación más divina y ulterior de lo bello. Posteriormente, la Belleza pasa a inteligirse a sí misma y a expresarse eidéticamente. En este segundo nivel se encuentra un aspecto inteligible y comprensible de la belleza, que se exhibe a través del *Nous*. En este sentido se hace patente una Belleza participada e informada por el intelecto. Posteriormente, el alma y el *Eros*, como mediadores de la naturaleza, manifiestan esta dinámica en sí mismos, dando

⁴ “Por lo tanto, tampoco tiene figura. Y, por cierto, comoquiera que, siendo ya tan añorado, no puedas concebir en él ni figura ni conformación, será añorado y amabilísimo: el amor a él será un amor sin medida. En consecuencia, también su Belleza será de otro tipo: será Belleza Suprema. (...) Porque lo que denominamos pura y escuetamente ‘forma’ está en otro, pero en sí misma carece de forma. Así, pues, está dotado de forma lo que participa de la Belleza, no la Belleza” (Plotino, trad. en 1998: VI, 7, 32, 25-35).

lugar a la última de las exteriorizaciones de la Belleza dada en el propio mundo sensible. Este último es el aspecto fenoménico de la Belleza.

Esta gradación de la belleza produce, a su vez, una doble vertiente de la concepción plotiniana de la Belleza. Por un lado, como se indicó, la operatividad de la Belleza siempre reside en la propia vitalidad del *cosmos*, entendida como emanación de lo Uno. En este sentido, lo bello siempre es expresión de vida e inteligencia (Plotino, trad. en 1998: VI, 6, 1, 20-25). Por otro lado, a nivel fenoménico, la apertura visible de la Belleza respondería a esta inteligibilidad que la fundamenta y sostiene, permitiendo que ella fuera reconocida desde el *eidos* manifiesto en el propio orden sensible (Plotino, trad. en 1998: V, 9, 13, 10-15). De este modo, la Belleza formal sirve como propedéutica del conocimiento de lo inteligible a través de lo visible. Encontramos una aceptación por parte de Plotino de una concepción *formalista* de la Belleza como antesala de una comprensión *vitalista* y *metafísica* de la misma:

Y por eso hay que reconocer que aun acá la belleza consiste más en el esplendor que refulge en la proporción, y que ese esplendor es lo que enamora. ¿Por qué, si no, brilla más la belleza en el rostro de un hombre vivo, mientras que en el de un muerto no hay más que un rastro de belleza, y eso aun antes de que el rostro esté mustio de carnes y proporciones? ¿Por qué las estatuas más vivas son más hermosas, aunque las otras estén mejor proporcionadas? ¿Por qué un hombre feo pero vivo es más hermoso que la estatua de un hombre hermoso? Sin duda porque el vivo es más deseable; y eso, porque tiene alma; y eso por el alma es más boniforme; y eso porque está coloreada de algún modo por la luz del Bien y, una vez coloreada, se reaviva, se aligera y aligera el cuerpo que lleva y le comunica toda la bondad y vivacidad que este es capaz. (Plotino, trad. en 1998: VI, 7, 22, 25-35)

De este modo la concepción plotiniana de la Belleza se acompasa a la gradación ontológica que se encuentra en las *Enéadas*. En el plano fenoménico, la Belleza puede o no expresarse de forma armónica y geométrica, pero su expresión geométrica la hace más susceptible de ser captada por aquellos que ya han comenzado su búsqueda. No obstante, la Belleza inmanente a la vida inteligible del *cosmos* es más elevada que una mera expresión formal inerte, tal y como podemos apreciar en el pasaje anterior. De este modo, para Plotino, lo bello siempre comporta una vivencia determinada, ligada al conocimiento inteligible. Esta vivencia solo puede ser interpretada por el filósofo a través del *Eros*. Finalmente, la Belleza trascenderá el orden mismo del *eidos* y podrá ser experimentada como la muestra misma de lo divino.

El *Eros*, en esta dinámica, tiene un papel mediador entre el alma cognoscente y la dialéctica misma de la Belleza. Su percepción pone en marcha y dinamiza las potencias del alma. En este proceso, el

Eros gesta una vertiente epistémica que entronca con su propia dinámica ontológica. La comprensión de la Belleza, de este modo, está imbricada con su vivencia, de tal manera que todo conocimiento de la misma se debe a su apetencia. El *Eros*, de este modo, se da a través de la Belleza movilizándolo al alma hacia el conocimiento, arrastrándola hacia un nuevo modo de visión: “Además, el Bien es suave, benigno y delicado, y se hace presente como uno desea, en quien lo desea, mientras que la Belleza suscita asombro (θάμβος), sobrecogimiento (ἐκπληξις) y una sensación entre placentera (ἡδονήν) y dolorosa (ἀλγύνοντι)” (Plotino, trad. en 1998: V, 5, 12, 30-40).

El *Eros* entonces se torna capital para la comprensión misma del quehacer filosófico como pedagogía del alma, puesto que esta noción pasa a ser entendida por Plotino como la fuerza motriz que guía al alma hacia la comprensión inteligible del mundo⁵. Su naturaleza por ello, se entiende como una erótica que guía al alma hacia cada rastro de lo divino, encauzando al conocimiento en la senda de un tipo de comprensión que acontece más allá del mero conocimiento discursivo o *dianoético*. El *Eros*, por ello, es la base sobre la cual la filosofía de Plotino se sustenta, incidiendo en el carácter sensitivo, experiencial e integral de cualquier conocimiento filosófico. Para que el filósofo llegue a tal comprensión del *Eros* no basta con que lo conozca, sino que debe, en primera instancia, experimentarlo. De este modo, la atracción fundamental de lo real está presente también en el alma, gestando una dialéctica que, orientada hacia lo Uno, armoniza cada nivel de lo real y cada expresión de lo divino con lo sensible. La experiencia erótica de lo divino es, pues, principio epistémico, y apunta, como tal, a una experiencia concreta, que es comprendida como experiencia de la simplicidad absoluta (Plotino, trad. en 1998: V, III, 17). A este respecto, Bréhier señala que:

Hay que justificar, y justificar intelectualmente, por así decir, la dialéctica del amor. El éxtasis, punto final de esta dialéctica, es una experiencia que no puede ser aislada en un sistema sin peligro de perder su fuerza. No es que esta experiencia carezca de valor en sí, de valor inmediato. (...) No se podría determinar el valor de una experiencia en tal materia sino desde el interior y por la experiencia misma. (Bréhier, 1953: 196)

En este sentido, la pedagogía filosófica puede, para Plotino, ser comprendida como una erótica en la que el alma se ve inmersa. Esta pedagogía, al igual que en Platón, sirve de guía al filósofo en busca de una paz espiritual que no se contenta con la mera opinión. Por ello, el *Eros* orienta la mirada del

⁵ “Mas la grandeza y belleza de la inteligencia la probamos por el amor que le tiene el Alma, por el hecho de que el amor de las demás cosas por el Alma se debe al parecido de su naturaleza con la Inteligencia y por el hecho de que las demás cosas tienen algo por lo que guardan cierto parecido con la Inteligencia” (Plotino, trad. en 1998: VI, 6, 7, 10-15).

filósofo y, acompañándolo de todo el proceso ético y crítico que ello acarrea, lleva a cabo un embellecimiento de sí:

La verdad es que la naturaleza, que produce obras tan bellas, también es bella y lo es con gran prioridad, pero nosotros, que no estamos acostumbrados ni sabemos ver nada de lo de dentro, corremos tras lo de fuera sin saber que es lo de dentro lo que nos mueve. Nos pasa lo mismo que si uno, mirando su propia imagen, corriera tras ella desconociendo el original de donde procede.

Que tras lo que se corre es algo distinta y que la belleza no está en la magnitud, lo muestra la belleza existente en las enseñanzas, la existente en las ocupaciones y, en general, la existente en las almas; y aquí sí que la belleza es más real, cuando descubres sabiduría en alguno y te maravillas. (Plotino, trad. en 1998: V, 8, 2, 30-40)

Por ende, el verdadero conocimiento de la Belleza comporta siempre, para Plotino, una purificación del alma, mediante la cual el filósofo toma consciencia de su participación en el Todo. Este tipo de conocimiento requiere, en primera instancia, de una *catarsis* tanto ética como epistémica, produciendo toda una purificación de la *aisthesis*, donde acontece una estética radical que acompaña a la erótica del sabio⁶. En esta crisis, el alma se acendra y refina también sus modos de comprensión, así como a su propia sensibilidad. Para Plotino esta tendencia del alma hacia sus principios se hace patente en una experiencia que trasciende, gracias al *Eros*, los modos del conocimiento, como señalaba Bréhier (1953).

Asimismo, el *Eros* es concebido como un determinado arrebatación y deseo del alma que se despierta ante la Belleza. Es, entonces, esta Belleza la que hace despertar al filósofo y lo pone en la senda del conocimiento, favoreciendo entonces que dicho *daimon* ejerza también como un guía espiritual. La mediación erótica supone a nivel psicológico, entonces, una purificación y acendramiento (Emilsson, 2017: 296 y ss.) tanto de la sensibilidad como de los modos de conocimiento. En última instancia, tal y como señala Emilsson (2017: 301), esta purificación sitúa al filósofo en la práctica de las virtudes y en la hermenéutica de su deseo. El *Eros* muestra entonces su cariz ético en la medida en que el saber práctico depende de una determinada purificación que solo puede

⁶ Esta temática, de capital importancia, atiende al origen intelectual de la sensibilidad. Como es sabido, Plotino impregna a la sensibilidad de inteligibilidad y, a su vez, a esta de aquella (Plotino, trad. en 1998: VI, 7, 7, 31). Para más información véase Hermoso Félix (2019). Esta compleja cuestión, nos sirve para dar cuenta de la centralidad que la filosofía de las pasiones tiene en la reflexión filosófica del platonismo y del neoplatonismo, contraargumentando a posturas que convierten al filósofo neoplatónico en una suerte de asceta solitario que rehúye de los problemas de la *polis* y del mundo. Un ejemplo de esta postura podemos encontrarlo en la obra de Julia Kristeva quien elabora una lectura subjetivista y narcisista de noción de interioridad plotiniana (1987: 89-105).

tener lugar en el alma si ella orienta su deseo hacia lo divino. Es entonces cuando el Eros no solo se muestra como motor de conocimiento sino, también, como guía espiritual y moral.

Así pues, la cuestión del *Eros* no solo vertebra la profunda ontología plotiniana, sino que alimenta aspectos de su cosmovisión, psicología y ética que todavía hoy día son complejos. Uno de ellos, de capital importancia, es el papel que la sensibilidad juega en el conocimiento filosófico del mundo. Esta cuestión, como se ha visto, está asimismo conectada con problemáticas que urge recuperar en un contexto favorable para su comprensión. La malinterpretación de estas nociones comporta, entonces, una desatención activa por parte del intérprete hacia las *Enéadas*, relegando al movimiento la imagen ascética sobre la que se han proyectado históricamente. Recuperar estas investigaciones favorece un diálogo filosófico que no solo enriquece al intérprete, sino también al método mismo que utilizamos como hermenéutica. Esta metodología, de hecho, es aplicada por los actuales estudiosos y estudiosas del neoplatonismo, quienes señalan la torpeza hermenéutica con la que, a menudo, se ha estudiado este movimiento⁷.

En el examen restante se verá cómo esta noción de *Eros* es tomada por Plotino de la obra platónica. También mostraremos cómo otros autores, como Aristóteles, tematizan esta vivencia del *thaumazein*. La importancia de rescatar la holgura experiencial de esta noción y su sentido metafísico reside precisamente en validar la naturaleza vivencial de la filosofía de Plotino. Como veremos, desatender a esta cuestión puede forjar una línea de lectura donde la corriente platónica y neoplatónica aparezcan como ascetas.

El sentido metafísico del *Eros*

Como se ha venido señalando, las reflexiones plotinianas nacen de un entramado filosófico diverso. La presencia de Platón en las *Enéadas* es más que fundamental y su influencia se puede detectar en distintos aspectos de la ontología de Plotino, así como en propuestas pedagógicas, éticas o psicológicas. Todas ellas son piezas clave para comprender la relación de Plotino con la Grecia clásica y el paganismo helénico.

⁷ Hermoso Félix (2012) lleva a cabo un estudio sugerente sobre cómo desatender a estos nudos gordianos del neoplatonismo culmina con una visión del movimiento como un irracionalismo. Asimismo, una incomprensión de cómo se entrelazan los diferentes vasos sanguíneos de este pensamiento ha producido, en muchas ocasiones, una visión raquítica de la filosofía de Plotino en la que, incluso, se ha considerado que su propuesta carecía de rigor filosófico a causa de ser una mística. No obstante, los estudios contemporáneos sobre el neoplatonismo (Trouillard, 1961) han contrarrestado esta visión.

En relación a la vivencia del *Eros*, un aspecto destacable de la hermenéutica plotiniana de Platón es, sin duda alguna, la primacía del asombro como *pathos* del filósofo en el proceso de conocimiento del mundo. En el *Teeteto* (trad. en 1988c), Platón señala que el asombro es el estado de ánimo originario del que nace la sabiduría: “Experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo (μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν). Este y no otro, efectivamente, es el origen (ἀρχή) de la filosofía” (Platón, trad. en 1988c: 155d).

Este *thaumazein* puede ser comprendido, entonces, como una vivencia de extrañeza ante el mundo, como un asombro constitutivo de la experiencia filosófica. Como señala Ugalde Quintana (2017:169), Platón concibe este asombro como un principio del modo de ser del filósofo al menos en dos sentidos. En un primer sentido, el asombro constituye el origen del saber como su principio. En segundo lugar, este origen no solo es concebido como principio causativo sino también como meta o fin del conocimiento. El asombro, como *pathos* originario del conocimiento, acompaña de este modo al filósofo en cada una de sus experiencias. Al igual que para Platón, para Plotino este asombro arranca de un *Eros* por lo real⁸, que vincula al alma a la belleza de la naturaleza y a su dinámica generativa.

El influjo platónico en el pensamiento de Plotino sobre el *Eros* implica una asunción de que la filosofía abraza un análisis de los distintos estados afectivos y deseos del alma. La comprensión de la Belleza comporta de este modo en la tradición platónica una doble significación. Por un lado, en tanto que conocimiento racional, siempre implica una *crisis*⁹ de lo conocido, es decir, un análisis exhaustivo del pensamiento, que permite al filósofo deshacerse de las nociones u opiniones falsas. Así pues, como señala Trouillard, la racionalidad tiene, para Plotino, un rol eminentemente crítico:

La función primordial de la filosofía será por lo tanto menos constructiva que crítica, en términos neoplatónicos más conversiva que procesiva. Debaticimos sobre si la filosofía tiene algo por objeto y creemos disolverla negándole todo objeto propio. Plotino respondería sin lugar a dudas que esta cuestión importa poco, ya que si la filosofía tiene un objeto su tarea consiste

⁸ Tanto Ugalde Quintana (2017: 169-70) como Bertozzi (2012: 170-171 y 326-327) coinciden en este punto. La propuesta plotiniana conecta así con el pensamiento griego y su preocupación por la ἀρχή. De este modo la filosofía se convierte en un esfuerzo integral por la comprensión global del primer principio.

⁹ El término griego κρίσις hace referencia a una puesta en juicio de algo determinado. En este sentido, la crisis pone algo a prueba, resultando de este proceso un objeto mejorado o merecedor de tal purga. Así, se plasma tanto en su acepción como *juicio* o *enjuiciamiento*, como de aquella que engloba los procesos críticos o resolutivos de un proceso determinado. De esta manera, la propia racionalidad lleva a cabo una autocrítica que la purifica gracias a la vivencia de lo bello, en la que el filósofo se ve arrebatado por el *Eros*. El filósofo, en este ejercicio, se pone a sí mismo en crisis y en ello le va entero su ser.

en superarlo. La filosofía debe hacer despegar al espíritu de su somnolencia, animarlo a atravesar todo contenido, distanciarse de nuestras mejores evidencias. Dado que el principal acto de la razón es juzgarse a sí misma, ella profundizará en la brecha entre el orden noético como tal y lo incondicionado.¹⁰ (Trouillard, 1974: 13)

Así pues, la comprensión de la Belleza hace despertar en el alma una perspectiva determinada, que permite al filósofo una purificación de sus pasiones y sensibilidad. En este sentido, el *Eros* funciona como mediador entre los diferentes aspectos y manifestaciones de lo real, dejando patente que, al menos en el neoplatonismo, no hay escisión tajante entre las diferentes dimensiones del alma. Esta purificación que acontece en el alma no solo afecta, de este modo, a la sensibilidad, sino que permite al filósofo refinar a través de ella su propia comprensión del mundo. Como señalan varios especialistas, el conocimiento en Plotino no está vinculado solamente a su naturaleza discursiva o teórica, sino que, más bien al contrario, implica siempre en primera instancia una depuración de los modos de comprensión del alma. La capacidad dianoética y el conocimiento discursivo también se ven implicados en esta *catarsis*, así como la propia sensibilidad. Esto pone de relieve una de las tesis más paradigmáticas de Plotino: la unidad inmanente a cada nivel de existencia, incluida el alma.

Por otro lado, a raíz de lo anterior, la erótica del alma implica una suerte de hermenéutica integral de todas y cada una de sus potencias. El *Eros* guía al filósofo, mediando en cada una de sus experiencias y conocimientos, refinando sus conceptos y percepciones. Al igual que para Platón, para Plotino este *daimon* sirve de guía del alma a todos sus niveles, lo que abraza las dimensiones pasionales y opinativas del alma. En esta concepción de la filosofía, el *Eros* es contemplado como un primer impulso de todas estas potencias, sin dejar ninguna de lado. La cuestión que se nos abre a reflexión es, entonces, el calado metafísico que alberga la noción de *Eros* y qué tipo de disposición adopta el alma una vez despierta ante sus misterios¹¹.

¹⁰ “La fonction primordiale de la philosophie sera donc moins constructive que critique, en termes néoplatoniciens plus converseive que processive. On discute de nos jours pour savoir si la philosophie a un objet et on croit la dissoudre en lui déniait tout objet propre. Plotin répondrait sans doute que la chose importe peu, car si la philosophie a un objet, sa tâche consiste à le dépasser. La philosophie doit détacher l’esprit de son paysage, l’amener à traverser tout contenu, mettre à distance nos meilleures évidences. Puisque l’acte principal de la raison est de se juger soi-même, il approfondira l’écart entre l’ordre noétique comme tel et l’inconditionné”. Traducción del autor.

¹¹ Este influjo del *Eros* muy posiblemente es una herencia mística de Eleusis y de la tradición órfica. Estos ritos y tradiciones jugaban un papel importante en el paganismo helénico. Podemos rastrear el calado místico de esta iniciación tanto en la propia obra platónica (Platón, trad. en 1988b: 62b y ss.) como en las enseñanzas que él recibió de Sócrates y este, a su vez, de la célebre Diotima (Platón, trad. en 1988a: 201d y ss.). El calado metafísico de la noción de *Eros*, que vincula al alma con la belleza del mundo, llegará hasta el Renacimiento. El interés renacentista por la filosofía antigua despertará en autores como Ficino una admiración, precisamente, por estas formas del Amor que permanecieron ocultas en los misterios paganos (*cfr.* Wind, 1972: 145 y ss.).

Un rasgo distintivo de esta disposición lo encontraremos tematizado tanto en el *Teeteto* de Platón como por Aristóteles. En la *Metafísica*, el estagirita caracteriza primera desde la extrañeza que acompaña a la experiencia que orienta al filósofo hacia la ciencia primera:

Que no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto, los hombres –ahora y desde el principio– comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. (Aristóteles trad. en 2014: 982b)

Bajo esta perspectiva, Plotino se nos presenta como un hermeneuta de su tradición, dedicando sus esfuerzos a un tipo determinado de ciencia que ampara por igual las preocupaciones platónicas y aristotélicas. En esta ciencia el *Eros* provoca una purificación psicológica de los modos de comprensión y percepción, donde el asombro ante el mundo irrumpe desde los estados afectivos del filósofo y provoca un determinado cambio de la mirada. La noción de *Eros* se vincula de este modo al asombro (*thaumazein*) y a la conmoción y perplejidad del filósofo ante lo real.

Al introducirse en esta cuestión, se hace patente, entonces, la profundidad ontológica que salvaguarda la noción de *Eros* y cómo esta unifica las diversas potencias del alma. Como veíamos anteriormente, la erótica guía al filósofo hacia aquello que lo sorprende y reclama su lugar como principio constitutivo de la realidad y como fuente de sus experiencias. Ejercitando su mirada, el filósofo es capaz de ir más allá del plano fenoménico a través de una hermenéutica de sí.

Los estudiosos del platonismo señalan, de hecho, la importancia de atender a las pasiones para comprender la teoría psicológica y antropológica de Platón (Moss, 2012; McCready-Flora, 2018). Las pasiones no solo muestran así su protagonismo en lo referente al conocimiento intelectual, sino que el deseo de esta forma de vida conduce a una determinada disposición moral que ubica a lo afectivo en el centro de la preocupación platónica (Vallejo Campos, 2019). Este es un foco problemático ya que no solo influye en la comprensión de la racionalidad en la obra platónica sino, también, en el estatus mismo de la vida filosófica y su actualidad.

El *quid* de la cuestión radica, entonces, en entender si, para Platón, el alma debe ascender hacia el conocimiento de lo divino solamente por vía intelectual o si, por el contrario, esta marcha fuerza al filósofo a una comprensión de cada una de sus potencias psicológicas y espirituales. Esta segunda vía pondría en el foco de interés el lugar que ocupan las pasiones, la imaginación y los deseos en la gnoseología platónica. En cambio, la primera postura dibujaría un mapa epistémico donde tan solo

las funciones noéticas y discursivas tendrían relevancia para este tipo de experiencia unitiva. En esta opinión se encuentra a un Platón de corte intelectualista, para el que la filosofía se torna una ciencia sobre lo apodíctico desde un punto de vista teórico. En esta línea de lectura se ha insertado Nussbaum (1995), quien ha señalado que la filosofía platónica, si bien atiende a los nudos psicológicos presentes en las pasiones del alma, rechaza estas dimensiones de la experiencia humana en pos de un ideal de vida ascético. Por otro lado, autores como Krüger (2017) han reivindicado la complejidad de las pretensiones platónicas y, a su vez, han destacado la relevancia de las dimensiones afectivas, pasionales y eróticas propias del pensamiento platónico.

En esta primera interpretación encontramos a Nussbaum quien señala (1995) la importancia que las pasiones tienen no solo para la gnoseología platónica, sino también para la comprensión de qué significa la filosofía y el pensar:

Los elementos no intelectuales desempeñan una importante función de guía en la búsqueda del saber (...) el contraste que dibuja Platón entre locura y *sophrosýne* es una oposición entre un estado gobernado por la pasión y otro guiado por intelecto. Nuestro filósofo está afirmando, pues, que ciertos tipos esenciales de intelección se producen únicamente gracias a la guía de las pasiones. (Nussbaum, 1995: 286)

El análisis de Nussbaum es, no obstante, complejo y caleidoscópico. Si bien por un lado la filósofa sostiene la importancia de analizar el entramado psicológico del pensador platónico, donde las pasiones y el deseo juegan un papel central tanto para la comprensión de la racionalidad como para la práctica de la vida filosófica (Nussbaum, 1995: 269 y ss.), por el otro sostiene que las obras de Platón conforman una suerte de “teatro antitrágico” (Nussbaum, 1995: 177 y ss.). En este asunto, según Nussbaum, Platón no solo propondría un total control del *logos* frente a las pasiones sino que, además, el filósofo propondría un itinerario vital en el que él mismo se iría deshumanizando a medida que se fuera acercando al centro divino, esto es, al Bien. Uno de los senderos para esta ascensión espiritual es precisamente, como Nussbaum señala, el camino del *Eros*. Este intermedio permite al ser humano “convertirse en un ser sin deseos contingentes (...) al modo de existencia de una estatua metálica” (Nussbaum, 1995: 242).

Nussbaum se inserta así en una determinada línea de lectura sobre la teoría del valor en la filosofía platónica (Nussbaum 1995: 209) y asume que este empuja al filósofo a ir más allá de su propia naturaleza pasional y animal. Filósofo sería aquella persona que se subyugara a una determinada normativa moral rechazando todas las afecciones de su alma y pasiones. En este sentido, “nos damos cuenta de que la filosofía no es plenamente humana; pero nos aterra nuestra humanidad y la situación a la que nos conduce” (Nussbaum, 1995: 267). Finalmente, Nussbaum califica la filosofía

platónica como un ascetismo (1955: 214) que invita al filósofo a negar los aspectos volitivos y pasionales de su alma, de manera que “la República subestima gravemente la complejidad de nuestra naturaleza apetitiva cuando no tiene en cuenta la vertiente estética de todas estas actividades y sus complejos nexos con otros fines valiosos” (Nussbaum, 1995: 215).

La hermenéutica de Nussbaum elabora una dicotomía entre unas determinadas pasiones susceptibles de ser organizados por el intelecto y otras de suyo ingobernables. El mapa de coordenadas implícito en esta lectura hace de determinadas vivencias del alma una antítesis radical de lo divino y pone en serio compromiso nociones como la de *Eros* y el tipo de vivencia que, para la vertiente platónica, procuraba en el alma humana. Si el *Eros* es un *daimon* intermediario entre lo humano y lo divino y si este se hace patente a nivel experiencial precisamente desde una conmoción espiritual, entonces la hermenéutica de Nussbaum impide atender a la operatividad de esta noción en la filosofía platónica y hacen difícil la lectura de obras como el *Banquete*. En este sentido, la estética de las pasiones y la hermenéutica de la racionalidad que para el filósofo platónico se pone en marcha desde la vivencia del *Eros* es desatendida por Nussbaum a causa de un prejuicio interpretativo. Finalmente, esta dicotomía bloquea ciertas vivencias del alma y convierte al filósofo, ciertamente, en una estatua metálica.

Otras autoras como Bacarlett Pérez y Pérez Bernal (2013) se han introducido precisamente en esta línea de lectura, llevada a cabo por Nussbaum, que analiza el papel de las pasiones en la gnoseología platónica. Estas investigadoras sostienen que determinados estados anímicos son, para Platón, condiciones necesarias para lograr ciertos tipos de conocimiento a los que el *logos*, *per se*, no alcanza.

Estas lecturas continúan en gran medida con la dicotomía entre los estados anímicos y la racionalidad. Hay, entonces, una proyección intelectualista y contemporánea que no atiende a la relación existente entre pasiones y racionalidad en la obra platónica. En última instancia este mapa está situándose en torno a un dualismo antropológico que no se sostiene, al menos, desde esta noción platónica del *Eros*. Un ejemplo de esto puede ser, precisamente, la lectura plotiniana del *Banquete*, donde encontramos al *Eros* como un motor integral del conocimiento.

Por otro lado, una tesis relevante compartida por estas autoras sostiene que esta preocupación por las pasiones en la gnoseología platónica invita a considerar las condiciones de posibilidad del conocimiento en un ámbito anterior y constitutivo del propio pensar (Bacarlett Pérez y Pérez Bernal, 2013: 74). Esta misma tesis es compartida por Krüger (2017) quien, en de sus obras más célebres, señala la importancia que la experiencia del *Eros* tiene para la actividad psicológica del filósofo y, asimismo, para la efectividad del propio conocimiento. Al igual que veíamos anteriormente en el

pensamiento de Plotino, Krüger vincula ese espacio erótico –que constituye el nivel afectivo de la vida cotidiana y de la individualidad– a toda una filosofía de las pasiones presente en la obra platónica. Así, este impulso erótico pasa a ser dependiente de una expresión ontológica del propio mundo en las vivencias personales:

Al considerar la esencia de la pasión como tal, de la que hemos partido en el caso de Eros, hemos de retrotraernos desde el deseo por su “objeto”, desde el poder del impulso humano, hasta un *poder cósmico* que es más originario. Quien se “entrega” a la pasión con todas las fuerzas de las que humanamente es capaz, quien, por lo tanto, la tiene por un mandato divino, ha de ver ya en el poder primordial que enciende su pasión la presencia de un dios personal que a la vez le inspirará congoja. (Krüger, 2017: 54)

De este modo, Krüger señala la importancia que el *Eros* juega en la filosofía platónica y en la originalidad de su propuesta como una nueva pedagogía, frente al paganismo tradicional o a la tradición mítica¹². Así, acompañando la reflexión de Krüger, podemos contemplar en la perspectiva platónica – compartida por la tradición neoplatónica– una reflexión en torno al *Eros* que lo sitúa como una fuerza eminentemente ontológica. Como señala nuestro investigador, esta preocupación no es exclusiva tan solo de una pedagogía, de una psicología o de una propuesta ética¹³. Esta cuestión se abre desde un ámbito previo y originario a la propia actividad filosófica y que, posteriormente, la conecta a todas las facultades y vivencias del alma. Krüger señala al *Eros* como un *pathos* originario del filosofar, insertándolo en la dimensión afectiva que vincula al éxtasis erótico con el asombro que esta causa en el filósofo. Asimismo, atender a este espacio originario como raíz psicológica tanto de la reflexión como de dicho *pathos* invita a dejar atrás el dualismo acusado por Nussbaum y las dicotomías interpretativas que impiden atender a la dimensión psicológica que Platón induce en su ontología a través de la noción de *Eros*.

¹² No obstante, Krüger no pretende distanciar, sin más, a Platón de este paganismo tradicional ni tampoco de la tradición mítica. Más bien, Krüger señala cómo algunos pilares maestros de su filosofía –tal y como lo es la noción de *Eros*– están íntimamente vinculados a estas tradiciones. Desde este prisma, lo que Platón pretende es elaborar una nueva concepción donde el *Eros* salvaguarde su valor religioso, pero, de forma novedosa, en una atmósfera filosófica. Krüger procura comprender, de este modo, qué significa la filosofía y vislumbrar la distancia que esta toma frente a otras pedagogías anteriores. Cfr. Krüger (2017: 10-15, 65, o 73).

¹³ “Por ello el tema del *Eros* no puede ser tratado, tal y como ha hecho ya en la investigación moderna, como un problema específicamente psicológico, ético-estético o pedagógico, ya que entonces quedaría tergiversado desde un primer momento a la luz del conocimiento moderno y de la moderna comprensión global de la filosofía platónica. También hay que aprender de Platón ‘dónde hemos de encuadrar’ este tema, desde qué horizonte nos habla Platón sobre él” (Krüger, 2017: 13).

Es posible ampliar esta tesis de estudio y encontrar en la filosofía de Plotino una cosmovisión semejante. Como hemos señalado, en la propuesta plotiniana el *Eros* también funciona como un mediador ontológico que unifica los diversos grados de realidad, permitiendo que las hipóstasis se mantengan en armonía. Esta potencia, así como emana de lo Uno, es conducida a cada ente, permitiendo que en su realización cada uno de ellos alcance toda la belleza y ser de la que son capaces. A nivel psicológico, el estudio de las pasiones humanas es amparado también por la erótica tanto para Platón como para Plotino, permitiendo trazar un puente común que colorea su investigación de los primeros principios.

Urge recuperar estudios que rescaten la relevancia que las pasiones tienen para la gnoseología platónica, no solo desde el punto de vista de cómo estas influyen en los estados de ánimo o psicológicos que guían hacia o impiden el conocimiento –como se veía con Nussbaum, por ejemplo–, sino también la conjugación de estas con la propia concepción platónica del *Eros*. En este sentido el *Eros* sirve de guía –incluso hoy día– para lograr una exégesis de dicha relación que esquive las aparentes antinomias que sustentan las lecturas intelectualistas o ascéticas de la tradición (neo)platónica. Solo desde esta noción de *Eros* es apreciable la compleja antropología y la teoría psicológica perteneciente a estas corrientes filosóficas en la medida en que esta noción unifica las distintas dimensiones del alma y las ubica en su propio lugar. La metafísica aparece en esta tradición no meramente como un ejercicio intelectual sino, también, como una búsqueda filosófica que se impregna de las percepciones, las pasiones, los gustos. Todo ello se ve interpretado, junto con las demás potencias anímicas y el mismo *logos*, por el filósofo. Así pues, la antropología aquí dibujada se aleja notablemente de aquel *hombre metálico* que Nussbaum vislumbraba en las obras de Platón. En este ejercicio se muestra la profundidad ontológica que alberga la noción de *Eros*, que invita al pensador a plantearse qué es aquello que debe ser pensado y, a su vez, lo empuja a un nivel ulterior de experiencias, que colman el sentido de la filosofía.

Conclusiones

Plotino elabora toda una hermenéutica de los textos platónicos donde ubica al *Eros* como motor de las fuerzas motrices de la realidad. En esta dinámica, el alma humana se ve impelida a encontrar el sentido de sus vivencias y de la propia naturaleza. El *Eros*, entonces, funciona a un doble nivel: por un lado, a nivel ontológico, este está presente en toda entidad vinculándola con sus causas y principios, por el otro, el *Eros* funciona como arranque de una catarsis integral del alma del filósofo, tanto a nivel ético como epistémico. En este sentido, el *Eros*, al igual que en las obras platónicas, es eminentemente un mediador entre los distintos aspectos de lo real. Se puede sostener, entonces,

una concepción erótica de la naturaleza donde, para el neoplatónico, ella misma procura una interconexión a todos sus niveles. Los procesos emanativos y su retorno hacia lo divino pueden ser comprendidos en esta línea como una atracción eterna guiada por el *Eros*.

Esta cosmovisión es tomada por Plotino de la obra platónica, en especial de obras como el *Teeteto* o el *Banquete*. Gracias a contemplar al asombro como *pathos* originario de la filosofía, Platón dibuja un itinerario del filósofo donde el *Eros* es guía de su mirada. Conceptos como el de *Eros* y asombro nos permiten interpretar a un Platón capaz de hacerse cargo de las dimensiones afectivas del alma, lo que nos muestra un puente tendido entre esta concepción platónica y la filosofía de Plotino. **P**

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES (2014). “Metafísica”. En *Aristóteles*. Tomás Calvo Martínez (Trad.). Madrid: Gredos. Tomo I.

BACARLETT Pérez, María Luisa y PÉREZ Bernal, Angeles M. (2013). “El papel del Pathos en la teoría platónica del conocimiento”. *Eidos*. Barranquilla. N° 18, enero - junio.

BERTOZZI, Alberto (2012). *On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a Preliminary Chapter on Plato)* [Sobre Eros en Plotino: intento de reconstrucción sistemática (con un capítulo preliminar sobre Platón)]. Chicago: Dissertations.

BRÉHIER, Émile (1953). *La filosofía de Plotino*. Lucía Piossek Prebisch (Trad.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

EMILSSON, Eyjólfur K. (2017). *Plotinus*. London: Routledge.

HADOT, Pierre (2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Maite Solana (Trad.). Barcelona: Alpha Decay.

HERMOSO Félix, María Jesús (2012). “Saber y razón en el neoplatonismo: hacia una nueva comprensión de la filosofía de Jámblico”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid. Vol. 29, N° 1.

HERMOSO Félix, María Jesús (2019). “La percepción en Plotino: Contemplación de solas formas”. *Anuario Filosófico*. Navarra. Vol. 52, N° 3.

IGAL, Jesús (1998). “Enéada VI 4-5 (22-23): Introducción”. En *Enéadas*. Jesús Igal (Trad.). Madrid: Gredos. Libros V-VI.

KRISTEVA, Julia (1987). *Historias de amor*. Araceli Ramos Martín (Trad.). México: Siglo XXI Editores.

KRÜGER, Gerhard (2017). *Eros y mito en Platón*. Miguel Oliva Rioboó y Santiago Sanjurjo (Trads.). Madrid: Escolar y Mayo Editores.

MCCREADY-FLORA, Ian (2018). “Affect and Sensation: Plato’s Embodied Cognition” [Afecto y sensación: la cognición encarnada de Platón]. *Phronesis*. Vol. 63, N°2.

MOSS, Jessica (2012). “Soul-Leading: The Unity of the *Phaedrus*, Again” [Guía del alma: La unidad del Fedro, otra vez]. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. 43, N° 1.

NUSSBAUM, Martha (1995). *La fragilidad del bien: Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*. Madrid: Visor.

PLATÓN (1988a). “Banquete”. En *Diálogos*. M. Martínez Hernández (Trad.). Madrid: Gredos. Tomo III.

PLATÓN (1988b). “Fedro”. En *Diálogos*. E. Lledó Íñigo (Trad.). Madrid: Gredos. Tomo III.

PLATÓN (1988c). “Teeteto”. En *Diálogos*. Á. Vallejo Campos (Trad.). Madrid: Gredos. Tomo V.

PLOTINO (1985). *Enéadas*. Jesús Igal (Trad.). Madrid: Gredos. Libros III-IV.

PLOTINO (1998). *Enéadas*. Jesús Igal (Trad.). Madrid: Gredos. Libros V-VI.

TROUILLARD, Jean (1961). “Valeur critique de la mystique plotinienne” [Valor crítico de la mística plotiniana]. *Revue philosophique de Louvain*. Lovaina. Vol. 59, N° 63.

TROUILLARD, Jean (1974). “Raison et mystique chez Plotin” [Razón y mística en Plotino]. *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques*. París. Vol. 20, N° 1-2.

UGALDE Quintana, Jeannet (2017). “El asombro, la afección originaria de la filosofía”. *Areté*. Lima. Vol. 29, N° 1.

VALLEJO Campos, Álvaro (2012). “Platón, las pasiones y la crítica al populismo”. *Fons: Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción*. Madrid. Vol. 4.

WALLIS, Richard T. (1972). *Neoplatonism*. London: Duckworth.

WIND, Edgar (1972). *Los misterios paganos del Renacimiento*. Javier Fernández de Castro y Julio Bayón (Trads.). Barcelona: Barral Editores.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>