

RAZON DISCURSIVA

Y

RAZON INTUITIVA:

el arco y la lira.

Dos tipos -o dos sentidos - de *nous* o el problema del razonamiento y la intelección inmediata y no discursiva –la intuición o *nóesis*- en Plotino, y su antecedente en Platón y Aristóteles.

José Manuel Redondo Ornelas.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

INTRODUCCION.....	pag. 3
CAPITULO 1 - <i>Heliotropo</i> : observaciones sobre δίανοια (<i>dianoia</i>) y νόησις (<i>noésis</i>) en Platón (<i>Rep. VI y VII</i>).....	pag.8
APENDICE brevísimo al capítulo 1 – El <i>heliotropo</i>	pag. 33
CAPITULO 2 - Aristóteles y el famoso pasaje de III, 5 de <i>De Anima</i>	pag. 35
CAPITULO 3 – Plotino: el <i>nous</i> y las dos inteligencias.....	pag. 48
CAPITULO 4 – Alma (ψυχή) y razón discursiva – Inteligencia (νοῦς) y razón intuitiva.....	pag. 57
CAPITULO 5 - Razón discursiva.....	pag. 63
CAPITULO 6 – Razón intuitiva.....	pag. 68
CAPITULO 7 – El yo y el Si-mismo: el problema del sujeto del conocimiento y de la integración de la identidad en el ser verdadero, cuyo carácter es universal.....	pag. 86
CAPITULO 8 – La <i>noésis</i> o intuición.....	pag. 100
BIBLIOGRAFIA.....	pag. 125

INTRODUCCION

En la presente tesis se abordará la cuestión planteada por Plotino acerca de las dos razones o inteligencias (o tipos de *nous*) en diversos pasajes de las Enéadas, así como el tema de la *nóesis* o intuición. Plotino diferenciará el *nous poietikós* o inteligencia activa o creativa, y el *nous patetikós* o inteligencia pasiva o discursiva. La actividad de la inteligencia activa es propiamente la *nóesis*, la intuición directa e inmediata de las Formas, un misterioso conocimiento que implica identidad entre el sujeto y el objeto, por lo tanto concebido como auto-conocimiento. Esta facultad - el *nous poietikós*-, llamada por Plotino “la verdadera inteligencia” (verdadera identidad del hombre, y que implica su auto-trascendencia), es la parte no caída del alma que permanece aún en el lugar de los inteligibles, ámbito del ser, de lo eterno. La razón pasiva, también razón práctica, es la razón discursiva cuya actividad es el razonamiento y el análisis, así como el sentido de identidad del sujeto. Su finalidad es ser mediadora y una de sus características principales es devenir en el tiempo; de hecho, es tiempo, y esto prácticamente la identificará con la *psique*. Para Plotino, la naturaleza del hombre es doble, su alma, anfibia, por un lado ligada a lo corporal por medio de no sólo las partes instintivas de *psique* sino por medio de la razón material o pasiva. Por otro, contemplando los inteligibles con (en) la razón creativa. El problema de la identidad del hombre será central al discernimiento de qué es el conocimiento (*nóesis*), planteado por el egipcio como una tensión dialéctica entre niveles de identidad definidos por el sujeto mismo, el cual paradójicamente llega a definir su propia auto-trascendencia al descubrir-crear su identidad más profunda más allá de sí.

Todo este planteamiento, como veremos, claramente inspirado en la forma por la psicología y metafísica aristotélica, es más que una mera adopción por parte del filósofo egipcio; se trata de una interpretación creativa de acuerdo a su presentación de las Hipóstasis, y en donde Plotino buscará, como tantos otros neoplatónicos, armonizar el pensamiento de Platón y el de Aristóteles. La concepción plotiniana tendrá una importante repercusión en todo el neoplatonismo posterior, especialmente el árabe, y después en autores renacentistas como Ficino y Bruno, en donde el tema del intelecto agente o intelecto activo, es identificado con el *nous* como principio divino e inmortal en el hombre, pensamiento o estado de conciencia superior al razonamiento (discursividad y lenguaje), asociado a un ámbito revelatorio, perfecto en tanto idéntico a su objeto y libre de toda sociedad corporal, además de, propiamente, medio de divinización del hombre y medio de contemplación directa de los inteligibles, y finalmente del Uno, meta de la búsqueda filosófica de acuerdo a las escuelas neoplatónicas.

La tesis se centrará especialmente en la presentación que hace Plotino de dichas inteligencias; sus características, tanto en común como particulares. Antes de esto se hará una presentación del antecedente más importante –respecto a la forma de presentación– de Plotino, Aristóteles. Si bien sería indispensable igualmente acudir a Platón, donde, de acuerdo a esta propuesta, investigaremos si las diferentes inteligencias o razones, en sus funciones, son comparables a las experiencias de *dianoia* y de *nóesis* (inteligencia discursiva e inteligencia intuitiva, respectivamente) la extensión de esta tesis no le haría justicia a una investigación exhaustiva, más sí nos servirá de introducción al tema. Haremos una visita a la *República* de Platón previo a algunos pasajes de Aristóteles, pues

en la forma de su exposición, Plotino se mantiene muy cercano a la presentación que hace el estagirita en *De Anima*, sin por esto, al entender de Plotino, dejar de serle fiel al espíritu de la filosofía platónica; esto es: sin dejar de ser original, nuestro filósofo egipcio, de manera muy interesante y sobre todo creativa, interpreta a Aristóteles platónicamente.

Como señala George Wald, la posibilidad y realidad del ascenso del alma a los inteligibles o lugar de las Formas en la *nóesis*, es central a la filosofía de Plotino. Mas dicha ascensión, como veremos, no es literalmente un ascenso, pero tampoco un mero tropo literario. Habremos de interpretar el ascenso como una conversión interna¹. Desde la introducción tenemos que decir –y así lo desarrollaremos en la exposición- que, por principio, la *nóesis* o intuición no es algo demostrable por medio de la argumentación. Y esto es algo positivo para Plotino, pues el modelo de conocimiento que nos propondrá es el de una exégesis-experiencia que nos lleva más allá de la textualidad y la argumentación; de hecho, más allá de la discursividad y el lenguaje: la intuición o *nóesis* (pensamiento-conocimiento no-discursivo). El auto-conocimiento será la clave interpretativa. Esto es una característica común en el Neoplatonismo y el marco contextual de la presente investigación. Para esto sigo a la invaluable, así como original y desafiante aportación a la comprensión del Neoplatonismo que hace la Dra. Sara Rappe².

¹*Self-intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*; George Wald. Peter Lang; Frankfurt, 1990. Pags. 17-19.

² *READING NEOPLATONISM. Non-discursive Thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius.* Cambridge University Press. USA, 2000.

La tradición Neoplatónica se caracteriza a sí misma como búsqueda de la Sabiduría, atributo divino, la cual es localizada -insistirán estos filósofos- fuera de todos los textos así como del lenguaje. La expresa crítica y falta de confianza en el argumento discursivo dió forma a estrategias textuales que permitieran al lector ir más allá de la textualidad. Se trata de textos auto-concientes de sus metodologías, las cuales emplearán como recursos primarios la metáfora y el símbolo, el relato de mitos y la interpretación de estos, así como la sugerencia expresa de diversos métodos de contemplación³. Para Plotino la escritura temporaliza el espacio de la conciencia y traslada dentro de una extensión en el tiempo contenidos de la conciencia simultáneamente presentes. El egipcio insistirá en la necesidad de ir contra nuestros hábitos y costumbres del pensamiento literal, pues, por ejemplo, ¿cómo pensar el alma, si el alma no es una cosa, o si el lugar de las Formas no es literalmente un lugar? Demasiado fácilmente y con mucha falta de seriedad, se le despacha a Plotino y su filosofía como un “misticismo”; pero Plotino, para describir las experiencias y entidades relacionadas con la *nóesis*, frecuentemente recurre al adjetivo ἐναργής (visible, en persona, real, verdadero; brillante, radiante; claro, evidente, manifiesto⁴). Todo lo contrario a remitir a la irracionalidad, la idea de intuición que expondremos en Plotino, de manera muy enfática refiere a una perfección de racionalidad, conocimiento y claridad; de hecho, -e incluso- a la verdadera racionalidad, o racionalidad esencial y perfecta; al conocimiento en grado sumo. Philip Merlan sugerirá que si vamos a hablar de misticismo en el caso de Plotino (o autores Neoplatónicos), hay

³ Cf. Prefacio; Rappe, op. cit.

⁴ *Diccionario Manuel Griego*. Griego clásico-español. Vox. España, 2002. Pag. 202. – propiamente será hasta el capítulo 3 que haremos uso de algunos términos en griego antiguo

que hablar de un misticismo de la razón (o propiamente del *nous* o la Inteligencia) o un misticismo racionalista⁵. Observa también María Isabel Santa Cruz:

“Importa señalar –y quiero insistir en ello- que la mística no aparece en Plotino como una suerte de excrecencia que marque alguna ruptura respecto de la tradición anterior. Por el contrario, la mística está pensada como la realización más completa y plena de la actividad de la inteligencia. No se trata de una experiencia de naturaleza totalmente diferente y mucho menos opuesta a la de la actividad racional, sino que constituye su continuación y remate natural. No es, pues, una aniquilación, supresión ni negación de la inteligencia, sino su más pleno desarrollo como inteligencia. Si puede hablarse de una mística plotiniana, ella es una mística racionalista, en tanto apertura de la razón hacia lo que la excede, pero como resultado del ejercicio extremo de la racionalidad. Pero eso que excede a la razón está no fuera de ella, sino en su mismo fondo”⁶.

Y “en tanto apertura de la razón”, de lo que hoy en día entendemos, paradójicamente, por medio de la razón, como razón. Pero, ¿verdaderamente comprendemos a la razón por medio de la razón?, es decir, ¿comprendemos?, ¿conocemos? O son nuestros prejuicios, creencias, egoísmos y utilitarismos, miedos e ignorancia, quienes la definen; quienes nos definen.

⁵ Cf. Introduction.. Merlan, Philip; *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*; Martinus Nijhoff, The Hague, 1963. The International Archive of the History of Ideas.

⁶ *PLOTINO Y EL NEOPLATONISMO*. María Isabel Santa Cruz, en *Historia de la Filosofía Antigua*. TROTTA, Madrid. 1997. Pag. 357.

CAPITULO 1 - Heliotropo: observaciones sobre δίανοια (*dianoia*) y νόησις (*noésis*) en Platón (*Rep. VI y VII*).

A manera de introducción al tema de la tesis, el presente ensayo que conforma el primer capítulo busca explorar las nociones de *dianoia* y *noésis* tal como las proyecta Platón en la imagen (*eikon*) de la Línea hacia el final del libro VI de la *República*. Como planteábamos en la introducción, *dianoia* y *noésis* en Platón, son presentados no sólo por el hecho de que el trabajo del ateniense es referencia obligada en el caso de Plotino (y en efecto, encontraremos alusiones a los diálogos platónicos más adelante), sino porque *dianoia* y *noésis* en Platón, en específico en *República VI y VII*, los entiendo como un antecedente fundamental en la formulación de la idea de los dos intelectos: *dianoia* y *noésis* como razonamiento discursivo y razonamiento intuitivo respectivamente.

Especialmente deseo hacer énfasis en los posibles significados de *noésis* y *noein* yendo incluso a los antecedentes de Platón para comprender cómo se conforma este concepto en el ateniense, tema que me intriga y razón de este ensayo introductorio, cuya finalidad es hacer, en la medida de mis posibilidades, una propuesta creativa diferente respecto a este tema tan comentado -me refiero a la imagen de la Línea-, posiblemente uno de los más comentados de la filosofía platónica junto con las imágenes del sol y la cueva, también de la *Republica*.

En particular, respecto a la *noésis*, me sorprende pensar en la traducción de *noein* como *comprensión* (súbita): sea “comprender”, “intuición”, o “ver”, como cuando alguien nos

plantea un argumento, lo seguimos mentalmente y “vemos” qué se nos quiere decir. Recientemente, el profesor Thomas Robinson, de la Universidad de Toronto, en una conferencia¹ hizo una aclaración respecto de *noein* que personalmente me pareció muy iluminadora. Él mismo tradujo *noein* al español como “comprender” y al ejemplificar esto, hizo el gesto de ver hacia arriba² (como cuando “buscamos” una idea en –y con- la mente), chasqueó con los dedos, y dijo “got it!”, haciendo alusión al “chispazo” de intuición o conocimiento en donde la mente comprende algo como *un todo*. El profesor Robinson hizo alusión a las demás metáforas que utiliza Aristóteles, junto con *noein*, respecto al Primer Motor que se intuye (o *intuye*, de acuerdo a lo dicho) a sí mismo; especialmente la metáfora de “descubrimiento” (*hourein*); también podríamos decir “hallazgo”. En este acto de intelección de sí, de acuerdo con Aristóteles, “la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto³” (*DeAnim.*430a15). Así pues, mi pregunta es ¿qué significa para el quehacer filosófico la intuición, tal como ha sido caracterizada? ¿qué implicación metafísica tiene, en tanto que la imagen de la Línea, además de representación epistemológica, es ontológica⁴? Y sobre todo, ¿cómo es que la intuición es superior, axiológicamente, a la *dianoia* o razonamiento discursivo, el cual es caracterizado por Platón como “intermediario”? El motivo de fondo de estas preguntas es, a partir del genio de Platón, re-pensar a la razón, buscar un modelo de la racionalidad más amplio, más inclusivo; y no, como se pudiera temer, decantar a un “misticismo”, avocando la irracionalidad tras desechar a la “razón” como facultad inferior a la *nóesis*.

¹ *Parmenides Revisited*; 12 de Mayo, 2004. UNAM, F.F. y L.

² Y curiosamente, me parece que no hizo esto a propósito. El por que la importancia del *ver hacia arriba* (aun que probablemente muy obvio) se verá en el análisis de la imagen de la línea.

³ Me permito citar de *DeAnima*, pues según una corriente interpretativa importante, la auto-intelección del *nous poetikós* expuesta en *DeAnima*, es la misma que el Primer Motor de *Met. Lambda*

⁴ No todos los autores consultados estuvieron de acuerdo en que se trate de un axiologización ontológica; entre los a favor –y para quienes no elimina la intención epistemológica- están Guthrie y Eggers Lan; éste último habla de “estratificación ontológica”.

Por más amplio o inclusivo me refiero, si fuera posible, a un paradigma de racionalidad mayor al pensamiento que discurre de premisas a conclusiones; el razonamiento demostrativo que divide y separa en el análisis y cuya función es relativa (de relacionar) o intermediaria.

Ahora, la razón de que explore este tema en los pasajes ya definidos de la *Republica*, es que pareciera que la mayoría de las veces los comentaristas no hacen mayor distinción entre *dianoia* y *noesis* en tanto que la traducción común de *noesis* al español es *pensamiento*. Aún cuando *nous* y *nóesis* es traducido como inteligencia e intelección, las referencias -hasta donde pude encontrar- a la intuición son mínimas y ninguna me parece que elucida la implicación de la intuición como tal, especialmente para la metafísica, y contra el proyecto científico (¿cientificista?) y analítico de la filosofía que quiere situar a ésta exclusivamente en los razonamientos lógicos. Y ciertamente no pretendo resolver la cuestión, pero sí, en la medida de mis posibilidades, apuntar a ese enigma que a mi parecer es la intuición (tema que abordaré con más detalle hacia el final de la tesis).

Así pues, siguiendo el “camino” -el método- de la Línea, ese *camino del alma hacia el lugar pensable* (517b), o *camino al que llamamos filosofía* (521c), siguiéndolo con el intelecto, como el girasol o *heliotropo* sigue al Sol, esperemos se nos arroje luz sobre el problema planteado de la intuición.

Nous, noein

Antes de analizar el pasaje de Platón quisiera revisar algunos usos de *noein* que pudieran ser de utilidad para dicho análisis. Primariamente seguiré la traducción ya mencionada del profesor Robinson; afortunadamente disponemos además del estudio de Kurt Von Fritz⁵ sobre el uso y significación de *nous* y *noein* desde Homero hasta los pre-socráticos (a excepción de Anaxágoras) en donde examinaremos brevemente algunas significaciones complementarias muy interesantes no sólo para nuestro ensayo sino para toda la tesis.

Respecto a Homero, fuente que obviamente Platón conocía, y creo que cabe suponer que muy bien, el significado fundamental de *noein* es *comprender* o *percibir* una situación. “*To realize*”, en inglés, literalmente significaría realizar o hacer real, lo cual es una traducción interesante⁶. Además, de acuerdo con el alemán, significaría “concebir” y “ver más allá”. Sin embargo observa Von Fritz que nunca se relaciona *noein* con razón o razonar: “On the contrary, the realization of truth comes always as a sudden intuition: the truth is suddenly “seen”⁷.

⁵ *Nous, noein, and their derivatives in pre-socratic philosophy (excluding Anaxagoras)*; Kurt Von Fritz.

⁶ Además menciona Von Fritz que etimológicamente *noos* y *noein* se relacionan con oler u olfatear: me pregunto si lo podemos relacionar como cuando en español decimos *esto no me huele bien*, cuando sospechamos algún problema (véase más adelante).

⁷ Von Fritz, op. cit. pag. 26

Nótese que aquí⁸, para Von Fritz, pareciera que razonamiento implica únicamente lo que en la tesis será llamado razonamiento discursivo; es decir, justamente el alemán expresa el consenso académico común (contra el cual argumentaremos) respecto a la intuición como algo irracional –o al menos, no-racional-, cuando –como veremos- para Platón, Aristóteles, Plotino y demás autores antiguos, representa conocimiento y aprehensión de la verdad en un grado sumo de comprensión y claridad; conocimiento más allá de la discursividad si bien a través de ésta (y no sólo de ésta sino también a través de, o bien, a partir de la sensación). La “visión” de la verdad –como expresa Von Fritz- necesariamente habría de ser racional en tanto que sea comprensión o conocimiento.

El *nous*, pues, expone el alemán respecto a Homero -e igualmente será en Hesíodo- siempre “ve” la verdad. Aun que en este último, hay un desarrollo del concepto que implica que el *nous* comprende una situación compleja y penetra bajo la apariencia de las cosas; el *nous* “reconoce”. En el caso de Heráclito, de acuerdo al fragmento B114, aquello común (*xynon*), explica Von Fritz, en el que cualquier comprensión (*noein*) se ha de basar, es idéntico con la ley divina que gobierna todo; en lo cual “*el oscuro*” va más allá de Homero y Hesíodo:

“What Heraclitus claims is merely that it is not possible to “understand” anything of this kind properly unless the divine law which governs everything is part of the picture”⁹.

“He who has *noos* can and will speak the truth. But though his logos contains the truth, which is the same for all, people will not understand it, even though they listen to it”.

“[...]the logos contains the truth, but it can be understood only by him who “sees” it”¹⁰.

⁸ Cf. su presentación de Parménides

⁹ Ibid, pag. 38

Nuevamente aparece la relación intuición-visión, nos dice Von Fritz; lo que explicaría como es que en Heráclito, para comprender o realizar la verdad esencial (B35, B40) uno ha de ser “testigo” de muchas cosas. Para Heráclito el parámetro y objeto del *nous* es mucho mayor aquí: su objetivo esencial es la ley divina que gobierna todo y aún cuando el *nous* se ocupe de una situación particular, la ley divina siempre ha de ser parte de la concepción que se haga.

Estas observaciones de Von Fritz a propósito de Heráclito serán de mucha importancia en al caso de los pasajes platónicos, así como lo que veremos respecto de Parménides. En relación con éste, y como adición a los significados ya discutidos, encontramos propiamente la noción de “comprender” (Robinson se apoyó en Von Fritz, según su propia explicación); de “llegar a conocer”. Me parece que el hallazgo más importante que nos ofrece Von Fritz en relación a Parménides es que para el eleata, *nous* y *noein* están siempre y necesariamente conectados con *einai* (ser) y *eon* (lo que es). Siendo los caminos o vías, líneas¹¹ de pensamiento discursivo:

“there can be no doubt that discursive thinking is part of the function of the *noos*. Yet – and this is just as important- *noein* is not identical with a process of logical deduction pure and simple in the sense of formal logic, a process which through a sylogistic mechanism leads from any set of related premises to conclusions which follow with necessity from those premises, but also a process which in itself is completely

¹⁰ Ibid, pag. 40

¹¹ Me parece que es obvio el paralelismo que podemos hacer entre la imagen de la Línea, con sus divisiones, y la vía de la verdad y de la opinión

unconcerned with, and indifferent too, the truth or untruth of the original premises. It is still the primary function of the *noos* to be in direct touch with ultimate reality. It reaches this ultimate reality not only at the end as a result of the logical process, but in a way is in touch with it from the very beginning, since, as Parmenides again and again points out, there is no *noos* without the *eon*, in which it unfolds itself”¹².

Coincide de manera significativa con Von Frtiz otro alemán, W. Jaeger, a propósito de *noein* en Parménides:

“Ya desde Homero venía queriendo decir siempre *voeiv* “percatarse” de un objeto identificándolo como la cosa que él es. Además, el objeto de *voeiv* de que habla Parménides –“lo Ente” o “lo que es”- es algo tomado directamente a la experiencia humana. Parménides no puede tener duda alguna acerca de la existencia de este objeto, en cuanto que el *voeiv* mismo no es nunca realmente un *voeiv* salvo cuando conoce lo real”¹³.

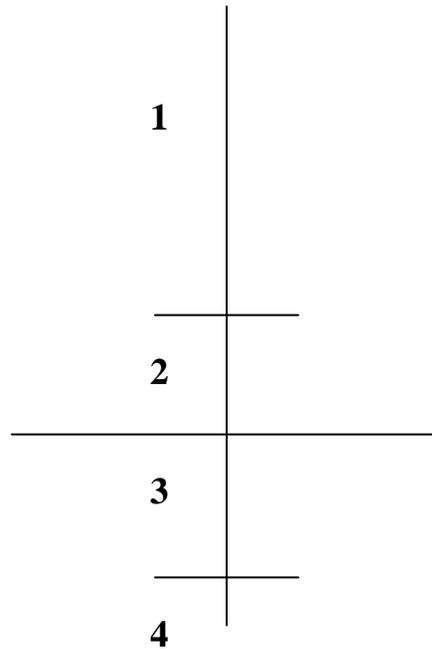
La Línea platónica – Rep. VI

En sí la presentación de la Línea en el texto de la *República* es más bien sencilla y breve. En 509d Sócrates pide a Glaucón que -entendiendo, metafóricamente- tome una línea y la divida en dos partes desiguales y luego cada mitad de la misma manera, es decir

¹² Op. cit. pag. 52

¹³ *La teología de los primeros filósofos griegos*; Werner Jaeger. FCE, 1992. México. pag. 105

proporcionalmente a la primera división; quedando así 4 partes que numeraré de arriba hacia abajo¹⁴, si imaginamos la línea verticalmente, del 1 al 4.



1,2 nos remite a lo inteligible (*noeton*) también traducido como lo pensable, y a *to gnostikon*, lo conocible; 3, 4 a lo opinable (*doxastón*), al ámbito de lo sensible. De 1 a 4 tenemos una escala de “participación de verdad y claridad”(511d). Y a su vez, la Línea podemos entenderla como la “marcha”, tal como se caracteriza a la dialéctica en 532a,b, de lo visible hasta el Bien (de 4 hasta el inicio de 1); en tanto que se describe al *método dialéctico* –*methodos*, camino- como ese ascenso “hasta el principio mismo”(533 c,d).

Estas definiciones pertenecen a la imagen de la cueva pero en tanto descripción de un camino podemos, me parece, hacerlas análogas a la Línea; en qué consiste la analogía lo

¹⁴ Aun que algunos comentadores han querido plantear la línea de modo horizontal (cf. N. Smith, *Plato's divided line*) me parece obvio que la línea se ha de visualizar verticalmente, dadas las metáforas de *ascenso* y que se habla de *hipótesis* o supuestos que implican un “debajo”.

explicaré más adelante. Respecto a los segmentos, los ámbitos que cada uno representa o “afecciones que se generan en el alma”(511d,e) son: 1, *nóesis* o comprensión; 2, *dianoia* o razonamiento; 3, *pistis* o creencia; 4, *eikasía* o conjetura. 3 refiere a las cosas visibles como animales, plantas y objetos hechos por el hombre; y 4 a sus sombras o imágenes (por ejemplo, reflejadas en el agua). De esta relación podemos hacer una analogía entre 1 y 2, en donde, en tanto razonamiento discursivo, será una imagen de la comprensión o visión de las ideas. Pareciera estar implicada una dependencia (ontológica), como la sombra depende del cuerpo del que es una imagen.

Intentaré dar un ejemplo que ilustre los cuatro segmentos, algo ligeramente diferente a las imágenes que da Sócrates, pero manteniendo el espíritu de su explicación. Imaginemos que estamos aprendiendo geometría; conseguimos un dibujo de un círculo en un papel el cual se nos dice que es un círculo; lo observamos y mientras tanto, con nuestro círculo dibujado, al pasear por un bosque, advertimos que hay figuraciones de círculos en la naturaleza: en las formas de los árboles y de los estanques, en las figuras de ciertas hojas de los árboles, animales, etc. son similares a nuestro círculo pero de manera imperfecta. Este último nivel es el nivel 4, el de la *conjetura*; nuestro círculo dibujado es el segmento de la línea 3, el segmento de *creencia*, lo que creemos o se nos ha dicho que es un círculo; simultáneamente a nuestra observación del círculo dibujado, mentalmente nos vamos haciendo una imagen de un círculo, leemos sobre sus propiedades geométricas, el cómo se construye, etc. y discurremos con la razón acerca de ello; lo estudiamos. Este es el nivel 2, *razonamiento*. El segmento 2 y el 3 son de la misma proporción, y tal vez con ello se nos indica una reciprocidad; la imagen visible del círculo es un producto o reflejo

sensible de nuestro objeto mental y sirve a su vez de referencia a nuestras reflexiones o razonamientos, así como se describe que el nivel de la *dianoia* “toma” del mundo sensible las figuras para elaborar sus razonamientos. La *dianoia* es intermediaria entre lo visible u opinable y lo inteligible, lo que es en sí. Llegado el momento, *comprendemos* - segmento 1- *sabemos* qué es el círculo; a través del recto razonamiento y nuestra aplicación en el estudio arribamos a la comprensión o intuición del círculo en sí, qué es; *vemos* esto con la razón *vislumbrando* qué es el círculo. Me ocupare ahora principalmente de 1 y 2, *nóesis* y *diánoia*.

dianoia (2)

No me interesa repetir lo que abundantemente ya ha dicho sobre la *dianoia* la mayoría de los numerosos comentaristas; todos coinciden en que se trata –tal como define el texto– de que *dianoia* es razonamiento discursivo. Lo que si quisiera señalar es que lo que me llamó la atención es el mínimo énfasis que se hace respecto a las imágenes en el pensamiento en este nivel; y me refiero por imágenes a la imaginación. Imaginación como facultad creadora cognoscitiva, que en este sentido no sería lo mismo que la fantasía (y habría que acotar que nos referimos aquí a la relación de la *dianoia* con la imaginación en tanto ésta también es un medio, no como la creación misma o como facultad creadora en sí –lo que la situaría más bien en la *nóesis*; cf. lo que capítulos más adelante dirán los poetas respecto al intelecto activo y la creación poética-, la cual se

expresa en o da sentido a la imagen¹⁵). La mayoría de los interpretes en este nivel piensan en la posibilidad de los famosos “intermediarios matemáticos” o bien, en estrictamente el “pensamiento abstracto” como lo llama Julia Annas¹⁶. Y me parece muy plausible la interpretación general de Annas; sólo deseo apuntar por qué no me parece deseable dejar fuera el uso de la imaginación: por un lado, creo que es difícil -si no imposible- en el flujo del pensamiento, que es uno (aunque polimorfo), separar imágenes, cálculos, memorias y recuerdos, fantasías, reflexiones, sensaciones, etc. si bien esa es la función de la reflexividad, de la razón, analizar (o separar), ir y delimitar para “trabajar” con ello, pero no que en sí así sea. La idea de la analogía de la Línea –si lo estoy entendiendo correctamente- es que *dianoia* (2) es una imagen del nivel 1, tal como 4 lo es de 3. A partir de la experiencia sensible elaboramos nuestros razonamientos para comprender las cosas en sí, principios inteligentes e inteligibles que como “detrás de” ordenan la “realidad sensible”. Me parece muy paradójico que Annas ¡reproche a Platón el uso de imágenes para expresar un punto filosófico¹⁷! ¿qué no es esa precisamente la intención de Platón? Requerimos de las formas de la imaginación, del pensamiento, encausadas, estructuradas de acuerdo a razonamientos, para llegar a comprender las ideas o formas puras, que como tal, no pueden tener forma (ser imagen o bien representación mental). De acuerdo con Lodge, en su análisis general de la filosofía de Platón: “It is this

¹⁵ O para intentar decirlo de otro modo (sólo como nota pues no es el tema de este capítulo, sino que abordaremos esto más adelante): también en la creación literaria intervendrían ambos niveles de *dianoia* y *nóesis*, refiriéndose respectivamente a la letra, la forma o expresión literaria, y a la creación y sentido o espíritu.

¹⁶ *Introduction to Plato's Republic*; Julia Annas. Clarendon Press. Oxford.

¹⁷ Op. cit. pag. 252. Pareciera implicar que la filosofía es puro pensamiento abstracto, aun que no creo que sea tan claro que significa eso. Nótese como para muchos partidarios y críticos, las ideas platónicas son meras formas abstractas.

level, the level of departmental science which discovers for the phenomena of our world an appropriate mathematical formulation, which Plato calls *dianoia*¹⁸,

El prefijo *dia* de la palabra griega *dianoia* implica el significado de *a través; por medio de*¹⁹. Esto enfatiza el carácter mediador. Le podemos llamar instrumental, haciendo un guiño a la modernidad crítica. Siendo su función la de mediación, o bien, traducción, intercesión o arbitraje, se realza el sentido de copia, imagen, diálogo, reflexión; y por lo tanto, *separación*, tanto del ámbito sensible, para ser pensado tanto *como del inteligible* o las ideas; de ahí su capacidad de mediadora. Podemos invocar la analogía con la imagen de la caverna; sigo a Diskin Clay²⁰:

“The line divides the range of human experience into what is seen by the eyes and what is known to the mind. The unnatural light of a fire casting shadows on a wall of a cave from behind a parapet is the analogue to the natural light of the sun; its shadows are the analogue of the images reflected on water and other smooth surfaces at the bottom of the divided line. The world of sunlight outside of the cave is the analogue to the realm of what is known to the mind²¹”.

Así pues, *dianoia* sería el momento en que fuera ya de la cueva, el ahora hombre libre, primero debe ver reflejos e imágenes en el agua, etc. mientras sus ojos se acostumbran a

¹⁸ *The philosophy of Plato*; Lodge, Rupert Clendon. London. Routledge, 2000, pag. 43

¹⁹ Through c. gen. through, by means of c. acc. – Liddell-Scott en sitio web Perseus Project.

²⁰ *PLATONIC QUESTIONS; Dialogues with the silent philosopher*. Diskin Clay. Pennsylvania State University Press.

²¹ Op. cit., pag 233.

la luz y puede ver los objetos mismos –*nóesis*-, hasta que finalmente, ve el Sol (la idea del Bien).

nóesis (1)

Entonces, la *dianoia*, ella misma *no es comprensión* sino que ésta se da a través de ella; pensemos en las metáforas de “parto” que usa Sócrates. Sigo nuevamente con Lodge, a propósito del *Parménides*:

“What will such training do for Socrates? Parmenides kindly obliges with a demonstration lesson. He applies Eleatic criticism to his own formulation of a would-be ultimate principle—namely, “being” or “the one”. The resulting tissue of inconsistencies shows that this too, when considered as a formulation of the ultimate, fails. What this does for Socrates, is to convince him that abstract analytical enquiry (*dianoia*) yields only *secondary* principles”.

De vuelta al prefijo *dia*, encontramos que de muchos significados relacionados, nos dice el diccionario Lidell-Scott (las cursivas son mías):

I. of Place or Space:

1. of motion *in a line*, from one end to the other, *right through*

II. of Time,

1. of *duration* from one end of a period to the other, *throughout*

Así, en la imagen de la Línea, si la *dianoia* se mueve de abajo hacia arriba y viceversa en sus razonamientos, no puede llegar por si misma al primer punto de la Línea, lo que podríamos llamar un primer principio que como tal, siendo incondicionado (causalmente), es el comienzo de una serie causal, serie en la que a través del encadenamiento de razonamientos, puede así moverse la *dianoia*. Guthrie, en su comentario a la Línea, habla de un *principio auténtico por sí mismo que no se basa en una hipótesis*²²; por ello hablará más adelante de la *nóesis* como *comprensión completa de la realidad*²³.

Podríamos tal vez pensar en la *dianoia* como el *pasaje* de la cueva a la luz del día, donde viendo primero las imágenes de los objetos, podamos ver luego, directamente, a éstos. La idea de pasaje me parece interesante de acuerdo al significado temporal de *dia*, como un discurrir de razonamientos en el tiempo para que a través de éstos se pueda *ver* una esencia o idea ubicada fuera de la caverna, del tiempo, en el ámbito de lo eterno, como correspondería a las ideas. Podemos acudir brevemente a Plotino como confirmación de nuestra interpretación y avance en nuestra investigación sobre el egipcio: respecto a *dianoia* y *noésis*, para Plotino específicamente, la razón divide en su razonamiento aquello que está unido en el intelecto. Es decir, el alma se aúna, se integra con la

²² HISTORIA DE LA FILOSOFIA GIREGA; IV, Platón. W. K. C. Guthrie; Gredos, Madrid, 1990., pag. 487.

²³ Op. cit., pag. 490

Inteligencia por medio del intelecto para luego dissociarse de él pensándolo y enunciándolo discursivamente. Estas acciones de la razón como discurrendo (*logizomenon*) y dividiendo (*merizon*) nos las presenta Plotino en varios pasajes (por ejemplo, VI, 9, 5, 7-9 y V, 9, 8, 21 respectivamente).

“El alma que posee la inteligencia es perfecta, aun que deba distinguirse entre la inteligencia que razona y la que proporciona los principios del razonamiento” - Enn. V, 1, 10.

“más como en el universo hay sabiduría, forzosamente habrá también raciocinios y recuerdos. Ahora bien, esta objeción es propia de hombres que ponen la sabiduría en lo que no es sabiduría y confunden la búsqueda de la sabiduría con la sabiduría. Por que el raciocinio, ¿qué otra cosa puede ser sino el deseo de hallazgo de la sabiduría y de un juicio verdadero, es decir, de un juicio que atine con la realidad?...Por que el que razona trata de aprender precisamente aquello por lo que es sabio el que ya lo posee, de suerte que la sabiduría está en el que se detiene. Y de ello da fe el mismo que razonó, porque, una vez averiguado lo que debe, cesa de razonar: cesó al alcanzar la sabiduría. Si pues, ponemos el principio rector del universo al nivel del que aprende, hay que atribuirle raciocinios, perplejidades y recuerdos propios de quien coteja el pasado con el presente y con el futuro; mas si lo ponemos al nivel del que sabe, hay que pensar que su sabiduría consiste en un estado fijo que ha llegado a su término” – Enn. IV, 4, 12.

El principio de dualidad implicado en *dia*, necesario para que exista un diálogo (con otro o bien con uno mismo en la reflexión), daría cuenta de los principios de contradicción, de que cada argumento tiene su antinomia y de que igualmente para cada argumento, a la manera de los sofistas y los escépticos, hay un contra-argumento; me refiero en la medida

que no es en la argumentación, sino a través de ésta, como se comprenden los primeros principios. Tal vez incluso esto nos de cuenta –lo planteo como hipótesis- de las *aporías* platónicas en los diálogos; la necesidad, a veces, de llegar a un punto insatisfactorio o de irresolución, o de contradicción en la argumentación; lo cual, sin embargo, apunta hacia *algo más* o en otra dirección: no alcanzable por la discursividad, sino sólo algo a lo que se puede apuntar o sugerir a través de ella; *dia* como *en el umbral de (in the mist of)*. Tras todo lo expuesto, cito lo que dice Glaucón a Sócrates:

“- Comprendo, aun que no suficientemente, ya que creo que tienes en mente una tarea enorme: quieres distinguir lo que de real e inteligible es estudiado por la ciencia dialéctica, estableciendo que es más claro que lo estudiado por las llamadas artes [y ciencias en el sentido moderno del término], para las cuales los supuestos son principios. Y los que los estudian se ven forzados a estudiarlos por medio del pensamiento discursivo, aun que no por los sentidos. Pero a raíz de no hacer el examen avanzando hacia un principio sino a partir de supuestos, te parece que no poseen inteligencia acerca de ellos, aun que sean inteligibles junto a un principio. Y creo que llamas pensamiento discursivo [*dianoia*] al estado mental de los geómetras y similares, pero inteligencia [*nóesis*], como si el pensamiento discursivo fuera algo intermedio entre la opinión y la inteligencia.

- Entendiste perfectamente” (*Rep.* 511 c,d).

Me gustaría proponer la posibilidad, dadas las metáforas del ojo y la visión en *Rep. VI* (imagen del Sol), de pensar a la razón como el ojo, la vista o acción de la luz como el

nous y propiamente la visión o comprensión como la *nóesis*; diferenciando vista de visión como cuando estamos todo el tiempo “viendo” cosas, inadvertidamente –la vista- hasta que algo nos llama la atención y señalamos que “vemos” o reconocemos algo –visión-. Respecto a la visión, un comentarista como Gosling²⁴ dedica un capítulo entero –VIII, *El conocimiento como visión*- al tema, trata abundantes metáforas de visión que usa Platón en los diálogos, para terminar desechándolas como muy problemáticas para caracterizar o definir el conocimiento²⁵. Sin embargo, Guthrie por ejemplo (ver más abajo), habla de la “recuperación súbita de la visión sinóptica del orden divino” en 537c²⁶:

“y los conocimientos que se les impartieron inconexamente en su educación infantil, habrá que presentárselos reunidos, a fin de que tengan una visión de conjunto sobre las relaciones de afinidad que dicho conocimientos guardan entre sí y con la naturaleza del ser.”

Vimos en relación con Parménides, en la elucidación de Von Fritz, que “*nous* y *noein* están siempre y necesariamente conectados con *einai* (ser) y *eon* (lo que es)”;

así como en el caso de Heráclito “el parámetro y objeto del *nous*...su objetivo esencial es la ley divina que gobierna todo”. De ahí que, así lo entiendo (y sigo al propio Platón), *son los filósofos los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo* (484b); *siempre aman aquel estudio que les hace patente la realidad siempre existente y que no deambula sometida a la generación y la corrupción* (485b). Si se conoce lo semejante por lo semejante, el orden divino es conocido (*nóesis*) por la parte

²⁴ Platón; J.C.B. Gosling. UNAM, México, 1993.

²⁵ Me parece que Gosling busca una noción de conocimiento como razonamiento lógico, pero ya vimos que eso es sólo un medio, de acuerdo con la propia exposición de Platón.

²⁶ Guthrie op. cit. pag. 490

divina del alma, el *nous*, cuya esencia es ser idéntica a su objeto (parafraseando a Aristóteles y a Plotino); *es sabiduría*, como nos relata Plotino, tal vez pensando en *Alcibiades I*, que supuestamente era el diálogo introductorio para los estudiantes de la Academia y donde se dice que la esencia del hombre es la *sabiduría*. “Pero la virtud de comprender [*sophía* – sabiduría] parecería corresponder más bien a algo por entero más divino” (518e-519a)²⁷

Así, respecto a la *nóesis*, creo que a la metáfora de Aristóteles de *descubrimiento* – aludida por Robinson-, a la que añadimos *hallazgo*, podemos agregar *revelación*; más sin la tremenda carga y diferente significación que el judeo-cristianismo –o la religión institucionalizada en general- ha puesto en esta palabra.

La tensión entre *dianoia* y *nóesis* es fundamental a la obra misma de Platón, como observa Friedlander:

“La tensión entre intuición y construcción, *theoría* y teoría [haciendo alusión a la contemplación y al razonamiento abstracto, respectivamente], manía y dialéctica camina a través de la obra de Platón, y allí, desde el principio, se encuentra tomada como en una tensión creadora”²⁸.

Pero dicha tensión desde luego que también describe el proceso que hemos examinado en la imagen de la Línea (en su parte superior: 1 y 2). Podemos también citar la descripción

²⁷ Traducción de Eggers Lan quien también remite a (428b-429^a). *El sol, la línea y la caverna*; Conrado Eggers Lan; Colihue Universidad. Buenos Aires. pag 38

²⁸ Cap. X, *Intuición y Construcción*, en *PLATON*; P. Friedlander. Tecnós; Barcelona, 1989.

de la intuición de Bergson, a la que acude Friedlander en su análisis de la filosofía del ateniense, como ilustradora de la “tensión entre intuición y construcción”:

“El describe dos precedentes de su más vigorosa experiencia: primero, el brote de una filosofía creadora y la manera en que el filósofo vence conceptualmente ese brote; en segundo lugar –en un espacio más amplio y así mismo paralelo a él- la manera en que el historiador de la Filosofía busca conceptualizar en un sistema filosófico, cuando rastrea el brote creador y en él diferencia los elementos constructivos con los que el filósofo mantiene presente lo intuitivo para sí mismo y hace de ello partícipes a los demás”²⁹.

Friedlander resalta la idea bergsoniana de que lo absoluto sólo puede ser captado en una intuición mientras que todo lo demás depende del análisis, siendo la intuición una simpatía por medio de la cual uno se traslada al interior de un objeto (lo que podemos observar se acerca a la noción de la asimilación entre sujeto y objeto en la *nóesis* – cf. más adelante Aristóteles y Plotino) a fin de coincidir con lo que es característico e inexpresable, quedando el análisis como la operación que reconduce el objeto a elementos ya conocidos o que le sean comunes. Friedlander además hace referencia a la historia de las interpretaciones de Platón, mencionando por ejemplo a J. A. Stewart, “quien encuentra reunidas en la idea platónica las experiencias de un hombre que fue un gran científico y un gran artista”. O bien Honigswald:

“El pensamiento platónico de la contemplación intuitiva de la idea platónica permanecería creciendo sin disolución junto a los motivos lógicos de la determinación

²⁹ Ibid. pag. 207

apriorística del valor; la determinación metódica de valor de la idea platónica sería de inmediato un valor estético”.

Y Stenzel:

“ve en el Eidos la delimitación que sólo se puede corresponder en definitiva con el concepto científico y que inmediatamente sería el resultado y órgano de una intuición en la que no estaría raquíica o desfigurada una senda de la realidad concreta”³⁰.

Esta tensión entre la intuición y el razonamiento formal en la filosofía platónica la ubica Guthrie en el problema de la posibilidad del conocimiento de realidades objetivas y sus condiciones previas necesarias. Observa que las relaciones entre la intuición y el pensamiento discursivo o metódico comúnmente se malinterpreta de acuerdo con las predilecciones filosóficas del que expone, y hace una cita de Richard Robinson que me parece iluminadora y muy certera en lo tocante a mi exposición:

“La alternativa al proceder ordenado y sistemático podría decirse actualmente que es la intuición. Es una idea familiar en nuestros contraponer al empujón que se aproxima al objetivo sirviéndose de una planificación cuidadosa con el genio que lo consigue de un golpe. Esta contraposición parece que está completamente ausente en Platón. El posee la idea de intuición, al igual que la de método, pero no los contrapone de ese modo...La intuición no es para él un modo fácil de saltarse el método, sino la recompensa que se

³⁰ Op. cit pags. 210 y 211

reserva precisamente para el maestro del método. La contraposición se da entre el método coronado por la intuición, por una parte, y el azar, el esfuerzo estéril, por otra”³¹.

En su extenso y brillante análisis sobre Platón, Guthrie adelanta muy valiosas (y valientes) definiciones del *nous* y la *nóesis*:

“El *nous*, la más elevada facultad intelectual, no es la capacidad de razonar sobre las cosas hasta alcanzar una conclusión: es (tanto para Platón como para Aristóteles) lo que proporciona una aprehensión inmediata e intuitiva de la realidad, un contacto directo de la mente con la verdad”.

“...*nous*, la facultad (que el hombre compartía con la divinidad) mediante la cual se capta la verdad, y de la cual la palabra *razón* es una traducción inadecuada”.

Por ello cita más adelante a James Adam quien nos aclara que “el *nous*, en la filosofía griega, “no es nunca simplemente el *siccum lumen*, la luz clara y fría que en ocasiones acostumbramos a llamar razón”³². Sin la intuición del *nous* (“intuición más elevada por encima del proceso del razonamiento mediante la cual se aferra la verdad” –añadirá el inglés aún más adelante³³), sin la visión de la *nóesis* nadie puede actuar con sabiduría, sea en lo personal o en lo público. Hay que agregar que la acción sabia (no simplemente ética, sino moral, metafísica y estéticamente sabia), o bien, la búsqueda de la sabiduría, mucho ha que dejó de ser una preocupación en la educación y quehacer del filósofo

³¹ HISTORIA DE LA FILOSOFIA GIREGA; V, Platón. W. K. C. Guthrie; Gredos, Madrid, 1990., pags. 420 y 421.

³² Op. cit. vol. IV, pags. 247, 404, 407

³³ Ibid. pag. 493

profesional; lo menciono pues parece que entonces esto –casi- necesariamente condiciona nuestra manera de comprender qué es el *nous* y la *nóesis*, como observara Guthrie.

El inglés nos recuerda que Platón admite con franqueza que las naturalezas de *psique* y *nous* pueden ilustrarse tan sólo por medio del símil y la metáfora pues describirlas tal cual no está al alcance de las capacidades humanas. Quizá quepa añadir que si bien dicha descripción no está al alcance de las capacidades humanas, sí la comprensión directa de ello sería posible más allá de las capacidades humanas precisamente gracias a eso divino en el hombre: *nous*. Como dice Guthrie en su análisis del Fedro, “se trata de una verdad religiosa...sólo expresable en términos de *como si*”³⁴. Y declara en otra parte de su obra (análisis de las *Cartas* –VII- platónicas): “Nos equivocamos si minimizamos el teísmo de Platón y olvidamos que el fin del filósofo es “hacerse lo más posible semejante a Dios [a lo divino]”³⁵. Queda por supuesto el problema de qué entendamos por *Dios*, o mejor aún, por *lo divino*. ¿Lo entenderemos literalmente (razonamiento discursivo)? ¿O podemos interpretarlo creativa y poéticamente, justamente de modo metafórico? Adelantemos la observación del poeta Octavio Paz: *Lo sagrado no es un objeto, una cosa* (el Dios-Ente de la crítica heideggeriana).

Guthrie ahonda sobre el *nous* y la *nóesis* de manera muy sugestiva –en mi opinión- en su análisis de la carta VII (al que acudimos brevemente para buscar complementar la exposición de *dianoia* y *nóesis* en los pasajes seleccionados de la *República*), en

³⁴ Ibid. pag. 407

³⁵ Op. cit. vol. V, pag. 429

específico en lo que se suele llamara la parte filosófica donde se enumeran los cinco requerimientos del conocimiento:

“en primer lugar un nombre, una definición y una representación sensible (*eidolon*, imagen). Estas tres cosas son las *sine quibus non* del conocimiento [*nóesis*] mismo, que cuenta como la cuarta. La quinta y última es que debe haber un objeto existente que conocer”³⁶.

Sigo a partir de citas algunas partes de la exposición de Guthrie para concluir la presentación introductoria –y sólo a manera de acercamiento tentativo- a la *dianoia* y *nóesis* en Platón:

“los tres [primeros requerimientos mencionados - nombre, definición y representación sensible], que se hallan unidos como miembros del género “estados mentales”, difieren en sus relaciones con el objeto, lo verdaderamente real; el *nous* muestra una mayor afinidad con ello que los demás y se le asemeja muchísimo (342d1-2). Esto recuerda el *Fedón* (en el que el alma, no sujeta a división hasta ese momento, es equivalente al *nous* de la carta³⁷): la razón que explica que el *nous* puede asir las Formas es que es afín y semejante a ellas (*Fedón* 79d-e)”.

“A todas ellas [las cosas] se las puede nombrar, definir y experimentar en el mundo sensible. Incluso puede tratar de alcanzarse el cuarto requisito previo en relación con este mundo, es decir, la clasificación y valoración metódica del fluir continuo y fortuito de las impresiones sensoriales para crear las ciencias naturales, matemáticas y morales. No

³⁶ Para lo que sigue, op. cit. pag. 419 y subsiguientes.

³⁷ Dice Guthrie en otro lado: “En el *Fedón* el alma era simple y unitaria y su inmortalidad depende de esto. En su estado puro era idéntica al *nous*, la facultad (que el hombre compartía con la divinidad) mediante la cual se capta la verdad...” – op. cit., vol. IV, pag. 404

obstante, ellas no pueden por sí mismas suplir el contacto verdadero con las esencias reales, inteligibles e inmutables que el alma anhela, puesto que ella misma pertenece a ese mundo, no al mundo de los cuerpos al que se encuentra ligada temporalmente. Ella busca, utilizando una concisa expresión platónica, el $\tau\iota$ [qué] de un objeto y ellos le ofrecen sólo el $\pi\omicron\tau\omicron\nu\ \tau\iota$ [cómo]: enumeran sus características sin expresar su esencia”.

“En el *Fedón* la inteligencia puede conocer las Formas por que es afín a ellas y la idea se repite varias veces en la *República*. Interesante por el hecho de referirse a la relación entre la razón discursiva y la intuición [*dianoia* y *nóesis*] es la afirmación platónica de que no sólo la capacidad de razonar carece de utilidad sin el don conferido por su afinidad con el objeto, sino que también esta aptitud especial permanecerá dormida en todos aquellos que no puedan someterse a sí mismos a la disciplina de un entrenamiento de la inteligencia y la memoria largo y duro”.

“...la experiencia de intuir el Quinto, el Ser más elevado y más cognoscible, no puede comunicarse de una forma literal, sino sólo mediante una metáfora...”

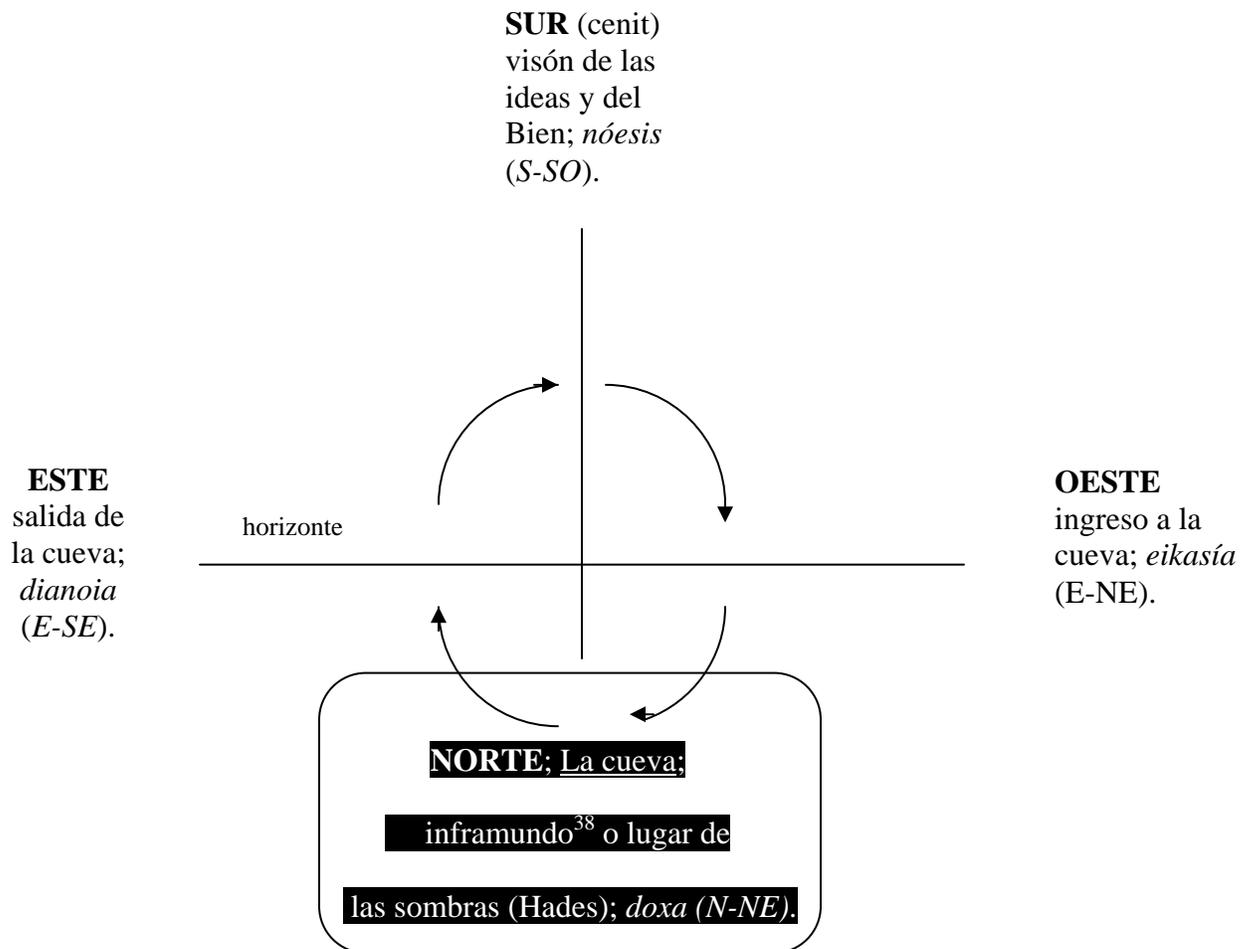
“...el Quinto es divino y, en la medida en que la inteligencia puede asirlo, lo ase por su parentesco con lo divino”.

Tras estas observaciones sobre la *dianoia* y la *nóesis* en los pasajes seleccionados de Platón no me parece demasiado aventurado concluir, aun que, como dijimos, sea tentativamente y como acercamiento, que al menos de acuerdo a ciertas interpretaciones del pensamiento del ateniense, se prefigura la intuición como no-discursiva (en el caso de Plotino esto será no sólo explícito sino central en su pensamiento), en este sentido más allá del lenguaje y además en tanto no-discursiva entonces no-demostrable por medio de la argumentación, y sin embargo, no por ello irracional, sino todo lo contrario: cumbre de

la comprensión y suma de la claridad y el conocimiento. La idea de racionalidad de Platón, podemos decir entonces, es mucho más amplia e inclusiva que la racionalidad como pensamiento que discurre de premisas a conclusiones; el razonamiento demostrativo que divide y separa en el análisis y cuya función es relativa (de relacionar) o intermediaria. De este modo la podemos llamar instrumental: su función es la de mediación, o bien, traducción, intercesión o arbitraje, y se realza así el sentido de copia, imagen (de acuerdo al ejemplo de la Línea); diálogo, reflexión; y por lo tanto, *separación*, tanto del ámbito sensible, para ser pensado *tanto como del inteligible* o las ideas; de ahí su capacidad de mediadora. El razonamiento (*dianoia*) mismo *no es comprensión* sino que éste se da a través de él. Además el ateniense nos remite a una comprensión plena de la realidad, si bien la descripción de la misma siempre será más pobre, como una imagen; aun que por supuesto también puede ser muy rica, como un retrato (y esto, ¿no nos puede llevar a preguntarnos si el razonamiento y la discursividad no serán siempre sino interpretación?). Por ello, la razón, la discursividad, para ir más allá de sí misma, utiliza la metáfora para describir o sugerir aquello que excede a lo humano, si bien la comprensión directa de ello es posible, más allá de las capacidades humanas, precisamente gracias a eso divino en el hombre: *nous*.

APENDICE brevísimo al capítulo 1 – El *heliotropo*

Por último y de manera muy breve, quisiera ofrecer una interpretación alternativa de la Línea, en la que se apareja con la imagen del Sol y la de la caverna. Básicamente la idea es concebir la Línea como una metáfora solar (Helios – tropo, o figura retórica) en donde se nos invita a seguir el movimiento del Sol como lo hace el girasol (*heliotropo* en griego):



³⁸ En numerosas tradiciones mitológicas, el norte se relaciona con el inframundo o el lugar de los muertos.

Tal vez se pueda argumentar usando la imaginación, que la Línea, en tanto que va de su extremo superior al Ser (y más allá del principio de la línea al Bien) y en su extremo inferior al no-ser, dicho no-ser, al no tener existencia cancela el extremo inferior y la línea se vuelve sobre sí misma, como el giro de la inteligencia (*nous*) alrededor del Sol (del *Bien*), lo cual se podría representar geocéntricamente -es decir, desde nuestro punto de vista- como el movimiento del Sol alrededor de la Tierra. Todo esto, a cuento de la insistencia de Platón sobre la importancia del estudio de la astronomía.

CAPITULO 2 - Aristóteles y el famoso pasaje de III, 5 de *De Anima*.

Es en *De Anima* III, 5 donde en uno de los pasajes más cortos de la obra (y según varios autores modernos, de los más comentados en la filosofía antigua), Aristóteles, al analizar la parte superior del alma o parte racional, introduce lo que parece a su vez una división dentro de esta “parte” del alma, al sugerir un intelecto pasivo, por un lado, y un intelecto activo, por el otro. Es al seguir su modelo de materia y forma, tal como lo hizo al analizar la sensación, que nos dice respecto al intelecto:

“Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas.” 430a14

“Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto.” 430a15

“Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende.” 430a20

La interpretación de estos pasajes, que habremos de reencontrar en la interpretación de Plotino, ha causado siglos de controversia, respecto a las cuales identifico básicamente dos posturas modernas. Una, a la que podríamos llamar la postura tomista, representada, en este ensayo, por Antonio Gómez Robledo, quien no ve dos intelectos si no dos funciones de un mismo intelecto. La otra, acaso más neoplatónica (desde luego mucho más cercana a la interpretación de Plotino y por lo tanto a la cual nos suscribiremos) y

que ejemplificaremos con W. K. C. Guthrie¹, no sólo ve dos intelectos, si no que identifica a este intelecto activo con el Dios de la Metafísica aristotélica. Aclaremos que la división de posturas entre “dos funciones” y “dos intelectos” hay que abordarla con cautela y como algo en última instancia relativo, pues, en el caso de que Aristóteles se refiera a dos intelectos –y no meramente dos funciones de un intelecto- ¿cómo habría que entender esto? Desde luego no de modo literal, pues ya tratándose del alma, la idea de “división” es, digamos en principio, metafórica, no concreta y cuantificable o medible de algún modo. Analizaremos ambas posturas como introducción a nuestro tema en Plotino.

Gomez Robledo llama a estas partes del alma racional de diferentes maneras; en algunos casos habla de la inteligencia intuitiva y de la inteligencia discursiva, en otros, de la razón teórica y de la razón práctica. De acuerdo con su análisis: “la que tiene que ver con lo necesario la llama el filósofo científica (*epistemonikon*), y la que se refiere a lo contingente, calculadora, conciliativa o deliberativa (*logistikon*)”².

Aceptar tal cual la división de la parte racional, supondría, nos dice Gomez Robledo,

“concebir las partes no sólo como realmente distintas entre sí, sino como separadas del todo en sus operaciones, con las graves consecuencias de todo género que puedan imaginarse...El problema consiste en dilucidar a punto fijo si Aristóteles postuló la existencia en el compuesto humano de uno o dos principios racionales (“almas” si queremos hablar así) uno de los cuales sería personal, vinculado a la materia, corruptible

¹ Guthrie, W. K. C.; *Introducción a Aristóteles. Historia de la Filosofía Griega, VI*. Gredos; Madrid, 1993. pags. 321 a 342.

² Pag. 45; *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*; Antonio Gómez Robledo. FCE, México. 1996.

por ende y en comercio con el mundo del devenir, y el otro, por el contrario, impersonal, adventicio, de esencia divina o por lo menos sobre humana y por todo ello incorruptible y abierto a su vez al reino del ser, propiamente tal, eterno, necesario e incorruptible.³”

Desafortunadamente “las graves consecuencias de todo género” que señala Gomez Robledo respecto a las distinciones y separaciones que hace el estagirita no son exclusivas de este tema; el –llamémoslo así- problema de la separación, en Aristóteles, aparece en otros puntos importantes de su obra, como la relación entre la esfera sub-lunar y las demás esferas (observación de Doring) o la relación entre un *primer motor* absolutamente separado y trascendente, y el cosmos.

Para Gomez Robledo, si así fuera, la relación entre ambas partes, si acaso la hubiera, sería tan solo accidental y empírica. Pero para salvar estas dificultades, opta entonces por la interpretación tomista. Le preocupa a Gomez Robledo la primacía de la razón discursiva en el hombre, no menos que en su momento a Tomás de Aquino, si bien por razones distintas (¿ o tal vez no tanto?), pues de otra manera habría que aceptar un principio superior a la razón discursiva –que no requiere para experimentarlo y comprenderlo la mediación sacerdotal-; principio divino, *en el alma del hombre*, en vez de un Dios cristiano (para Aquino) allá afuera –es decir, externo- y separado de todo.

“Y, por el contrario, todo se explica muy bien cuando ambos entendimientos se conciben no más que como distintas funciones o potencias de un alma única, la cual, en un primer momento (intelecto agente) extrae, por así decirlo, la forma inteligible de la especie

³ Op. cit. pag. 46

sensible, y en un momento ulterior (intelecto posible) cumple formalmente el acto de entender al ser actualizado por dicha forma”⁴.

Gomez Robledo habla de cómo “los comentarores árabicos” se adscriben a la primera fórmula (la de partes, no funciones de una misma parte), aun que curiosamente no menciona a Plotino, quien resuelve de manera muy distinta a Aquino y quien fuera una de las fuentes principales de los filósofos árabes, a quienes despacha tan rápida como prejuiciosamente –muy común en círculos académicos respecto a “temas orientales”- señalando lo que considera su “auténtica falta de cultura filosófica...de un espíritu de comprensión profunda de lo que es un sistema filosófico...” (!;). Probablemente, filósofos, grandes figuras del Renacimiento como Ficino, Bruno, Pico de la Mirándola, etc. no estarían de acuerdo con tan arrogante aserto (producto de la ignorancia sobre el tema), dada la positiva recepción del extensísimo material proveniente de los filósofos del Islam como Al-Kindi, Avicena, Alfarabi o Ibn Bayya, entre otros (habría que incluir también a los filósofos judíos medievales pues el tema del intelecto agente o activo fue un tema de capital importancia común a cristianos, judíos y musulmanes), y gracias a los cuales, en muy buena medida, tenemos hoy día conocimiento de numerosos autores griegos, entre ellos, el propio Aristóteles (aun que no en su totalidad) y podemos hablar de una continuidad de tradición filosófica y científica, tradición mucho mayor a lo que tan sólo la Iglesia le habría legado a Occidente.

Además, si bien no vamos a profundizar más en la discusión, la función que Gomez Robledo interpreta respecto del intelecto agente es ya la del paciente, la de intelegir la

⁴ Ibid., pag. 49

forma de un objeto sensible (cf. por ejemplo la interpretación de During, más adelante), operación de la razón práctica o común. Aristóteles está aludiendo, si bien algo oscuramente, a *otra cosa*. La función del intelecto agente es la intelección, no dependiente de lo sensible, de inteligibles puros, una ciencia en acto donde objeto y sujeto, libres de toda sociedad sensible o corporal, se identifican o se aúnan.

Por otro lado tenemos la postura que caracterizaremos por la exposición de Guthrie (antes de él, en la época moderna sostiene miras similares P. Merlan, y Lloyd) y más recientemente, G. Reale y Sandro D'Onofrio. Como ya se ha mencionado, de acuerdo con esta interpretación, siendo el *nous* en su esencia actividad, actualidad pura y continua, puede implicar que exista antes que se origine cualquier pensamiento humano, siendo así que la causa eficiente externa del pensamiento –el intelecto activo- a causa del paralelismo establecido por Aristóteles entre los movimientos del alma y la naturaleza, sea una y la misma causa última, la causa primera de todo movimiento, esto es, el Primer Motor. Guthrie además apela a los significados de *nous* que el mismo Aristóteles define en otros de sus trabajos, como al llamarlo “divino e inmortal” en el *Protréptico* o bien “intuición intelectual infalible” y “fuente original del conocimiento científico” en los *Analíticos Posteriores*. A lo que podríamos añadir el siguiente enunciado de la *Metafísica*, si bien tal vez no escape a la ambigüedad ya entrevista:

“El problema que queda por examinar es si, después de la corrupción de la substancia compuesta, queda todavía alguna cosa. Nada lo impide en algunos seres: por ejemplo en el caso del alma: no toda el alma sino sólo el alma intelectual; toda el alma sería imposible” – *Met. 1070a 24-26*

¿Cómo podríamos entonces caracterizar en general el *nous* en Aristóteles? En su extenso estudio sobre el estagirita, el filólogo sueco Ingemar During⁵ hace algunas referencias a dicha caracterización (para During *nous* puede traducirse como “entendimiento”, “razón”, “espíritu” e “intuición”⁶):

“Prescindiendo del *nous*, todas las funciones del alma son fenómenos psico-físicos. Alma y cuerpo son dos aspectos de un ser viviente, como lo convexo y lo cóncavo en un cuerpo esférico[...]. El *nous* es algo existente por sí, un *choriston* y no tiene ninguna comunicación fisiológica con el cuerpo; el *nous* es lo divino en nosotros.”⁷

“Tal vez el poderoso influjo de Platón es la causa de que considere el intelecto como algo fundamentalmente diverso de las demás funciones del alma. Cuando por último reconoce, no obstante, que las imágenes de la representación están condicionadas fisiológicamente de alguna manera –él dice “como impresiones de un sello”-, y que el espíritu, en cuanto que es receptor de las imágenes de la representación [se está refiriendo al *nous patetikós*⁸], muere juntamente con el cuerpo; a fin de salvar por lo menos un resto de la herencia platónica forja el *nous* que “hace todo” [el *panta poiei* del llamado *nous poetikós* en *De Anima*] y es inmortal. El pensamiento puro es divino y, sin embargo, está ligado a formas mentales humanas”⁹.

⁵ Ingemar During; *Aristóteles*. UNAM. México, 1987.

⁶ Cf. nota 65 pag. 637 op. cit.

⁷ Pag. 57, ibid.

⁸ Como aclara en su nota 206, pag. 64 ibid.

⁹ Pag. 64 ibid.

During observa además que Aristóteles caracteriza siempre al *nous* como algo totalmente para sí, y como *apathés*, como incapaz de padecer, lo cual es también una característica del *primer motor* de la Metafísica¹⁰; en específico la cualidad de *apathés* se refiere no sólo a que no es afectado por la sensación sino que no es afectado por los objetos del pensamiento (de hecho habría que decir que tampoco por el sujeto dado que en el *nous* – en tanto principio, *arché*, de éstos- se daría la identidad de ambos términos del pensamiento). During señala que se ve el influjo de Platón en tanto que “Aristóteles representa el *nous* como un *pandeches*, un *receptaculum* para la formas¹¹”: “dicen algunos con razón que el alma es el lugar de las formas del pensar” (*topon eidon* – *De Anima*, 429a27).

Al llegar al análisis del famoso pasaje de la “psicología” aristotélica III,5, el filólogo forja dos sugerentes términos para el intelecto activo y para el pasivo que le parecen más acertados así como aproximados a lo que Aristóteles quiso decir con su “desdoblamiento de la actividad intelectual”: la razón receptiva y la razón constructiva. Para During la noción de *nous pathetikós* no ofrece ninguna dificultad. La razón receptiva tiene como objeto al mundo exterior, conoce lo universal en lo particular y recibe en sí las formas; es calificado como *pathetikos* no por pasivo sino por que es afectado por las impresiones que recibe del mundo exterior; una veces piensa y otras no, y muere junto con el cuerpo pues en éste las representaciones están como impresiones de un sello. Respecto a la razón productora, a la que llama nivel superior del pensamiento, During indica atenerse estrictamente a lo que el estagirita dice en el capítulo. Cuando compara Aristóteles la

¹⁰ Cf. pag. 895 y subsiguientes; *ibid.*

¹¹ *Ibid.*

actividad del *nous poietikós* con el modo como el arte se conduce con su material a

During le parece que “La explicación más natural de esta metáfora es que este espíritu actúa libre y constructivamente, sin apoyarse de modo directo en las imágenes de la percepción”¹². También opina que por razón constructiva –a diferencia de la receptiva que por su constitución unas veces piensa, otras no- “Tal vez Aristóteles se refiere al pensamiento abstracto-constructivo en general. En este lo pensante y lo pensado son idénticos”. Yo me pregunto, ¿es tan claro y evidente qué es el “pensamiento abstracto-constructivo en general”? Y más importante es que del “pensamiento abstracto-constructivo en general” también podemos decir que unas veces piensa, otras no; y esto lo hace el sujeto, pero el *nous*, tal como lo caracteriza el estagirita, está más allá del sujeto, de lo personal, siendo eterno y divino. De cualquier modo, el sentido de la metáfora de la luz – la razón constructiva como luz; su actividad como iluminación-, la cual continua en III,5 a la del arte, le parece perfectamente claro: se refiere a la experiencia de la chispa de ingenio, o mejor dicho, de genio; y remite con buen tino a la carta VII platónica ya citada por Guthrie, en donde se describe cómo repentinamente aparece en el alma un fuego como si saltara una chispa. “Frente a este espíritu efectivo, activo, creador, el espíritu total subyacente es el *nous pathetikós*”¹³. La metáfora de la razón constructiva *como* la luz, es parte de un aserto del estagirita que ya habíamos citado parcialmente:

“Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la

¹² Pag. 899, *ibid.*

¹³ Pag. 900, *ibid.*

luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto”

430a10

Califiqué de atinada la cita de la carta *VII* por parte de During, pues Aristóteles, siguiendo a Platón o llegando a conclusiones y metáforas similares, representa al *nous* y la *nóesis* por símiles de iluminación, de luz, luminosidad y visión. Recordemos lo ya expuesto respecto a la imagen de la Cueva platónica en relación al ejemplo de la línea dividida en la *República*; todas metáforas que he llamado solares.

Pero todo sigue siendo conjetura, aclara During, de quien a continuación me permito una cita un tanto larga pero que me parece esclarecedora y que resume bien la argumentación aristotélica:

“La última frase del capítulo tiene tres miembros, en los que Aristóteles comprime tres ideas importantes: (1) Separado del espíritu receptivo, es decir, después de la muerte del individuo, únicamente el espíritu constructivo es lo que él es, es decir, sólo su verdadera mismidad. (2) Ningún recuerdo puede seguir viviendo, pues el espíritu constructivo no conserva huellas de recuerdos (= es *apathés*) y el espíritu receptivo (que conserva huellas de recuerdos) es perecedero. (3) Nada piensa, es decir, ningún pensar es posible sin espíritu constructivo. Objetivamente, el primer aserto significa: El alma en cuanto alma de un individuo no es inmortal; solamente esa capacidad, que nosotros llamamos *nous apathés* y que entra en el alma desde fuera, es inmortal; sólo después de la muerte el *nous* así concebido posee su propia esencia y se puede entregar eternamente a la *nóesis*

*noéseos*¹⁴]. De ahí tiene que concluirse que, después de la muerte del portador, este *nous* “separado” no tiene que ver ya en absoluto con la esfera humana. El segundo aserto significa o (a): no existe ninguna reminiscencia, como suponía Platón, o (b): después de la muerte, la parte inmortal del alma no puede llevar consigo al más allá ningunos recuerdos de la vida terrena. El tercer aserto, finalmente, es la clave de la bóveda que corona el proceso discursivo del capítulo. En su conjunto el capítulo es un ensayo en contestar la pregunta formulada en 429a13: ¿Cómo se lleva a efecto el pensamiento? Si Aristóteles no hubiera llegado a la idea de perfeccionar su teoría del pensamiento con la doctrina del espíritu constructivo, no habría escrito jamás este capítulo que quedó en bosquejo. La argumentación tiene que llevar a una conclusión, a saber, que el pensamiento humano individual no es posible sin estas dos especies de actividad pensante – que se diferencian, no por su objeto, sino por su función y su rango axiológico.¹⁵”

Paradójicamente, entonces, pareciera que en rigor en la “psicología” aristotélica, el “verdadero yo”, o quizás mejor dicho, el “verdadero ser” del hombre, en tanto “aquello que en realidad es”, es no humano sino perteneciente a la esfera divina. “Verdadero yo” como principio de identidad no corruptible, ni afectable, ni contingente o accidental; es decir, no un “yo” empírico o sentido o conciencia de identidad asociado al cuerpo o a los estados emocionales, ambos cambiantes. Pero a ello, al *nous*, se le refiere tan solo breve y oscuramente. Esto hace pensar a Doring en un bosquejo inacabado; alguien como Eutimio Martino llama deliberadamente a esta presentación *enigmática*¹⁶, quizás aludiendo a una cierta intención por parte de Aristóteles. Pensemos que la idea del auto-

¹⁴ Esto me parece una inferencia incorrecta pues el *nous* como tal estaría ya separado y eternamente contemplando o en acto de auto-intelección

¹⁵ Pags. 900, 901 op. cit. Cf. con la axiología que presenta Platón en la imagen de la Línea

¹⁶ Eutimio Martino; *Aristóteles. El alma y la comparación*. Gredos. Madrid, 1975. pag. 93

conocimiento es en sí paradójica: ¿cómo es que me tengo que conocer a mi mismo? ¿yo quien pregunto no soy el yo que he de conocer y ser conocido? Una respuesta tentativa es la interpretación que ve en el *nous* el intelecto que se entiende a sí mismo de la Metafísica; la divinidad conociéndose a sí misma como análoga o idéntica y simultánea al reconocimiento en el hombre de esa parte divina en sí o de sí; como su si-mismo.

Además el *nous* es la fuente de conocimiento-revelación de la *filosofía primera* (sea que la caractericemos como Teología o como Metafísica); recuérdese que Aristóteles en otros pasajes llama al *nous* y su actividad “intuición intelectual infalible” y “fuente original del conocimiento científico”¹⁷.

La idea de la profundización en niveles de identidad, del si-mismo, cada vez más propios y sin embargo cada vez menos propios y más divinos, es un tema central en Plotino y la tradición neoplatónica posterior. Tanto que alguien como Merlan¹⁸ –como veremos- planteará la idea de inconsciente de la psicología profunda como antecedida por los neoplatónicos. Martino observa –siguiendo a Ross- respecto a la acción de *nous poetikós* en *De Anima*:

“Nuestro paso de no conocer a conocer ¿no implicaría que hay en nosotros algo que ya conoce, algo inadvertido, desconectado de nuestra conciencia ordinaria, pero que se comunica de algún modo con ella, con el entendimiento pasivo, al que conduce al conocimiento? Según esto el entendimiento activo actúa al pasivo, especie de material moldeable en el que el activo imprime las formas de los objetos inteligibles.”¹⁹

¹⁷ Cf. Guthrie op. cit.

¹⁸ Cf. op. cit y más adelante.

¹⁹ Op. cit. pag. 90

En la *Ética Nicomaquea* (1096b28-30), respecto al entendimiento, Aristóteles recurre a la metáfora del ojo del alma; como mencionamos, parte de metáforas que llamé solares, no exclusivas de Platón o Aristóteles y que serán desarrolladas en la tradición posterior (tan tardíamente como en Ficino). En la *Retórica*, Aristóteles suscribe la metáfora “el dios encendió en el alma la luz de la razón”, “porque ambas hacen ver” (*Ret.* 1411b12-13)²⁰.

“Así pues, no hay para los hombres nada divino o dichoso, fuera de aquello único que sólo vale la pena, a saber, lo que existe en nosotros de entendimiento y de virtud de espíritu. De lo que es nuestro, únicamente esto parece ser imperecedero, sólo esto parece ser divino. En virtud de nuestro poder de participar de esa capacidad, nuestra vida, aun que por naturaleza miserable y penosa, está tan magníficamente dispuesta, que en comparación con los demás seres vivientes el hombre parece ser un dios. Porque con razón dicen los poetas: “El *nous* es el dios en nosotros”.

Y más adelante:

“La vida humana contiene en sí parte de un dios”. Por tanto, o se debe filosofar o debemos decirle adiós a la vida y marcharnos de aquí; pues todo lo demás no parece ser sino necia murmuración y palabrería vacía”²¹.

En el caso de la exposición aristotélica, como vimos, la alusión a los dos intelectos es muy breve y oscura; pasa lo mismo respecto a la propia idea de *nóesis*, respecto a la cual

²⁰ Citado por Martino, pag. 92 op. cit.

²¹ Cita del *Protréptico* aristotélico B108-B110; fragmentos completos traducidos por During; op. cit. pag. 663, 664.

hay sólo algunas nociones dispersas en diversos pasajes de lo que conocemos de la obra aristotélica. Aun que no hay que olvidar que es central en el pensamiento del estagirita: la *nóesis* es la actividad pura del Primer Motor, y este conocimiento que es la *nóesis* implica la identidad del sujeto y el objeto del conocimiento; en este sentido podemos decir que es auto-conocimiento. A pesar de lo enigmático de la exposición aristotélica, en mi opinión, la concepción del *nous* y la *nóesis* es prácticamente la misma a la de Platón, aún cuando varíe la presentación de la misma. La razón pasiva en sus funciones es análoga al razonamiento discursivo (*dianoia*); es corruptible, se refiere a lo contingente y la caracteriza el estagirita como calculadora, conciliativa o deliberativa. Por ello nos indica que unas veces piensa y otras no. El *nous poietikós* como acto puro está incesantemente intuyéndose a si mismo; para este “la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto” (430a15): su actividad es intuición intelectual infalible y fuente original del conocimiento. Precisamente el chispazo de genio al que nos remite Düring en su interpretación. Pero esa intuición y creatividad la recibimos. De un misterioso modo está en nosotros pero nos pasa inadvertido –¿como el logos heraclitano, por ejemplo?-, como fuera de nuestra conciencia ordinaria (Martino). Pero precisamente “no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible” como expresa tan escuetamente Aristóteles; el espíritu constructivo es lo que él es, es decir, sólo su verdadera mismidad, más allá de una identidad personal o sentido del “yo”; más allá del sujeto, “Porque con razón dicen los poetas: “El *nous* es el dios en nosotros”.

CAPITULO 3 – Plotino: el *nous* y las dos inteligencias

En numerosos pasajes de las Enéadas Plotino hace distinciones entre dos tipos de intelectos o razones, de *nous*: el *nous patetikós* (razón pasiva o discursiva) y el *nous poietikós* (razón activa o creativa):

“Nuestra alma es, entonces, algo divino, algo de naturaleza diferente y que es tal como el alma universal. El alma que posee la inteligencia es perfecta, aun que deba distinguirse entre la inteligencia que razona y la que proporciona los principios del razonamiento” - V, 1, 10.

“Conviene considerar el alma que se encuentra en la Inteligencia como algo que no fluye, sino que permanece, en tanto diremos de la otra alma que tiene existencia propia. El alma, pues, que proviene de la Inteligencia, es un alma intelectual cuya inteligencia se manifiesta en los razonamientos y cuya perfección le viene de allí mismo, de ese padre que la alimenta...Su existencia le viene sin duda de la Inteligencia y su razón se encuentra en acto cuando la contempla.” - V, 1, 3.

En este mismo pasaje nos dice Plotino que la parte más divina del alma, es una imagen, en el hombre, de la hipóstasis Inteligencia¹; es su expresión. Tal como el alma es una imagen de la Inteligencia. Es decir, no sólo la inteligencia en el hombre será una imagen de la Inteligencia, a la que Plotino identifica con el *Nous*, sino que el Alma (como

¹ Como veremos más adelante aquí “imagen” es sólo metafórico pues propiamente son idénticas siendo una la Inteligencia.

hipóstasis), a su vez es una imagen de la Inteligencia (su origen y principio), y no por ello se refieren ambas imágenes a la misma cosa. Para Plotino las Hipóstasis (el Uno, la Inteligencia y el Alma) o principios de la realidad, se encuentran igualmente en el hombre (cf. V, 1, 10) y en la naturaleza. Plotino también habla de que son tres la Hipóstasis en el “mundo inteligible”, en contraste al mundo sensible (II.9.1.15-16). Como señala Gerson, es más preciso y fácil referirse a las hipóstasis, tal como frecuentemente lo hace el egipcio, como principios (ἀρχαί - *archai*)². Principio como paradigma, como explicación (“explanatory category”) y como causa.

Esta facultad que proviene de la Inteligencia (de hecho, que en cierto sentido es Inteligencia), su acción es contemplar sus propios pensamientos que tiene dentro de sí; es de suyo los actos intelectuales puros, pues la Inteligencia se encuentra presente en ella. Y decimos puros ya que en V, 1, 4 nos dice Plotino que la Inteligencia posee en sí misma lo que piensa o pone el Ser con sólo pensarlo, lo que hace de la Inteligencia y el Ser, o del pensamiento (no discursivo) o intelección y la cosa pensada, una unidad, haciendo así mismo eco del intelecto que es puro acto de Aristóteles (*De Anim.* 430a15). Dicha alma (de acuerdo a la traducción de la cita), o mejor dicho, el intelecto, no sólo es lo que queda –por ejemplo, tras la corrupción del cuerpo- sino que *no baja*, cuando el alma encarna, sino que se queda en el inteligible (cf. IV, 8, 8, 1-3).

No deja de ser problemático que Plotino a veces usa indistintamente la palabra *nous* para, dependiendo de la traducción, ambas almas (J. A. Miguez – traducción ed. Aguilar) o para ambas razones o inteligencias (J. Igal – traducción ed. Gredos, la cual seguiremos de

² *PLOTINUS*; Lloyd P. Gerson. Routledge, London. 1994. Pag. 3.

aquí en adelante) y para razón en general, sobre todo cuando está contrastando ya sea con lo sensible o con las facultades inferiores del alma y no necesita hacer mayores distinciones en la facultad racional. Más sí es clara, como ya habíamos dicho, la identificación que hace el filósofo del *nous* con la Inteligencia. Además hay que tomar en cuenta que Plotino es sumamente reiterativo en sus argumentos (debido sobre todo al período de varios años en que compuso sus tratados), por lo que nos encontraremos con éstos planteados una y otra vez desde ligeramente diferentes ángulos, en donde las distinciones que hiciera en otros tratados no correspondan exactamente entre sí.

Para S. Rappe, el *nous* como facultad o principio de intuición, base y referencia del pensamiento Neoplatónico, es esencialmente caracterizado por la auto-comprensión o auto-reflexión inmediata. “Nous, the faculty of intellectual intuition functions in the texts of the Neoplatonists in terms of self-presence and immediacy; it enjoys a proximity to the truth that crosses over into self-encapsulation because intellect makes its own contents known to itself alone”³. Dice Plotino: “Así que la Verdad real y verdadera, no concordando más que consigo misma, no enuncia nada fuera de sí misma, sino que lo que enuncia, eso es ella; y lo que ella es, eso enuncia” (V.5.2.18).

Wald señala que incluso para un lector casual es claro que el intelecto (νοῦς) tiene un papel central en la filosofía de Plotino. El intelecto es la auténtica sede de la verdad; el órgano de aprehensión del ser inmutable. “Greek thinkers early called that by which we have immediate contact with reality νοῦς. The problem of truth was early on brought together with νοεῖν. Plotinus concept of νοῦς is his own; and though Parmenides’ s,

³ Op. cit. pag. xiv

Plato's, and Aristotle's concept of νοῦς play an undeniable role in the formation of his own concept, it is the internal elements of his own philosophy that are decisive for his own concept”⁴.

La elección de acuerdo con las posibilidades de traducir –e interpretar- νοῦς por parte de diferentes comentaristas modernos de Plotino son variadas. Merlan traduce como inteligencia, término que le parece hace más justicia a la continuidad de terminología filosófica desde los presocráticos; más que intelecto, mente, espíritu, etc. Por ello también traduce νοεῖν como intelección (“to intelligize”)⁵. Quien sí traduce νοῦς como espíritu es Pierre Hadot, así como νοῦτος por espiritual (siguiendo a Merlan sería inteligible; o si tradujéramos νοῦς como intelecto, entonces intelectual). El francés lo hace así “in order to express, as far as possible, the mystical and intuitive character of Plotinian Inteligence” y observa que los traductores alemanes hacen comúnmente lo mismo, traduciendo νοῦς y νοῦτος como “Geist” y “geistig” respectivamente⁶. Sin embargo otro francés, Emile Bréhier coincide con Merlan y opta por “inteligencia”. Observa sucintamente que el alma, fuente de todas las fuerzas que animan y organizan el mundo sensible, puede recogerse sobre sí misma y remontar hasta su principio, la Inteligencia. Ahora, “La Inteligencia en Plotino corresponde a las Ideas de Platón, concentra la substancia de la teoría aristotélica de la forma, tiene algo del Dios supremo de los estoicos, de la Inteligencia que gobierna el universo...la Inteligencia en tanto causa y explicación del mundo sensible”, así como grado en la vida espiritual. Esta diversidad de aspectos hace

⁴ Op. cit. pags. 18 y 42

⁵ Op. cit. pag. 6

⁶ *PLOTINUS or The Simplicity of Vision*; Pierre Hadot. University of Chicago Press; USA, 1998. Nota 10, pag. 28.

difícil la elección de término en la traducción pero se decanta por “inteligencia” siguiendo a Bouillet, pues cuenta tras de sí con una larga tradición. “En la Escolástica del siglo XIII la palabra *intelligentia* designa casi siempre, la inteligencia separada e hipostasiada, como era frecuente en la filosofía de los árabes, derivada de Aristóteles y Plotino”. Observa también que “inteligencia” tiene el inconveniente de sugerir el sentido de pensamiento discursivo, “cuando la Inteligencia, en Plotino, es esencialmente intuitiva”. Dicha intuición es entendida por el francés como “la actitud espiritual más elevada, es decir, el recogimiento sobre sí mismo; nos entrega el ser en toda su variedad y riqueza”. Para Bréhier, en Plotino “explicar una forma de realidad es determinar el punto exacto en que se inserta en la corriente espiritual”⁷.

O’Meara se referirá al $\nu\omicron\delta\varsigma$ como “intelecto divino” para indicar que Plotino piensa principalmente no en el intelecto humano sino en un intelecto independiente del mundo y presupuesto por el alma que produce al mundo. “The notion that we must postulate a divine intellect in order to explain the world as a rational structure is common enough in greek philosophy”. Esto es especialmente evidente en Alejandro de Afrodisias quien al comentar el pasaje ya citado de Aristóteles, *De Anima* (III.5) respecto al intelecto activo, Alejandro –a quien seguirá Plotino- identifica a este agente con el intelecto divino de *Metafísica*, 12. “Thus god both bring us to thought and inspires imitation of his perfection in the universe”. Nos recuerda O’Meara que los llamados platonistas medios (Middle Platonists) encontraron al intelecto divino en el Demiurgo del *Timeo*. Si bien la mayoría

⁷ *LA FILOSOFIA DE PLOTINO*; Emile Bréhier. Editorial Sudamericana; Argentina, 1953. Pags. 109-111 y 73 respectivamente.

de los filósofos de la antigüedad postularon la existencia de un intelecto divino de importancia cósmica, el desacuerdo estaba en como describir a éste. Dice Plotino:

“Pues bien, quizá resulte ridículo inquirir si la Inteligencia se cuenta en el número de los seres, pero es fácil que algunos disientan aún de esto, y más aún si es tal como decimos que es: si es una Inteligencia trascendente, si esta se identifica con los Seres y en ella reside la naturaleza de las Formas” (V.9.3.3).

Para el egipcio, sigo a O'Meara, la sabiduría que el alma muestra al ordenar las cosas no pertenece a su propia naturaleza:

“Soul is “informed” with this wisdom: soul can acquire and can lose it...soul is brought to the activity that is wisdom by a prior agent, an intellect which must be independent of it and of the world as that which inspires soul in making the world...this intellect has as its inherent activity wisdom, that is knowledge of the Forms which are the models followed by soul”⁸.

El νοῦς o Inteligencia en la obra de Plotino es el principio y causa de la esencia (sigo a Gerson), sin duda un eco de la ecuación parmenídea entre ser y pensar (νοεῖν).

Recuérdese que Plotino se ve a sí mismo como parte de una tradición de pensadores – tema común en el Neoplatonismo-, parte de una misma ἀίρεσις fundada por Pitágoras y Ferécides y a la cual pertenecían tanto Anaxágoras, Parménides, Heráclito, Empédocles, Platón y Aristóteles; si no en la forma, sí en el espíritu, y de ahí la necesidad de re-

⁸ PLOTINUS. An Introduction to the *Enneads*. Dominic J. O'Meara. Clarendon Press. Oxford, 1995. Pags. 33-35.

interpretar la tradición. El intelecto como principio de la esencia y de la vida significa que su actividad, la intelección de todas las Formas (intelección que implica su identidad con éstas) es el paradigma de vida (cf. V.3.13.12-16). Para Gerson el rasgo principal de la actividad del intelecto es que es, o bien resulta en, un estado intencional⁹ cuyo contenido son verdades universales¹⁰.

Expresa Plotino:

“Más para usar el término “inteligencia” en su verdadero sentido, hay que pensar no en lo que está en potencia, ni en lo que pasa de ininteligencia a inteligencia –si no, habrá que buscar otra inteligencia ulterior a esa-, sino en la que está en acto y es siempre inteligencia. Ahora bien, si la Inteligencia posee el entender como algo no adventicio, síguese que si entiende algo, lo entiende por sí misma, y si posee algo, lo posee por sí misma. Pero si entiende de sí misma y deduciéndolo de sí misma, es que ella misma es las cosas que entiende. Porque si la esencia de la Inteligencia fuera distinta de las cosas que entiende, la esencia misma de la Inteligencia sería ininteligente, y estaría, así mismo, en potencia, y no en acto. No hay que separar, por tanto, la Inteligencia del inteligible, sólo que acostumbramos a separarlos mentalmente partiendo de nuestra propia experiencia” - V.9.5.1-10

Una de las diferencias primarias entre la razón discursiva y la razón intuitiva, es que ésta última ve su objeto u objetos –si usamos singular o plural no importa dado que este estado del ser es *unidad en pluralidad*- todo de una vez o como un todo completo, único

⁹ Veremos más adelante en que sentido habrá que entender “intencional” dado que será motivo de cierta controversia entre los diferentes comentaristas

¹⁰ Gerson, op. cit. pags. 43 y 53

y simultáneamente, a diferencia de la razón que se relaciona con sus objetos parte por parte, moviéndose de uno a otro, de premisa a conclusión. Es cuando ha procesado así y de manera correcta o eficiente, por ejemplo de acuerdo a la argumentación lógica clásica –entre otras posibilidades, algunas muy dispares (para nosotros) entre sí-, que se pasa del razonamiento a la intelección:

“entonces es cuando, estando sosegada del modo como allá se está en sosiego, sin afanarse ya por nada una vez reducida a la unidad, se dedica a contemplar, cediendo a otra arte la llamada disciplina lógica sobre proposiciones y silogismos, como cedería la ciencia de escribir, teniendo algunas de esas cosas por necesarias y preliminares a su arte, examinándolas críticamente lo mismo que las demás cosas y teniendo algunas por útiles, pero otras por superfluas y propias de las disciplina que las reclama”[la lógica] – I, 3, 4, 15-25.

Tenemos entonces cómo al laborioso proceso del razonamiento discursivo se sobre pone la intuición que atiene directa e instantáneamente –inmediatamente (no-mediada)- la visión de la verdad, siendo su naturaleza, como ya lo hubiese postulado Aristóteles, ser un principio eternamente activo y que para Plotino subyace al pensamiento intermitente del razonamiento preposicional. Como el mismo Tomás Aquino lo observara (*ST ia. 14.7*), citado por Blumenthal¹¹, no sería concebible que una inteligencia divina, cuyo atributo sería la omnisciencia, ejerciera un razonamiento discursivo que implica la condición inicial de una cierta ignorancia.

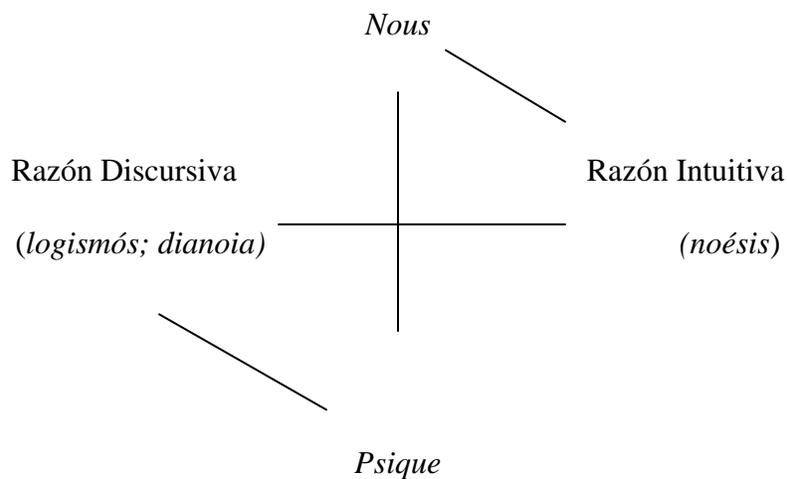
¹¹ Blumenthal, Henry J.; *Nous and Soul in Plotinus*, en *Soul and Intellect, Studies in Plotinus and later Neoplatonism*; Variorum, 1993. Pag. 14

“Pero tal vez objete alguno que tal modo de obrar es propio de la naturaleza; más como en el universo hay sabiduría, forzosamente habrá también raciocinios y recuerdos. Ahora bien, esta objeción es propia de hombres que ponen la sabiduría en lo que no es sabiduría y confunden la búsqueda de la sabiduría con la sabiduría. Por que el raciocinio, ¿qué otra cosa puede ser sino el deseo de hallazgo de la sabiduría y de un juicio verdadero, es decir, de un juicio que atine con la realidad?...Por que el que razona trata de aprender precisamente aquello por lo que es sabio el que ya lo posee, de suerte que la sabiduría está en el que se detiene. Y de ello da fe el mismo que razonó, porque, una vez averiguado lo que debe, cesa de razonar: cesó al alcanzar la sabiduría. Si pues, ponemos el principio rector del universo al nivel del que aprende, hay que atribuirle raciocinios, perplejidades y recuerdos propios de quien coteja el pasado con el presente y con el futuro; mas si lo ponemos al nivel del que sabe, hay que pensar que su sabiduría consiste en un estado fijo que ha llegado a su término” – IV, 4, 12.

Pero, ¿cómo es posible entonces, que si participamos en esa Inteligencia, o ella está en nuestra alma, no seamos omniscientes ya? Esta cuestión la abordaremos más adelante, pero la respuesta será que, en un sentido fuerte, sí lo somos ya (aun que quedaría ver cómo entendemos la “omnisciencia”), pero no nos damos cuenta, no lo recordamos o no somos concientes de ello. En palabras que ya citamos de Aristóteles: “Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, por que tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada intelige.” *DeAnima* 430a20.

CAPITULO 4 – Alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) y razón discursiva – Inteligencia ($\nu\omicron\delta\varsigma$) y razón intuitiva

Varios comentadores modernos, como J. H. Blumenthal y R. T. Wallis, han señalado la correspondencia o el paralelismo entre el Alma y la razón discursiva por un lado y la Inteligencia ($\nu\omicron\delta\varsigma$) y la razón intuitiva por otro; lo que podríamos esquematizar del siguiente modo:



Blumenthal, por ejemplo, considera a la razón intuitiva como $\nu\omicron\delta\varsigma$ en el sentido estricto¹.

“Soul and Intellect are so difficult to keep apart and do at times appear equipped with

¹ Blumenthal, Henry J.; *Plotinus' psychology*, en *Soul and Intellect*, *Studies in Plotinus and later Neoplatonism*; Variorum, 1993. Pag. 362.

each other's functions and characteristics"². Sucede que cuando Plotino "is discussing the relation of intelligible to sensible being, and the operations of soul in the world, either on a cosmic or on a individual scale, then the hypostasis Soul tends to merge with *Nous*"³. Pero aún más importante, es que cuando el alma se realiza de manera más perfecta como alma, entonces se convierte, o *es, nous* o inteligencia:

"Y entonces se halla [el alma] en una disposición tal que aún el pensar, tan bien acogido el resto del tiempo, lo tiene en poco. Porque pensar, sería moverse, y ella no tiene ganas de moverse: alega que tampoco se mueve aquél a quien está viendo.

- Sin embargo, el alma se ha vuelto inteligencia y contempla como quien se ha vuelto inteligencia y se ha instalado "en la región inteligible". – VI.7.35.1-7 (o también I.6.6.16-18)

Ya hemos visto como Plotino llama a la inteligencia "la mejor parte". En otros lados habla del "supuesto intelecto", a diferencia del intelecto real (I, 8, 2, 10-15). Es en sus aspectos dinámicos o funcionales que las distinciones se hacen prácticamente nulas entre alma y razón discursiva, por un lado, y *nous* y razón intuitiva, por el otro. Dado que el razonamiento discursivo involucra movimiento y cambio, esto nos refiere al reino del alma que está sujeto al tiempo (aun que no necesariamente a lugar o cuerpos); en cambio, la contemplación de la Inteligencia es la intuición que abarca el todo del mundo inteligible en una sola visión fuera del tiempo. De hecho, dado que la contemplación del

² Blumenthal, Henry J.; *On Soul and Intellect*, en *A Plotinus Cambridge Companion*; Cambridge press. Pag. 91.

³ Blumenthal, Henry J.; *Nous and Soul in Plotinus*, en *Soul and Intellect, Studies in Plotinus and later Neoplatonism*; Variorum, 1993. Pag 214.

alma forzosamente implica el cambio de un objeto a otro, encontramos un precepto de la filosofía de Plotino, que es que un principio fragmenta la vida de su principio superior o antecedente (I, 5, 7, 14-20; III, 3, 11, 20), de lo que resulta en este caso la generación del tiempo, que Plotino define como “la vida del Alma en transición de una fase de vida a otra” (III, 7, 11, 43-5), a diferencia de la eternidad, que es la vida de la Inteligencia.

La perfecta, llamémosla así, auto-conciencia de la Inteligencia, se basa en la plena identidad entre sujeto y objeto, lo que es imposible al nivel del Alma. La contemplación de ésta se confina a imágenes y fórmulas verbales que reflejan a las Formas o Inteligibles (IV, 3, 30) cuando los objetos contemplados por la Inteligencia son las Formas platónicas mismas, el reino del Ser Verdadero para Platón (*Sofista 248e*). Dichas Formas, para Plotino, necesariamente son inteligentes, auto-concientes y por lo tanto sería un absurdo que fuesen meras palabras, conceptos, abstracciones o explicaciones.

“Si, pues, el pensamiento es pensamiento de algo interior, este objeto interior será una forma y la idea misma. ¿Qué es entonces la idea? Sin duda, una inteligencia y una sustancia intelectual; de modo que cada idea no es algo que difiera de la Inteligencia, sino que es una inteligencia. La Inteligencia total comprende, por tanto, todas las ideas, y cada una de éstas es a su vez cada una de las inteligencias...Esta Inteligencia está en sí misma y se posee en sí misma, eternamente saciada en su quietud” – V, 9, 8.

La ambigüedad así entrevista, no sólo de la relación *nous:nous poetikós::psique:nous patetikós*, sino de la confusión (co-fusión) en algunos casos de *nous* y *psique*, se debe precisamente a la naturaleza de *psique*, a su ser aparentemente dual, sus dos caras, una

mirando hacia abajo, hacia los cuerpos, la otra mirando hacia arriba, contemplando hacia arriba los inteligibles, haciendo de una mirada u otra su identidad; aunque estrictamente hablando, al mirar hacia abajo peligra en la pérdida (olvido de sí al identificarse exclusivamente con el cuerpo o con la razón discursiva) de su verdadera identidad, el sí-mismo, como contrapuesto al yo, el “nosotros” (ἡμεῖς), como dirá Plotino, o conciencia egóica (cf. más adelante sobre el sujeto del conocimiento; y también II.3.9.30-31). Para nuestro filósofo la parte del alma que es el sujeto de estados emocionales es la forma del cuerpo (III.6.4.30-31). Para sostener tanto la impassividad de la parte superior del alma y poder identificar las emociones como algo que ocurre a la persona, “el sentido de yo” se vuelve la liga o conexión de los varios niveles y actividades. Aquí sigo a Gerson⁴; este es un “yo dotado” (“endowed self”), un *yo creado*, podemos también decir, que se refiere a sí mismo tanto como sujeto de estados del cuerpo, emocionales entre otros, como de actividades cognitivas. Este sujeto de estados emocionales difiere del yo ideal o verdadero si-mismo, el cual necesariamente, de acuerdo con lo dicho y lo que habrá de exponerse más adelante, no es un sujeto para sí, sino que su conocimiento es identidad de sujeto y objeto, auto-conocimiento que idénticamente será conocimiento de las Formas.

“Y se dice que [el alma] está “sepultada” y que está “en una cueva”, pero que si retorna a la intelección se va desligando de las ataduras y ascendiendo cuando toma de la reminiscencia el punto de arranque para contemplar los Seres. Es que siempre le queda cierto elemento que, a pesar de todo, descuella algo. Así que las almas forzosamente se vuelven, diríamos, anfibias, viviendo por turno ora la vida de allá, ora la de aquí: en mayor grado la de allá, las que en mayor grado pueden juntarse con la inteligencia, y en

⁴ Op. cit. pags. 150,151

mayor grado la de aquí, aquellas a las que por naturaleza o por azar les cabe la suerte contraria” – IV.8.4.30-35

“Toda alma posee, en efecto, un elemento de su parte inferior orientado al cuerpo y un elemento de su parte superior orientado a la inteligencia” – IV.8.8.10-15

Plotino presenta a el alma como un producto de la inteligencia, tanto un alma, como una multiplicidad de almas; es decir, distingue en los diferentes tratados entre el alma como realidad inteligible, el alma del mundo o las almas presentes en los cuerpos individuales. En cierto modo es el alma como hipóstasis en el mundo inteligible lo que provee el lazo entre el alma y la inteligencia, dado que alma al ver hacia su propio ser, su principio en el mundo inteligible, está mirando a la Inteligencia que es la actividad auto-conciente perfecta o intelección de sí misma, y por ello del *nous* decimos de igual modo que es el principio del alma; es decir, mirando a la inteligencia se mira a si misma⁵ (abordaremos más adelante el tema de las metáforas de la visión, así como a la metáfora como lenguaje –del- visionario).

Al formar el mundo (*psique* como causa eficiente instrumental del Uno en la creación de los sensibles –y la Inteligencia como causa formal instrumental del Uno-) la actividad del alma como movimiento emerge como tiempo. Este es producido por el alma (III.7.45), es alma, que no contenta con mantenerse en la contemplación del intelecto expresa esta contemplación en un movimiento que es la fragmentación y el expandirse en la sucesión de lo que fuera la vida unificada de la inteligencia. El alma ya no es la actualidad pura de

⁵ Plotino no lo plantea explícitamente de este modo, por lo menos hasta donde pude rastrear en la *Ennéadas*, mas sí me parece implícito en varios de los pasajes ya citados así como otros tantos.

la inteligencia sino el paso de la potencia al acto que es el movimiento que llamamos tiempo y que como formación del mundo es vida ($\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$). En fragmentos sucesivos el alma vive la unidad de vida de la inteligencia que es la eternidad. El alma se vuelve imagen de la inteligencia, tal como la inteligencia lo es del Uno (III.5.9.19-20; V.1.3.9; V.1.6.45-6; III.3.3.34; V.1.7.44).

A diferencia de la inteligencia que se encuentra en perfecta y eterna posesión de lo que desea, de lo que busca con la mirada o contempla, el movimiento que implica la carencia del alma es respecto a algo que ella no es, a algo diferente, y dada su falta de identidad (unión cognitiva con las Formas), ella misma se convierte en desposesión como movimiento hacia cosas externas (fuera de si, del si-mismo): el alma desea; la vida temporal se transforma así en un desfase insatisfactorio y el tiempo se revela como deseo. Pero el deseo que es desfase, que es pérdida de identidad y sufrimiento, también puede desear el desear lo que la inteligencia desea y posee de manera perfecta en unión pura (IV.4.16.26-7; I.7.1.13; III.5.9.40-1)⁶. Habida la pérdida, pues, el alma busca, desea; y la razón igualmente busca, razona; más que división tenue, entonces, entre alma y razón discursiva, habría que pensar en dos perspectivas o aspectos que además se traslapan; y lo mismo con la razón intuitiva y la inteligencia, donde la identidad es mayor pues la intuición es lo que es siendo idéntica con el *nous*.

⁶ Cf. Gerson, op. cit. pag. 62

CAPITULO 5 - Razón discursiva

Ya hemos caracterizado el movimiento de la razón, a través de premisas o de proposiciones, de un objeto a otro y cómo le concierne aquello que son entidades separadas. Además esta operación ocurre en el tiempo, que para Plotino existe a partir del nivel del Alma, no antes o más arriba; recordemos cómo el tiempo es creado en el *Timeo* platónico –noción presente en Plotino- por medio de las revoluciones de las esferas planetarias de las que se compone el Alma del Mundo. La razón (discursiva)–como opuesta a la inteligencia- tiene en común con la imaginación una posición intermedia, es decir, tiene una función en relación a lo que está sobre de ella y otra en relación al material administrado por las facultades inferiores del alma (IV, 8, 7, 5-9 y IV, 4, 3, 11-12) de las que idealmente se ha de hacer cargo. Para ésto (tratándose de un alma temperada y purificada del comercio con lo corporal) se basa en el uso de la discriminación o juicio contrastando la información que recibe del mundo sensible a la luz de los contenidos del alma y del intelecto. Es la definición de intermediaria en donde más tenue es la división entre alma y razón en la exposición de Plotino.

La razón divide en su razonamiento aquello que está unido en el intelecto. Es decir, el alma se aúna, se integra con la Inteligencia en la intelección para luego dissociarse de él pensándolo y enunciándolo discursivamente. Estas acciones de la razón como discurrendo (*logizomenon*) y dividiendo (*merizon*) nos las presenta Plotino en varios pasajes (por ejemplo, VI, 9, 5, 7-9 y V, 9, 8, 21 respectivamente).

Prácticamente todos los comentaristas modernos de Plotino están de acuerdo en la deuda del egipcio, respecto a su razón discursiva, con la idea de la razón práctica y razón pasiva aristotélica así como la idea de *dianoia* platónica. Dice Aristóteles en un pasaje de *Del Alma*¹ diferente a los citados:

“Ahora bien, las intelecciones prácticas tienen límite –pues todas ellas tienen un fin distinto de sí mismas- y en cuanto a las intelecciones teóricas, están igualmente limitadas por sus enunciados. Todo enunciado es, en efecto, o definición o demostración: en cuanto a las demostraciones, no sólo parten de un principio, sino que además tienen de alguna manera su fin en el silogismo o en la conclusión; y si no tienen fin, desde luego que no regresan de nuevo al principio, sino que siguen una trayectoria rectilínea al avanzar asumiendo siempre un término medio y un extremo; el movimiento circular, por el contrario, regresa de nuevo al principio. En cuanto a las definiciones, todas son limitadas”
– 407a25-30

El razonamiento lineal y discursivo se tiene que mover necesariamente *por medio o a través de*; es precisamente su carácter mediador lo que lo asemeja prácticamente hasta la identidad con *psique*. Observa Bréhier:

“Plotino cree que el entendimiento (*διάνοια*) es el nivel propio y normal del alma, intermediario entre la inteligencia y el mundo sensible. Entendimiento equivale a nosotros mismos, mientras que cuerpo, por una parte, e inteligencia, por otra, son sólo nuestros [aun que hay que anotar que en sentidos muy diferentes]. El entendimiento posee tres funciones principales: en primer lugar compone y divide partiendo de imágenes

¹ Citado por Wald; op. cit. pag. 135

derivadas de la sensación...En segundo lugar ajusta los datos de la sensación a lo que recibe de las ideas inteligibles...Finalmente busca la correspondencia entre las imágenes actuales y recientes con las pasadas, es decir, reconoce...el entendimiento tiene, a juicio de Plotino, una función discursiva, de relación”².

Como instrumento discursivo sirve para comprender las cosas exteriores; y “exteriores” habrá de significar no sólo del mundo externo, sino incluso estados “internos”. Exteriores en tanto que se me presentan como objetos de percepción y análisis, e incluso, e igualmente, mi sentido del yo. Para nuestro filósofo auto-percepción o conciencia inmediata de uno mismo, en realidad no es inmediata sino mediata o mediada, por la percepción sensorial y por el diálogo o discursividad interna; es decir, auto-percepción o conciencia inmediata de uno mismo no es lo mismo que auto-conocimiento (ver más adelante). El auto-conocimiento tiene que ser anterior a la deliberación del pensamiento discursivo (sigo aquí a Rappe³). “Here we find Plotinus enlarging upon the representational gap that he admits in the case of sense perception by extending it to all modes of mental representation whatsoever”. Y hace una cita: “Por que lo cierto es que [el pensamiento intuitivo de la Inteligencia o inteligibles] no son mera proposiciones, meros juicios, meros significados. De lo contrario, por sí solos se limitarían a hablar de otros y no serían ellos mismos los Seres” – V.5.1.38-40

Continuo con Rappe:

² Op. cit. pag. 107

³ Op. cit. pag. 72 y sub siguientes

“Thought, in representing states of affairs, may specify exactly which states of affairs are necessary for the veridicality of its assertions, although it obviously fails as a guarantor for such conditions. Of course, thinking that things are thus-and-so is not identical to their being thus-and-so...it is a point that Plotinus repeatedly stresses when discussing the ontological concomitants of discursive thoughts. Apparently, what crucially distinguishes mental states from acts of the intellect is that the former are directed towards particulars in the world, while the latter are not”⁴.

Para Rappe, una de las características más sobresalientes del pensamiento discursivo es su intencionalidad, entendida como el hecho de que trata de objetos que son otros o diferentes de sí mismo. Cuando Plotino describe el pensamiento discursivo asocia con este dos modos diferentes de alteridad, dice la americana; “alteridad conceptual” o transición de un concepto a otro, y “alteridad ontológica” o la no-identidad del sujeto pensante con el objeto del pensamiento. La exposición de Plotino está informada por la doctrina aristotélica del isomorfismo (*De Anima* III.8), de acuerdo a la cual, la mente, cuando comprende o percibe un objeto se identifica con la forma de este; la mente piensa así las formas –en sentido aristotélico (λόγοι en Plotino)- por medio de imágenes mentales para así representarse sus objetos, sean perceptuales o conceptuales. En V.5, uno de los principales tratados en lo que se refiere a la diferenciación entre pensamiento discursivo (*dianoia*) y pensamiento no-discursivo (*nóesis*), Plotino continúa con la analogía *aisthesis* / *nóesis* (Rappe habla de isomorfismo noético⁵) y formula el pensamiento discursivo como recepción de algo externo; de hecho hace un juego etimológico de δόξα, “opinión”, del verbo δέχομαι, “recibir”: “Por que esta es, a lo que

⁴ Ibid.

⁵ Cf. pag. 100, op. cit.

creo, la razón de que en las sensaciones no se de verdad sino opinión: que recibiendo y siendo por lo mismo opinión, lo que recibe es distinto de aquello de lo que tiene lo que recibe” – V.5.1.62.

Me parece una tesis fundamental de Plotino respecto al tema que nos ocupa el hecho de que el razonamiento discursivo no es lo que piensa, es decir, se ocupa de lo que es otro precisamente por ser principio de alteridad. Piensa lo sensible y lo inteligible; de hecho establece estas divisiones pensándolas, o para pensarlas, como representaciones mentales. Pero por esto mismo los inteligibles “no son mera proposiciones, meros juicios, meros significados. De lo contrario, por sí solos se limitarían a hablar de otros y no serían ellos mismos los Seres”. Se trata de una alteridad la cual “yo” defino, al recibirla, como externa, pero este pensar lo otro también me define a mi mismo en tanto que la recepción es “mía”. Mas esto, no puede ser auto-conocimiento, pues incluso lo que percibo como un (sentido del) “yo”, mi “interioridad”, es externo, lo recibo y según lo expuesto por el egipcio, es opinión. Como señalábamos más arriba, para nuestro filósofo auto-percepción o conciencia inmediata de uno mismo, en realidad no es inmediata sino mediata o mediada (característica de la discursividad). El auto-conocimiento es entonces anterior a la deliberación del pensamiento discursivo; es acto puro y perfecto; (*ya es*, podría decir Plotino).

CAPITULO 6 – Razón intuitiva

I

Para un estudioso de Plotino como Henry J. Blumenthal, fue primariamente la necesidad de explicar cómo puede uno tener conocimiento de la realidad trascendente constituida por las Formas lo que movió a Plotino a postular que una parte de nuestra alma es un residente permanente de esa misma realidad; parte conocida entre los comentaristas como “la inteligencia no descendida”. Es decir, Plotino plantea que una parte de el alma –el *nous*- se mantiene en el mundo inteligible, nunca desciende en el proceso de encarnación del alma en un cuerpo (aun que inmediatamente hay que anotar que en rigor, el *nous* no es “nuestro”; sólo lo es, en cierto sentido, desde nuestra perspectiva o percepción, desde la perspectiva de la discursividad que razona acerca de ello). Así es como Plotino pretendería resolver, de acuerdo con Blumenthal, el problema planteado en el *Parménides* de Platón (133b–134b): cómo es que nosotros, en el mundo sensible, tenemos conocimiento de las Formas, que están en el inteligible.

“Y, si hay que tener la osadía de explicar con más claridad el propio parecer en contra de la opinión de los demás, ni siquiera el alma se adentró toda ella en el cuerpo, sino que hay algo de ella que está siempre en la región inteligible” – IV, 8, 8, 1-3.

Es así como el intelecto o inteligencia intuitiva tiene la posibilidad de conocer, y cuyo conocimiento -la intelección, propiamente dicha-, por estar por encima del nivel de la razón o del alma, no es preposicional, considerando una proposición tras otra o si quiera viendo a una verdad que consiste en ellas, razón por la que Blumenthal llama a este conocimiento inmediato, supra-racional e intuitivo. Y Plotino es muy claro y rotundo (I, 1, 9, 12-13): la inteligencia, o ve las verdades que son sus objetos, o no las ve, pero no es que llegue a ellas por un proceso deliberativo, aun que es cierto, como dice en su tratado de la Dialéctica, que puede haber un paso o una sobre-posición en el buscador de la verdad, *pero no es lo mismo, como ya vimos, el buscar y la verdad en sí*. Para el egipcio, tal como con Aristóteles, la inteligencia es infalible: “La inteligencia, en cambio, o toca o no toca. Luego es impecable.” – I, 1, 9, 12-13.

El *nous* está compuesto por las Formas. Estas Formas -Plotino parte de *Sofista 248e-249a* (sigo aquí con Blumenthal)- no sólo son universales subsistentes en sí mismos, sino por ello –para el egipcio- son seres con pensamiento (*noésis*), como ya habíamos anotado; esto se sigue de la identificación de la Inteligencia con las Formas (V, 1, 4, 26-9) y de las Formas individuales con los intelectos individuales (V, 9, 8, 3-7). Por lo tanto cada Forma es capaz de pensar y de ser objeto de pensamiento, realizándose la identidad entre el pensamiento y sus objetos tal como lo presentara Aristóteles respecto al pensamiento puro (o “ciencia en acto” -intelección, *noésis*) en *De Anima - 431a1*. Así, tanto las hipóstasis como las Formas o intelectos individuales de los que consiste y que ésta es, corresponde al intelecto divino de la Metafísica, Lambda 9. Aquí creo que Blumenthal, al mencionar 1074b34-5, equipara, entendería yo, la intelección de sí mismo que es

intelección de la intelección, del intelecto divino, con la auto-intelección de la Inteligencia, que es estas Formas e intelectos que piensan objetos intelectuales propios; esto es, sus propios contenidos se inteligen a sí mismos, amalgamando así los más altos principios tanto de Platón como de Aristóteles, en la más alta forma de existencia en el sistema de Plotino (el Uno está más allá de la existencia). Cabe aclarar que la Inteligencia es una unidad indivisible aun que no indiferenciada, a la que llama el filósofo unidad-en-pluridad. La unidad indivisible e indiferenciada, la simplicidad suma de la que no cabe predicar atributos sería el Uno, que está más allá del Ser y de la existencia. Cito a Philip Merlan, quien lo interpreta de modo similar:

“Thus, the combination of Aristotle’s doctrine of identity of incorporeal objects of intelligence and Plato’s doctrine of ideas permits Plotinus to describe the realm of intelligence as containing the realm of ideas and that of true being.

...Plotinus can be interpreted as a result of a synthesis of Plato with Aristotle, specially Plato’s doctrine of ideas and Aristotle’s doctrine of the identity of intelligibles with intelligence; furthermore, by combining what is central in Plato, viz. his theory of ideas, with what is central in Aristotle, viz. his doctrine of intelligence.”¹

El profesor Merlan señala, como habíamos ya hecho, que al hablar de la doctrina de la inteligencia en Aristóteles, se refiere en su doble aspecto, tanto el metafísico (*Met. Lambda*) como el psicológico (*De Anima III*). También anota que Plotino reprocharía a Aristóteles por haber hecho de la Inteligencia el primero cuando en realidad es el segundo, de acuerdo al sistema de Plotino donde el primero sería el Uno, más allá de la

¹ Op. cit. Pag. 9

Inteligencia. Aun que no lo menciona, Merlan se refiere a V, I, 9: “Más tarde, Aristóteles dijo que el ser primero es algo “separado e inteligible” aunque al afirmar que “se piensa a sí mismo” hace nuevamente que no sea el primero.”

Recordemos además que Plotino identifica a la Inteligencia con el Demiurgo platónico del *Timeo*, al que a su vez identifica nuestro filósofo con el intelecto activo de Aristóteles, sobre la base, según propone Merlan -y que resultaría coherente con todo lo expuesto- del verbo ποιεῖν (*poiein*), que en griego se refiere a crear o producir, y es la acción descrita tanto del intelecto activo de *De Anima III 5,430a 13-15* como del Demiurgo en el *Timeo 28c*. a quien Platón identificara con el *nous*. La complejidad de esta identificación que hace Plotino es muy grande como para analizarla aquí—si bien me parece un tema fascinante-, pero implica, entre otras cosas, la identificación de las Formas como inteligibles (νοητά), inteligibles para el Demiurgo o Inteligencia, algo que Platón por lo menos no hace explícito (y que para algunos comentaristas es una inferencia errónea).

La identificación Demiurgo platónico=Intelecto Activo aristotélico (en su aspecto metafísico y psicológico)=Inteligencia plotiniana, se basa, por supuesto, en mucho más que en la identificación de una palabra (*poiein*). Todos los comentaristas consultados están de acuerdo que esto es lo que hace efectivamente Plotino y que de hecho no es el primero ni el único en la antigüedad en establecer este tipo de ecuación. Por ejemplo, la interpretación de Alejandro de Afrodisias respecto a la inteligencia como causa productora —el νοῦς ποιητικός aristotélico- puede ser ilustrativa (sigo parcialmente el

resumen de Merlan²; también cf. *De Intellectu*, 106.-107.20 y 107.21 a 110.3³): Los objetos de la inteligencia productiva son eternos, por lo tanto ésta es eterna; su actividad, la intelección, es ininterrumpida, no tiene principio ni final (temporal), sino que es principio (*arché*) y fin (finalidad). Esto se sigue del hecho de que los inteligibles trascendentes o formas son idénticos con el acto de ser inteligidos. La verdadera y superior inteligencia e intelección es la auto-intelección. Ser, inteligencia e intelección coinciden; inteligencia es ser intelección, podríamos decir. Ahora, para Alejandro la inteligencia productiva se vuelve causa (*αἴτιος*) para la inteligencia material (pasiva o discursiva), en tanto que la transforma como “inteligencia adquirida”, dado su ser eminentemente inteligible; la hace inteligible o inteligencia adquirida como habilidad. Alejandro acude a la metáfora de la luz –siguiendo a Aritóteles-, que siendo eminentemente visible es la causa de la visibilidad de todo lo visible, aquello menos eminentemente visible que la luz. La inteligencia material se vuelve inteligible al inteligir aquello inteligible para ella, las formas en la materia (en sentido aristotélico; los *λόγοι* plotinianos), imágenes o “trazos” (término de Plotino) de –o menos eminentes que- las Formas del mundo inteligible, aquellas que la inteligencia productiva intelige ella misma y así actualiza en la inteligencia material (cuando esta intelige; lo que quiere decir en este caso pasar de la potencia al acto). La inteligencia productiva es “causa” pues hace que todos los inteligibles sean: produce (*poiein*) los inteligibles al inteligirlos; es la intelección de sí misma y de ellos, misma que los hace ser. Y concluye Merlan: “Coming into existence by being intelligized takes place only in the relation between the material intelligence or between acquired intelligence (intelligence as ability) and their

² Op. cit. Pags. 8-10

³ En *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*; trans. Schroeder & Todd. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Canada; 1990.

(embodied) intelligibles. The kind of intelligibles which this two intelligences intelligize (or think) have no existence independent from or previous to, their being intelligized. But it is different with eminent intelligibles. They are coeternal with their being intelligized. And this *χωρίως νοῦς* Alexander designates as *πρῶτον αἴτιον*".

Para Plotino, si bien cada Forma es una "actualidad" (acto; actividad) separada, en tanto distinta, la identidad cognitiva de la Inteligencia con cada una y todas las Formas es un acto aún mayor (VI.2.21.27-34; VI.2.20.25-6; VI.4.4.40-2); aun que, en rigor, son idénticos, más allá de la descripción del acto; esto es muy importante: toda descripción del nivel de lo inteligible ocurrirá de acuerdo a una discursividad insertada en el tiempo, o que es tiempo, y traduce o describe como secuencia o proceso aquello que eterna y simultáneamente es. La intelección continua o eterna de las Formas por parte de la Inteligencia, fuente de toda actividad y acto puro o perfecto, es el garante y fundamento de la existencia independiente de las Formas (independiente de lo sensible y de quien pueda alcanzar la intelección), así como el garante y fundamento de la intelección de la inteligencia que alcance un alma particular. Las Formas no son realmente entidades distintas sino distintos aspectos de la Inteligencia. Siendo las Formas idénticas con la actividad del intelecto dicha actividad es compleja; por lo tanto aquello que el intelecto conoce es esencialmente complejo (V.3.5.1-25; V.3.13.33; V.4.2.39; V.9.10.10-14); de ahí que Plotino hablará de la Inteligencia como Unidad-en-Pluralidad. De hecho interpretará los cinco *megista gene*, o grandes géneros del Ser, del *Parménides* platónico, como aspectos de la unidad compleja que es la Inteligencia.

Parte de algunos de estos argumentos de Plotino se encuentran ya en Alcino a quien referiremos muy brevemente (sigo a O'Meara⁴; cf. también *Didaskalikós*⁵ 9 y 10) resumiendo su argumentación: dada la existencia de una inteligencia independiente del mundo, idea común a platonistas y aristotélicos (trascendente o separada, aun que, ¡ojo, no hay que entender esto de una manera literal!), esta inteligencia se ha de tener a sí misma como objeto de su pensamiento (Arist. – *Met.*12,9): si la Inteligencia divina pensara algo fuera de sí significaría que en algún momento conocería sólo potencialmente aquello otro. Pero esto no es posible y por lo tanto es necesario que la Inteligencia sea actividad pura, y que dicha actividad, sugiere Alcino, sea el pensamiento de las Formas. Esto es así para Plotino, esencialmente porque para él la Inteligencia es el origen de la sabiduría, de los prototipos, guiando al alma en la formación del mundo. Tal sabiduría no puede derivarse del mundo pues es el modelo de éste; ni puede encontrarse originalmente en el alma, la cual la adquiere; ni puede ser adquirida por la inteligencia como otra que (o fuera de) si misma, pues esto admitiría potencialidad dentro de la inteligencia divina.

Plotino hace también eco de Aristóteles (sigo aquí a Gerson⁶) respecto a la función de la inteligencia como unificadora o sintetizadora de conceptos en los juicios (*DeAnim.*3.6.430b5-6). Al expresar, como lo hicimos más arriba, que una verdad eterna y compleja existe en la inteligencia, concluimos entonces que esta se encuentra eternamente unificando todas las Formas. Aristóteles da el ejemplo de que en el juicio en que la diagonal de un cuadrado es inconmensurable con uno de sus lados, es la inteligencia quien hace de los conceptos uno. Para Plotino, la unificación de los

⁴ Op. cit. pag. 36

⁵ ALCINOUS. THE HANDBOOK OF PLATONISM. Trans. J. Dillon. Claredon Press. Oxford, 1993.

⁶ Op. cit. pag. 51

conceptos de diagonal e inconmensurabilidad por una inteligencia particular es sólo la *representación* de una verdad eterna. No habría tal si las Formas de Diagonal e Inconmensurabilidad no fuesen o estuvieran unificadas por la Inteligencia. Es por esto que no es suficiente postular Formas, ni razones en el tiempo que las conocen, para dar cuenta de verdades eternas.

“Pero, ¿quién proporciona al alma este buen juicio? ¿Será necesariamente la Inteligencia, pero no la inteligencia que unas veces lo es y otras no, sino la Inteligencia verdadera, que es, por tanto, bella por sí misma. ¿Debemos, pues, detenernos en ella, como si se tratase de un primer término, o hemos de ir todavía más allá? La inteligencia está situada delante del principio primero con relación a nosotros y, colocada en el vestíbulo del Bien, nos da a conocer todas las cosas que se dan en El; ella misma es, sobre todo, como una impronta del Bien en lo múltiple, mientras el Bien permanece enteramente en la unidad.” – V, 9, 3.

Plotino insistirá en que la actividad del intelecto no es conceptualización. Sus argumentos se basarán en una reducción al absurdo de la idea del conocimiento como representación: si el objeto de intelección de la Inteligencia fuera otro que las cosas en sí o Formas, entonces la Inteligencia tendría que comparar la representación de la Formas con las Formas mismas para saber que la representación es correcta. Si las puede comparar, entonces en primer lugar no necesitaba la representación. Si no es posible la comparación entonces la verdad eterna no es garantizada. Así la alternativa al representacionalismo (y a concebir la verdad como representación) es la identidad, la unión cognitiva donde sujeto y objeto se identifican en la contemplación del ser eterno.

Otro aspecto también muy importante respecto a la exposición que hace Plotino de la Inteligencia es la identificación de la actividad de la Inteligencia como Vida. Y otro tanto respecto a la identificación de la Inteligencia con la *ousía* o substancia. Ambos son temas muy complejos que van más allá de los límites de la presente investigación⁷. Una cosa se considerará tan viva como esté activa, y estará activa en proporción a la relación directa que tenga con su origen, con su porqué o razón de ser (VI,7.2.19-20). La Inteligencia como Ser es otra faceta del prisma a través del cual podemos pensar la Inteligencia. La Inteligencia se presenta como el ser que se ha (y que es) realizado en su más plena e integral perfección (el *acto puro* de Aristóteles). Bajo este aspecto, el ser es anterior a la Inteligencia. Pero el ser así determinado, el ser en su perfección, es Inteligencia. Plotino a menudo insiste en ello: se debe ir del ser al pensamiento y no del pensamiento al ser. El ser es pensado por que es; no es por que es pensado. Partiendo de este argumento Plotino atacará a quienes quieren hacer de las Formas los pensamientos de Dios, exponiendo a un Dios creador que piensa, haciendo así que las cosas sean.

Pero nos hemos de centrar en lo que considero –a fines de mi investigación– el tema central del *nous* y la *nóesis* plotinianas: la intuición como auto-conocimiento que supone dicha facultad que podemos concebir como inmediatez, auto-presencia; como auto-reflexión pura y perfecta: unificación y unidad, identidad y mismidad, tanto metafísica como psicológica; de hecho, en este nivel ambos conocimientos se identifican (así como se revela la dependencia de la ciencia de *psique* respecto a la ciencia del ser). Este es un terreno completamente extraño a nuestras costumbres y estructuras del pensamiento: y así tendría que ser, podría responder Plotino, pues tales costumbres y estructuras se han

⁷ Respecto a la relación *ousía* – Inteligencia; cf. Gerson, op. cit. pag. 98 y subsiguientes

formado o deformado a sí mismas en su relación con la realidad sensible; son un pensar *acerca de*, pensar cosas, lo cual no es ser ellas mismas. De hecho para Plotino pensar las cosas será hacerlas tales, así como también será hacerme cosa al definirme a mi mismo por ello: un sujeto del conocimiento que percibe objetos y se percibe y piensa también a sí mismo como objeto. Ya habíamos entrevisto más arriba la dificultad que supone el que toda descripción del nivel de lo inteligible ocurrirá de acuerdo a una discursividad insertada en el tiempo, o que es tiempo, y traduce o describe como secuencia o proceso aquello que eterna y simultáneamente es. Y por supuesto no sólo toda descripción sino todo razonamiento, en la acepción usual del término. Plotino no sólo hace del alma la formadora del tiempo, sino de la razón pasiva, práctica o material, más iluminada o menos (por su contacto con la Inteligencia), el principio de realidad. Esto es, la realidad, en su experiencia y comprensión, será una vivencia definida por el alma de acuerdo a su relación con el cuerpo y/o con la Inteligencia. Cuando razonamos sobre la intuición, estamos queriendo ir más allá de la discursividad por medio de la discursividad; queremos sin poderlo en tanto que intentemos hacer de nuestro objeto de comprensión precisamente un objeto (a diferencia de aunarnos –en nosotros mismos- en la identidad sujeto/objeto). Recuérdese que la acción de la razón discursiva es separar, delimitar. Clasifica y pone límites, o bien, nos limita. La comprensión de la *nóesis*, que en los términos planteados por Plotino es experiencia directa e inmediata, depende de la transformación del sujeto en la identidad con su objeto, que no puede ser otro que “su” si-mismo, o más propiamente, el si-mismo.

Por supuesto que aquí se perfila el problema del lenguaje, que en la filosofía de Plotino se circunscribe a la discursividad. De manera poderosamente sugestiva Plotino describe el lenguaje como percepción del pensamiento; como “trazo”, “recuerdo” (IV.3.30). Desde luego que la discursividad racional será, como el tiempo, una imagen móvil de la Inteligencia eterna, de la auto-presencia auto-contenida de ésta. Plotino nos dice que su actividad es casi como movimiento, así como su complejidad es una multiplicidad que sin embargo es una unidad. Es decir, está buscando ir más allá de lo sensible y de la literalidad del lenguaje utilizando metáforas, como – aun que quizá de una manera más simple- el aserto aristotélico del *Motor Inmóvil*⁸. Plotino nos advierte muy claramente respecto a pensar lo inteligible de acuerdo a las mismas restricciones de lo corporal. La Inteligencia no es una cosa. Es necesaria una terapia, dice nuestro filósofo, que nos permita acostumbrarnos a pensar lo inteligible en términos no-cuantitativos, no-literalmente en términos espacio-temporales. La razón divide en sus esquematizaciones pero no es que necesariamente así sean las cosas. El conocer cómo son las cosas, o el ser de las cosas, es tarea del *nous*, por lo cual no debemos pensar literalmente cuando se habla de la ascensión (*askésis*), o bien las divisiones, por paradójico que nos parezca al razonamiento, entre *psique* y *nous*, o incluso (veremos más adelante) entre *aisthesis* y *nóesis*; siendo el problema fundamental –tal como lo plantea Plotino y yo lo interpreto- nuestra relación-experiencia de dichas realidades en o para nosotros mismos. Dicho de manera enfática: por principio, no es posible la demostración por medio de argumentaciones de qué es la *nóesis*. Sin embargo, argumentación y comprensión no son

⁸ Se podría argumentar que no es metáfora, ciertamente, en el sentido en el que Aristóteles define la metáfora, tema fuera de los límites de este ensayo. Más sí lo podemos ver así en el sentido que vamos describiendo, en el sentido en que decir *motor inmóvil* es un aserto que va más allá de la discursividad forzando a esta, al pensamiento, a intuir un primer principio que como tal, como primero, no es un medio asimilable al pensamiento proposicional que discurre por medio de premisas a conclusiones.

lo mismo. Recuérdese que para Plotino el nivel del conocimiento de la Inteligencia implica infalibilidad, y por ello necesidad; al contrario, al nivel de la discursividad del alma sólo hay persuasión (V.3.6.8):

“La razón, en cambio, trata de someter a examen la doctrina que vamos exponiendo. Pero como la razón no es algo uno, sino algo dividido, y como se sirve para su investigación de la naturaleza de los cuerpos y toma de ella sus principios, por eso divide la Esencia, pensando que es como la de los cuerpos, y desconfía de su unidad, debido a que no ha emprendido la investigación a partir de los principios apropiados. Nosotros, en cambio, para poder razonar acerca de la unidad y del ser absoluto, debemos adoptar principios apropiados para la persuasión, esto es, principios inteligibles aferrados a seres inteligibles y a la Esencia real” – VI.5.2.1-6

II

Mencionamos anteriormente que para el sujeto del conocimiento, localizado o identificado como *psique*, sus percepciones sensibles, e incluso de estados emocionales, le aparecen realmente como externos, como objetos del conocimiento, lo que lo incluye a él mismo como objeto de percepción y análisis, su sentido de identidad, que dada la tarea de auto-conocimiento se descubre esta identidad como falsa, en el peor de los casos, o bien como parcial o incompleta; no como aquello esencial e inmutable y por ello idéntico así mismo y conocible por asimilación, por unión cognitiva o identidad, misma y única actividad de la Inteligencia y garante del conocimiento de las Formas. Es decir, de acuerdo a los planteamientos del egipcio, el conocimiento de los intelegibles es auto-conocimiento (cf. V.5). Conocer será conocer a –identificarse con- *el conocedor* (Plotino habla del *observador*); y nuevamente, ese conocedor no puede ser el “yo empírico”, que se revela (a la luz de la *nóesis*, y sólo así: esto es fundamental) no-sujeto, sino objeto de conciencia. Esto último no puede demostrarse por argumentos sino sólo reconocerse en la experiencia de la intuición que es esencialmente auto-conocimiento. La actividad (*energeia*) pura de la Inteligencia no tiene objeto al que se dirija, y al darse cuenta (identificarse) el observador de ello, con ello, ocurre la reversión, hacia si-mismo. El pensador se descubre no como una cosa, sino como pura observación que es el observador mismo, o conocedor puro que es el conocimiento mismo, conocimiento-conocedor de si. La auto-transparencia del si-mismo no es la conciencia subjetiva, sea del

cuerpo o de los contenidos mentales del razonamiento, la representación conceptual de uno mismo.

Comenta Wald:

“He wants to lead the outward seeing up to the realm where all beauty is inward [la Belleza es una faz de la Inteligencia a la que Plotino concede mucho peso]. To see something as a thing that is seen, as something distinct from what sees it, is to see it as out side”⁹.

Y Plotino:

“Pero es menester desplazar la mirada y mirarse a si mismo, mirar el objeto como una sola cosa consigo mismo, como idéntico a uno mismo” – V.8.10.39

Continua Wald:

“This is something that must be accomplished; it is not just a way of seeing...When intellect has brought all into himself he has seen all as himself. The flowers are not something external; their ἐνέργεια consist in being thought by intellect, with out there by being looked at. The man who has become intellect, is operating at that level, has “the sum of all things within” (πάντα εἶσω, III.8.6.40). Once intellect has brought all into himself he is its own movement”.

⁹ Op. cit. pag. 68, 69

Y Plotino:

“La Ciencia, así mismo, es un automovimiento, como visión y actividad que es del Ser, y no un estado, de modo que también la Ciencia cae bajo el Movimiento, o si se prefiere, bajo el reposo o bajo ambos; y si bajo ambos es que es una mezcla; y si lo es, la mezcla es posterior. La Inteligencia, por su parte, es el Ser pensante, y es un compuesto de todos los Seres, y no uno de los géneros. Y la Inteligencia verdadera es el Ser junto con todos los Seres, es ya todos los Seres, mientras que el Ser sin más, concebido como género, es un elemento de la Inteligencia” – VI.2.18

Wald observa que en este pasaje se conjugan *αὐτοχίνησις*, *ὄψις* y *ἐνέργεια*. El conocimiento es claro para si mismo, es una “visión del ser” (*ὄψις τοῦ ὄντος*), y tiene o ve a este ser como a si mismo, no como algo a lo que se mira allá afuera. Si fuese una simple actitud frente a las cosas las tendría como externas y no sería la visión de su ser en donde el conocimiento hace algo suyo –en identidad con él- por medio de su propia actividad (*ἐνέργεια*).

Dado que la conciencia introduce intermediación, observa Hadot, “consciousness must cease splitting it self into two, and come to coincide with our true Self, that higher level of tension and unity”¹⁰. La conciencia se revela como memoria, más que una presencia, dada su liga con el tiempo, y aquello permanentemente presente, como una ausencia; la Inteligencia se revela como presencia, y paradójicamente, la conciencia que es memoria,

¹⁰ Hadot, Op. cit. Pag. 35

a la luz de la visión se revela como olvido (del si-mismo). Nuevamente Hadot, quien habla del razonamiento discursivo:

“But this is only ratiocination, always remaining in the plane of consciousness and reflection, does not really allow us to know the levels of divine reality which it distinguishes. It is only a preliminary exercise, a support and springboard. Knowledge, for Plotinus, is always experience, or rather, it is an inner metamorphosis. What matters is not that we know rationally that there are two levels of divine reality, but that we internally raise ourselves up to this levels, and feel them within us as two different tones of spiritual life”¹¹.

La visión es luz y la luz es visión (recuérdense las metáforas empleadas tanto por Platón como por Aristóteles). Hay una especie de visión de si misma de la luz, visión perfecta, una auto-transparencia. La luz de la Inteligencia ilumina al ojo de la razón que se transforma en el acto de la visión donde “nosotros” podemos ver¹² (V.5.7.23; V.3.17.28; VI.8.16.20). La conversión en visión la llamará Bréhier “estado de concentración espiritual”¹³.

La conversión hacia el verdadero si-mismo, es un esfuerzo que requiere una concentración que a su vez es una unificación; es un ejercicio, pero una meditación no de la discursividad ni tampoco una interiorización hacia la subjetividad, sino una actividad

¹¹ Ibid. pag. 48

¹² Aquí viene al caso el ejemplo que da Plotino de cómo uno cuando está concentrado en la lectura se olvida de sí mismo y se convierte en la lectura convirtiéndose uno en una conciencia más enfocada y central, que es visión. Ocurre algo similar cuando vemos una película en el cine.

¹³ Op. cit. pag. 125

que implica la aquiescencia de la auto-observación, el acallar la mente y escuchar u observar, ser aquella presencia que es, que ha sido con nosotros todo el tiempo mas fuera de éste; nuestra verdadera identidad. Ya habíamos visto en nuestro acercamiento a Platón la necesidad de un entrenamiento largo y duro en el ejercicio de la inteligencia. Por otra parte Sara Rappe ha señalado (cf. Introducción) que los textos Neoplatónicos en general constituyen en sí manuales de meditación que requieren el estudio-experiencia-comprensión extra-textual de parte del alumno para llegar a la comprensión correcta que ha de ser la experiencia de una verdad infalible para uno mismo, o mejor dicho, en el si-mismo. La llama meditación como “method of changing habitual modes of thought or self-awareness”. Y sigue más adelante:

“An important feature of the meditation is the training of the students concentration and attention. The practice of this exercise leads both to a focusing capacity, an intense direction of the mind’s eye to a single object, with out letting any feature of the object dominate in the moment, and to a detachment”¹⁴.

Por otro lado sugiere Hadot:

“we can first of all, concentrate ourselves inwardly, direct our attention towards the things up above, and regain consciousness of ourselves. Then we shall discover, that we can, at times, rise up to a more perfect inner unity, in which we attain to our living, real, veritable self within divine Thought. When we get to this level, perhaps we will touch a

¹⁴ Op. cit. pags. 79, 80 previo al análisis de la famosa meditación que Plotino sugiere donde se usa una imagen de una esfera; se trata de una imaginación guiada.

state of ineffable unity, in which we mysteriously coincide with the absolute simplicity out of which all life, thought and consciousness proceed”¹⁵.

Es importante señalar que la unificación no ha de entenderse como un sumarse a algo, o como si en el identificarse con el *nous*, sea éste un añadido. La unificación es una simplificación. Quizá la imagen que podríamos sugerirnos es la de una esfera que va desprendiéndose de capas; su centro ha estado siempre ahí y permanece o se evidencia de manera cada vez más inminente siendo la esfera cada vez más su centro –aun que siempre lo ha sido- el cual es su principio y forma, o razón de ser, tal como un capa con la siguiente; cada capa es un todo esférico, expresión del centro y de la capa anterior, y que depende de su centro, el cual sin embargo no depende de la capa siguiente más sí le da su ser¹⁶. Plotino insistirá –parafraseo- que esa intuición o sabiduría inmediata, conocimiento in-mediado, no es adquirido por medio de teoremas, cálculos ni raciocinios, pues siempre ha sido o estado presente como un todo; es completo, es una unidad. No deriva de nada ni está en nada más que en si misma. Y por que no le falta nada, no (le) hace falta ser buscada; es (V.8.4.36; V.8.5.5).

¹⁵ Op. cit. pag 34

¹⁶ El corazón del centro de nuestra esfera, y como un negativo de la misma, sería el Uno, del cual muy poco hemos hablado por razones de limitación temática y de extensión, pero al cual ha aludido Hadot en la cita anterior.

CAPITULO 7 – El yo y el Si-mismo: el problema del sujeto del conocimiento y de la integración de la identidad en el ser verdadero, cuyo carácter es universal.

El problema de quién es el sujeto del conocimiento nos refiere al problema más profundo de cuál es el ser del hombre, cuál es su verdadera identidad, lo cual es un problema específico demasiado extenso y complejo en Plotino para ser tratado cabalmente en este ensayo, aun que definitivamente es un tema también central a éste. Me parece que la filosofía de Plotino, de acuerdo con los diversos enfoques que presenta, cada uno de éstos es un tema de entrada a la propuesta plotiniana, que verdaderamente es un todo. En este sentido la forma guarda una coherencia con su contenido. Me parece ver que los argumentos acerca del *nous* y la *nóesis* adquieren una circularidad. Ya habíamos enfatizado que la intuición por principio no es demostrable por medio de razonamientos, como el mismo Plotino observa en repetidas ocasiones. Se puede describir la *nóesis*, un describir en torno, un circunscribir, que en sí, no será (la) *nóesis*, el conocimiento que ésta es, de acuerdo con el egipcio. Por ello acudiremos en última instancia a los poetas, mas no como consolación frente a la frustración que la limitación de la discursividad supone; todo lo contrario: la insinuación erótica de la palabra poética como re-velación, liberación creadora; último muelle, pero también barco que surca como flecha luminosa el mar sin orillas de la conciencia.

La discursividad, que es siempre un término medio, de alguna manera incompleto, dependiendo del enunciado anterior y posterior para moverse así por *medio de*, llega, en

un momento u otro, a por donde ella misma avanza o había avanzado, salvo en los momentos de destello de comprensión, o intuición, en que adquiere una verticalidad trazando entonces como una espiral, persiguiendo esta exposición así la imagen que utiliza el egipcio de los radios que divergen y convergen de su centro, la Inteligencia.

Lo que me parece claro de la lectura de las Enéadas es que el problema de la identidad del hombre es central a la filosofía de Plotino, además de ser un problema que no es teórico –en el sentido usual del término- sino que cada individuo ha de resolver por y para sí extra-textual y extra-discursivamente. Dicha identidad no es algo fijo sino móvil y que dependerá de cada sujeto, del tipo de vida que éste lleve; al menos podríamos decir la identidad encarnada, por que en rigor, la identidad o verdadero ser del hombre sí es algo fijo e inmutable, mas olvidada o no ejercitada, para lo cual se requiere un tipo de reversión o conversión. Aquellos más “brutos” -por usar el término medieval- mantendrán su identidad al nivel de la psique animal. Idealmente el filósofo, tras el esfuerzo contemplativo necesario y la purificación del alma en su relación con el cuerpo, habrá de identificarse con su propio *nous*, principio de sabiduría, divino e inmortal desde el cual podrá dar el último gran salto, meta de la búsqueda filosófica, tal como la entiende Plotino, y ya propiamente tarea mística (entendida simplemente como misteriosa y *silenciosa*): la identificación con el Uno; aunque aquí, de hecho, ya no hablaríamos de que el hombre se identifica con el Uno o lo reconoce en sí, sino que en cierto sentido el Uno se contempla o reconoce a sí mismo, en cuyo caso podemos decir que no hay como tal identidad “verdadera” del hombre o que bien ésta es el Uno, lo que Plotino, en cierto

modo, muy probablemente nos desautorizaría a decir (dado que el Uno, o simplicidad pura, está más allá de cualquier atributo, como el principio de identidad, que pertenece a la Inteligencia).

Un tema común en la filosofía Neoplatónica es que el *nous* es la verdadera identidad del hombre; y verdadera en tanto que la Inteligencia es la sede de la verdad y cuya característica es la identidad cognitiva con todas las Formas. La verdad se halla más allá de toda discursividad; más allá del lenguaje: “la Verdad real y verdadera, no concordando más que consigo misma, no enuncia nada fuera de sí misma”, nos había dicho ya Plotino. En la *nóesis* se conoce la verdad en identidad con ella, y cualquier descripción de la misma o deliberación acerca de ella, precisamente no es ella, sino será una alusión, una imagen, o una sugerencia; pero, y esto creo que es interesante, sin embargo, con *nóesis* uno entonces puede reconocer (recordar) lo verdadero en un texto, como a través de él (la discursividad como mediadora). Ya Platón sugería que los razonamientos son “inteligibles junto a un principio”.(*Rep.* 511 c,d). Recuérdese la observación de Lodge: “*dianoia* yields only *secondary* principles”.

Como observamos en el capítulo anterior, el auto-conocimiento que implica la *nóesis* en Plotino, no es de lo privado sino de lo universal; hay una asimilación al auto-conocimiento de la verdad eterna (actividad de la Inteligencia). Dijimos que el auto-conocimiento es un ejercicio de meditación (que propiamente se convierte en *contemplación*), pero una meditación no de la discursividad (Descartes), ni tampoco una interiorización hacia la subjetividad (S. Agustín, cuya anatomía un tanto distorsionada le

hace confundir el cerebro por el corazón: la discursividad sentimental sigue siendo discursividad-). Plotino plantea que hay mucho más en *psique* que el “yo”, pues – parafraseando a Heráclito- tan profundo es su *logos*. El fundamento del hombre trasciende al hombre, y al alcanzar éste la totalidad del si-mismo la Filosofía es trascendida por la Filosofía. Ya en los capítulos anteriores vimos que se va configurando una contraposición entre el Yo y el Si-mismo, el “yo creado” o “yo empírico” y el si-mismo ideal. Wald evocará la distinción que hace William Blake entre *selfhood* o *identity*, o “sentido del yo” e “identidad”. El sentido del yo se forma y refuerza a través de la percepción sensorial y la discursividad; éste es el sujeto del conocimiento –incluso en el sentido moderno- de la razón práctica; en cierto sentido –fuerte-, es la razón práctica (vimos cómo en algunos casos *psique = nous patetikós*) como sentido o principio de la realidad y sentido de definición, entonces, del yo. La conciencia de si que tiene este sentido del yo es intermitente y variable. Por otro lado, el si-mismo ideal, actividad pura (continua o eterna) es el standard de las actividades encarnadas (otorga los *kanona* a la razón práctica; cf V.3.3.5-9), una identidad sin pasado ni futuro, agente de la contemplación de las Formas; su pensamiento ya no es “nuestro”, en todo caso habría que decir que piensa por nosotros, o en nosotros: al nivel de la Inteligencia hay una ὁμοίωσις, una asimilación, de lo bajo a lo alto. Wald señala que Plotino “often call the Highest αὐτό and αὐτός. This is therefore the highest possible identity”¹ (por ejemplo VI.8.14). El diccionario nos refiere a “mismo”, “propio”, “solo”². De hecho, lo más que este observador o testigo (el si-mismo) podría decir de si, es: “soy, soy”; o “yo, yo” (V.3.10.36).

¹ Op. cit. 151

² Op. cit. pag. 97

Plotino habla muchas veces del ἡμεῖς, “nosotros”, para denotar, según Wald, la conciencia en general como un particular punto de vista. Pocas veces, de hecho, habla Plotino del yo, ἐγώ, (IV.8; V.7; III.3.3)³. Fundamental es la distinción que hace Plotino –sigo con Wald⁴– entre ἡμεῖς y ψυχή. Y cita la traducción que hace Dodds de estos términos, quien ve a ψυχή como la personalidad total (“total personality”), y a ἡμεῖς como la conciencia egóica (“ego-consciousness”). Esto nos da un matiz sutil e interesante sin duda, donde creo que podemos entender así el “nosotros” como el punto de enfoque conciente de la psique; si bien, ese punto de enfoque puede a veces ser muy intermitente o débil. De cualquier modo, *psique* sigue remitiéndonos de alguna manera aún con la persona individual, si bien en la inteligencia intuitiva o productora (la “verdadera inteligencia” según Plotino), ya hay un traslape con la Inteligencia; es traslape, pero también en rigor es identidad, depende desde dónde veamos al *nous poetikós*, si desde la Inteligencia, o desde la razón que divide en sus razonamientos. Para Gerson el concepto de la auto-definición será la clave no sólo respecto a la cuestión de la identidad del hombre, sino respecto a las doctrinas –hasta donde podamos hablar de esto en Plotino– éticas, religiosas y estéticas del egipcio⁵. Gerson recurre a la siguiente fórmula analógica: “true ideal self: endowed self::rational endowed self: composite self”. Y comenta:

“The priority of the self as an agent of rational activity to the self as an agent of another type of incarnate activity is determined by the priority of the true ideal self to the endowed self...if one is capable of recognizing that one’s identity is as a rational agent,

³ Cf. Wald, op. cit. pag. 152

⁴ Ibid.

⁵ Op. cit. Pag. 145

then one is on the way to recognizing that the true ideal of rational agency for oneself excludes incarnation”⁶.

En Plotino, el *nous* o inteligencia será siempre χωριστός, separada, o trascendente. Y sin embargo, es muy importante no perder de vista, que es separada desde *nuestro* punto de vista, o para el “nosotros”. Es la razón discursiva quien se separa para pensar las cosas, quien separa al pensar discursivamente. En la búsqueda del conocimiento, la razón, al alcanzar este, llega y ahí se para, pues el conocimiento del que habla Plotino es definitivo e infalible; “toca o no toca”, dice. Por eso, observa Wald, en la filosofía Plotiniana, el razonamiento puede ser peligroso (el razonamiento por el razonamiento, es decir, como medio, no como fin) dado que puede implicar una pérdida del si-mismo; claro, tanto como la posibilidad de ganarlo; es decir, no hay ningún desdén de la razón ni del método ni del rigor, salvo cuando esta es endiosada (la prostituta ebria entronada como la Diosa Razón de la Ilustración) o vista como un fin, o se vuelve una actividad estéril y paralizante.

Hadot hace el símil de la conciencia como un espejo: es necesario pulirlo y girarlo en cierta dirección para que refleje los objetos que se presentan a éste. Y habla de la necesidad de estar en una disposición interna de calma y apaciguamiento para percibir la vida de la Inteligencia⁷. Es necesario purificar y acallar también al cuerpo; cortar los lazos de lo que sea una identificación excesiva con él. Y hace Hadot una observación que me parece muy importante respecto a la percepción que se tiene de la filosofía de Plotino

⁶ Ibid.

⁷ Op. cit. pag. 30

(y habría que decir platónica en general): el cuerpo en sí no es malo, sino que la causa del mal y del sufrimiento está en la excesiva identificación o preocupación por éste; que será debida a la ignorancia de nuestra verdadera identidad (si bien también podemos decir que esta es causada, al menos parcialmente, por el hecho de la encarnación).

Para Hadot el mundo espiritual del que nos habla Plotino no es otra cosa que el si-mismo (self) en su mayor profundidad. De hecho, viendo las cosas desde la Inteligencia, podríamos decir que todo –el cuerpo, el alma- son niveles del si-mismo, cuyo corazón o centro es el Uno. Comenta Hadot:

“Each degree or reality, he argues, can only be explained with reference to its superior level: the unity of the body is explained by the unity of the soul which animates it; the life of the soul requires illumination by the life of higher Spirit; and finally, we cannot understand the life of the Spirit itself without the fecund simplicity of the absolute, divine Principle, which is, in a sense, its deepest intimacy...all this traditional terminology is used to express an inner experience. All this levels of reality become levels of inner life, levels of the self...the human self is *not* irrevocably separated from its eternal model, as the later exists within divine Thought. This true self –this self in God- is within ourselves”⁸.

El alma no se da cuenta o es inconciente de aquella su “mejor parte”. Pero es al volver su atención hacia dentro (V, 3, 3, 27-9 y 42-3; IV, 3, 30, 11-16) más allá de lo incesantemente cambiante, que conocerá su *nous*, y de hecho participando de él se

⁸ Ibid. Pag. 27

identificará con él. Blumenthal señala que efectivamente para Plotino (I, 6, 6, 16-18) cuando el alma es más verdaderamente alma, es *nous* (así como el *nous* al reconocer su simpleza pura fundamental puede ser “tocado” por el Uno). Volvamos a pensar la noción de el alma como demasiada identificada con o atada por, lo corporal. A riesgo de sobre simplificar sus argumentos, ambas nociones cabrían en Plotino, pues si por un lado el alma está como “enterrada” en el cuerpo, extraviada, por otro no, pues queda la parte no caída, la mejor parte o parte esencial, y entonces el alma, como ya dijimos, simplemente no se da cuenta de su verdadera condición o estatus. Como observa Merlan, de acuerdo a la teodicea que Plotino plantea, paradójicamente es en el descenso de alma, ya sea necesidad natural o una falta, que sus poderes son revelados. Plotino explica a lo largo de su obra, como aquello que es Uno se convierte en muchos en una especie de procesión, emanación o desdoblamiento, *así como proceso de auto-revelación*. Ciertamente Plotino claramente expresa –sigo aquí a Merlan- que la razón por la que el alma produce aquello que es corporal es para formarlo y así revelarse ella misma (IV, 8, 6, 18-21).

Dado que Plotino insiste en la actividad incesante del *nous* aun que nosotros no seamos conscientes de éste, Merlan habla de una teoría del inconciente en Plotino; e identifica como el germen de esta doctrina el pasaje de De Anima (III) donde Aristóteles habla de la inteligencia que es tal por ser todo productiva (τῷ πάντα ποιῆιν) y que no realiza el acto de la intelección sólo algunas veces. Pero a Merlan le parece incorrecto usar el término inconciente, dada su relación con los deseo e instintos, y con razón observa que la Inteligencia no puede ser descrita como inconciente dado que es predominantemente racional, de manera eminente. Por ello propone el término de *Metaconciencia*. Al

exponer Plotino la transformación de nuestra inteligencia ordinaria en una inteligencia superior,

“This enlarged consciousness we could call metaconsciousness. The enlargement on hand consist in our despersonalization, as the divine intelligence is impersonal...Quite obviously, this newly acquired consciousness is a consciousness of a higher order. In the moment of union it is no longer we who intelligize –it is the superior intelligence which intelligizes in us-. Of course, it could also be said that only in this moment it is actually we who intellegize, viz. our true we”⁹.

El filósofo, de acuerdo con la concepción del egipcio, en su búsqueda habrá de poder sobre poner, si así persevera, al razonamiento discursivo (no por ello menos importante) la contemplación directa de los inteligibles o identificación, participación o conocimiento de su propio *nous*. No se abandona el razonamiento (vimos que Plotino calificó los razonamientos como preliminares), al contrario, sólo después de una rigurosa instrucción filosófica, dialéctica, dedicándose a ésta lo más posible en la medida en que se puedan abandonar las actividades relacionadas con lo sensible (o abandonar el identificarse – excesivamente- con estas actividades) y tras las purificaciones apropiadas para el alma respecto al cuerpo y las partes inferiores de dicha alma, entonces,

“en tal caso, no se busca ya la razón discursiva o el razonamiento, sino lo que se alcanza es la inteligencia pura. Y bien, ¿pero que impide que la inteligencia pura se de en nuestra alma? Nada, diríamos; pero convendría añadir, entonces, que se trata de una parte del

⁹ op. cit. pags. 47, 83 y 84

alma. Y esto no podríamos decirlo, porque, aun que afirmemos que es algo nuestro, la Inteligencia se diferencia realmente de la razón discursiva y está siempre por encima de ella. No hay inconveniente en afirmar que es algo nuestro, aun que no tengamos que enumerarla entre las partes del alma. Por que es y no es algo nuestro” – V, 3, 3.

La identidad no es algo dado, sino que la totalidad del si-mismo se alcanza, se logra a través del auto-conocimiento, el cual no deja de ser un tanto paradójico: somos sólo aquello de lo cual somos concientes y sin embargo somos concientes de ser más perfecta y plenamente nosotros mismos precisamente en esos momentos, cuando, elevándonos hacia un nivel superior de simplicidad interna, a nuestra mismidad, perdemos el sentido de la identidad egóica. Alcanzar la verdadera identidad es presentado por Plotino como liberación, y como un despertar. Una vez más, esta identidad no se encuentra –como un algo externo, un añadido- sino que es un *transformarse en*, un logro o (auto) realización del buscador. Y dicha transformación, es una creación (*póiesis*). Pero, ¿creación nuestra?, ¿“nuestra”?; ¿quién es el creador de quién? Se nos presenta una tensión –creativa- entre el “yo creador” y el “yo creado”, donde el “yo creador” es además creador de sí mismo, pero desde la perspectiva del “nosotros”, del “yo creado”, este alcanza un otro, su si-mismo: es otra cosa, pero no es cosa, “es y no es algo nuestro”. No hay salida de la paradoja, ni de la circularidad ni de la contradicción, salvo la experiencia/comprensión/intuición inmediata, que sería la salida/liberación, pero también cima/cúspide, de la discursividad/razonamiento/lenguaje. La contradicción formal/argumental se resuelve en una coherencia que ha de ser forma y experiencia de vida para el filósofo. Por ello, como señalaba con Rappe en la Introducción, la

textualidad es no sólo criticada en el Neoplatonismo en general, sino secundaria, junto con los ejercicios argumentativos, en la búsqueda de la Sabiduría. Esto se acepta y se asume, o no; no es demostrable o argumentable (ni es importante que lo sea) más allá de la persuasión y la sugerencia.

La Sabiduría es divina y asimilarse a ella es asimilarse a la divinidad. Desde luego queda, ya lo habíamos señalado anteriormente, el problema de *qué es la divinidad*, más allá de las opiniones (*doxai*), costumbres, prejuicios, fobias y argumentaciones. Previamente observamos: ¿qué entendemos por *Dios*, o mejor aún, por *lo divino*? ¿Lo entenderemos literalmente (razonamiento discursivo)? ¿O podemos interpretarlo creativa y poéticamente, justamente de modo metafórico? Es decir, saber qué sea la Sabiduría –de acuerdo a lo que Plotino ha expuesto-, aquello divino, sólo es posible por medio de la experiencia, la cual parece que requeriría de una condición inicial de fe o creencia, pero creencia no como aceptar incuestionablemente un dogma, sino una disposición, una *apertura*: creer para conocer y conocer para creer, invocando el famoso aforismo hermenéutico. Mejor aún, una condición inicial de *asombro*, diría Plotino siguiendo a Platón, o un deseo del saber (Aristóteles – *Met.*). El escepticismo, *como condición inicial*, manifiesta la negación a desear; la negación al anhelo de la inspiración.

Algunos autores, especialmente Gerson y Wald, verán en la Inteligencia un estado intencional¹⁰; por otro lado Rappe atribuye más bien una estructura intencional a la discursividad. No creo que haya una contradicción especialmente problemática, sino que se refieren a cosas diferentes. Probablemente sea más obvio a qué se refiere Rappe, en

¹⁰ Gerson, op. cit. pag. 43 y subsiguientes; Wald, op. cit. pag 65 y subsiguientes

tanto la conciencia egóica dirige la atención a algo. Por otro lado, Rappe nos explica que Plotino claramente enfatiza la atención o conciencia vacía (vaciamiento) o sin objeto en la intelección¹¹ (por ejemplo, V.3.17.35). Wald, por intencionalidad entiende un acto de voluntad, más allá de un mero querer, como la conciencia dirigida por los instintos, o bien por la razón cuando desea resolver un problema práctico (tiene siempre un objeto exterior); acto de voluntad, entonces, como afirmación de la libertad en identificación unitiva con el si-mismo, que es liberación. Wald:

“Thought is “will”, because it is motion, motion towards the desired. The νόησις referred to here is an accomplishment, not something that is simply “there”. But at the same time it is the basis of much else that leads up to it. There would be no discursive thought, were it not for this νόησις, which is βούλησις. Νόησις represents the unity of intellect and being, for it is through this activity that intellect and being are what they are. The desire of being “engenders” it, to use the language Plotinus sometimes uses, gives shape to what previously was with out shape. There can be no Form unless βούλησις makes it out from the myriad possibilities and separates it off. A Form has no existence apart from βούλησις. Intellect not only sees being in a particular way, as a particular Form; it must actively will it as a particular Form”¹².

El tema del *eros* y la Belleza es muy importante en Plotino; es otra perspectiva desde dónde contemplar a la Inteligencia, como ya habíamos anotado. Ya Platón había expresado que *eros* era una fuerza intermediaria (*Simposio*), y como tal, tendrá un aspecto descendente, la intencionalidad de la que habla Rappe respecto a la discursividad

¹¹ Op. cit. pags. 63-66

¹² Op. cit. Pag. 67

(creo que tentativamente lo podemos entender así, aun que estemos generalizando), y otro aspecto ascendente –y en última instancia trascendente-, desde la razón que busca la *nóesis*, hasta el alcanzar la misma (“estado intencional cuyos contenidos son verdades esenciales” – Gerson), y finalmente el deseo de la Inteligencia por el Uno (el cual paradójicamente también es el chispazo inicial del proceso de la creación). En la filosofía de Plotino, en todos los niveles ocurre simultáneamente este movimiento ascensional y de descenso, o progresión y reversión, desde el principio y hacia él.

La filosofía plotiniana es una *ascesis*, un ascenso, como identidad o unificación con la inteligencia no caída; simplificación del sujeto que deja de ser tal, o va más allá de si unido con el si-mismo: no unido como agregado, sino más puro, purificado. *Ascésis* que implica así también la *katársis* o purificación para alcanzar el conocimiento, cuyo alcance es un deber ético que involucra de este modo alcanzar la felicidad, la realización del propio destino, del propio *daimon* (Plotino dedica un tratado entero a la relación e identidad del *nous* y el *daimon* – III.4). La consumación del conocimiento, de la *nóesis*, descubre (y se descubre en) el lenguaje de la revelación (el *lenguaje de la visión*, lo llamaré Rappe). La asimilación a lo divino (ὁμοίωσις θεῶν - cf. *Teeteto*, 176b), la identidad con esa parte no caída, para el egipcio, es contemplación, en el sentido original del término: *theoría* como *theos hurein*, visión de lo divino¹³. Asimilarse a lo divino se logra por la virtud (I.1.2); nuevamente, comporta una forma de vida, no un mero estudio sesudo y razonado, ni erudición. Implica desear ser feliz y sabio (I.4.16). Sugiere, pues, el egipcio:

¹³ Recuérdese la distinción que hacía Friedlander entre *teoría* y *theoría* – cf. cap. 1

“Pero es menester desplazar la mirada y mirarse a sí mismo, mirar el objeto como una sola cosa consigo mismo, como idéntico a uno mismo, del mismo modo que quien estuviera poseído por algún dios, presa de Febo, o por alguna Musa, alcanzaría la visión del dios dentro de sí mismo, si fuera capaz de mirara a dios dentro de sí mismo” –

(V.8.10)

CAPITULO 8 – La *nóesis* o intuición.

Para la investigación moderna acerca del Neoplatonismo, incluido Plotino por supuesto, el tema de la intuición o *nóesis* es un enigma; cuando no una superstición o extravagancia, algo sí demasiado raro e incomprensible, tanto, como para no molestarse si quiera, en muchos casos, de mencionarlo o darle algún lugar en la interpretación de los autores mencionados¹. Tras la presente investigación, puede verse que la intuición o pensamiento no-discursivo es decididamente central en la filosofía de Plotino, por decir poco; como resultado, a estos autores –como los neoplatónicos- que no “cuadran” con la idea “oficial” (profesional, o “académica”, que en sí ya es irónico el uso del término) de razón, y sobre todo, de entender y practicar la filosofía, son ignorados. Tengo la impresión de que el Neoplatonismo en general es una especie de Sócrates inteligible, un “tábano” demasiado molesto para lo que nuestras asunciones y prejuicios de la filosofía son, y por ello mejor le condenamos a muerte. La posible consecuencia que supone el pensamiento de Plotino (o del Neoplatonismo en general), con la centralidad de la *nóesis* en su exposición –que no en su sistema, pues no hay tal- para la interpretación de Platón y Aristóteles, sería muy radical.

En las últimas décadas ha habido una cierta polémica respecto a si la naturaleza de la *nóesis* es ser pensamiento no-proposicional; polémica encabezada principalmente por A.

¹ No hace mucho el Dr. Tomás Calvo, ilustre traductor al español, y comentarista de Platón y Aristóteles de ya larga y reconocida experiencia académica, al dar una serie de conferencias sobre la metafísica de Platón y Aristóteles, mencionó –no sin cierta molestia- que como él no entendía ni le interesaba qué era eso de la intuición, pues simplemente lo ignoraba, y abordó entonces la *nóesis* como otra forma del razonamiento discursivo, algo así como el razonamiento discursivo superior (¡!). Confrontado esto con Plotino, cosa que admitidamente no hizo él (mas Plotino sí hizo respecto a Platón y Aristóteles), sería, en mi opinión, un enorme y arrogante absurdo.

C. Lloyd y R. Sorabji. El profesor Lloyd, con el más aséptico pudor académico comienza por calificar la idea de intuición como enigmática para más tarde hablar de concepto primitivo y excusarse avergonzado por examinar la validez de un concepto tan bizarro, implausible e ininteligible. Y menciona algo que me pareció interesante, cuando alude a quienes *creen* en el pensamiento no-discursivo y hacen de éste algún tipo de conocimiento o contemplación. Precisamente, si queremos ser coherentes con lo que Plotino expone, no podemos *creer* que la *nóesis*, comprenderla, sea un *creer* en ésta. Plotino nos advierte una y otra vez respecto a lo que puede parecernos como tan extraño y que atenta contra nuestras costumbres; pero la *nóesis*, de acuerdo a su exposición, es una experiencia o no la es; se alcanza o no. Además, relata, es un ejercicio y experiencia gradual; si bien su experiencia es descrita como algo en cierto modo repentino (algo fuera de *nuestro* –el “nosotros”- control). La propuesta de Lloyd la podemos resumir en el ejemplo que da: el pensamiento no-proposicional sería como lo que piensa alguien que va a decir que la Belleza es verdad, pero se desmayara antes de pensar el predicado de la proposición (;!)².

Vale la pena rescatara brevemente algunos puntos del análisis de dicha polémica que hace Alfino³. Comienza diciendo: “The modern *faith* that all thought is propositional does not easily finds its way into interpretations of classical Greek philosophy” (cursivas mías). Glosó la defensa que Alfino hace de Lloyd, y sobre todo de Plotino, contra Sorabji, para quien todos los intérpretes de Platón, Aristóteles y Plotino han errado al

² *NON-DISCURSIVE THOUGHT – AN ENIGMA OF GREEK PHILOSOPHY*; A. C. Lloyd. Proceedings of the Aristotelian society. 70:261-74. Y también, en respuesta a Sorabji, *Non-propositional thought in Plotinus. Phronesis*, 31:258-65.

³ *Plotinus on the possibility of non-propositional thought. Ancient Philosophy*, 8:273-84. – cf. también Rappe, op. cit. pag. 92, nota 6, respecto a la polémica.

pensar que proponen que la actividad del *nous* es no discursiva y no proposicional. Sorabji argumenta que la contemplación de las esencias es el pensar definiciones, que no son aserciones sino declaraciones de identidad (identity statements) y por lo tanto no predicán “algo de algo”, sino que dicen lo mismo dos veces. A lo que Alfino observa que no es necesario insistir en la forma proposicional “X es X” respecto a la contemplación cuando ésta simplemente involucra el pensar la “equidad de la X”; y nos recuerda el oscuro aserto de Plotino respecto al uso del lenguaje que introduce multiplicidad y hace peligrar a la unidad (V.3.10.30). Al discutir las definiciones Sorabji argumenta que la identidad sujeto-objeto que supone la intuición hay que entenderla como la identidad de sujeto y predicado ya que ambos se refieren al mismo objeto, a lo que Alfino responde que dicha identidad no aplica para el acto y objeto del pensamiento pues este último se refiere sólo potencialmente a una sola actividad⁴.

Plotino –sigo con Alfino- contrasta la infalibilidad de la inteligencia con la falibilidad de la razón; si esta una vez está en lo correcto y otra veces no, entonces debe haber una corrección o verdad anterior de la que procede el razonamiento en relación a (V.1.11; V.5.1). Para Alfino el modelo de conciencia que garantiza la infalibilidad es a su vez una prohibición del lenguaje en dicho modelo. El lenguaje (incluida la lógica) utiliza imágenes o representaciones conceptuales, pero el lenguaje no puede garantizar la referencia de sus propios términos. La limitación de los conceptos no puede ser ontológicamente anterior a su inteligibilidad porque entonces el modelo de la inteligencia, cuyo conocimiento es auto-evidente para si, se colapsa en el modelo de la percepción sensible. La solución por lo tanto estará en localizar a los inteligibles dentro

⁴ Op. cit. pags. 274-276

de la Inteligencia y así excluir cualquier forma de discursividad lingüística o lógica en la Inteligencia; cuando esta conoce lo conoce como a si misma (como su si-mismo o mismidad). Así, Inteligencia, intelección e inteligible son idénticos y anteriores a su división (y clasificación, ejercicio de la discursividad)⁵. Así, nos dice Plotino –citado por Alfino-: “Has then our argument demonstrated something of a kind which has the power to inspire confidence? No, it has necessity, not persuasive force; for necessity is in the Intellect but persuasion in the soul” (V.3.6.11). Y comenta Alfino:

“When it turns out that talking about Intellect always introduces the difference of Intellect from itself (the intelligible), *the difficulty lies in our “talk” (or the perspective that necessitates talk)* not in the argument which leads us to claim identity” (cursivas mías)⁶.

Y finaliza señalando la necesidad de Plotino (y nuestra, entiendo yo) de recurrir al lenguaje evocativo, a la metáfora. Se pregunta muy certeramente: ¿cuál es el tenor de la metáfora del ascenso del alma?:

“This metaphor can only be unraveled by enacting the spiritual ascent of the soul. The person who makes this ascent has not explicated the metaphor so much as transcended it. In that sense it is a radical metaphor because it cannot be resolved within the system of expression which created it. One of the consequences of perspectivism is that as one approaches the limits of a perspective the paradoxes of that perspective can only be resolved by a qualitative movement up to another perspective”⁷.

⁵ Ibid. pags. 278 y subsiguientes

⁶ Ibid.

⁷ Op. cit. pag. 82

Ya habíamos señalado en la Introducción, junto con Wald, que la posibilidad y realidad del ascenso es central en la filosofía de Plotino. Rappe también se opone a ver la *askesis* como un mero tropo literario. Por otra parte habíamos ya mencionado que la ascesis no es algo que hayamos de entender literalmente. Para Rappe –a quien sigo en su brillante e innovadora propuesta de interpretación de los textos del Neoplatonismo- la Ennéadas son un esfuerzo por despertar, forzar, sugerir, aquello concebido como una capacidad dormida en los seres humanos por estos autores, la capacidad de *theoria* o visión, de intuición y auto-despertar. La exégesis de dichos textos será fundamentalmente extra-textual dado el lugar central que tiene la tradición como transmisión de conocimiento fuera de los textos. Hay que convertirse en la exégesis; es decir, el auto-conocimiento será la llave interpretativa, la ascesis será la pedagogía a seguir. Para el neoplatónico, el símbolo –moneda de cambio interpretativa- no es ni subsidiario, derivativo o referente a un significado literal. No es, en última instancia, un constructo humano; sino una suerte de traductor o mensajero divino que opera dentro de un contexto ritual. Señala Rappe: “Symbols function as crossroads, as junctures that allow the soul to trace its path back to its origins. For Neoplatonists, the process of interpreting symbols involves a complex mixture of traditional lore and radical self-reflection”⁸. Jámblico, por ejemplo, observa que toda la tradición filosófica de la cual él participa emplea símbolos como el método primario de enseñanza. Lo que caracteriza a dicha tradición, de acuerdo a este filósofo, es su dependencia de modos de discurso simbólicos, los cuales constituyen en sí mismos una iniciación al modo de vida contemplativo⁹.

⁸ Rappe, op. cit. pags. 12-13

⁹ Ibid.

Rappe observa que para Plotino

“lenguaje fails as a vehicle for conveying metaphysical truth since words necessarily refer to entities standing outside of the linguistic system, whereas truth is both self-certifying and self-revealing. Truth...can be apprehended only when there is an identity between the knower and the know...Metaphor enters as one way in which Plotinus, holding to this theory of truth, tries to bring the possibility of the identity of the knower and the known into the sphere of experience...he uses metaphor to guide the reader to a better understanding of what knowing, in the most proper sense, is and is like....when Plotinus wants to contrast discursive thinking with non-discursive thinking (or intellectual knowledge) he invokes this distinction between looking outside and seeing inside”¹⁰.

Rappe cita muy atinadamente a Steven Strange:

“Plotinus’ critique [crítica del lenguaje] is metaphysically important, because it requires a new view of the status of the language of metaphysics. Terms of ordinary language, the normal use of which is to speak about everyday sensible experience, must have new meaning if they are to be applied to Forms. Plotinus thinks that the highest and most important kind of reality can only be spoken of using metaphors”¹¹.

Para interpretar por completo el texto que nos dirige a nuestra propia conciencia, el lector ha de integrar su experiencia de auto-conocimiento. Se refiere un esfuerzo extra-textual,

¹⁰ Ibid.

¹¹ Op. cit. pag 94

recurrir a la tradición y transmisión más allá de los textos. Dado que la verdad, según la propuesta Neoplatónica en general, no está estructurada como lenguaje ni es producto de un discurso, el texto necesariamente falla por sí solo como transmisor; el lenguaje viene después de la experiencia y más bien como una traducción mala o insuficiente. Para Plotino el lenguaje filosófico ideal son los jeroglifos:

“Y paréceme a mi que aún los sabios egipcios, percatándose de ello sea en virtud de una ciencia exacta, sea en virtud de una ciencia connatural, en las cosas que querían expresar con sabiduría no se valían de caracteres alfabéticos, que discurren por palabras y frases, ni de signos representativos de sonidos y enunciados de juicios, sino que trazando ideogramas y grabando en los templos un solo ideograma para cada objeto, patentizaban de ese modo el carácter no discursivo de aquel ideograma, dando a entender que cada ideograma era un ciencia y una sabiduría, una entidad sustantiva y global, y no un proceso discursivo ni deliberativo” – V.8.6

La metáfora, el símbolo, la imagen, nos remiten al reino resplandeciente del pensamiento creador, del pensamiento mítico y poético. Plotino recurre en numerosas ocasiones a los mitos para interpretar y transmitir su pensamiento (por ejemplo, III.5.9.24). Sin embargo, para alguien como O'Meara, entender la intuición como comprensión poética, que se opone al pensamiento científico y lógico, es un error. Para él Plotino no habla de una forma de conocimiento alternativa, y posiblemente correctiva, de la ciencia y la lógica; sino de un conocimiento que representa la meta de la ciencia y la lógica¹². Mas me temo que el error es de O'Meara al asumir que para Plotino la lógica es una meta y no un

¹² Op. cit. pag. 43

medio, un instrumento. Deja de lado la preeminencia de la Metafísica por encima de las ciencias y la lógica; la Metafísica como la Ciencia de las Ciencias, cuyo lenguaje en última instancia tendrá que ser por necesidad metafórico de acuerdo a la propuesta crítica del egipcio. Además, me parece obvio que O'Meara tiene en mente la idea moderna de ciencia, así como la división y contraposición moderna entre la ciencia y la lógica, por un lado, y las artes, por el otro; entre lo racional y lo irracional e intuitivo. Como observamos en la Introducción, el mal concebido “misticismo” plotiniano de la unión con la Inteligencia, representa la cumbre de la racionalidad, claridad y conocimiento. La interpretación y comprensión de la *nóesis* plotiniana es necesariamente a su vez una intuición que es también *poiesis*, creación: creación intuitiva e intuición creativa. Cedamos, pues, la palabra creadora a los poetas.

Nóesis, nous poetikós, poiesis, Poesía.

Si bien el tema de los dos intelectos y la *nóesis* fue una fuente muy fértil en discusiones filosóficas en las culturas islámica y judías, y por medio de estos, y de manera más parcial, en el cristianismo medieval, así como posteriormente –aun que al parecer en menor grado que en las anteriores- en el Renacimiento, tras el advenimiento de la llamada Ilustración y de la Modernidad, la idea de *nóesis*, central en la metafísica neoplatónica (o mejor dicho, de un modo u otro central en la metafísica), es mutilada del imaginario filosófico académico (es de hecho a partir de la Ilustración y la Modernidad que se profesionaliza y sujeta la filosofía al ámbito de lo académico, tal como hoy lo

entendemos) quedando la idea de razón o de intelecto reducida a lo que hemos ido llamando razón calculadora, deliberativa, pasiva o instrumental; pues, lo que por lo común al día de hoy entendemos como razón (es decir, si el ámbito filosófico académico se define por la idea misma de razón, queda entonces así definido dicho ámbito como el quehacer “racional”: argumentativo, demostrativo, calculador y pasivo, o no-creador, no-activo, no-agente, no-poético, etc.)

Así pues la *nóesis* y el llamado *nous poetikós*, como conceptos y/o como experiencia, pasan al ámbito heterodoxo, marginal o subterráneo; hoy también diríamos contracultural. Desde luego que la idea de intuición de un Bergson, o bien el *lichtung* (iluminación) heideggeriano –entre diversos ejemplos posibles- van a ser sumamente cercanas o hasta deudoras de la noción clásica griega y helenística de *nóesis*. Pero propiamente serán los poetas y los pensadores (entiéndase: filósofos sin título académico que los acredite “legítimamente” como tal) quienes seguirán proponiendo la idea de *nous* y *nóesis*. Desde Shelly hasta Yeats, desde Coleridge y Blake hasta Jung, Bretón, Paz o un personaje oscuro –y prácticamente desconocido- como Austin Osman Spare; y no hablar de otras tradiciones -“no académicas”- como el pensamiento oriental, no sólo moderno sino contemporáneo.

Ya el magnífico William Blake había denunciado a la Ilustración –y al cristianismo “oficial”- como causa del empobrecimiento del intelecto del hombre, a la razón, que reducida y egoísta se imponía ahora como un dios celoso. Frente a ello Blake declaraba “*That the Poetic Genius is the true Man*”. Todas las “sectas “ de Filosofía son –al decir

de Blake-, desde el Genio Poético, adaptadas a las debilidades de cada individuo; en el Genio Poético encuentran su origen, del mismo modo que todas las religiones –incluidos el Judaísmo y Cristianismo- se derivan de diferentes recepciones del Genio Poético. “As none by traveling over known lands can find out the unknown. So from already acquired knowledge Man could not acquire more. therefore an universal Poetic Genius exists” (Principle 4)¹³. Nuevamente y de modo similar a lo que es la intuición (*nóesis*) de las ideas platónicas, o de los primeros principios en el caso de Aristóteles (“*That the Poetic Genius is the true Man. and that the body or outward form of Man is derived from the Poetic Genius. Like wise that the forms of all things are derived from their Genius.*”¹⁴), el Genio Poético (sigo el uso de altas de Blake) es la fuente creadora, con carácter universal, del conocimiento humano; su origen y también aquello que lo lleva a la revelación de algo más allá del conocimiento meramente humano. Ya hemos encontrado la noción de conocimiento universal en el neoplatonismo, de donde originalmente deriva el ideal católico o *katholiké* (universal) y que implicaba para los neoplatónicos una especie de fraternidad universal del hombre en el conocimiento siendo las diferentes religiones, filosofías y también ciencias expresiones de una sola sabiduría cósmica o universal. Como ha de ser evidente tras toda nuestra exposición acerca del *nous*, el Genio Poético de Blake corrobora o reclama dicha noción, además de evidenciar el conocimiento que el inglés tenía de las doctrinas clásicas (bien conocida era su estrecha amistad con el platonista Thomas Taylor).

¹³ *All religions are One*, en *The complete poetry and Prose of William Blake*. Anchor Books. USA, 1988.

¹⁴ Principle 1st; op. cit.

En específico podemos fácilmente hacer la analogía entre el Genio Poético y el *nous poetikós* tal como lo expone Plotino. Recuérdese que este dedica un tratado entero (III,4) a la naturaleza del *daimon* (el Genio de Blake¹⁵) donde dicha entidad espiritual que guía al hombre simboliza la parte superior del alma o *nous*. El *nous poetikós*, así lo vimos con Aristóteles y luego con Plotino, es el ser esencial del hombre, facultad verdaderamente inmortal y divina; nuevamente, la paradoja que ya habíamos encontrado: aquello que el hombre esencial y verdaderamente es, es divino y ya no humano, aparente contradicción que se explicará como causada en el hombre por la ignorancia de su verdadero ser. Para Blake, esto sucede dada la tiranía del egoísmo de la razón calculadora, a la cual simbolizó en sus poemas como *Urizen* (your reason – tú razón).

En el caso de Plotino el *nous* se presenta como *otro* para el yo alienado, dada la ignorancia de su verdadera condición; se presenta entonces, precisamente, como un ser espiritual, un *daimon*; por medio de la *nóesis* ocurre una reversión: el *otro* es el verdadero sí mismo, y el yo, o lo que se creía que era el yo, se revela como un yo alienado, como un *otro*, que sin embargo se disuelve –como las tinieblas con la luz- o se integra, completa o ilumina, al reconocer el alma su verdadera y en última instancia única identidad en el sí mismo inteligible y divino o *nous*. El tema de la revelación y el *otro* será muy importante en la poesía contemporánea, como es el caso de Octavio Paz; del mismo modo alguien en su momento contemporáneo de Paz, si bien mayor que éste, el también premio Nóbel William Butler Yeats, escribió y evocó abundantemente sobre el *daimon* y la *nóesis* en la línea de Plotino y Blake (para Yeats el *daimon* es la antítesis del hombre, fuente de la

¹⁵ “...*Genius. which by the ancients was call’d an Angel & Spirit & Demon*”; *ibid.*

tensión creadora), si bien por consideraciones de espacio no podemos abordar sus profundas y *geniales* reflexiones¹⁶.

Ahora, hubo un poeta del Romanticismo inglés que abordó específicamente el tema de los dos intelectos de la tradición neoplatónica: Percy B. Shelley en su *Defensa de la Poesía*. Me parece que representa no sólo una interpretación interesante sino muy sugerente y creativa, ya más cercana a nosotros, del tema de esta tesis. Comienza así Shelly su ensayo:

“De acuerdo con cierto modo de contemplar esas dos clases de actividad intelectual que llamamos razón e imaginación, la primera puede considerarse algo así como la mente atendiendo las relaciones que un pensamiento mantiene con otro, sea lo que sea lo que los produzca; y la segunda, como la mente actuando sobre esos pensamientos a fin de colorearlos con su propia luz y componer a partir de ellos, como si de elementos se tratase, otros pensamientos, cada uno de ellos dotados del principio de su propia integridad. La una es el *to poiein*, o el principio de síntesis, y tiene por objetos esas formas que son comunes a la naturaleza universal y a la existencia misma. La otra es el *to logitzein*, o principio de análisis, y su acción concierne a las relaciones entre las cosas en cuanto que simples relaciones, tomando los pensamientos no en su unidad integral, sino como las representaciones algebraicas que conducen a ciertos resultados generales. La razón es la enumeración de cantidades ya conocidas; la imaginación es la percepción del valor de esas cantidades, tanto separadamente como en su totalidad. La razón contempla las diferencias; la imaginación las similitudes de las cosas. La razón es a la Imaginación

¹⁶ Cf. por ejemplo, *Per Amica Silentia Lunae* ó *Ideas sobre el bien y el mal*.

lo que el instrumento al agente, lo que el cuerpo al espíritu, lo que la sombra a la substancia”¹⁷.

Ha de aclararse que Imaginación no se refiere a la mera fantasía, ese perderse, evadirse; sino, como decía Ficino, a la *imaginatio vera*, la verdadera imaginación o facultad creadora (sea que hablemos de creación artística, filosófica, científica, religiosa, etc.).

Otro poeta romántico inglés muy cercano a Shelley, S. T. Coleridge, la llama la imaginación filosófica o imaginación primaria; “the sacred power of self-intuition”: “The primary imagination i hold to be the living power and prime agent of all human perception and as a repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite I AM”¹⁸. Por imaginación secundaria o fantasía (*fancy*) se referirá a una eco de la primaria y coexistente con la voluntad conciente, diferentes también en grado y modo de operación

La Poesía –también en sentido profundo y amplio, no sólo como versificación- para Shelley es “*la expresión de la Imaginación: la poesía surge con el mismo origen del hombre*”¹⁹. El poeta capta lo verdadero y lo bello; “participa de lo eterno, lo infinito, lo uno”. En su creación se expresa el orden indestructible. Los poetas son los creadores de las leyes, de la sociedad civil y de la cultura; de acuerdo a las circunstancias en que surgen son llamados legisladores, profetas, filósofos, artistas. Son tan poetas y filósofos tanto Shakespeare como Milton. Homero será el gran creador de la cultura griega así como Dante del cosmos de la cristiandad europea. “La labor y el carácter de un poeta

¹⁷ Pag 93, *Defensa de la Poesía*, en *Ensayos escogidos*; Percy B. Shelley. DVD ediciones, Barcelona, 2001.

¹⁸ Caps. XII y XII de la *Biographia Literaria*, S. T. Coleridge. Everyman´s library. UK, 1993.

¹⁹ Shelley op. cit. pag. 94

participan de la naturaleza divina tanto en lo que respecta a la providencia como a la creación”. Las magnas composiciones de los grandes poetas son episodios de ese gran poema “que todos los poetas, al igual que los pensamientos combinados de una gran mente, han ido construyendo desde el principio del mundo”. En dicha gran mente podemos reconocer a la hipóstasis de la Inteligencia plotiniana, de la cual el *nous* en el hombre es una parte que es también el todo, una especie de holograma. Si la poesía produce placer, por que es expresión de la Belleza –cualidad esencial de la Inteligencia-, también trae consigo perfeccionamiento y bien moral, cuyo instrumento es la imaginación: la poesía no sólo expresa Verdad y Belleza, sino el Bien. Un poema, por lo tanto “es la misma imagen de la vida expresada en los términos de su verdad eterna”; “es la creación de acciones de acuerdo con las formas inalterables de la naturaleza humana, tal como existen en la mente del creador [Inteligencia – Demiurgo] que es la imagen de todas las otras mentes”. Por ello el poema “es universal y contiene la semilla de la relación con cualesquiera motivos o acciones que tengan cabida en las posibles variedades de la naturaleza humana”.

Pero también hay un reclamo profético en Shelley respecto al progreso desproporcionado de las ciencias y el razonamiento calculador y utilitarista frente al desarrollo de la facultad creativa, base de todo conocimiento. Se ha ampliado el imperio de hombre sobre el mundo externo a costa de una reducción del mundo interior. El ejercicio del razonamiento analítico se exalta ahora por encima de la expresión directa de la facultad inventiva y creativa misma convirtiéndonos en víctimas de nuestro propio egoísmo e ignorancia: “La Poesía y el principio del Yo, del que el dinero es la encarnación visible,

son el Dios y el Mammón del mundo”. Con fuerza resuenan aquí las preocupaciones metafísicas y éticas de Plotino. El “supuesto intelecto” como decía el egipcio (digamos también con Shelley el yo literal, literalizante y literalizado), se asume superior a lo que en realidad es “la mejor parte”, la divina; o no sólo superior, sino que se asume único – pues es precisamente el principio de definición del yo o principio egoísta-, todo sometido a su voluntad, cuando en verdad la Poesía, la creación, no es un poder que se ejerza a su capricho. Aquí el inglés apunta a la problemática de la voluntad y la libertad ya entrevista por Plotino, como vimos, y respecto a la cual retomaremos más adelante la discusión al final de las conclusiones. Mencionamos ya que para Coleridge sólo la imaginación secundaria o fantasía (*fancy*) -un eco de la imaginación primaria- es coexistente con la voluntad conciente.

La pregunta ahora es: ¿constituye la Poesía conocimiento? (claro que por medio de Blake, Shelley y Coleridge ya se ha respondido: la poesía es un conocimiento creador). Mi tentativa de respuesta no es el propósito de esta tesis, pero sí lo es –muy abreviadamente- sugerir una interpretación de la intuición poética o visión creadora a partir de la investigación sobre la *nóesis* en Plotino dada la insistencia de todos estos pensadores en el tema y la recurrencia de prácticamente las mismas metáforas y explicaciones metafísicas, lo cual es ya –en mi opinión- más que notable y muy insinuante: dicha interpretación es a su vez una interpretación de Plotino por medio de las evocaciones de estos poetas; es decir, me parece que se revela una analogía muy poderosa y sugestiva en ambos decires. Ambos parece que apuntan hacia lo mismo. Quisiera ahora nuevamente (cf. Introducción) invitar al lector a pensar en Plotino

precisamente como un poeta, y su obra, liberarla por medio del acercamiento a la misma como un decir esencialmente poético, creador y sugerente, *abierto*; esto último es muy importante. Ya también en la Introducción mencionamos que la intuición, como tema de investigación filosófica, no quiere decir abordar un misticismo –sea lo que se entienda por esto- o un algo irracional. Al contrario. La propuesta de *noein* y *nóesis* es que se trata de un grado sumo de racionalidad, de comprensión, claridad, conocimiento. Si ya de entrada definimos a la filosofía como un mero quehacer –digámoslo así- del *nous patetikos*, del *logitzein*, cancelamos de antemano la posibilidad de la intuición y damos la razón a Plotino y nuestros poetas respecto al egoísmo estéril –salvo para toda consideración utilitaria- y celoso de la facultad calculadora, entendida la razón desde esta perspectiva, dada su limitación esencial, -¡vaya ironía!- como un principio de ignorancia.

La razón calculadora que discurre en el tiempo y se define también de acuerdo a relaciones espaciales es efectiva y poderosa sierva de la ciencia y la tecnología, pero pobre y estéril novia respecto a la comprensión, captación o intuición del sentido y el significado. El pensamiento literal y literalizante se convierte en nuestra melancólica prisión. Pero frente a ello, nos declara el Surrealismo, la “amada imaginación” nos lega una “*libertad espiritual suma*”²⁰. “La actitud realista, inspirada en el positivismo, desde santo Tomás a Anatole France, me parece hostil a todo género de elevación intelectual y moral”, dice Bretón, quien denuncia el “*odio hacia lo maravilloso*”. El surrealismo busca la conciliación de la realidad y el sueño en una realidad absoluta o sobrerrealidad; de ahí el aspecto revolucionario de la poesía. Como haciendo eco de los autores ya mencionados, para el surrealismo *La imagen es una creación pura del espíritu* (Reverdy);

²⁰ Pag 16, *Manifiesto del Surrealismo*; A. Bretón. *Manifiestos del Surrealismo*. Visor libros; España, 2002.

y me gustaría agregar que *espíritu* hay entenderlo de manera no literal (como paradójicamente muchas veces sucede en la filosofía) sino poética, imaginativamente. Para estos soñadores el surrealismo desvela “el funcionamiento real del pensamiento” como creación poética, derivada, una vez más, del *genio*: revela la “luz de la imagen”, “*la conciencia poética de las cosas*”, “la verdadera vida”; en la intuición surrealista “También el teatro, la filosofía, la ciencia, la crítica, conseguirían volver encontrarse a sí mismos”. ¿Está esto lejano, por ejemplo, de la intuición de los primeros principios del conocimiento, principios creadores, tal como lo presentó Aristóteles o Plotino? Los primeros principios han de intuirse –destello de visión comprensiva- y a partir de ellos por medio de premisas y conclusiones desarrollar un conocimiento particular (Enn. V, 1, 10), pues la facultad en sí mediadora no puede de sí misma intuir creando el principio que sí es capaz de articular, exponer, reflexionar (“alma intelectual cuya inteligencia se *manifiesta* en los razonamientos” - Enn. V, 1, 3); dividiendo (*merizon*) no puede intuirse lo primero, es decir, no puede darse la identidad de objeto y sujeto o inteligencia perfecta en la *nóesis*. El instrumento no puede ser su agente. En otro manifiesto concluye Bretón,

“el hombre habrá de revestirse de cuanta humildad sea capaz si quiere servirse de lo poco que de sí mismo sabe a fin de investigar la realidad en torno. Para realizar esto último, el mejor medio de que el hombre dispone es la intuición *poética*. Esta, liberada al fin por el surrealismo, no solamente tiene el poder de asimilar todas las formas conocidas, sino que también es audaz creadora de nuevas formas, por lo que se halla en situación de aprender todas las estructuras de nuestro mundo, manifiestas o no. Unicamente la intuición poética nos proporciona el hilo que nos lleva al camino de la Gnósis [*nóesis*], en tanto en cuanto

conocimiento de la realidad suprasensible, *invisiblemente visible en el seno del eterno misterio*²¹.

La palabra poética revela así el mundo, a diferencia del razonamiento discursivo y calculador que tan sólo lo somete pero también en ese sometimiento el mundo se cierra – como una amante despechada- a todo sentido y significado; y recalquemos: no es de sí mismo yermo el razonamiento (o valga decir que no es en sí *malo*, aun que se trata de una categoría muy infantil), definitivamente no lo es cuando es un medio para el intelecto creativo, pero sí es árido y empobrece cuando en vez de medio se vuelve un fin en sí mismo en manos del egoísmo utilitario exacerbado que troca el mundo, en su miseria, en una *tierra baldía* a imagen y semejanza. ¿La tierra es nuestra o nosotros somos de la tierra? Por la poesía, palabra esencial nos dice Heidegger, llega a ser el mundo, y llega a ser en la palabra creadora: *habitar poéticamente* la tierra²². Por medio de la palabra esencial, reflexiona el alemán, la instauración del ser, la fundamentación de la existencia, son libremente creados. Dicha libre creación ocurre, de acuerdo a Heidegger, en ese diálogo que somos: “los dioses solo pueden venir a la palabra cuando ellos mismos nos invocan, y estamos bajo su invocación”. Dioses, esencias, ideas; aquello divino (que somos nosotros y no; o bien que somos esencialmente) que es pensamiento o conciencia de sí pura, en acto: *nóesis*; “importa ver que la actualidad de los dioses y la aparición del mundo no son una consecuencia del acontecimiento del habla, sino que son contemporáneos”. En la creación poética, con el lenguaje como medio, llega a ser el mundo en el nombrar los dioses: esto es el diálogo que somos nosotros mismos, diálogo

²¹ Párrafo final del manifiesto (pag. 222, 223) *El surrealismo en sus obras vivas* (1953); en op. cit.

²² Cf. *Holderlin y la esencia de la poesía*, en *Arte y Poesía*; Martín Heidegger. FCE, México, 1997.

con “los celestes”, o dicho platónicamente, “lo semejante se conoce por lo semejante; no el soliloquio de la razón discursiva consigo misma, sino que el habla creadora que se manifiesta por medio de ella es un escuchar; se dice el Ser en nuestra habla: el lenguaje, para Plotino, como percepción del pensamiento de la inteligencia; como “trazo”, “recuerdo”; su pensamiento ya no es “nuestro”, sino que piensa por nosotros, o en nosotros. En la intuición o conocimiento que es la *nóesis* plotiniana, conocemos y somos conocidos.

“La palabra que nombra a los dioses es siempre una respuesta a tal invocación” (de ellos). Somos un diálogo permanente con los celestes, pero que sólo el poeta, el creador, escucha (a propósito de la inconciencia o ignorancia de la actividad del *nous poetikós* en el hombre, de acuerdo en Plotino); el creador escucha y al escuchar crea: se vuelve co-creador, la manifestación de su propia existencia, pues como apunta Heidegger dicha manifestación “no quiere decir la expresión del ser del hombre suplementaria y marginal, sino que constituye la existencia del hombre”, y esto acontece por y en la libertad de la decisión.

“El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son”. Habitar poéticamente es estar en la presencia de los dioses, ser tocado por ellos. Como vimos con Shelley, la poesía es el fundamento de la historia, no una expresión de esta; el genio poético crea, nombra a la diosa Historia, a la diosa Economía, al dios andrógino pero estéril llamado Nihilismo, a la oscura madre, celosa y amargada, la diosa viuda Ciencia. “Lo que dicen los poetas es instauración, no sólo en sentido de donación libre, sino a la vez, en sentido

de firme fundamentación de la existencia humana en su razón de ser...esencia de la poesía como instauración del ser con la palabra”.

La razón de ser de la existencia humana es poética, tanto como es poético decir que la razón de ser de la existencia humana es poética; es decir, lo poético no se puede juzgar por medio de la razón sino comprender, intuir, a través de lo poético mismo: ahí reside su libertad...donde otros ven su irrealidad; no hay razonamiento como demostración última: el razonamiento –y en última instancia el lenguaje- se doblan sobre sí mismos –sobre su propia limitación: son su propia limitación-, construyen sobre sí y lo que queda es ya sea el destello de intuición, de visión o comprensión (desde un *más allá*, pero, nuevamente, no literalmente un más allá...) se fuerza al lenguaje mismo a ir más allá de sí mismo, como en la poesía, ambos momentos diferentes y simultáneos (parte de un mismo proceso: si bien la intuición como tal está más allá de todo proceso y sistema –ámbito de la libertad- siendo ese el ámbito de la razón discursiva y práctica (¿podemos entonces decir a Kant que la moral es una creación poética; un como si...?); por ello mi insistencia en que la filosofía de Plotino no es un sistema sino en última instancia –además y más allá de los razonamientos- *recreación poética que busca indicar, sugerir, pero también crear*). Si dicha razón de ser es poética entonces es tanto creada como intuida, tal como lo ha insistido Plotino; son “contemporáneos”, si seguimos haciendo analogía con el planteamiento de Heidegger. “El hombre expresado en virtud del habla es un Revelado”; “Aquel que debe mostrar lo que es” y lo que es se muestra en el hombre, se abre, lo abre, el hombre.

Así pues, para Heidegger la poesía crea pues hace posible al lenguaje; donde hay habla, hay mundo y entonces hay historia. El lenguaje no es un mero útil, un accesorio; no es, esencialmente, un instrumento disponible insiste Heidegger, pero quizá si quepa decir que si la discursividad si bien no es instrumento disponible –o no debiera serlo; ese es el reclamo del alemán- sí es un instrumento del que disponen *los celestes* y como tal es “aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre”. Quizá –como mencionamos- ese ir más allá de sí mismo del lenguaje es el lenguaje; revela: muestra y vela: sugiere, indica; aprisiona y libera. Ascendemos y descendemos por el lenguaje libremente –si así lo decidimos-, creativamente, creando nuestra prisión o nuestra propia libertad.

Libertad bajo palabra, si queremos aludir a Paz. Para este la creación poética se inserta en el ámbito de lo sagrado, mas lo sagrado, cabe decir, interpretado poéticamente, no institucionalizado, sino sacralizado, hemos de decir. Para Paz²³, la empresa de la poesía moderna consiste, frente a la religión, en crear un nuevo “sagrado”. En el acto poético, al alumbramiento de lo sagrado, la experiencia de lo que llama la “otra orilla”, mas allá del mundo objetivo (u objetivado, añadamos), es un hacernos “otros”. Pero esa “otra orilla” está en nosotros mismos, mas en el alumbramiento la voluntad no interviene o sólo de modo paradójico, mezclada a otras fuerzas. “Libertad y fatalidad se dan cita en el hombre” en la *póiesis* de la intuición: libertad y fatalidad, *nóesis* y *aisthesis*, causalidad y liberación, el devenir y la permanencia. La intuición creadora nos hace ser “otros”, parirnos (mayéutica) “otros”, creando grandes metáforas como las Ideas y las Formas, el

²³ Para todas las citas subsiguientes: Paz, Octavio. *EL ARCO Y LA LIRA*. FCE. México, 2003., cap. LAREVELACION POETICA, pags. 117 a 184.

Uno, la Inteligencia, el Alma, lo Divino. “Y ese ser otros no es sino un recobrar nuestra Naturaleza o condición original”, dice Paz. *Nous* es mi otro y sin embargo mi ser verdadero. Se revela en mi mismo que soy la visión –lo diré con Paz- de que

“El universo está imantado. Una suerte de ritmo teje tiempo y espacio, sentimientos y pensamientos, juicios y actos y hace una sola tela de ayer y mañana, de aquí y de allá, de náusea y delicia. Todo es hoy. Todo está presente. Todo está, todo es aquí. Pero también todo está en otra parte y en otro tiempo. Fuera de sí y pleno de sí”.

Se revela la armonía oculta, el *logos* que ama ocultarse, que quiere y no quiere ser llamado “Dios”, que es Uno, es ley, sentido; que es lenguaje y lenguaje del lenguaje; la Inteligencia que gobierna todas las cosas a través de todas; lo único Sabio (paráfrasis de Heráclito). Más allá de las divisiones del razonamiento y de la duración del tiempo, de la discursividad, en la intuición poética se avisa la plenitud del mundo inteligible que es aquí y no es aquí; a través del tiempo y fuera de él. “La nostalgia de la vida anterior [insatisfacción del alma] es presentimiento de la vida futura [en el si-mismo]. Pero una vida anterior y una vida futura que son aquí y ahora y que se resuelven en un instante relampagueante” (el chispazo de la *nóesis* donde todo se resuelve en la identidad que es una consigo misma). Los órdenes horizontales y verticales, del ser y el tiempo, de lo celeste y lo terrestre, se confunden en su unión indisoluble, se revelan como unidad. Sin embargo Paz nos advierte: “La experiencia de lo sagrado no es tanto la revelación de un objeto exterior a nosotros, como un abrir nuestro corazón o nuestras entrañas para que brote ese “Otro” escondido” (inconciente en “nosotros”). La palabra poética nos libera, pues ella misma es libertad: “nada nos permite aislar la categoría de lo sagrado de otras

análogas, excepto su objeto o referencia; pero el objeto no se da fuera, sino dentro, en la experiencia misma”.

Y dicha libertad, de este lado de la orilla, no en la “otra”, significa necesariamente una divina ambigüedad: “Puede concluirse que la experiencia de lo sagrado es una revelación de nuestra condición original, pero que así mismo es una interpretación que tiende a ocultarnos el sentido de esa revelación”. Es el *logos* enigmático que no dice, ni oculta, sino indica por medio de signos, parafraseando a Heráclito (22B93), quien alude a la misma divinidad a la que alude Paz en el título de su obra, de donde le hemos ido citando, “El Arco y la Lira”. Por ello “La Sibila, con su boca delirante, profiere palabras lúgubres” (22B92) y resplandecientes: el *logos*, el dios, que es día noche, verano invierno, bien mal, racional irracional, occidental oriental. La intuición revela al hombre creándolo. Palabra consagrada y que consagra. En el creador creamos al creador que nos crea a nosotros mismos.

Nóesis y aisthesis: la continuidad entre la percepción y el conocimiento intuitivo

Quisiera finalizar con una anotación muy acotada sobre la relación entre la *nóesis* y la *aisthesis*, resultado de la investigación presente y posible partida de sugerencias –a mi parecer- muy estimulantes. Plotino utiliza términos sensuales para referirse a la *nóesis*, al grado que indica que: “las sensaciones de acá son intelecciones oscuras (ἀμυδρὰς

νοήσις), mientras que las intelecciones de allá son sensaciones claras (ἐναργεῖς αἰθήσεις)” – VI.7.7.30. Y esto vale la pena referirlo también al erotismo de la palabra poética. Parece que todos los comentaristas coinciden en que hay una continuidad, en la obra plotiniana, entre sensación y *nóesis* (continuidad mediada por el razonamiento discursivo). Como Platón, Plotino reconoce la necesidad de utilizar los sentidos, como punto de partida, en la búsqueda del conocimiento, siendo la percepción, en cierto modo, conocimiento; conocimiento oscuro, u ocurecido. Por otro lado Aristóteles ya se había referido al pensamiento intuitivo como un “tacto”, un “tocar” (θιγεῖν)²⁴ por el cual se alcanza la verdad. Aristóteles ya había sido tan enfático como Plotino: la verdad se toca o no se toca; se alcanza la *nóesis* o no. Aun que hay que aclarar que esto no excluye que haya diferentes grados de *nóesis*; ésta como tal, dada la claridad de si para si misma, no puede no estar segura de si, de su estado de auto-conocimiento, por ello no puede haber ni incertidumbre ni ignorancia. En última instancia todo tipo de vida es una *nóesis*, de mayor o menor claridad. Plotino criticará los modelos causalistas que tomados literalmente ven en lo inteligible la causa de lo sensible, como secuencia temporal causa-efecto (VI.7.33). Para Plotino la causación ha de entenderse como inter-dependencia, y esto, según Rappe, no es una doctrina, sino una herramienta dialéctica. Este modelo lo llama Rappe como “simultaneous arising” (elevación o manifestación simultánea) o también como “co-rising” (co-manifestación)²⁵. Así indica que aún habiendo una secuencia de eventos estos no son secuencias causales, sino que la causa y el efecto tienen un origen recíproco. Lo sensible, entonces, aparece como la expresión inmediata y necesaria de lo inteligible. Podemos decir que lo sensible es co-presencia de lo inteligible

²⁴ Metafísica, theta, 10, 1051b24

²⁵ Op. cit. pags. 37-40

Recuérdese que las diferenciaciones, como entre intuición y sensación, son diferenciaciones para “nosotros”; es decir, hechas por la razón discursiva, que como facultad delimitativa, puede resultar también como limitadora a nuestra comprensión, entendiendo literalmente la división entre lo sensible y lo inteligible. La palabra “percibir”, en español, creo que puede dar cuenta de este juego o ambivalencia: percibimos como por medio de la sensación, pero también puede ser un percibir penetrante algo oculto, como el sentido de una situación. A la luz de esta continuidad de sensación y *nóesis*, me parece muy sugestivo volver a las ideas de *nous* y *noein* en Homero. Para éste, según Von Fritz, el significado fundamental de *noein* es *comprender* o *percibir* una situación. Además, de acuerdo al alemán, significaría “concebir” y “ver más allá”. El *nous*, pues, expone el alemán respecto a Homero -e igualmente será en Hesíodo- siempre “ve” la verdad. Aun que en este último, hay un desarrollo del concepto que implica que el *nous* comprende una situación compleja y penetra bajo la apariencia de las cosas; el *nous* “reconoce”. El poderoso *nous* de Zeus lo penetra todo; el *nous* de algunos humanos reconoce bajo la apariencia de un pordiosero a un dios. Incluso los puercos, nos dice un pasaje de la Odisea, con *nous* –recuérdese la relación original de la palabra con el olfato- descubren (perciben) las trufas bajo el lodo²⁶.

²⁶ Cf. capítulo 1

BIBLIOGRAFIA

- Annas, Julia; *Introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press. Oxford. 1995.
- Afrodisias, Alejandro. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*; trans. Schroeder & Todd. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Canada; 1990.
- ALCINOUS. *THE HANDBOOK OF PLATONISM*. Trans. J. Dillon. Clarendon Press. Oxford, 1993.
- Alfino; *Plotinus on the possibility of non-propositional thought*. *Ancient Philosophy*, 8:273-84.
- Ando, Takatura. *ARISTOTLE'S THEORY OF PRACTICAL COGNITION*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1971
- Antich, Xavier. *INTRODUCCION a la METAFISICA de ARISTOTELES*. PPU, Barcelona. 1990.
- Aristóteles; *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez; Editorial Gredos. España, 2002.
- Aristóteles; *Metafísica*
 - o traducción e introducción Hernán Zucchi; Editorial Sudamericana. Argentina, 2004.
 - o traducción y notas Tomás Calvo Martínez; Ed. Gredos, España, 2003.
- Blake, *The complete poetry and Prose of William Blake*. Anchor Books. USA, 1988.
- Blumenthal, Henry J.; *On Soul and Intellect*, en *A Plotinus Cambridge Companion*; Cambridge press.
- Blumenthal, Henry J.; *Nous and Soul in Plotinus*, en *Soul and Intellect, Studies in Plotinus and later Neoplatonism*; Variorum, 1993.

- Blumenthal, Henry J.; *Plotinus' psychology*, en *Soul and Intellect*, *Studies in Plotinus and later Neoplatonism*; Variorum, 1993.
- Bréhier, Emile. *LA FILOSOFIA DE PLOTINO*; Editorial Sudamericana; Argentina, 1953.
- Bretón, A. *Manifiestos del Surrealismo*. Visor libros; España, 2002.
- Clay, Diskin. *PLATONIC QUESTIONS*; Dialogues with the silent philosopher. Pennsylvania State University Press. USA.
- Coleridge, S. T. *Biographia Literaria*. Everyman's library. UK, 1993.
- *Diccionario Manuel Griego*. Griego clásico-español. Vox. España, 2002
- D'Ónofrio, Sandro; *The metaphor of light and the Active Intellect as Final Cause: De Anima III.5*; artículo de internet; Universidad San Ignacio de Loyola.
- During, Ingemar; *Aristóteles*. UNAM. México, 1987.
- Eggers Lan, Conrado; *El sol, la línea y la caverna*. Colihue Universidad. Buenos Aires
- Friedlander, P. *PLATON*;. Tecnós; Barcelona, 1989.
- Gerson, Lloyd P.
 - o *PLOTINUS*; Routledge, London. 1994.
 - o (editor), *Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge University Press. 2005.
 - o *GOD AND GREEK PHILOSOPHY*. Routledge. London, 1990.
- Gómez Robledo, Antonio. *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*; FCE, México. 1996.
- Gosling, J.C.B.. *Platón*; UNAM, México, 1993.
- Guthrie, W. K. C
 - o *Introducción a Aristóteles*. Historia de la Filosofía Griega, VI. Ed. Gredos. España, 1995.
 - o *Platón*; Historia de la Filosofía Griega; IV. Gredos, Madrid, 1990

- Gregory, John. *THE NEOPLATONISTS: A READER*. Routledge. Londres, 1999.
- Hadot, P. *PLOTINUS or The Simplicity of Vision*; University of Chicago Press; USA, 1998.
- Heidegger, M. *Arte y Poesía*; FCE, México, 1997.
- Heráclito, en *LOS FILOSOFOS PRESOCRATICOS*, I. Biblioteca Básica Gredos. Madrid, 2001.
- Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*; FCE, 1992. México.
- Kurt Von Fritz; *Nous, noein, and their derivatives in pre-socratic philosophy (excluding Anaxagoras)* en
- Lodge, Rupert Clendon; *The philosophy of Plato*. London. Routledge, 2000.
- Lloyd, A. C.
 - o *THE ANATOMY OF NEOPLATONISM*. Claredon Press, Oxford. 1990.
 - o *NON-DISCURSIVE THOUGHT – AN ENIGMA OF GREEK PHILOSOPHY*; Proceedings of the Aristotelian society. 70:261-74.
 - o *Non-propositional thought in Plotinus. Phronesis*, 31:258-65.
- Martino, Eutimio; *Aristóteles. El alma y la comparación*. Gredos. Madrid, 1975.
- Merlan, Philip; *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*; Martinus Nijhoff, The Hague, 1963. The International Archive of the History of Ideas.
- Morgan, Michael. *Plato and Greek Religion*; en *The Cambridge Companion to Plato*. UK, 2003.
- O'Meara, Dominic J. *PLOTINUS. An Introduction to the Enneads*. Claredon Press. Oxford, 1995.
- Patzig, G. *Theology and Ontology in Aristotle's Metaphysics*; en *Articles on Aristotle*, vol. 3. St. Martins Press; NY, 1979.
- Paz, Octavio. *EL ARCO Y LA LIRA*. FCE. México, 2003.

- Platón; *La República*.
 - o traducción de Antonio Gómez Robledo. UNAM. México, 2000.
 - o editorial Gredos. España, 2000.
 - o traducción José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Ediciones Altaya. 1993, Barcelona.

- Plotino,
 - o *Eneadas*; I, II, III, IV, V, VI. Traducción del griego, prólogo y notas de José Antonio Míguez; Aguilar, 1975.
 - o *Enéadas* I-II, III-IV, V-VI; introdcs., trs. y notas de Jesús Igal; Madrid : Gredos, c1982.
 - o textos completos en griego disponibles en internet.

- Rappe, Sara. *READING NEOPLATONISM*. Non-discursive Thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius. Cambridge University Press. USA, 2000.

- Reale, Giovanni; *Introducción a Aristóteles*; Herder. Barcelona, 1992.

- Robinson, T. M. *PLATO'S PSYCHOLOGY*. University of Toronto Press. Canada, 1995.

- Santa Cruz, María Isabel. *PLOTINO Y EL NEOPLATONISMO*; en Historia de la Filosofía Antigua. TROTTA, Madrid. 1997.

- Shelley, Percy B. *Defensa de la Poesía*, en *Ensayos escogidos*; DVD ediciones, Barcelona, 2001.

- Smith, Nicolas. *Plato's divided line* en PLATO. Critical assessments. Routledge, London.

- Szlezák, A. *Leer a Platón*. Alianza. Madrid, 1997.

- Vial Larrain, Juan de Dios. *Una Ciencia del Ser*. Universidad católica de Chile, 2000.

- Wald, George. *Self-intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*.. Peter Lang; Frankfurt, 1990.

- Wallis, Richard T; *Neoplatonism*; Gloucester, Duckworth. 1995.