

LA CONCEPCIÓN PLOTINIANA DEL FILÓSOFO.*

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires - CONICET

“Plotino, el filósofo que vivió en nuestro tiempo, parecía tener vergüenza de estar en un cuerpo”. Con estas palabras, citadas tan a menudo, inicia Porfirio la *Vida de Plotino*, que puso como prefacio a su edición de las *Enéadas*, años después de la muerte de su maestro. “Me esfuerzo por conducir lo divino que hay en mí a lo divino que hay en el universo”, cuenta Porfirio que fueron las palabras de Plotino en el momento de su muerte.¹ Plotino era, en efecto, a los ojos de sus contemporáneos un cabal filósofo. Y un filósofo para quien la meta – tomando las palabras del *Teeteto* de Platón era la *homoíosis theó*, el “*asemejarse a Dios*”.²

En este trabajo me propongo examinar la actitud de Plotino frente a la filosofía y frente a la tarea del filósofo. Y para ello me ha parecido conveniente encarar el tema desde una doble perspectiva. Por un lado me referiré al modo en el que Plotino trabaja como filósofo, esto es, al método filosófico que aplica; por otro, me detendré en la manera en que Plotino caracteriza explícitamente a la filosofía y su función y trataré de poner en evidencia cómo la definición de la filosofía que hallamos en las *Enéadas* es un claro ejemplo – podrían tomarse muchos otros – del proceder filosófico de Plotino.

Como ocurre con todo texto, los de Plotino pueden leerse de maneras diversas y con diversos intereses. Una de esas maneras, sin duda fructífera y enriquecedora, consiste en encararlo como lector de sus predecesores y en

¹ Esta conferencia retoma y reúne algunos trabajos realizados anteriormente, en especial Plotin face à Platon. Un exemple d'exégèse plotinienne (*Ennéades* VI 8,18). In: FATTAL, M. *Études sur Plotin*. Paris: l'Harmattan, 2000. p. 193-216 y Filosofía y mística en Plotino. *Cuadernos de Filosofía*, v.24, n.39, p. 5-21, 1993. Agradezco muy especialmente a María das Graças de Moraes Augusto y a Marcelo Pimenta Marques por su gentil invitación a participar a este simposio.

² PORFÍRIO. *Vida de Plotino*, 2. 26-27.

² PLATÓN. *Teeteto*, 176b1.

especial de Platón. A pesar de los seis siglos de distancia, las *Enéadas* están llenas de citas y de alusiones a Platón.³ Y aunque pretende ser su heredero y fiel intérprete, un auténtico platónico, entre Platón y Plotino hay innegables diferencias, porque su fidelidad al platonismo no le ha impedido abreviar en otras fuentes, particularmente la peripatética y la estoica, y producir una explicación de la realidad altamente original.

¿Cómo trabaja Plotino? No a la manera de un Alejandro de Afrodisia, esto es, de un comentador, ni tampoco a la manera del Porfirio de la *Isagoge*. Plotino no hace una simple relectura de Platón, tampoco de Aristóteles o de otras fuentes, sino una lectura heurística, fruto de un pensamiento maduro y profundo.⁴ No pretende ofrecer un comentario literal de las obras de sus predecesores, sino algo diferente: una exégesis, y una exégesis filosófica.⁵ En efecto, Plotino y su escuela concebían la tarea filosófica como empresa de exégesis⁶ y estimaban que la exégesis era precisamente el medio para defender el verdadero pensamiento de Platón, corrigiendo las malinterpretaciones y falsificaciones de las que había sido objeto a lo largo de los siglos. Es ésta una clave fundamental para comprender la obra de Plotino⁷, ya que la exégesis es constitutiva de su modo de filosofar y no es entonces una actitud o un método que adopta o no libremente como complemento facultativo de su exposición doctrinal.⁸ En su caso, exégesis no significa erudición. No se trata, tampoco, de reunir diversas tesis de modo más o menos ecléctico, sin argumentación ni demostración: no es cuestión, simplemente, de “tomar las opiniones de los antiguos”.⁹ Aunque

³ En las *Enéadas* puede registrarse, según el *Index fontium* de Henry-Schwyzler, casi un millar de alusiones a textos platónicos, aunque sólo algo más de cincuenta veces Platón sea mencionado explícitamente. Es muy notable el hecho de que algunos diálogos son citados con mucha frecuencia (como *Fedón*, *República*, *Timeo* o *Parménides*), mientras que otros lo son apenas (como es el caso del *Político* o del *Filebo*) y que no hay la menor referencia a algunos otros (como *Laques* o *Cármides*).

⁴ Cf. CHARRUE, J. M. *Plotin, lecteur de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1978. p.15-16, lo señala a propósito de la lectura de Platón.

⁵ Cf. CHARRUE, J. M. op. cit. p. 266.

⁶ Como lo ha sido, desde mediados del siglo IV a.C., durante cerca de dos mil años y ligado al fenómeno de la existencia de escuelas filosóficas en las que se conservaba el pensamiento de los maestros. Cf. HADOT, P. Philosophie, exégèse et contresens. In: *Actes du XIV^e Congrès International de philosophie* (1968) I, Vienne, 1970, p. 333-339 (reproducido In: HADOT, P. *Études de Philosophie Ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1998. p. 3-10; Cf. BRISSON, L., GOULET-CAZÉ, M.-O., GOULET, R. et O'BRIEN, D. *Porphyre, La vie de Plotin I*. Travaux préliminaires et index grec complet, préface de Jean Pépin. Paris: Vrin, 1982. p. 57. BRISSON, L., CHERLONNEIX, M.-O., et al. *Porphyre, La vie de Plotin. II*. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie. Préface de J. Pépin. Paris: Vrin, 1992.

⁷ Cf. EON, A. La notion plotinienne d'exégèse. *Revue Internationale de Philosophie*, Paris, v. 92, n. 2, p.194-289, 1970. Cf. CHARRUE, J. M. op. cit., p. 266.

⁸ Cf. EON, A. op. cit., p. 261.

⁹ PLOTINO. *Enéadas*, III 7, 1, 11-12.

recurrir a los Antiguos confirma la importancia de una determinada cuestión a ser planteada, ninguna de sus aserciones, ni siquiera las del divino Platón, más allá de su verdad, nos dispensa de una demostración, de una argumentación que la valide, de una reflexión personal y constructiva sobre los problemas¹⁰. “Sin duda, debemos creer que la verdad ha sido descubierta por algunos de los antiguos y bienaventurados filósofos. Pero conviene examinar quiénes son los que más la han encontrado, y cómo podemos llegar nosotros mismos a la comprensión (*sínesis*) de esas cuestiones”.¹¹ Partiendo, como procedía en sus cursos – según cuenta Porfirio – de la exposición y crítica de los comentarios disponibles en la época sobre las obras de Platón y de Aristóteles, Plotino aplica un método, seguramente inspirado en el propio Aristóteles, de corte dialéctico, en tanto se propone desarrollar su propia doctrina como medio de solucionar aquello que considera como principales problemas y dificultades planteados por las posiciones de los predecesores. Para Plotino, plantear las dificultades de una posición es parte necesaria de la tarea de reconstruir lo que esa posición (realmente) estaba tratando de decir.¹²

La exégesis no es lineal y el propio Plotino, sin hacer de Platón – poseedor de la verdad – un objeto de crítica, no deja de observar algunas oscuridades o imprecisiones que halla en sus textos y a veces se refiere al modo un tanto enigmático en el que se ha expresado.¹³ Plotino se propone pues explicitar las oscuridades o aparentes contradicciones – cosa que hace en muchos casos recurriendo a doctrinas de otros autores, especialmente Aristóteles o los estoicos – esto es, reconstruir la filosofía de Platón, pero en esta reconstrucción lleva a cabo una construcción de su propia filosofía y produce, a partir de la autoridad de los textos platónicos, lo que en realidad no pertenece a Platón sino sólo a él.¹⁴

Plotino no interpreta ni cita los pasajes en sus contextos, sino que procede de manera selectiva. Se concentra en frases, aun a veces solo en alguna palabra, queriendo recuperar su valor verdadero, fuera de contexto. No sigue la letra de Platón o de Aristóteles, sino que busca rescatar el sentido. A diferencia del filólogo Longino, quien llevaba a cabo un tipo de exégesis orientada

¹⁰ Cf. EON, A. op. cit., p. 271.

¹¹ PLOTINO. *Enéadas*, III, 7, 1, 13-16.

¹² Cf. STRANGE, S. Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the *Categories*. In: HAASE, W., TEMPORINI, H. (eds). *Anstieg und Niedergang der Römischen Welt*. New York : Walter de Gruyter, 1987. p. 965.

¹³ Cf., por ejemplo, PLOTINO. *Enéadas*, IV 8, 1, 27; IV 4, 22, 10; IV 2, 2; VI 8,19 y 22; III 4, 5; III 7,13.

¹⁴ Cf. PIGLIER, A. *L' éros dans la philosophie de Plotin*. Paris: Paris IV, octubre de 1999. [Thèse de Doctorat] Agradezco a la autora haberme facilitado un ejemplar de su trabajo, aún inédito.

principalmente a la *lexis* y en un texto se interesaba exclusivamente por el estilo¹⁵, Plotino, en cambio, no se interesaba por la forma ni por el estilo de un texto filosófico, sino por el fondo o por la doctrina. Por lo demás, era lo contrario de un estilista: no tenía ni la pasión ni el arte de la escritura. Elaboraba mentalmente un escrito completo y luego escribía de corrido lo que había pensado, como si estuviese copiando de un libro.¹⁶ Escribía mal, no formaba bien las letras, no separaba claramente las sílabas, tenía errores de dicción que trasladaba al escrito y no se preocupaba por la ortografía, interesándose sólo en el sentido.¹⁷ Sus escritos trasuntan el modo en que se desarrollaban sus cursos, en los que siempre exhortaba a los discípulos a plantear preguntas, lo cual daba por resultado una conversación desordenada y bastante cháchara.¹⁸ “Cuando escribía – narra Porfirio – era breve, profundo, conciso, más rico en ideas que en fórmulas”.¹⁹

Al leer a Platón no le interesa nunca la estructura ni la unidad de un diálogo²⁰: no busca aporías sino que halla soluciones. Busca que sus afirmaciones converjan con las de su lejano maestro. En el plano doctrinal no atiende sino a ciertos aspectos del pensamiento platónico, los de naturaleza metafísica o mística y deja de lado los planteos aporéticos de los diálogos tempranos, así como las cuestiones tocantes a educación o política. El modo en el que procede Plotino consiste en leer algunos pasajes, algunas frases o aun alguna que otra palabra e intentar conciliar textos cuando pueden parecer contradecirse

¹⁵ Cf. PÉPIN, J. *Philologus... philosophus*. In: BRISSON, L.; CHERLONNEIX, M.-O. et al. *Porphyre, La vie de Plotin*, II, p. 494-500. Algo diferente es la opinión de M.-O. Goulet-Cazé: el filólogo trata de dar cuenta del texto apelando a la erudición filológica y recordando todas las interpretaciones que se han dado anteriormente. El filósofo, por su parte, se interesa en los problemas planteados por el texto y el intérprete de una manera personal y original. Cf. GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*. In: BRISSON, L.; CHERLONNEIX, M.-O. et al. *Porphyre, La vie de Plotin*, I, p. 266.

¹⁶ PORFIRIO. *Vida de Plotino*, 8. 9-11.

¹⁷ PORFIRIO. *Vida de Plotino*, 8. 6.

¹⁸ PORFIRIO. *Vida de Plotino*, 3. 36-7.

¹⁹ PORFIRIO. *Vida de Plotino*, 14. 1-2. Podría decirse, es cierto, que para comprender a Plotino sería mejor poner entre paréntesis sus excursus doxográficos, de carácter meramente polémico, y atenerse a los puntos centrales de su doctrina. Pero de ese modo se estaría alterando de modo grave su pensamiento, en contradicción total con lo que el propio Plotino indica. Lo que Plotino busca es una convergencia entre sus puntos de vista y las afirmaciones de sus predecesores, siendo tal convergencia un criterio de verdad de las afirmaciones. Pero esto, claro está, implica un círculo de la validación. Como lo dice Eon (EON, *A. op. cit.*, p. 263), *la doctrina del pasado se ofrece como garante de la verdad de la tesis propuesta por Plotino; pero inversamente es en la tesis de Plotino que tal doctrina ve demostrada su autoridad, en ella se manifiesta su derecho a legislar para el presente. Y, en definitiva, la garantía fundamental es la seguridad de estar en contacto con la verdad originaria que la proporciona*. Este es un aspecto fundamental que debe ser tenido en cuenta para comprender, en especial, la relación que une a Plotino con Platón.

²⁰ Esto plantea un problema, en la medida en que Platón ha contruido cada uno de sus diálogos como una unidad y para poder captar su sentido deben ser leídos como tales. Nuestra actual lectura de Platón, entonces, parece bastante diferente a la que hacía Plotino.

en algún aspecto, sobre todo aquellos que se refieren al Bien. En la conciliación misma se advierte su originalidad de pensamiento.²¹

Pero no siempre procede conciliatoriamente, como lo hace al leer a Platón. Cuando se trata de autores que – como dice Aubenque²² – se han apartado del camino real representado por Parménides y por Platón, la exégesis para Plotino es inseparable de la crítica, es algo así como una “exégesis correctiva”.²³ Plotino está siempre dispuesto a criticar a todos los demás, salvo al divino Platón, y Aristóteles, por alejarse de Platón, es uno de sus blancos preferidos. Pero, a pesar de ello, debe apreciarse el respeto con el que lo trata²⁴ y reconocerse que la exégesis que hace de sus textos responde al sentido auténtico de su doctrina.²⁵

Una lectura comprensiva de las *Enéadas* requiere tener en cuenta, entonces, cómo enfrenta Plotino a sus predecesores, especialmente a Platón, cómo los lee y cuál es la naturaleza del método filosófico que aplica. Veamos ahora cómo el propio Plotino, valiéndose de la exégesis, nos presenta de manera original lo que él entiende por filosofía.

De modo muy general, podemos decir que para Plotino la filosofía se halla estrechamente ligada a la dialéctica y está concebida como el más alto grado de conocimiento (y subrayo la palabra conocimiento), como un modo de vida elevado, valioso y deseable por sí mismo, como una búsqueda que procede siempre discursivamente, que indaga y busca demostrar²⁶ y, por otra parte, como la vía y el medio que permitirán al alma disolver los lazos que la atan al cuerpo, para obtener la impasibilidad, la *apáttheia*.²⁷ Pero su verdadera función y su valor sólo pueden comprenderse cabalmente, desde mi punto de vista, en la medida en que se tenga en cuenta cuál es la relación que Plotino establece entre filosofía y mística. Trataré de mostrar cómo filosofía y mística se requieren mutuamente, cómo no puede entenderse la función del filósofo sin su referencia a la mística y cómo, por su parte, la comprensión de la mística plotiniana requiere entender en qué consiste la tarea filosófica.

Bien podría decirse, que siguiendo las huellas de sus antecesores,

²¹ HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard, 1997. p. 14-15. [nouvelle édition]

²² Cf. AUBENQUE, P. Plotin et Dexippe, exégètes des *Catégories* d’Aristote. *Cahiers de Philosophie ancienne*, Bruxelles, n.3, p.7-8, 1985. [*Aristotelica*. Mélanges offerts à Marcel De Corte]

²³ Cf. EON, A. op. cit., p. 267.

²⁴ Cf. STRANGE, S. op. cit., p. 964.

²⁵ Cf. AUBENQUE, P. op. cit., p. 8.

²⁶ PLOTINO. *Enéadas*, II 9, 14, 38; III 5, 1, 4 y 16; III 5, 2, 6; III 7, 1, 14; IV 4, 30, 24.

²⁷ PLOTINO. *Enéadas*, I 1, 12, 15-16; I 3, 18 et 24, III 6, 5, 1.

Plotino trata de responder al problema que los griegos parecen haberse planteado al menos desde Hesíodo: el problema de la relación entre unidad y multiplicidad. En su intento de salvar el *chorismós* abierto por Platón y tan criticado por Aristóteles, Plotino ofrece una solución al problema de conciliar lo uno y lo múltiple a través de su doctrina así llamada de la emanación, doctrina según la cual la realidad es un despliegue dinámico, un pasaje de lo uno a lo múltiple, una eterna procesión que tiene por origen la unidad absoluta y que hace de lo múltiple el producto de esa unidad.

La lectura de las *Enéadas* permite advertir que Plotino quiere que sus lectores comprendan su modo de concebir la estructura de la realidad y, a la vez, la naturaleza íntima del hombre y que para lograrlo se vale de dos procedimientos diferentes o, podríamos decir, de dos aspectos complementarios de un mismo método, ambos filosóficos más que místicos o religiosos²⁸: uno es el movimiento de procesión o de descenso que lleva a cabo la realidad a partir de la unidad; el otro es la descripción del ascenso del alma, de su conversión purificadora hacia su fuente. Ambos aspectos se hallan a menudo tan imbricados que no es siempre fácil poder separarlos en los textos; y ello se comprende, en la medida en que el camino de ascenso del alma consiste en cierto modo en rehacer en sentido inverso el proceso que la realidad en su conjunto cumple al proceder.

Plotino emplea pocas veces los términos *philosophía*, *philosophos* y *philosophéin* (alrededor de unas treinta veces a lo largo de todas las *Enéadas*)²⁹; sin embargo, del empleo que hace de estos términos y, sobre todo, a partir de algunas precisiones que ofrece en el tratado I 3, prácticamente el único en el que hallamos una referencia precisa a la filosofía y a su estrecha conexión con la dialéctica, podemos sacar algunas conclusiones acerca del modo en que esta disciplina está presentada y valorada. Tomaré, pues, como punto de partida este tratado de las *Enéadas*.

No es mi intención hacer un detallado análisis del tratado I 3, escrito breve, temprano (es el número 20 en el orden cronológico), con una estructura y un plan bastante simples. El título que lleva, *Perì dialektikês*, aun cuando no sea de la mano de Plotino sino de Porfirio, nos indica con precisión la cuestión a tratar. Y vale la pena tener en cuenta que es éste el único tratado

²⁸ OOSTHOUT, H. *Modes of knowledge and the transcendental. An introduction to Plotinus Ennead 5.3 [49]*. Amsterdam, Philadelphia: B. R. Grüner, 1991. p. 6.

²⁹ Para las referencias precisas a los pasajes, puede consultarse el Index de SLEEMAN, J. H. & POLLET G. *Lexicon Plotinianum*. Leiden-Leuven: E. J. Brill, 1980.

de las *Enéadas* en el cual hallamos empleado el término “dialéctica”, ausente en el resto del *corpus*. Dividido en seis capítulos, los tres primeros presentan una caracterización de la dialéctica que sigue de cerca algunas afirmaciones del *Fedro* y del *Banquete* de Platón. Dos preguntas abren el tratado: “¿Cuál es el arte, cuál el método, cuál la práctica que nos llevan hacia donde hay que ir? ¿Hacia dónde hay que ir?” Y se responde enseguida: “Hacia el Bien y hacia el principio primero. Esto lo damos como acordado y demostrado de mil maneras; y las demostraciones que de ello se dan son también medios para elevarse hasta él. ¿Qué ha de ser quien así se eleva? (...) Sí, el filósofo, el músico y el amante, en razón de sus naturalezas, deben elevarse”.³⁰ Es importante subrayar que, ya en estas líneas iniciales – y volveré sobre este punto – Plotino afirma claramente cómo la práctica de la argumentación es un medio de ascenso al principio de la realidad.

Hay que hacer un viaje y “lo que marca el fin del viaje es el momento en el que se llega a la cima de lo inteligible”³¹, meta, entonces, tanto del músico, como del amante y del filósofo. Después de presentar al músico y al amante – no me detendré en ellos – Plotino nos habla del filósofo. Éste, como los otros dos, está siempre dispuesto a volverse hacia el Bien, pero el impulso que lo mueve a elevarse, a diferencia del de los otros, es del todo natural (*tên physin*).³² El filósofo está movido hacia lo alto, conserva sus alas.³³ Es el único que cumple su marcha (*poréia*) exclusivamente en el ámbito de lo inteligible, que recorre para poder llegar a su punto más elevado. Porque, señala Plotino, hay dos vías diferentes de elevación: una es aquella que siguen quienes parten de abajo y que, en consecuencia, tendrán que separarse de lo sensible; la otra, en cambio, es la vía del filósofo, de quien ya se encuentra en lo inteligible y está así despegado de lo inferior.³⁴ Sin embargo, y a pesar de su natural disposición, “su marcha es incierta y necesita un guía”³⁵, sin el cual seguramente podría

³⁰ PLOTINO. *Enéadas*, I 3, 1, 1-10.

³¹ PLOTINO. *Enéadas*, I 3, 1, 16-17.

³² PLOTINO. *Enéadas*, I 3, 1.

³³ Cf. JANKELEVITCH, V. *Plotin, Ennéades I 3, Sur la dialectique*. Paris: Cerf, 1998. Según este autor, no habría que darle un significado demasiado pleno al acusativo de relación *tên physin* que Plotino une a *hétioimoi* sólo cuando habla del filósofo (p. 52). Creo, por el contrario, que en I 1,10 el acusativo se refiere a los tres personajes y no sólo al filósofo. Jenkélévitch añade que el perfecto *kekíneménos* y después *leluménos* expresan bien el estado natural que hace al filósofo apto para el ascenso. Los perfectos se oponen a la expresión *hétioimos kineísthai* aplicada al músico y al amante (p. 53).

³⁴ Cf. JANKELEVITCH, V. op. cit. p. 69-70: quienes parten de abajo son los que dependen de las contingencias adventicias; los otros son los que están más cercanos de sí mismos que los primeros y que no dependen directamente de la exterioridad.

³⁵ PLOTINO. *Enéadas*, I 3, 1, 3-4.

desviarse o perderse, no hallar el camino que le conducirá al fin del viaje. Y añade a continuación que quien posee naturaleza filosófica tendrá que aprender ante todo las “disciplinas” (*tà mathémata*).

Como se advierte fácilmente, Plotino sigue aquí las líneas de la *República* y, como Platón, insiste en la importancia de una adecuada *paideía*, sin la cual ni aun las mejores naturalezas podrán hallar el verdadero camino. Las “disciplinas” son sin duda, los estudios matemáticos que Platón exige como necesario prelude de la dialéctica (aritmética, geometría, estereometría, astronomía, música) y que tienen por cometido, como indica Plotino siguiendo a Platón, adiestrar al alma y habituarla a la noción de lo incorpóreo. Por lo demás – y esto ha de subrayarse – la práctica de las virtudes para llevarlas a su más alto grado ha de acompañar siempre a tal aprendizaje.

Esta cuestión, abordada en el tratado I 2, inmediatamente anterior tanto desde el punto de vista cronológico como en su ordenación, es retomada en el capítulo 6 de I 3, donde se afirma explícitamente que no se puede ser filósofo y dialéctico sin las virtudes, porque no basta tener una disposición natural y las virtudes crecen junto con la sabiduría. “El género de filosofía que nosotros perseguimos” – dice Plotino contraponiéndolo al de los gnósticos a quienes está criticando, en otro contexto – “recomienda, entre otros bienes, la simplicidad de los hábitos y la pureza de pensamiento (*toû phroneîn katharôs*), busca la austeridad y no la arrogancia, nos inspira una confianza acompañada de razón (*metà lógon*) y de gran seguridad, de prudencia y de máxima circunspección”.³⁶

Volvamos al tratado I 3, cuyo tercer capítulo acaba con estas palabras: “Luego, después de las disciplinas, habrá que darle [al filósofo] los argumentos de la dialéctica (*lógos dialektikês*) y hacer de él un cabal dialéctico (*hólos dialektikón*)”.³⁷ La descripción que hace Plotino de la dialéctica en los dos capítulos siguientes, 4 y 5, de inspiración también platónica, ofrece algunas dificultades. Contra la concepción aristotélica y aquella de los estoicos, Plotino se propone retomar y rehabilitar la dialéctica tal como Platón la concebía, reenunciar su verdadera naturaleza. Siguiendo el procedimiento que le es habitual³⁸ – al que me referí anteriormente – Plotino parece no hallar dificultad

³⁶ PLOTINO. *Enéadas*, II 9, 14, 38-44.

³⁷ PLOTINO. *Enéadas*, I 3, 3, 9-10.

³⁸ Entre los trabajos consagrados al método exegético de Plotino se hallan los ya citados de CHARRUE, EON, HADOT, así como los trabajos de PEPIN, BRISSON et GOULET-CAZE. Permítaseme citar asimismo mi artículo Plotin face à Platon. Un exemple d'exégèse plotinienne (*Ennéade* VI 8 [39] 18). In: FATTAL, M. (ed.). *Études sur Plotin*. Paris: L'Harmattan, 2000. p. 193-216.

alguna en reunir afirmaciones de Platón que aparecen en contextos diversos y, por lo demás, ensamblar elementos platónicos con otros estoicos.

Comienza así definiendo el objeto de la dialéctica. La dialéctica es, ante todo, una *héxis*, una disposición intelectual, una facultad que permite aprehender y expresar por medio de un discurso (o bien conceptualmente: *lógo*) lo que es cada cosa, cada objeto inteligible, cada Forma, podríamos decir (*tí te hékaston*); en otros términos, la ciencia dialéctica tiene por tarea esencial definir los seres; y para hacerlo debe determinar las diferencias tanto como las semejanzas. Esta determinación exige cumplir algunos pasos, que son, a nuestro juicio, seis: señalar (1) en qué una cosa difiere de los demás y (2) cuál es el carácter común entre ese objeto y los otros. Pero para definir el objeto tendrá además que (3) indicar entre qué objetos se halla, es decir, determinar la clase de objetos a la que pertenece (el género) y (4) el “lugar” preciso que ocupa dentro de esa clase (la posición en el género, esto es la relación que guarda con los demás constitutivos de ese género). Y todavía más (5) determinar si es lo que es (*ei éstin hó estí*), y, por último (6) para hacerlo, determinar cuántas son las cosas que son y cuántas las que no son, en el sentido de que son otras.

La dialéctica, agrega Plotino, es un modo riguroso de saber, cuyas características son (1) que jamás se mueve en el ámbito de la dóxa sino siempre en el de la epísteme, (2) que se aparta de lo sensible y sólo trabaja con inteligibles y (3) que se instala en – tomando las palabras del *Fedro* – la “llanura de la verdad” y se separa por completo de la falsedad y de la mentira.

Tanto en la descripción de su objeto como en la de sus características, la concepción plotiniana de la dialéctica se apoya fuertemente en la de Platón, pero Plotino no sigue el hilo de alguno de sus diálogos, sino que combina y concilia elementos diversos que toma de acá y de allá. En efecto, en el libro V de la *República* y sobre todo en algunos pasajes de *Fedro*, *Sofista* y *Político*, definir comporta determinar la característica relevante que un objeto posee en común con otros, pero, al mismo tiempo y fundamentalmente, todas las características diferenciales que lo separan de los otros y permiten distinguirlo de sus semejantes.³⁹ La delimitación de un objeto comporta para Plotino, al igual que para Platón, tanto una unificación como una distinción o discriminación. Por lo demás, también las características que Plotino asigna a la dialéctica y aún los términos que emplea son de raíz netamente platónica y parecen toma-

³⁹ Sobre esta cuestión, cf. mi trabajo *División y dialéctica en el Fedro*. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v.16, v.2, p.149-64, 1990.

dos de *República* (VII, 520 a).⁴⁰ En el paradigma de la línea dividida que aparece al final del libro VI, Platón afirma que el arte dialéctica sólo trabaja con los inteligibles y no requiere ningún apoyo sobre lo sensible. La actividad dialéctica pertenece a la *epistème* y jamás a la *dóxa*, puesto que esta última es el modo de saber que corresponde a lo sensible. Además, la dialéctica proporciona siempre un conocimiento verdadero, a diferencia de la opinión, que puede ser verdadera o falsa.

Hasta aquí se ve claramente los elementos platónicos, tomados en su mayor parte del contexto de los libros centrales de la *República*. Pero adviértase la infidelidad, junto a estas referencias fieles, por ejemplo en la ausencia de toda referencia al procedimiento por hipótesis, fundamental en la caracterización platónica de la dialéctica y su distinción del proceder habitual de los matemáticos, criticado por Platón y que desde la perspectiva de Plotino no parece tener mayor importancia.

Plotino continúa su descripción, en su intento de rehabilitar la verdadera naturaleza de la dialéctica tal como Platón la había concebido⁴¹, en especial en el *Sofista* y también en *Político* y *Filebo*, señalando ahora cuál es el mecanismo del que se vale la dialéctica y añadiendo otro elemento de raíz platónica, aunque tomado, esta vez, de un contexto diferente: la dialéctica – nos dice – emplea la división, la *diáresis* platónica, y la emplea para (1) para operar una *diákrisis tón eidón*; (2) llegar al *tí esti*, determinar lo que es cada *eídos*, y (3) llegar a los géneros primeros. En otros términos, la dialéctica apela a la *diáresis* para poder discernir la compleja estructura de lo inteligible, aprehender las conexiones y distinciones entre las Formas, establecer la dependencia jerárquica entre ellas, definir las y determinar, por fin, los géneros primeros y las especies que les están subordinadas.

El tratado I 3 no ofrece explicación alguna acerca de estos géneros primeros, objeto de un detallado análisis en un tratado muy posterior, el VI 2, el segundo de los tres dedicados al examen de las categorías y de los géneros.⁴² Este tratado en cierto sentido puede leerse como un comentario a los pasajes del *Sofista* donde Platón presenta su doctrina de los *mégista géne* – Ser, Movimiento, Reposo, lo Mismo y lo Otro – que Plotino sitúa en el nivel de la

⁴⁰ PLATÓN. *República*, VII, 532a.

⁴¹ Cf. BREHIER, E. Notice au traité I 3. In: PLOTIN. *Ennéades*. Paris: Les Belles Lettres, vs. eds.

⁴² Sobre la doctrina plotiniana de los géneros y la bibliografía crítica sobre ella, ver mi artículo L'exégèse plotinienne des *mégista géne* du *Sophiste* de Platon. In: CLEARY, J. (ed.). *The Perennial Tradition of Neoplatonism*. Leuven, 1998. p. 105-118.

segunda hipóstasis y transforma en constitutivos dinámicos de la Inteligencia, una-múltiple. La Inteligencia es una unidad, pero una unidad diversificada; una unidad resultante de una pluralidad de géneros no subordinados uno al otro, cada uno de los cuales posee términos subordinados.

Los cinco géneros son para Plotino géneros primeros, los únicos géneros primeros, géneros que son al mismo tiempo principios y no pueden reducirse uno al otro. Los géneros primeros no son, pues, especies del ser y todos ellos concurren, guardan entre sí una relación de mutua participación y pertenecen todos a un mismo nivel ontológico y lógico. Son como los aspectos que pueden ser discernidos en la constitución misma del ser. Ser, movimiento, reposo, mismo y otro son así características o aspectos inseparables de la noción de ser y que constituyen una unidad diversificada. No hay, pues, un género superior que las abarque y que sea común a todas ellas. Pero los cinco géneros, sin embargo, concurren en una unidad. La pluralidad de los géneros no es fortuita, en la medida en que todos los géneros proceden de una fuente común, de una unidad que es exterior a los géneros que de ella derivan. Esta unidad, lo Uno más allá del ser, es la causa de esos géneros. Esos géneros forman, pues, una naturaleza única cuya unidad no es la unidad primigenia que es su causa, pero una unidad que es múltiple. Pero ocurre que nuestro pensamiento no puede aprehender esa multiplicidad en su unidad; fragmenta entonces esa unidad, la enuncia *katà méros*, parte a parte. Y después de haber aprehendido la unidad parte a parte, el pensamiento puede reunir esos fragmentos, puede permitirles ser una unidad. De ese modo, para poder captar la unidad de lo inteligible, la razón debe separar primero lo que en realidad está unido, debe fragmentar, y sólo tras ese fraccionamiento y tras haber aprehendido todas las partes, podrá reunificar lo que separó. Es ése el solo modo en que la razón discursiva puede comprender lo inteligible.

Conforme a su método, a pesar de su pretensión de fidelidad a Platón, Plotino no adopta sin más los géneros del *Sofista*, sino que los interpreta desde la perspectiva de su propio sistema y hace de ellos un libre uso para desarrollar su propia teoría. Dado que en Plotino el mundo inteligible es una realidad de segundo orden y derivada, cuya fuente, lo Uno, está más allá del ser y del pensamiento, los géneros no pueden tener ni desde el punto de vista ontológico ni desde el de la predicación ni la misma importancia ni el mismo alcance que tenían para Platón, para quien pertenecían a la región más elevada de la realidad. La interpretación del *Sofista* sobre los géneros no cobra sentido sino en el

interior del propio sistema metafísico de Plotino. Así traspone los *mégista géne* del Sofista en *próta géne* (la expresión reaparece varias veces en el tratado). Y recuérdese que Platón jamás habla de géneros primeros, sino que se refiere a algunos de entre los mayores o más importantes, que para Plotino todos los géneros se hallan en un mismo nivel y hay participación recíproca entre ellos, aun entre movimiento y reposo, cosa que Platón explícitamente niega, que Plotino no invoca al no ser y mucho menos en relación con el juicio falso.

La dialéctica se revela así como la única vía que permite acceder a los géneros del ser. La naturaleza misma de lo inteligible como estructura una-múltiple – y no como una adición, sino como totalidad una funcional – se explica recurriendo a los géneros supremos y requiere como método para ser aprehendido la dialéctica.

Una vez que se han alcanzado los géneros primeros – y regreso al tratado I 3 – la dialéctica combina intelectualmente lo que procede de los géneros primeros y hace un recorrido a través de la totalidad de lo inteligible. Luego de haber recorrido íntegramente el dominio inteligible y de haber logrado aprehender y comprender el mutuo lazo entre las Formas y el tejido que ellas forman, retoma el camino inverso, el del “análisis”, y asciende hacia el principio de lo inteligible.

En este aspecto, la caracterización plotiniana de la dialéctica tiene también base platónica. En efecto, Platón recurre a la *diaíresis* cuando se trata de definir la dialéctica especialmente en el *Sofista*, donde afirma que la dialéctica es el saber dividir según géneros y determinar las relaciones jerárquicas entre los inteligibles.⁴³

La función de la dialéctica es pues componer, combinar y dividir⁴⁴ para regresar finalmente a los principios claros y evidentes proporcionados por la inteligencia. Cuando el alma, luego de tal pesado ejercicio, alcanza el principio, se calma, se apacigua, se recoge en sí misma, abandonando entonces toda actividad discursiva. Al ser la más preciosa de nuestras facultades, la dialéctica tiene por objeto el ser y lo que es aún más precioso que el ser. Lo que está más allá del ser. Del *Sofista* retornamos pues a la *República*. La dialéctica es pues idéntica a la filosofía o, al menos es su parte más preciosa, su núcleo, podríamos decir. Plotino insiste – a la manera platónica – en que no debe entenderse a la dialéctica como un instrumento del que el filósofo podría

⁴³ PLATÓN. *Sofista*, 253a-254a.

⁴⁴ PLOTINO. *Enéadas*, I 3, 5, 1-4.

servirse para llegar al saber. Ella es ese saber mismo, un saber que no está separado de la realidad objeto de ese saber. “No vayamos a creer, en efecto, que ella es un instrumento del filósofo, ni que consiste en un conjunto de teoremas y de reglas; ella versa sobre realidades [sobre objetos: *prágmata*] y su materia, por así decirlo, son los seres”; pero se encamina hasta los seres con un método (*hodó*), y posee simultáneamente los teoremas y las realidades mismas”.⁴⁵ “Desde allí, considera la lógica que trata de proposiciones y de silogismos, y esto lo cede a otra arte, así como se deja a otros el arte de aprender a escribir...”.⁴⁶

Plotino distingue la dialéctica de una mera lógica instrumental. La dialéctica no es método exterior a la filosofía y por eso – dice Plotino – “ella conoce sólo por accidente el error y el sofisma; los reconoce como algo que le es extraño cuando otro los comete; conoce el error por las verdades que están en ella, cuando alguien presenta algo contrario a la regla de la verdad...”.⁴⁷ Huelga decir que Plotino está acá haciendo referencia a la “lógica” estoica.

La lógica, entonces, como no se ocupa de Formas sino de palabras y de proposiciones, es un ejercicio técnico, a menudo superfluo, que se deja en manos de quienes se interesan por tal tipo de sutilezas. Lo que Plotino quiere decir, entonces, es que no ha de reducirse la dialéctica a la lógica. La dialéctica conoce todas las reglas lógicas, pero su saber no se limita a ellas, puesto que se ocupa de la realidad misma. Además de la dialéctica, que es su parte más preciosa, la filosofía tiene otras dos: física y ética. Esta tripartición de la filosofía, consolidada en las escuelas helenísticas, tiene su origen, como es bien sabido, en la antigua Academia.

La lectura del tratado I 3 muestra de modo claro el método filosófico de Plotino en acción. Pasajes tomados del *Fedro*, de la *República* y del *Sofista* aparecen uno junto a otro, como si se tratara de una misma obra, como si Platón los hubiera pensado en un mismo contexto. El modo de presentar la filosofía, cuyo corazón es la dialéctica, no traiciona a Platón, no traiciona el espíritu platónico, pero no puede decirse que Plotino esté simplemente retomando las palabras de Platón, sino que las recrea desde su propio sistema. Plotino no parece experimentar ninguna dificultad en conciliar lo que suele llamarse la primera y la última dialéctica platónicas. Adviértase que la dialéctica

⁴⁵ PLOTINO. *Enéadas*, I 3, 5, 11-13.

⁴⁶ PLOTINO. *Enéadas*, I 3, 4, 18-23.

⁴⁷ PLOTINO. *Enéadas*, I, 3, 5, 13-23.

y, en consecuencia, el ejercicio filosófico, se sitúa para Plotino en el plano de la discursividad, de la *diánoia*, cosa que surge más bien de los diálogos tardíos y que no ocurre en la *República*, donde Platón pone a la dialéctica por encima del proceder dianoético de la ciencia, en el plano noético. Sin embargo, Plotino parece haber advertido que esta caracterización platónica de la dialéctica de los diálogos medios nos invita más bien a pensar que se trata de un pensamiento discursivo, en tanto su función es, en última instancia, discernir las relaciones entre las Formas a la luz del principio anhipotético. Vimos, además, cómo los géneros ya no son los *mégista*, sino los *próta*, los únicos, que se combinan todos entre sí y que por encima de ellos aparece el Bien o lo Uno, elemento totalmente extraño en el *Sofista*. Por su parte, el procedimiento de *diáresis* tomado de la definición de la dialéctica en este último diálogo, se ubica tanto en el camino de ascenso como en el de descenso del Bien; el amante y el músico también se integran al cuadro, aparece la lógica como instrumento subordinado a la filosofía, etc.

Si se toma en cuenta el modo en el que Plotino concibe la tarea filosófica y encara a los Antiguos, ¿puede decirse que – al menos en el caso del texto que nos ha ocupado – Plotino ha operado una distorsión del pensamiento de Platón? ¿O que ha hecho una lectura y un uso arbitrario de los textos?

No, porque su pretensión es dar vida a los textos antiguos y lograr una convergencia entre su propio pensamiento y el de algunos de sus predecesores, en especial Platón. Para tomar una frase de Pierre Hadot, sacada de su contexto, diría que “el lector moderno debe ser extremadamente prudente cuando abre esos viejos libros”.⁴⁸ No podemos decir que Plotino hace un uso arbitrario de Platón ni que actúa de mala fe, al atribuirle una doctrina que no es de él. Parece, por el contrario, que Plotino ha captado profundamente el sentido de los textos platónicos, que se apoya sobre Platón para expresar su propio pensamiento filosófico, plenamente consciente de la transformación que introduce en el pensamiento de Platón. Plotino, según Bréhier⁴⁹, para quien deforma el pasado al imponerle significados

⁴⁸ Cf. HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*, p. 15.

⁴⁹ BRÉHIER, E. *La Philosophie de Plotin*, p. 8, apud EON, A. op. cit., p. 256. Claro que es lícito preguntarse si esta vivificación – tal como sostiene Bréhier – no es, en realidad un tipo de asesinato; porque la vida que insufla al pasado no es la vida del pasado sino de su presente y entonces lo anula como pasado en tanto le otorga un significado que no tenía. Según Bréhier: *Plotino se remite a la filosofía griega con toda su voluntad y todo su amor. Pero los problemas que plantea son problemas propiamente religiosos. De ahí un esfuerzo por adaptar la filosofía griega a puntos de vista que no eran los suyos; de ahí una transformación profunda del helenismo, una suerte de imposición hecha a la filosofía griega para hacerle decir lo que tal vez no estaba en disposición de decir.*

“modernos”, no logra lo que se ha propuesto: ser fiel a Platón. Sin embargo, es su infidelidad misma la que lo hace fiel a Platón.

Retomando lo que expusimos, la filosofía es esencialmente dialéctica, esto es, un modo de saber discursivo o dianoético que consiste en discernir y recorrer la compleja estructura del mundo inteligible para poder finalmente acceder a la aprehensión del principio último. En otros términos, la filosofía es un modo de saber caracterizado como una búsqueda del conocimiento del principio y fundamento último de la realidad, una búsqueda que cesa precisamente cuando se llega a adquirir ese saber. Discursivamente, la dialéctica recorre la totalidad de lo inteligible en sus articulaciones internas, parte a parte. La dialéctica no es una facultad noética, sino que nace en un plano inferior, el de la discursividad, el de la *diánoia*, que fragmenta, que fracciona lo que es unitario. Pero por sobre ella hay aún algo más.

Como la *diánoia* es siempre un recorrido (*diéxodos*), cuando se llega al principio, que es absolutamente simple, ya no hay posibilidad de continuar recorriendo y el principio no puede ser apresado sino por una suerte de contacto intelectual, por un acto superior a la *diánoia*.⁵⁰ “El pensamiento discursivo, para poder expresarse, capta las cosas unas después de otras; él es, en efecto, un recorrido (*diéxodos*). ¿Pero en lo que es absolutamente simple, qué recorrido podría ser posible? Basta entonces con un contacto intelectual (*noerós ephápsasthai*)”.⁵¹

Plotino admite un cierto tipo de conocimiento del principio, pero ese conocimiento ya no es dianoético sino noético. El término de la *diánoia* es la *nóesis*, aprehensión inmediata y directa del principio. La dialéctica remata así en la aprehensión noética de la unidad, causa primera de la realidad y es condición necesaria para que pueda verificarse tal aprehensión. Esta, que es resultado del ejercicio dialéctico, ya no es más discursiva, ya no es más dialéctica, sino que representa la anulación y superación de la discursividad en una intuición intelectual directa e inmediata, la *nóesis*. La dialéctica, paradójicamente, tiene como meta su propia destrucción. Como para Platón y Aristóteles, para Plotino la *nóesis* representa el grado más alto de saber intelectual, de un saber más allá del cual no puede proseguir ninguna búsqueda. “¿Pues si toda búsqueda va hacia un principio y en él se detiene, qué buscar cuando no se puede ir más allá?”.⁵²

⁵⁰ Cf. PLOTINO. *Enéadas*, V 3, 17.

⁵¹ PLOTINO. *Enéadas*, V 3, 17, 23-25.

⁵² PLOTINO. *Enéadas*, VI 8, 11, 4-5.

El principio al cual me estoy refiriendo es, claro está, lo Uno o el Bien. El es, en efecto, el más alto *noetón* de la inteligencia, objeto no ya de una *diánoia* sino de *nóesis*. Y la *nóesis* del Bien es pues el más alto y venerable modo de saber. Claro que cabe preguntarse en este punto cómo es posible que lo Uno, más allá del ser y del pensamiento, absolutamente inefable, pueda ser *noetón*, objeto del pensamiento de la inteligencia. Plotino insiste en múltiples ocasiones en la absoluta inefabilidad de lo Uno, pero en algunos pasajes, sin embargo, presenta al primer principio como el objeto de intelección de la inteligencia. No es éste el momento de examinar los diversos pasajes que pueden, a primera vista, resultar contradictorios, pero que no los son cuando se los ubica en sus respectivos contextos, como he tratado de mostrar en otra ocasión. En todo caso, cito, a manera de ejemplo, cuatro lugares en los cuales se presenta a lo Uno inequívocamente como objeto de pensamiento: VI 7, 40, 33-35; VI 9,2,33-36; V 6, 4, 1-7; V 4,2, 3-7, 13-14 y 22-27. En estos pasajes se está afirmando claramente que lo Uno es objeto de pensamiento⁵³. ¿Pero, cómo puede serlo dado su carácter totalmente indeterminado, más allá de toda forma, más allá del ser y del pensar?

Al margen de estos pasajes, no por cierto muy numerosos, que hacen de lo Uno un *noetón* un objeto de intelección, hay, en efecto, otros muchos textos que rechazan la posibilidad de pensar lo Uno en sí mismo; dada su trascendencia, no puede ser pensado y el único objeto de intelección de la inteligencia es ella misma en tanto que actividad (*nóesis*).

Cuando la inteligencia contempla lo Uno – o, para decirlo mejor, cuando intenta contemplar a lo Uno – se contempla más bien a sí misma, porque no puede contemplar a lo Uno como uno. El objeto que la Inteligencia ve y piensa ya no es lo Uno en tanto que uno, sino lo Uno transpuesto o reflejado en la multiplicidad de los objetos inteligibles que constituyen la naturaleza misma de la Inteligencia. La inteligencia es la imagen fragmentada de lo Uno.⁵⁴ Cuando ella intenta captar lo Uno, lo desvirtúa y no llega más que a conocerse a sí misma. Conoce y piensa lo Uno solamente a través de sí misma, traspone lo Uno en ella misma y, de esa suerte, lo multiplica y lo vuelve los objetos inteligibles que la constituyen. Al tratar de objetivar a lo Uno, la Inteligencia no logra más que pensarlo como *tà pánta*, lo piensa reflejado en sí misma. Al intentar pensar a lo Uno, no encuentra más que el reflejo despedazado

⁵³ Pueden agregarse otros dos pasajes significativos: PLOTINO. *Enéadas*, III 9,9,5-12 y VI 9, 3,33ss.

⁵⁴ PLOTINO. *Enéadas*, VI 8, 18, 22ss.

de lo Uno en los inteligibles y se piensa solamente a sí mismo como totalidad de los seres.

La inteligencia entonces puede llegar a poseer un saber de lo Uno tal como éste puede darse a la inteligencia. La inteligencia no puede pensar lo Uno más que a partir de sí misma y por sí misma. El saber que la inteligencia tiene de lo Uno se limita a ser un saber de lo que la Inteligencia es en relación con él.

Para Plotino, el Bien, como decía Platón⁵⁵, es el *mégiston máthema*, el más alto y precioso objeto de saber, que se manifiesta como causa del ser, de la inteligibilidad del ser y de su propia inteligibilidad. Y Plotino señala expresamente que cuando Platón caracteriza al Bien como el *mégiston máthema*, no está pensando en un tipo de aprehensión del Bien tal como él es en sí mismo, en su propia e íntima naturaleza, sino sólo en un saber que, como resultado de un *matheîn*, se tiene *sobre* el Bien (*perì autoû*), saber que es anterior a un tipo de contacto más estrecho con él.

“El conocimiento o el contacto del Bien es lo que hay de más grande. Platón dice que es el mayor de los saberes (*mégiston máthema*); y entiende por saber (*máthema*) no la visión del Bien, sino el hecho de haber aprendido sobre el Bien (*perì autoû matheîn*) antes de esa visión.⁵⁶ Visión que se produce “subitamente, sin saber cómo”.⁵⁷

La inteligencia nos permite advertir que debe necesariamente existir lo Uno; la existencia de lo Uno aparece, pues, como una exigencia planteada por la razón misma, pero ello no significa que la inteligencia pueda acceder a lo Uno tal como es en sí mismo. “Para saber cómo es en sí mismo hay que abandonar lo inteligible”.⁵⁸ La inteligencia sólo puede obtener un saber de lo Uno tal como éste se le manifiesta, ya que ella sólo puede pensarlo a partir de sí misma y por sí misma. Sólo puede pensarlo en sí misma, tal como lo Uno se refleja en ella. En realidad, lo que la inteligencia puede conocer de lo Uno es lo que ella misma es en relación con él. En sentido estricto, el conocimiento de lo Uno es imposible, porque éste, absoluta simplicidad, escapa a la aprehensión racional.

Podría decirse que a partir de la naturaleza imperfecta, esto es múltiple, de la inteligencia se “demuestra” la necesidad de la existencia de un principio uno, más allá de la pluralidad, que ha de ser su causa y fundamento. Pero la inteligencia, por sí misma, en su función de inteligencia no puede ir

⁵⁵ PLATÓN. *República*, 502a.

⁵⁶ PLOTINO. *Enéadas*, VI 7, 36, 3-6.

⁵⁷ PLOTINO. *Enéadas*, VI 7, 36, 18-19.

⁵⁸ PLOTINO. *Enéadas*, V 5, 6, 17-20.

más allá de advertir que lo Uno *debe* existir. Lo que no puede es conocer a lo Uno tal (*hoion*) como él mismo es. Cuando de lo Uno se dice que es “causa”, “principio”, “unidad”, etc., no se le están aplicando atributos ni determinaciones que le pertenezcan, sino que tales palabras en realidad sólo expresan la relación que la inteligencia tiene con él, expresan el modo en que la inteligencia está limitada a pensarlo. Lo Uno sólo es cognoscible y expresable a partir de su producto, que es el ser y la inteligencia

Así la intuición intelectual de lo Uno revela a la inteligencia sus propios límites: cuando piensa lo Uno advierte que él es más que todo lo que ella pueda pensar, que es un más allá cuya intimidad se le escapa. La *nóesis* es el saber de la existencia del principio uno y al mismo tiempo y paradójicamente, el saber de la incognoscibilidad radical del principio en sí mismo. La *nóesis* resulta así ser un saber *del* principio, *sobre* el principio, y no un saber el principio mismo. Y todo lenguaje, a su vez, sólo podrá ser *sobre* él, podrá cercarlo, pero no expresarlo en sí mismo.⁵⁹

“¿Cómo entonces hablamos sobre él (*perì autoû*)? Demos hablar sobre él (*perì autoû*), pero no expresarlo en sí mismo. De él no tenemos ni conocimiento ni pensamiento (*nóesis*). ¿Y cómo hablar sobre él si no lo captamos por sí mismo? Es que, sin aprehenderlo por el conocimiento, no estamos sin embargo privados de aprehenderlo; lo aprehendemos lo suficiente como para hablar sobre él, pero no lo expresamos por sí mismo...”⁶⁰ No es del todo fácil traducir lo que Plotino está diciendo, ya que establecer una neta diferencia entre *légein perì autoû* y *légein autó*, entre hablar *sobre* él y hablarlo, podríamos decir, entre decir *sobre* él y decirlo.⁶¹

Podríamos, pues decir, que la *nóesis* es la tensión, la concentración más alta que puede lograr la inteligencia, el grado de conocimiento más elevado que es, simultáneamente, el conocimiento de los propios límites; porque es un saber del principio pero que consiste precisamente en saber de la incognoscibilidad última de ese principio. Pero, aunque incapaz de pensar lo Uno en sí mismo, existe para el alma la posibilidad de “sentir” su presencia.

⁵⁹ Cf. PLOTINO. *Enéadas*, V 3, 14.

⁶⁰ PLOTINO. *Enéadas*, V 3, 14, 1-6.

⁶¹ Sobre estas expresiones, cf. SCHROEDER, F. Saying and Having in Plotinus. *Dionysius*, v.9, p. 75-84, 1985. Según Schroeder, los dos usos son compatibles de un modo que preserva la diferencia entre ellos. Traduce *légein perì autoû* por “to discuss” y *légein autó* por “to disclose”. Señala que Plotino habría ofrecido una vía media entre *discussing* y *disclosing* lo Uno. El lenguaje filosófico, sobre la analogía de la inspiración mística, puede declarar a lo Uno. La declaración no excluye la discusión, sino que, por el contrario, debe incluirla. El discurso de la declaración refleja la experiencia, pero Plotino nunca apela a la experiencia en detrimento de la razón. La incapacidad del lenguaje para manifestar a lo Uno no nos permite dejar de lado la discusión.

“La dificultad más grande es que no lo comprendemos (*sínesis*) ni por la ciencia ni por una intuición intelectual (*katà nóesin*), sino por una presencia superior a la ciencia (...) es preciso, pues, superar la ciencia y no salir ya de nuestro estado de unidad; hay que apartarse de la ciencia y de sus objetos...”.⁶² Pero luego la inteligencia debe cesar de ser inteligencia. Retroceder, olvidarse de sí misma, si quiere ver a lo Uno. Y la visión final de lo Uno es el privilegio de una “inteligencia amante”. Porque la inteligencia posee dos facultades: la de pensar y la no pensar sino ver a lo Uno de una modo diferente.⁶³ “La inteligencia debe pues tener dos facultades: la de pensar para ver lo que está en ella y la de ver lo que está más allá de ella: es una intuición que recibe su objeto; primero el alma sólo lo ve; luego, al verlo, se torna inteligencia y se une a él. La primera de estas facultades es el acto de contemplar que pertenece a una inteligencia sabia (*noús émphronos*); la segunda es la inteligencia amante (*noús erón*). Fuera de sí y embriagada de néctar se torna inteligencia amante, simplificándose para llegar a ese estado de feliz plenitud: y tal embriaguez vale para ella más que la sobriedad”.⁶⁴ Lo Uno sólo se manifiesta a aquellos que pueden recibirlo y que se hallan en una disposición adecuada como para entrar en contacto con él. Lo Uno “está ahí, presente para quien puede tocarlo, ausente para quien es incapaz de ello”.⁶⁵

El acceso a lo Uno exige un esfuerzo enorme, a la vez teórico y práctico. Para llegar a aprehender (o a sentir) la presencia de lo Uno, para entrar en contacto con él, unificarse, hacer coincidir centro con centro, el alma debe apartarse de lo sensible y replegarse sobre sí misma. Debe concentrarse y unificarse progresivamente; tras abandonar lo sensible, debe también abandonar las ciencias y la dispersión del pensamiento discursivo, para unirse así a la inteligencia. Para poder llegar a lo Uno el alma debe primero “intelectualizarse”.⁶⁶ El alma llega a contemplar lo Uno “porque se ha vuelto inteligencia, por así decirlo se ha intelectualizado y ha llegado a la región inteligible; llegada allí, posee inteligencia y piensa; pero cuando ve al objeto supremo, abandona todo”.⁶⁷

Hasta llegar a la *nóesis* el ascenso es de carácter racional. Llegar a ella es la meta de la dialéctica, la meta de la filosofía y con ella se acaba la dialéctica,

⁶² PLOTINO. *Enéadas*, VI 9, 4, 1-10.

⁶³ Cf. PLOTINO. *Enéadas*, VI 7, 35-36.

⁶⁴ PLOTINO. *Enéadas*, VI 7, 35, 19-27.

⁶⁵ PLOTINO. *Enéadas*, VI 9, 7, 4-5.

⁶⁶ PLOTINO. *Enéadas*, VI 7, 35, 4-5.

⁶⁷ PLOTINO. *Enéadas*, VI 7, 35, 3-7.

se acaba la filosofía. Pero se puede ir aún más allá y para ello será preciso abandonar la inteligencia, dejar atrás forma y determinación, dejar atrás la dualidad, “caer fuera de la inteligencia”.⁶⁸

La *nóesis* marca, entonces, el término de la filosofía. Y marca también el punto de partida de la mística. Ella es una suerte de “puente” entre filosofía y mística.

Plotino sigue las huellas de Platón y de Aristóteles cuando concibe a la filosofía como una actividad dianoética que remata en la *nóesis* del principio, más allá del cual no puede continuar la búsqueda racional. Pero Plotino lleva a sus últimas consecuencias los desarrollos platónicos y aristotélicos y busca la vía que permita transgredir los límites de la razón. Sólo falta dar un paso. Un paso hacia lo desconocido. Quien puede darlo no es otra que la inteligencia misma, porque la aprehensión de lo Uno es obra de lo que está en la inteligencia misma pero la supera, esto es, por la parte o aspecto que, en la inteligencia, no es inteligente.⁶⁹ Para alcanzar lo Uno la inteligencia debe dar un salto y abandonar la belleza múltiple de la inteligencia. “Hay que saltar hasta lo Uno y ya nada añadirle, sino detenerse ahí por temor a apartarse de él...”.⁷⁰ La contemplación noética deja paso así a “otro modo de ver”, que consiste en estar fuera de sí, que es pues un *ékstasis*, simplificación, tacto, contacto, coincidencia, unificación, participación. El alma deja atrás toda *theoría*. Y también toda *práxis*. El alma recibe de su visión una suerte de conmoción, se paraliza, cae en un gozoso estupor.⁷¹

La experiencia mística representa entonces el desarrollo más completo y pleno de la actividad de la inteligencia y, en este sentido, la doctrina plotiniana no marca un punto de ruptura con la tradición griega. La experiencia mística no es algo completamente diferente y contrapuesto a la actividad racional, sino que ella es más bien su continuación y su remate. La experiencia mística representa el más pleno desarrollo de la inteligencia como inteligencia y no su anulación.

El contacto místico es, podríamos decir, el resultado de una suerte de “exceso” de la razón, que a fuerza de concentrarse en la contemplación de su objeto acaba por derribar la barrera que de él lo separa, por suprimir toda alteridad y por lograr – para usar la metáfora más rica de Plotino – la

⁶⁸ PLOTINO. *Enéadas*, II 9, 9, 51-52.

⁶⁹ PLOTINO. *Enéadas*, V 5, 8, 22-23.

⁷⁰ PLOTINO. *Enéadas*, V 5, 4, 8-10.

⁷¹ Cf. PLOTINO. *Enéadas*, VI 7, 31.

coincidencia de centro con centro. “Elevándonos por encima del cuerpo por la parte de nosotros mismos que no está inmersa en él, nos unimos con nuestro propio centro al centro de todo, como los centros de los grandes círculos de una esfera coinciden con el centro de la esfera que los abarca, y en él tenemos nuestro reposo”.⁷²

Así como los ojos, a fuerza de fijar intensamente la mirada sobre un objeto dejan finalmente de verlo como objeto y el objeto de visión acaba por confundirse con la visión misma, así también la inteligencia, a fuerza de concentrarse en la contemplación intelectual del principio, arrastrada por su propio impulso – y es ésta una metáfora más que Plotino usa – supera sus propios límites, deja de pensar para ver al principio de otra manera: la concentración extrema del pensamiento hace que su objeto se desdibuje, pierda sus contornos, al tiempo que ella pierde los propios, superando así la alteridad y logrando un contacto.

Si se acepta esta lectura, puede hablarse de una mística plotiniana, siempre y cuando se advierta que se trata de una mística racionalista. Porque la experiencia mística es el resultado de un ejercicio extremo de la razón, la coronación de la razón, que supone la apertura de la razón hacia algo que la supera.

Si la filosofía es, como vimos, la búsqueda dianoética que remata en la *nóesis* del principio, la mística se presenta como su desarrollo y natural continuación. La aprehensión noética de lo Uno es punto de llegada y punto de partida: remata la filosofía y abre la posibilidad de la mística. La filosofía adquiere sentido y fundamento en tanto su meta es la mística; y ésta, a su vez, sólo es posible a condición del ejercicio filosófico. Usando el término con su significación platónica, bien podría decirse que la mística es el paradigma de la filosofía, el modelo perfecto al que aspira la razón discursiva y del cual es una imagen. Modelo perfecto, apenas alcanzable, el contacto final con lo Uno es apenas momentáneo y esporádico, reservado a unos pocos, propio más bien de hombres divinos y de dioses. Por eso la vida filosófica es desable por sí y es la vida propia del sabio. “La vida más perfecta [del alma] es la *nóesis*”⁷³; ésta es el modo más elevado de vida humana. La posesión de este tipo de vida, la más perfecta y continua, la vida de la inteligencia y la virtud, constituye la felicidad, como Plotino trata de mostrar en el tratado I 4, sobre la felicidad.

Buscar la plenitud es deseo de trascendencia. Pero para alcanzarla,

⁷² PLOTINO. *Enéadas*, VI 9, 8, 18-22.

⁷³ PLOTINO. *Enéadas*, I 1, 13, 6.

no hay que buscar algo exterior y ajeno al alma. El principio no está fuera del alma sino dentro de ella misma, en su más profunda intimidad. La elevación del alma es una progresiva simplificación, que se alcanza por un repliegue sobre sí. La conversión hacia lo Uno es una autoconversión. Quien aprenda quién es sabrá también de dónde viene. Quien se conozca a sí mismo conocerá su origen. “Es preciso remontar hacia el principio interior a sí mismo y volverse uno en lugar de múltiple, si se ha de contemplar el principio y lo Uno”.⁷⁴ Se requiere, entonces, el esfuerzo de búsqueda de sí mismo (“Me busqué a mí mismo, dice Plotino citando a Heráclito⁷⁵). “Así debe proceder quien va a filosofar sobre lo Uno (*tòn méllonta perì tò hèn philosophésein*)”.⁷⁶

La filosofía es un proceso de autoconversión, de conocimiento de sí, de “Huída de lo único hacia lo único”⁷⁷, de recuperación de la propia naturaleza, cuyo término – al menos paradigmático – es la experiencia mística. El alma aspira a unirse a lo Uno, a tocarlo. Pero lo Uno no está fuera del alma, sino en el centro mismo de ella, cerca y lejos a la vez. Y la máxima interiorización representa la más plena instalación en la realidad. Si quiere hallar el sentido más profundo de sí mismo, el hombre debe, a través de la filosofía – que, tal vez para algunos acabe en una experiencia mística – buscar hallarse y descubrirse a sí mismo, en la intimidad más profunda del yo.

Plotino, que hace uso y abuso del platónico *epékeima tés ousías*, que sólo aparece una vez en el libro VI de la *República*, halla en el propio Platón ese Uno-Bien, principio inefable de toda la realidad y meta del alma. ¿Hasta qué punto podemos decir que en este aspecto desarrolla un núcleo que está en el propio Platón? ¿Hasta qué punto Plotino exagera? ¿Hasta qué punto, para recuperar a Platón le atribuye el haber pensado algo que Platón jamás pensó? ¿Y, por otra parte, en qué medida la exégesis plotiniana de Platón enriquece o deforma nuestra lectura de Platón? Problema éste de muy difícil solución y objeto de otro trabajo. En todo caso, Plotino es un filósofo y como él mismo lo dice, si queremos ser dignos de recibir el nombre “platónicos”, debemos cumplir la tarea que Platón nos encomendó: indagar y descubrir (*zeteîn kai aneurískein*).⁷⁸

⁷⁴ PLOTINO. *Enéadas*, VI 9, 3, 20-22; VI 9, 11.

⁷⁵ DK 101, PLOTINO. *Enéadas*, V 9, 5, 31.

⁷⁶ PLOTINO. *Enéadas*, VI 9, 3, 14. Sobre la dialéctica como esfuerzo de interiorización, como profundización del yo, Cf. JANKELEVITICH, V. op. cit., p. 112ss.

⁷⁷ PLOTINO. *Enéadas*, VI 9, in fine.

⁷⁸ PLOTINO. *Enéadas*, V 8, 4, 52-56.