

EL ALMA ANTE EL ESPEJO: MITOLOGÍA Y FILOSOFÍA EN LAS *ENÉADAS* DE PLOTINO

María Jesús Hermoso Félix¹

Resumen

En el presente artículo nos acercaremos al modo en que Plotino utiliza el lenguaje simbólico del mito en las *Enéadas*. La comprensión de la naturaleza del discurso filosófico nos ha de poner sobre la pista del sentido de esta confluencia entre mitología y filosofía. Para ello es fundamental tomar en cuenta dos aspectos fundamentales; De un lado, el tipo de realidad a que refiere este discurso; De otro, el modo en que busca interpelar al lector, movilizándolo su capacidad de comprensión. Tomaremos como hilo conductor la utilización de los mitos de Dioniso y de Narciso en *En. IV 3.12.1-10* y *I 6.8.10-15* respectivamente. Plotino se sirve de ellos para referir la naturaleza del alma y las peripecias por las que atraviesa en el proceso de la génesis. En la exégesis de ambos mitos, Plotino sitúa al alma ante el espejo, mostrando el enigma de la identidad, el carácter complejo de la conciencia humana. En ambos mitos se significa una disposición del alma en la que se juega su capacidad de experiencia y de vida.

Palabras clave: Plotino, Mito, Filosofía, Dioniso, Narciso.

Abstract

In this paper we will consider how Plotinus uses the symbolic language of myth in the Enneads. Understanding the nature of philosophical discourse help us make sense of this confluence between mythology and philosophy. Key to this is to consider two fundamental aspects; On one side, the kind of reality referred by this discourse; On the other, how seeks to address the reader by mobilizing their comprehension. We will focus on the use of the myths of Dionysus and Narcissus in the En. IV 3.12.1-10 and I 6.8.10-15 respectively. Plotinus uses them to refer the nature of the soul and his adventures in the process of genesis. In the exegesis of both myths, Plotinus places the soul in front of mirror, showing the enigma of identity, the complex nature of human consciousness.

Keywords: Plotinus, Myth, Philosophy, Dionysus, Narciso.

¹ Universidad de Valladolid

PREÁMBULO: EL LENGUAJE DEL MITO EN PLOTINO

A la hora de acercarnos al sentido del mito y de su relación con la filosofía en el pensamiento de Plotino hemos de comenzar por preguntarnos acerca de la comprensión del lenguaje implícita en las *Enéadas*. ¿Encontramos en ellas una descripción de la realidad a través de un uso del lenguaje transparente, unívoco, que pondría en juego conceptos cerrados capaces de delimitarla? Si esto fuese así, la utilización del mito vendría a introducir el espacio propio de lo simbólico en un contexto disonante. Podríamos decir, entonces, que el mito viene a invocarse allí donde no es posible expresarse a través del lenguaje racional propio de la filosofía. Esta delimitación del espacio del mito se situaría en la línea de una cosmovisión que otorga a la filosofía la labor de ir, poco a poco, haciendo valer la racionalidad frente al ámbito de lo mítico. En la filosofía, el pensamiento habría comenzado a independizarse de un acercamiento mítico a la realidad.

El tratamiento que hace Plotino del mito dentro del espacio propio de la filosofía no se entiende, sin embargo, en el marco de esta delimitación. Su comprensión requiere, en primer término, una reflexión acerca del estatuto propio del discurso filosófico. A partir de esta reflexión podremos atender más afinadamente al sentido de su posible relación con el lenguaje simbólico del mito para después clarificar el lugar que éste último ocupa en las *Enéadas*.

Lo primero que salta a la vista al lector de las *Enéadas* es que, en ellas, el discurso filosófico no tiene como función prioritaria la descripción conceptual de la realidad. A lo largo de sus páginas encontramos múltiples pasajes² en los que Plotino apunta al carácter inefable de la fuente de lo real. La realidad, en primera instancia, no se deja apresar por el lenguaje. Este tiende a trastocar, por su misma estructura, el carácter de lo que se busca comprender; Aquello cuya naturaleza no aparece como un otro frente al hombre sino que, en su núcleo mismo, se muestra como inapresable desde esta polaridad sujeto-objeto: “Pues así también nosotros hablamos de aquél como de otro. Y por eso es inefable aquel espectáculo.

² Cf. por ejemplo, *En.* V 5.6.20-26; VI 9. 5.30-35

Porque ¿cómo podría uno anunciar a aquél como si fuera otro, siendo así que allá, cuando contemplaba, no lo veía como otro, sino como una sola cosa consigo mismo?''³

La quiebra de este hiato sujeto-objeto problematiza al máximo el uso del lenguaje que se torna no ya un instrumento de descripción conceptual sino una mediación propedéutica:

Hablamos y escribimos acerca de Él como señalando el camino a quien desee un punto de contemplación. Tratando de remitirle a aquél y de despertarle de los razonamientos a la contemplación. Pero la instrucción termina donde termina el camino y la marcha. La contemplación misma es ya tarea propia de quien desee ver.⁴

El discurso conceptual, el razonamiento, indica el camino, facilita cierta disposición en el hombre, le ayuda en una labor de investigación que ha de ser llevada a cabo en primera persona.

El discurso filosófico no está dirigido prioritariamente a entregarle al hombre una verdad conceptual acerca de la realidad que se adapte a su nivel de comprensión. El discurso se dirige al hombre como tal, en tanto ser capaz de comprender una realidad irreducible al discurso; se dirige a su capacidad misma de comprensión entendida en términos dinámicos. No se trata de describir la realidad desde el concepto sino de facilitar el giro de la mirada del alma allí donde es menester, en consonancia con ese *arte del giro* del que hablara Platón⁵. El lenguaje de Plotino no se reduce a una función meramente analítica sino que la función propedéutica toma un valor central, trata de orientar al hombre en una búsqueda que excede con mucho el espacio del concepto.

La cualidad de este ámbito de investigación exige de por sí una comprensión simbólica del lenguaje en una doble dirección:

La primera consiste en su referencia a una realidad que, en su naturaleza misma, es compleja, dinámica y, en último término, inefable. El lenguaje no puede funcionar con

³ *En.* VI 9.10.20 Οὕτω καὶ ἡμεῖς νῦν λέγομεν ἕτερον. Διὸ καὶ δύσφραστον τὸ θέαμα· πῶς γὰρ ἂν ἀπαγγεῖλαιε τις ὡς ἕτερον οὐκ ἰδὼν ἐκεῖ ὅτε ἐθεῖτο ἕτερον, ἀλλὰ ἔν πρὸς ἑαυτόν; (La traducción castellana de los textos de Plotino está tomada, con alguna pequeña variación, de la versión de Igal J. citada en la bibliografía).

⁴ *En.* VI 9 4 10-15. [...] λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θεάν ὡσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ. Μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἢ δίδαξις, ἢ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου.

⁵ R. 518 d 3

términos fijos que apunten a referencias unívocas sino que ha de abrirse a una referencia de por sí dinámica y compleja; ha de abrirse a las sinuosidades propias de la realidad, acompañándola en su cualidad sensible y en su trasfondo inteligible. El lenguaje ha de adquirir el latido propio de la realidad a la que refiere, en sí misma simbólica, como reunión, como convergencia, de lo absolutamente concreto y lo universal.

La segunda dirección consiste en su referencia a la capacidad de comprensión del hombre. El lenguaje busca ensanchar la capacidad de comprensión, establecer un juego de resonancias, de tensiones y armonías, que transforme la mirada del hombre hacia la realidad. La constitución inteligible de lo real no puede ser traducida a discurso, sino que el movimiento ha de ser el inverso, el hombre ha de abrir su capacidad de comprensión hasta asimilarse a aquello que quiere comprender.

El lenguaje de la filosofía se hace simbólico para atender a esta doble funcionalidad que trasciende todo intento de referencialidad unívoca. A esta doble funcionalidad viene a añadirse, además, un tercer factor: Plotino concibe su labor filosófica, ante todo, como una hermenéutica de la experiencia que requiere del espacio de lo simbólico como ámbito mismo que se da a la interpretación⁶.

Si partimos de esta comprensión del lenguaje filosófico en Plotino no es difícil trazar su convivencia con el espacio del mito, su profusa utilización: “Esta filosofía de lo indecible - como afirma Pepin - en la medida en que quiere transmitirse y expresarse ha de utilizar la expresión simbólica. Y la mitología clásica constituye un depósito inagotable al que un autor de la filosofía demanda sus símbolos” (PEPIN, J. 1976, p.191).

Es la filosofía de Plotino una filosofía entreverada, ya de entrada, en el espacio del símbolo, en aquello que no es unívoco, que no remite a un significado delimitable de una vez por todas en un concepto cerrado. Ello le otorga la capacidad natural de constituirse como un pensar a partir de símbolos, para utilizar las palabras de Paul Ricoeur (RICOEUR 1965, p. 17). Este pensar tiende la mano a los relatos míticos de su tradición cultural, se sirve de ellos, para dar expresión a un marco teórico que, ya de por sí, atiende a una realidad simbólica.

⁶ La inefabilidad del primer principio hace que el lenguaje no trate de apresar una realidad que no es reducible a concepto sino que se vuelva hacia el experimentador, tratando de interpretar sus experiencias: “Y es que aún el llamarle <causa> no es predicar algo que se le sucede 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> ni <estando>, sino, rondándolo desde fuera, por así decirlo, tratar de interpretar nuestras propias experiencias (τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἔθελειν πάθῃ)” (En. VI 9.3.50).

Se trata, por tanto, de llevar a cabo una labor hermenéutica que resuena a diversos niveles, hermenéutica de una realidad simbólica, hermenéutica de la experiencia que se sumerge en ella y hermenéutica del espacio del mito, entreverada siempre en los dos factores anteriores. Dice Plotino que la filosofía se constituye como una hermenéutica de nuestras propias experiencias y, en ella, la hermenéutica del mito toma su lugar propio incardinado en esta comprensión general.

HERMENÉUTICA DEL MITO: DIONISO Y NARCISO

Nos acercaremos a esta labor hermenéutica de la mano de dos figuras de la mitología, Dioniso y Narciso, que sirven a Plotino para expresar aspectos concretos de su comprensión del alma humana y de los avatares a los que se ve sometida en su vinculación a la particularidad. Ambas figuras prestan la plasticidad de sus relatos para dar cuerpo a la expresión de una de las líneas de fuerza del pensamiento de Plotino: La comprensión dinámica de la identidad humana y su complejidad. La identidad del hombre no está dada de una vez por todas sino que se constituye a diversos niveles⁷.

La cuestión de la identidad se entrelaza, a su vez, de un modo específico, con el proceso de conformación ontológica del mundo sensible, entendido como un despliegue en la multiplicidad de la unidad diferenciada de lo inteligible. Este proceso de expresión se extiende hasta los confines mismos de lo sensible en un juego dinámico que implica al paradigma y a la imagen: cada nivel es imagen del superior y paradigma para el inferior⁸. Este proceso, como tal, forma parte de la naturaleza de lo real, de la expresión de la belleza primera que, en su naturaleza difusora, conforma mundo. Nada hay de malo en este proceso, como se encarga de recordar Plotino⁹.

⁷“¿Quiénes somos nosotros?” Se pregunta Plotino en *En.* VI 4.14.17 demarcando el carácter complejo y dinámico de la identidad humana que se acompaña de diversos niveles de conciencia. El contraste entre el hombre sensible y el hombre inteligible, que refiere este pasaje, apunta a este carácter dinámico de la conciencia. Cf. asimismo, entre otros, pasajes *En.* I 1.7.15-25; V 3.43.30-45. Sobre esta cuestión, cf. HADOT, P. 1980.

⁸ Cf. entre otros pasajes *En.* VI 6.30-45; VI 4.9.40 ; VI 7.17.5-15

⁹ Cf. *En.* II.9

El alma es intérprete de lo inteligible¹⁰, en su condición mediadora, permanece ligada a lo inteligible, toda vez que se vincula a lo sensible conformándolo en su potencia generativa. Esta potencia generativa del alma en la que toman vida y se ordenan los cuerpos es propiamente un reflejo, una imagen de la potencia superior¹¹. El alma del universo sostiene este proceso con descansada potencia, dice Plotino, no se inclina a lo sensible sino que lo ordena permaneciendo firme en su contemplación inteligible¹².

El alma humana participa de este proceso, de modo que la conformación de su identidad tiene que ver con su lugar en este movimiento de expresión. El alma del hombre y el alma del Universo son de la misma esencia, pero su lugar y su disposición en este proceso difieren. La causa de esta diferencia se encuentra en el cuerpo, en el tipo de cuerpo que ordena el alma. El alma humana ordena un cuerpo parcial, frágil, necesitado de sus desvelos. En esta condición parcial del cuerpo se halla la causa del devenir parte del alma, de su μερισμός. El alma se asocia al cuerpo de tal manera que conforma su identidad en torno a él. Aquí radica el error original del alma, no en ordenar un cuerpo sino en asimilarse a su condición, en tomar su perspectiva, dejando atrás, relegando la perspectiva universal que le pertenece en propio:

Porque, aunque no sea pertenencia del cuerpo, en todo caso, y en cualquier sentido en que se diga que es alma de este cuerpo, en cierto modo, se convierte de alma del universo en alma particular. Porque su actividad no se endereza ya al todo aunque siga perteneciendo al todo. Es como si un sabio se ejercitara con un teorema particular a pesar de que la ciencia constituye un todo. Pero el bien del sabio consiste en actualizarla no en un teorema particular, sino en su totalidad, tal como la posee. Pues así también el alma, aunque formaba parte del cosmos inteligible universal y escondía en la totalidad su particularidad, saltó, por así decirlo, del todo a una parte, en la cual se ejercita en su condición de particular. Es como si un fuego capaz de quemarlo todo se viera forzado a quemar una parte pequeña, pese a que posee la capacidad de quemarlo todo¹³

El alma se mira en el espejo de la materia y la conforma, la estructura, como un reflejo de sí. Pero mientras que el alma del Universo es capaz de sostener este proceso creador

¹⁰ *En.* IV 3.11.19

¹¹ *Cf. En.* I 1.8.15-20; III 4.3.20-28; IV 3.10.35-45; VI 2.22.25-35

¹² *En.* IV 8.2.45

¹³ *En.* VI 4.16. 25 Ὅτι, κἀν μὴ τοῦδε ἦ, ἀλλ' οὖν ψυχῇ τοῦδε λεγομένη ὁπωσοῦν μερική πως ἐκ τοῦ παντός γίνεται· ἢ γὰρ ἐνέργεια αὐτῆς οὐκέτι πρὸς τὸ ὅλον καίπερ τοῦ ὅλου οὕσης, ὡσπερ ἂν εἰ ἐπιστήμης ὅλης οὕσης κατὰ τι θεώρημα ὁ ἐπιστήμων ἐνεργεῖ· τὸ δ' ἀγαθὸν αὐτῷ ἦν τῷ ἐπιστήμονι οὐ κατὰ τι τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ κατὰ τὴν πᾶσαν ἦν ἔχει. Καὶ τοίνυν αὕτη τοῦ παντός οὔσα κόσμου νοητοῦ καὶ ἐν τῷ ὅλῳ τὸ μέρος ἀποκρῦπτουσα οἷον ἐξέθορεν ἐκ τοῦ παντός εἰς μέρος, εἰς ὃ ἐνεργεῖ ἑαυτὴν μέρος ὄν, οἷον εἰ πῦρ πᾶν καίειν δυνάμενον μικρὸν τι καίειν ἀναγκάζοιτο καίτοι πᾶσαν ἔχον τὴν δύναμιν.

sin verse perturbada, firme en la contemplación estable del intelecto; el alma humana se inclina demasiado:

“[...] los cuerpos iluminados por ellas necesitan mayores desvelos, por eso, al igual que los pilotos de naves azotadas por la tempestad se aplican intensamente al cuidado de las naves y, sin darse cuenta, a menudo se descuidan de sí mismos hasta correr el peligro de que, al naufragar las naves, se vean arrebatados con ellas, así, esas almas se inclinaron demasiado ellas mismas junto con sus cuerpos y luego se dejaron apresar y aherrojar con cadenas de hechizos”¹⁴

El reflejo que el alma proyecta llega a perturbarla. Ella se mira en su espejo y toma respecto de esta imagen una disposición concreta: se adentra en ella, se identifica con ella, se fragmenta en ella. No se trata aquí tanto de un proceso ontológico cuanto de una cuestión de disposición, de identificación. El alma se deja hechizar, se desestabiliza, se olvida de su semejanza con el alma del universo e inicia una peripecia que le pertenece en su condición específica. Esta peripecia del alma humana es significada por Plotino a través de la figura de Dioniso y su espejo. El alma es Dioniso mirándose al espejo, un dios desmembrado en la particularidad, en su recién estrenada condición parcial; un dios hechizado por su propia imagen. Este hechizo constituye su μερισμός y el alma deviene bacante:

“Mas las almas de los hombres al ver sus respectivas imágenes cual en el espejo de Dioniso, se adentraron en ellas lanzándose desde lo alto, pero sin que ni aun así se desconectasen de su propio principio, esto es, del intelecto. Es que no descendieron con el intelecto, sino que, aunque avanzaron hasta la tierra, no obstante su cabeza está fija descollando por encima del cielo. Pero resultó que bajaron demasiado porque su parte intermedia se vio obligada a velar por el cuerpo hasta el que avanzaron necesitado como estaba de sus desvelos”¹⁵.

El alma es encantada por su propio reflejo, es atraída de tal modo que se lanza desde lo alto y baja demasiado. En esta bajada comparte el destino de Dioniso, es desmembrada en la multiplicidad, es introducida en la fragmentación. Los factores que se manejan en la hermenéutica del mito no implican necesariamente una seducción del alma por su reflejo. El

¹⁴En. IV 3. 17. 25 Εἴτα δεομένων τῶν ἐλλαμπομένων πλείονος φροντίδος, ὡσπερ χειμαζομένων πλοίων κυβερνήται ἐναπερείδονται πρὸς τὸ πλεόν τῆ τῶν νεῶν φροντίδι καὶ ἀμελήσαντες αὐτῶν ἔλαθον, ὡς κινδυνεῦειν συνεπισπασθῆναι πολλάκις τῷ τῶν νεῶν ναυαγίῳ, ἔρρεψαν τὸ πλεόν καὶ αὐταὶ καὶ τοῖς ἑαυτῶν· ἔπειτα δὲ κατεσχέθη σαν πεδηθεῖσαι γοητείας δεσμοῖς.

¹⁵En. IV 3.12.1 Ἀνθρώπων δὲ ψυχαὶ εἶδωλα αὐτῶν ἰδοῦσαι οἷον Διονύσου ἐν κατοπτρῷ ἐκεῖ ἐγένοντο ἄνωθεν ὀρμηθεῖσαι, οὐκ ἀποτμηθεῖσαι οὐδ' αὐταὶ τῆς ἑαυτῶν ἀρχῆς τε καὶ νοῦ. Οὐ γὰρ μετὰ τοῦ νοῦ ἦλθον, ἀλλ' ἔφθασαν μὲν μέχρι γῆς, κἀρα δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ. Πλέον δὲ αὐταῖς κατελεθεῖν συμβέβηκεν, ὅτι τὸ μέσον αὐταῖς ἠναγκάσθη, φροντίδος δεομένου τοῦ εἰς ὃ ἔφθασαν, φροντίσαι.

alma se inclina demasiado porque el cuerpo está necesitado de sus desvelos. Este bajar demasiado es un efecto que no se presenta como una seducción del alma sino como una consecuencia de la preocupación que le procura un cuerpo frágil.

Jean Pepin apunta, sin embargo, a que el desmembramiento de Dioniso está vinculado a la seducción que siente al mirarse al espejo (PEPIN, J. 1970, p.320). Este factor no aparece, al menos claramente, en la presentación del mito que hace Plotino. El alma no se muestra seducida por su imagen sino preocupada por su gobierno. Esta es la disposición de la que deriva el desmembramiento: El alma no es capaz de regir el cuerpo como lo hace el alma del universo, esto la desequilibra, la desestabiliza, hace que se implique demasiado, dejándose encadenar con cadenas de hechizos. Tal es el peligro al que se ve sometida el alma como los pilotos cuyas naves son azotadas por la tempestad. En este proceso el alma es hechizada y asume una nueva identidad. Se identifica con la experiencia que le ofrece este cuerpo parcial, con sus necesidades, deseos, placeres y penas.

Dioniso constituye un paradigma para el alma en la tradición neoplatónica, no solo en lo que respecta a su desmembramiento sino también en su capacidad de recuperar la unidad perdida. Olimpiodoro¹⁶ afirma que Dioniso tiene el poder de liberar al alma de la división. La fragmentación empieza y acaba en Dioniso. El alma puede liberarse de la fragmentación titánica siguiéndole, deviniendo bacante. Este acompaña al alma en su peripecia a través de la fragmentación en lo particular y le muestra el camino hacia la unificación. Dioniso no es un dios seducido por su imagen, es un dios dividido que tiene la clave de la unificación, en cuanto que ha recorrido ambos caminos. En todo caso, es un dios-niño atraído por el espejo, que fragmenta, que transforma la realidad, que la introduce en una metamorfosis creadora. Dioniso sabe jugar con la división como máscara, consciente de su identidad, que converge con la unidad de la cual emana la realidad. Dioniso sabe quién es y juega en la metamorfosis, en la danza de máscaras de lo real.

La seducción del alma por su imagen acontece después del proceso de la génesis, como señala acertadamente Pierre Hadot¹⁷ (HADOT, P. 1999, p. 245). Es el alma hechizada,

¹⁶ Cf. entre otros lugares *In Phaed.* p.120, 22; p.49, 2.

¹⁷El proceso de conformación del mundo sensible no es producto de una falta del alma, es un proceso que completa la capacidad creadora de lo inteligible. Como afirma P. Hadot, “el mundo sensible no nace de una falta narcisista”. El error del alma humana viene después, depende de una cierta disposición interior, de su apego al cuerpo, a una parte que la individualiza, haciéndole perder la perspectiva de la totalidad. De ahí que el alma del Universo y su disposición respecto del cuerpo del Universo sea puesta como modelo a seguir.

que ha perdido ya la conciencia de sí, de quién es ella en realidad, la que se ve seducida por el cuerpo. El alma no es consciente ya de su propia belleza, de modo que ve su reflejo y no lo relaciona consigo misma. Es en este momento cuando el alma se vuelve narcisista y no antes. Este narcisismo procede de la ignorancia de sí, de su propia belleza. Es entonces cuando el alma se mira en las aguas del estanque de Narciso, perdiéndose en ellas, hundiéndose en lo profundo de la corriente. Seducida, como Narciso, por su propio reflejo, hasta el punto de que se hunde en las aguas sin ser consciente de que ella misma es la fuente de la imagen que adora y que la tiene perturbada.

Narciso se propone como ejemplo de lo que el alma no debe hacer. Este se muestra como un modelo en negativo, realiza la conducta que no ha de seguir el alma y exhibe sus consecuencias:

Porque al ver las bellezas corpóreas, en modo alguno hay que correr tras ellas [...] Si alguien corriera en pos de ellas queriendo atraparlas como cosa real, le pasará como al que quiso atrapar una imagen bella que bogaba sobre el agua, como con misterioso sentido, a mi parecer, relata cierto mito: que se hundió en lo profundo de la corriente y desapareció¹⁸

Narciso no se ama verdaderamente a sí mismo, no sabe quién es y, por ello, ama una imagen que no es capaz de relacionar consigo mismo. No es capaz de trascender la belleza del cuerpo, accediendo a su fuente. El agua está estancada, incapaz de fluir a su origen. El eros de Narciso es un eros estancado, bloqueado, que paraliza al alma y la fija en un camino cegado. Ama un rastro de sí, está hechizado por una sombra.

El narcisismo, tal y como lo plantea Plotino, no es un amor de sí sino un olvido de sí que produce un desorden en el deseo, un estancamiento, una parálisis. Es este error en la percepción de la propia identidad la que pierde a Narciso y le introduce en un error que le cuesta la vida. Este no es capaz de tomar el camino de Ulises¹⁹, no es capaz de zarpar, está detenido, bloqueado. Si Narciso fuese capaz verdaderamente de volverse a sí mismo, en este movimiento encontraría su salvación: “Retírate a ti mismo y mira” exhorta Plotino²⁰, unas

¹⁸ *En.* I 6.8.10-15 Ἴδόντα γὰρ δεῖ τὰ ἐν σώμασι καλὰ μήτοι προστρέχειν, [...] Εἰ γὰρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν, οἷα εἰδώλου καλοῦ ἔφ' ὕδατος ὄχουμένου, ὃ λαβεῖν βουληθεῖς, ὡς ποῦ τις μῦθος, δοκῶ μοι, αἰνίττεται, δὺς εἰς τὸ κάτω τοῦ ῥεύματος ἀφανῆς ἐγένετο.

¹⁹ *En.* I 6.8.18-23

²⁰ *En.* I 6.9.7

líneas más abajo. No es el deseo de sí lo que pierde a Narciso sino su ignorancia de sí, el poner su deseo en un lugar equivocado, en una sombra de sí mismo.

CONCLUSIÓN

Ambos mitos, el de Dioniso y el de Narciso, son interpretados por Plotino como imagen de las tribulaciones propias de la vida del espíritu, como afirma Jean Pepin (PEPIN, J. 1976, p. 199). Plotino se sirve en ambos casos de los símbolos que le presta su propia tradición mitológica para apoyar su reflexión en torno a la naturaleza del alma, a su condición dinámica. La plasticidad del mito sirve al marco teórico de la filosofía, ambos se unen para conformar una hermenéutica de las peripecias del alma humana, de su capacidad de experiencia de lo real y de sí. Plotino no busca una filosofía encerrada en el mito sino que se sirve del mismo como modo de expresión de su pensamiento. Ve en la plasticidad de sus líneas un vehículo inmejorable para dar cuerpo a su concepción del alma, conectando con los símbolos de su propia tradición mitológica.

En ambos relatos mitológicos es el alma la que se sitúa ante el espejo, se ve confrontada con su reflejo, con una imagen de sí. El alma se sitúa ante su creación y se encuentra con el enigma de la propia identidad. Dioniso mirándose al espejo presenta un movimiento creador del alma, atormentado y sufriente: el alma desmembrada al animar un cuerpo parcial, preocupada, desvelada por el cuerpo. Narciso mirándose en las aguas presenta ya un alma hechizada, bloqueada, encantada con su propia creación en la que ha volcado todo su deseo, olvidado su identidad y paralizando su mirada. La mirada de Narciso está sometida a una parte, seducida por la belleza encerrada en el cuerpo, ha perdido la perspectiva de la totalidad.

Narciso es, en este sentido, el contra-espejo de Dioniso. Ambos están sometidos a la fragmentación de la génesis, ambos están divididos por el proceso de la generación del mundo sensible. Sin embargo, Dioniso sabe quién es y es capaz de mostrárselo al alma, no ha perdido la conciencia de unidad que da la clave de una disposición saludable, de búsqueda, de desvelo del alma por su propia naturaleza. Narciso no sabe quién es, su disposición es la contraria, no es capaz de girar la mirada y encontrar la fuente del proceso de generación del mundo sensible. Narciso está seducido por la alteridad. Dioniso danza con ella y la unifica. No hay un

pecado original vinculado a la generación. Todo depende de la disposición interior del alma, de su conciencia de sí, de su capacidad para encontrar el equilibrio en la multiplicidad.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

PLOTINO.

Plotini Opera, 3 vols., Henry P. y Schwyzer H. R. (eds.). Desclée de Brouwer - E.J. Brill, Lovaina, París, Leiden, 1951-1973 (edition maior).

Plotini Opera, 3 vols., Henry P. y Schwyzer H. R. (eds.). Clarendon Press, Oxford, 1964-1982 (editio minor).

Plotin. Ennéades, 7 vols., ed., trad. y notas E. Bréhier. Les Belles Lettres, París, 1924.

Plotin. Traité 1 (I 6) Sur le beau, ed. L. Ferroni, intr., trad. y notas de M. Achard y Narbonne J. M. Les Belles Lettres, París, 2012.

Plotin. Traité 1 (I 6) trad. A-L. Darras-Worms. Cerf, París, 2007.

Plotino. Enéadas I-VI, 3 vols., introd., trad. y notas de J. Igal. Gredos, Madrid, 1982-1998.

Plotin Enneaden VI 4-5 [22-23]. EinKommentar. B.G. Teubner, Stuttgart-Leipzig, 1998.

Estudios

AUBIN, P. (1953) "l'image dans l'œuvre de Plotin"; In *Recherches de Science Religieuse*, 41, pp. 348-379.

HADOT, P. (1980) "Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin"; In *Journal de Psychologie*, 2-3, pp. 243-266.

_____. (1997) *Plotin ou la simplicité du regard*. Gallimard, París.

_____. (1999) "Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin"; In *Plotin, Porphyre. Études Néoplatoniciennes*. Les Belles Lettres, París.

FATTAL, M. (1998) *Logos et image chez Plotin*. L'Harmattan, París.

O'MEARA, D. J. (1990) "Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin"; In *RThPh*, vol. 122, pp. 145-156.

PEPIN, J. (1970) "Plotin et le miroir de Dionysos"; In *Revue Internationale de Philosophie*, 24, pp. 304-320.

- _____. (1976) *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Études Augustiniennes, París.
- _____. (1987) *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie a Dante*. Études Augustiniennes, París.
- RICOEUR, P. (1965) "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica"; In *Anales de la Universidad de Chile*, Octubre-Diciembre de 1965, pp. 6-42. (Trad. Humberto Giannini. Publicado en *Le conflit des interprétations*. Éditions du Seuil, París, 1969).
- VERNANT, J.P. (1996) *Mythe et pensée chez les grecs*. La découverte, París, p. 351.