

AUTOCONSCIENCIA Y AUTOCONSTITUCIÓN DEL NOÛS

Una controversia en torno a Plotino y el escepticismo

Por: Raúl Roberto Gutiérrez Bustos
Pontificia Universidad Católica del Perú
rgutier@pucp.edu.pe

Fecha de recepción: 21 de septiembre de 2004

Fecha de aprobación: 29 de junio de 2005

Resumen. *Diversas investigaciones han mostrado que la tematización de la autoconciencia no es un exclusiva de la filosofía moderna. Plotino es tal vez el primero en haber reflexionado sobre las cuestiones fundamentales de una teoría de la autoconciencia y, ello, en confrontación con el escepticismo de Sexto Empírico. La autoconciencia es propia de la hipóstasis del noûs como unidad diferenciada de Inteligencia, Inteligible e Intección que, sin embargo, se constituye a sí misma en su vano intento de aprehender la Unidad absolutamente simple del Uno. El artículo examina una reciente objeción a Plotino según la cual él se limitaría a describir en qué medida se puede reconstruir la Inteligencia como anterior a la relación, pero no resuelve la paradoja sobre la posibilidad de que de una relación resulte una identidad.*

Palabras claves: *Uno, noûs, conciencia, autoconciencia, autoconstitución, escepticismo, identidad, diferencia.*

Ways to Knowledge in Plotinus

Summary. *After a brief introduction destined to bring mind the great lineaments of the Plotinian System, this paper analyzes three ways of knowledge or of apprehension that characterize the three levels of reality or hipostasis. On the level of intelligence, noûs, which is determined as nouetical level, is verified a type of genuine knowledge, which is auto-knowledge. At the level of the soul, psyché, the dianoetical level, there is a type of knowledge of a discursive type that only in a secondary sense and in a derivated one is knowledge of itself. Lastly, on the level of the One, tò hén, the supranouetical level, can we speak of a knowledge of the self only in the traslaticious sense and “eminential”, since the first principle of reality, which is absolute unity, having no duplicity whatsoever, in a strict sense cannot have thought, not even of the self, but, at the same time, is not inherent, but is absolute fullness. This paper tries to show how Plotinus finds support in the type of knowledge of the intelligence, which serves him as a central point, to articulate the three types of knowledge and to characterize an “infra-self-knowledge”, that of the soul, and a “supra- self-knowledge”, that of the One.*

Keywords: *One, Nous, Conscience, Autoconscience, Auto-constitution, Skepticism, Identity, Difference.*

Ἔστι δὴ νοῦς τις αὐτὸς γεγωνῶς,
ὄτε τὰ ἄλλα ἀφείς ἑαυτοῦ τούτῳ
καὶ τοῦτον βλέπει, αὐτῷ δὲ ἑαυτόν.
Plotino, *Enéada* V 3 (49). 4. 28-30

I

La concepción bastante difundida sobre el contraste entre la filosofía antigua y la filosofía moderna en virtud de una orientación exclusivamente ontológica de la primera que deja completamente fuera de su horizonte de reflexión el tema de la autoconciencia, supuestamente exclusivo de la segunda en razón de su giro hacia el

sujeto, ha pasado en los últimos tiempos por una sustancial corrección en la cual los estudios sobre el neoplatonismo tanto antiguo como medieval han desempeñado un papel importante.¹ Específicamente sobre Plotino se ha dicho que es el primero que se ha planteado y respondido las cuestiones fundamentales de una teoría de la autoconsciencia, esto es:² ¿Cómo al relacionarse con sus objetos, el Yo pensante se relaciona y se piensa a sí mismo, pero de manera tal que esta relación del Yo pensante consigo mismo, es decir, la autoconsciencia, resulta fundando la relación con sus objetos y, no obstante, no pierde su unidad? La cuestión fundamental aquí es, entonces, cómo entender la autoconsciencia como principio y fundamento de sus propios contenidos de modo que conserve su unidad originaria a pesar de la distinción entre sujeto y objeto que le es propia. De ese modo, nos ubicamos claramente en el horizonte de la filosofía plotiniana del *noûs*. En ese sentido, ya Hegel se refiere a ella en el capítulo correspondiente de sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*³ como la “idea fundamental” del neoplatonismo: “El pensamiento que se piensa a sí mismo, el *noûs*, que se tiene a sí mismo como objeto. Es, pues, en primer lugar, el pensamiento; este tiene, en segundo lugar, un *noetón*; en tercer lugar, estos son idénticos, el pensamiento se tiene a sí mismo en su objeto. Son tres, lo uno y lo otro y la unidad de ambos” (p. 413). Hegel reconoce, pues, en Plotino la distinción entre el *noûs*, el *noetón* y la *nóesis* que constituye la unidad en la diferencia propia de la autoconsciencia. Por ello es que con el neoplatonismo accede la filosofía, según Hegel, al “punto de vista en el que la autoconsciencia, en su pensamiento, se sabe a sí misma como lo Absoluto” (404).

Sin embargo, esta apreciación requiere de una precisión en un punto decisivo y del cual Hegel era, sin duda, consciente. Pues, según Plotino y en contraste con Aristóteles, el *noûs* se constituye a sí mismo mediante su conversión hacia lo Uno como principio absolutamente simple y transcendente que excluye de sí toda determinación y toda relación. Como tal, este Uno resulta ser “distinto de todos los entes y no tiene nada de lo que está presente en ellos” (VI 7.42.13). Es, pues, “absolutamente distinto” (τὸ διάφορον πάντη, V 3.10.50), ya que, en contraste con todo lo que procede de él, con todo aquello que es, es en sí mismo “indistinto” o “indiferenciado” (ἀδιάφορον, VI 2.9.9). Sólo en ese sentido lo concibe Plotino como “la nada respecto de aquello de lo que es principio” (III 8.10.28/9; V 1.7.18/9; VI 9.3.37). De todos modos, en tanto principio, fuente y poder generador de la multiplicidad de los seres, los contiene a todos sin distinción alguna o indiscriminadamente (ὡς μὴ διακεκρυμμένα V 3.15.31), sin que nada haya desplegado en él su propio ser. Sólo así se puede entender que se le atribuya “una especie de consciencia de sí mismo” (οἶον εἰ συναισθήσει, V 4.2.18) que, al mismo tiempo, es caracterizada como una “intelección distinta de aquella que es propia

¹ Cf. Schulz, W. *El Dios de la filosofía moderna*, México: F.C.E.; Flasch, K. Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg, en: *Kantstudien* 63 (1972), 182-206; *Ibidem*, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden: Brill 1973; *Ibidem*, Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter. Neue Texte und Perspektiven, en: *Philosophisches Jahrbuch* 85 (1978), 1-18; Mojsisch, B. *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburgo: Meiner 1977; *Ibidem*, *Meister Eckhart. Analogie, Univocität und Einheit*, Hamburgo: Meiner 1983; Halfwassen, J. *Geist und Selbstbewusstsein. Studien zu Plotin und Numenios*, Stuttgart: Steiner 1994; *Ibidem*, Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg, en: *Theologie und Philosophie* 72 (1997), 337-359; Oehler, K., *Subjektivität und Selbstbewusstsein in der Antike*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1997; Gutiérrez, R. Inteligencia y Alma como las dos mediaciones necesarias y suficientes de la unidad absoluta: Plotino, en: *Revista Teológica Límense* XXXII – ½ (1998), 7-22; *Ibidem*, *Wille und Subjekt bei Juan de la Cruz*, Tubinga/Basilea: Francke 1999.

² Sobre esto y lo que sigue cf. Halfwassen, J. (1994); *Ibidem*, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Bonn: Bouvier 1999, en especial el capítulo V, 321-385.

³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, en: Idem, *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert unter der Redaktion von E. Moldenhauer, K. M. Michel, Francfort: Suhrkamp 1986, T. 19, en especial: 407-417 y 443-454.

de la Inteligencia” (18-19). *Mutatis mutandis* podría decirse lo mismo de todo lo que procede de él, pues todo está en él *qua* idéntico con él: “Lo Uno es todo y no es ninguno” (τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν V 2.1.1). Es todos los seres inteligibles, sin identificarse con uno en particular. Lo Uno es, por eso mismo, la sobreabundancia y el “poder inconcebible” que genera lo otro y distinto de sí mismo, esto es, al noûs, aunque permanece en sí mismo sin ser afectado por lo que produce. En consecuencia, lo que está presente en el Uno sin desarrollar su propio ser se hace ahora manifiesto en el noûs. A diferencia de la presencia indiscriminada de todo en el Uno, la totalidad está presente en la Inteligencia como una multiplicidad indiscriminada o sin distinción y, a la vez, discriminada o distinta (πληθος ἀδιάκριτον καὶ αὖ διακεκριμένον VI 9.5.16). La Inteligencia piensa de esta manera al Uno conforme a su propia capacidad, esto es, como una multiplicidad no dispersa sino articulada en una totalidad perfectamente ordenada, pues la unidad absoluta, que en sí misma no aparece, sólo puede hacerse manifiesta como un todo. Es decir, al pensar o distinguir la Inteligencia cada uno de sus contenidos, estos muestran, en primera instancia, su propia potencia o poder (δυναμὶς ἰδία, V 9.6.) y su carácter particular (ἴδιος τύπος, VI 7.16.5). Cada uno conserva, por tanto su propia identidad, pero, al mismo tiempo, es todos (V 3.15.26), puesto que su propia determinación depende de su articulación en el todo o del lugar y la función que ocupa en la totalidad del ser; por eso es que, como señala Plotino tomando como ejemplo a las ciencias (VI 9.5.18/9), la comprensión de uno de sus contenidos presupone la comprensión del todo. La interrelación de los contenidos de la Inteligencia tomados cada uno por sí mismo y, al mismo tiempo, en su absoluta y recíproca transparencia, la expresa Plotino de la manera más pregnante en la Enéada V 8.4.6-10: “Pues todo allí es diáfano, nada es oscuro ni opaco, sino que cada uno es transparente a cada uno, hasta el interior y en todo, puesto que la luz lo es a la luz. Y es que cada uno posee en sí a todos y ve, a su vez, en otro a todos, de modo que todo está por todas partes, y todo es todo y cada uno es todo y el resplandor es ilimitado. Cada uno es grande, pues aún lo pequeño es grande. El sol es allí todos los astros, y cada astro es, a su vez, sol y todos los astros. En cada uno predomina algo, pero también se hace manifiesto todo en él”.

La Inteligencia constituye, entonces, una estructura en sí misma diferenciada en la que cada cual adquiere su propia identidad en virtud de su integración en un todo que se muestra en él determinándolo y, de esa manera, dándole su ser y su inteligibilidad. En este sentido, la Inteligencia es, pues, “todo a la vez” (ὁμοῦ πάντα, VI 6 <34> 7.4). Es un todo, sin embargo, que, a diferencia del Uno, no es absolutamente simple e indiferente, sino que incluye en sí misma la multiplicidad de los seres inteligibles o Ideas. Es, por consiguiente, una unidad en sí misma diferenciada (ἐν πολλά) que no discurre de uno a otro de sus contenidos sino que, como totalidad, se posee a sí misma desde siempre –o *a priori*– en cada uno de ellos. En contraste con la Inteligencia, el alma, o más precisamente la *diánoia* o razón discursiva, está referida a objetos que le son extrínsecos (V 3.3.16/9; III 8.6.23) y de los cuales sólo recibe imágenes (V 3. 2.7-14; 3.35-40) que, por lo demás, sólo piensa sucesivamente, es decir, en el tiempo. En este sentido, se constituye fundamentalmente como tendencia permanente hacia la totalidad siempre presente y transparente propia del noûs.

Ahora bien, como hemos visto, lo que está sólo implícitamente presente en el Uno se hace manifiesto como “intelección esencial” (οὐσιωδὲς νόησις) en la Inteligencia. Ello quiere decir que, como señala Plotino en contra de Numenio (Des Places Fr. 15), no es aceptable una distinción entre una Inteligencia en reposo y otra en movimiento

como dos hipóstasis que sólo coinciden en la actualización de lo que potencialmente está presente en la primera mediante la actividad intelectual de la segunda. Reposo y movimiento son entendidos por Plotino no como entidades independientes, sino como momentos constitutivos del *noûs* como realidad y acto primero (πρωτὴ ἐνέργεια). En consecuencia, “esencial” es esta intelección en la medida en que, como decía Hegel, la Inteligencia (νοῦς), lo inteligible (νόητον) y la intelección (νόησις) son idénticos y constituyen una unidad, es decir, en tanto en cuanto la intelección no es extrínseca ni a la Inteligencia ni a lo inteligible. Pues, no siendo potencia sino acto primordial, tanto la Inteligencia como lo inteligible son uno y lo mismo en y mediante su ἐνέργεια, la intelección (V 3.5.32 ss.; V 9.8.15-18). “En consecuencia, de ambas maneras se piensa la Inteligencia a sí misma, en cuanto la inteligencia misma era la intelección y en cuanto la Inteligencia misma era el mismísimo inteligible que pensaba *con* la inteligencia que era ella misma” (V 3.5.46/8). La unidad e identidad de la Inteligencia como “sujeto” pensante con lo inteligible como “objeto” pensado sólo es posible en la medida en que tanto uno como otro son actualidad pura. Visto de esta manera, el *noûs* es esencialmente autorreflexión o autoconsciencia absoluta. Esta unidad triádica de la autoconsciencia es, con frecuencia, reducida a la relación no sólo de reciprocidad sino de coimplicación o copertenencia entre pensar y ser, o también elaborada teniendo en cuenta la concepción del ser perfecto (πάντελος ὄν) del *Sofista* de Platón o en correspondencia con las tríadas vida, *noûs* y *phronésis* o ser, inteligencia y vida.

Esta identidad no puede ser, sin embargo, absolutamente simple, pues, como sabe Plotino, el pensamiento es siempre pensamiento de algo distinto: “Porque piensa, es dos; pero, puesto que se piensa a sí misma, es una” (V 6.1.23). Estamos entonces ante una identidad en la diferencia, ya que para pensarse a sí misma, la inteligencia tiene que desdoblarse distinguiéndose en lo pensante y lo pensado. Pero, al mismo tiempo, puesto que la Inteligencia se piensa a sí misma al pensar el ser, es una e idéntica consigo misma, pues al alcanzar el ser su plenitud como lo pensado, no se transforma sino que permanece en reposo en la identidad de lo mismo. De esta manera, en una original transformación del *Sofista* platónico, se deducen los cinco géneros y principios (γένη καὶ ἀρχαί) de la Inteligencia: ser, movimiento, reposo, identidad y diferencia; y, a partir de ellos, la actividad intelectual de la Inteligencia produce en sí y para sí la totalidad de los seres inteligibles distinguiéndolos entre sí y articulándolos en una unidad diversificada. La Inteligencia se piensa a sí misma al pensar la totalidad de los inteligibles que es ella misma.

II

Esta concepción de la estructura del *noûs* le sirve a Plotino para responder a las objeciones del escéptico Sexto Empírico al autoconocimiento. Pues, según éste, el conocimiento implica siempre que el sujeto cognoscente aprehende un objeto. Siendo así, la autoconsciencia no sería posible, pues entonces caben dos posibilidades. O bien nos referimos a algo simple (ἀπλοῦν) o a algo complejo (συνθετον). En el primer caso, tendríamos a un sujeto o a un objeto, más de ninguna manera un sujeto que pudiera ocupar a la vez el lugar del objeto y, de ese modo, conocerse a sí mismo. Y, en el segundo, el de una entidad compleja, una parte de la cual aprehendería a las otras, pero jamás podría conocerse a la vez a sí misma, pues ella misma sería o bien simple o bien compleja, lo cual nos remitiría nuevamente al caso anterior o a un *regressus ad infinitum*. Dicho en otros términos, el yo-sujeto no podría ser jamás el mismo que el yo-objeto. De esa manera no se podría establecer una relación real del yo consigo mismo,

sino que resultaría una iteración infinita de relaciones entre sujetos y objetos. Plotino es perfectamente consciente de los problemas que implica una teoría de la autoconciencia y que reaparecen en la filosofía moderna (Fichte). Pues, en primer lugar, y, como hemos visto, al Uno absolutamente simple no le atribuye una autoconciencia en sentido estricto. En segundo lugar, tampoco acepta la posibilidad del conocimiento de sí mismo como una relación entre dos partes de una y la misma entidad, pues esta no se conocería a sí misma como un todo (V 3.5.1-3). Asimismo, considera inaceptable el modelo de la *homoiomere*, es decir, de la relación de dos partes de la Inteligencia constituidas por los mismos elementos (3-7). Por último, niega la posibilidad de una distinción real e incluso conceptual entre una Inteligencia intencional que sólo piensa su objeto (ὁ μὲν νοεῖ), los seres inteligibles o Ideas, y una Inteligencia reflexiva que sabe que piensa (ὁ δὲ νοεῖ, ὅτι νοεῖ) y, que, precisamente por ello requeriría nuevamente de un nuevo acto reflexivo que “enuncie que piensa que piensa (reflexivamente) que piensa (intencionalmente)” y, así, ad infinitum (II 9.1); admitir esta distinción implicaría que al pensar la Inteligencia a los seres inteligibles no podría jamás llegar a pensarse a sí misma.

III

Ahora bien, hasta hace poco todas las interpretaciones coincidían en que Plotino resuelve las objeciones escépticas con la concepción antes esbozada de una identidad en la diferencia o una multiplicidad o diferencia unificada⁴, según la cual la Inteligencia se piensa a sí misma al pensar las Ideas ya que cada una de estas es simultáneamente ella misma y la Inteligencia como totalidad de las Ideas (V 9.8.8ss). Sólo recientemente, Christoph Horn⁵ ha puesto en cuestión la validez de la solución plotiniana presente en los pasajes en que se basa esa interpretación. Según él, Plotino se limita en esos pasajes a *describir* en qué medida se puede reconstruir la Inteligencia como anterior a la relación, pero no resuelve la paradoja sobre la posibilidad de que de una relación resulte una identidad, ya que los términos de una relación jamás pueden ser idénticos (92). Horn piensa que Plotino podría superar el dilema expuesto por Sexto Empírico sólo si distingue y separa consecuentemente entre el pensamiento discursivo y el pensamiento noético en términos de la intencionalidad propia del primero y la reflexividad exclusiva del segundo. En ese sentido, Plotino asentaría a la objeción escéptica que excluye el modelo intencional, es decir, la referencia a un objeto o contenido, y, en general, toda relación como constitutiva de la autoconciencia. Pues, la autoconciencia constituiría más bien una comprensión simple y elemental, mas no una relación en la que algo se conoce a sí mismo como algo, como un objeto determinado. El momento subjetivo y el momento objetivo estarían desde siempre relacionados y unificados, de suerte que la relación estaría “en cierta manera” superada. En efecto, Horn refiere dos pasajes que podrían apoyar su interpretación. Uno de ellos se encuentra precisamente en la *Enéada* V 3, allí donde Plotino discute las objeciones escépticas. Después de haber negado la posibilidad de que una entidad compuesta pueda con una de sus partes conocerse a sí misma, pues no se conocería en su totalidad, menciona la otra alternativa y señala: “Es necesario, por consiguiente, admitir la aprehensión de sí mismo aun de lo simple” (12 ss.). Y en II 9.1.35-37 se habla del autoconocimiento como “una sola intuición no

⁴ Cf. Beierwaltes, W. *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*, Francfort/M: Klostermann 1991; *Ibidem*, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Francfort/M: Klostermann 1994, 241-256; *Ibidem*, *Platonismus im Christentum*, Francfort/M: Klostermann 1998, 172-204; Emilsson, E.K. Plotinus on the Objects of Thought, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77 (1995), 21-42; Crystal, I. Plotinus on the Structure of Self-Intellection, en: *Phronesis* 43 (1998), 264-286.

⁵ *Ibidem*, Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus, en: Brachtendorf, J. (Ed.), *Gott und sein Bild*, Paderborn: Schöningh 2000, 81-103.

inconsciente de sus propios actos”. A mi parecer, esa intuición puede ser entendida como la *energeia* de la inteligencia y lo inteligible. Pero, entonces, como señala Horn, la referencia a distintos momentos, aspectos o partes de la Inteligencia resultaría entonces problemática. Y las razones son, sin duda, dignas de tener en consideración. Pues se pueden encontrar aspectos en la concepción del *noûs* que parecen difícilmente reconciliables. De un lado tenemos su concepción como autorreflexión o autoconsciencia absoluta, de otro su función como compendio de las Ideas como paradigmas y, por último, su lugar como ser e inteligencia primordial cuya dialéctica interna sirve de explicación de su propio despliegue desde los principios y géneros primeros hasta los *átoma êide*. Al primer aspecto le corresponde cierta simplicidad, al segundo la interdependencia simétrica propia de la estructura *homoû-pánta* y, al último, una jerarquía que permite explicar el despliegue de entidades subordinadas. No obstante, cabe anotar en primer lugar que el hecho de que Plotino conciba al *noûs* como *protê enérgeia* y como *pántelos ón* indica que los denominados momentos, aspectos o partes de su estructura desempeñan sólo un papel secundario y subordinado respecto de la unidad del *noûs*. Ello reforzaría la concepción de la autoconsciencia como un conocimiento directo y no basado en la dicotomía sujeto-objeto. En este sentido hay que mencionar otras interpretaciones que Horn distingue.

En primer lugar, Sara Rappe⁶ hace notar que Plotino piensa que ninguna representación conceptual del yo o del sujeto de la consciencia puede ser completa y jamás puede expresar adecuadamente al yo que pretende representar. Ello se debería, según ella, a una teoría más general del conocimiento según la cual la verdad no puede ser aprehendida por medio de representaciones lingüísticas o conceptuales. Sólo puede ser aprehendida cuando se alcanza una identidad entre el que conoce y lo conocido. Ahora bien, para representar esa identidad recurriría Plotino a *thought experiments* con el propósito de guiar al lector a una comprensión mejor de la misma. Es decir, los textos en los que Plotino se refiere a la unidad diferenciada y relacional tendrían un carácter eminentemente protréptico. Lo decisivo para Plotino sería entonces la superación del pensamiento discursivo más que la reconstrucción de la estructura del *noûs*. La consecuencia que Horn saca de esta posición que él considera posible, es que esos textos carecerían, por tanto, de fuerza argumentativa. Al respecto quisiera hacer unas precisiones, aunque no sin antes señalar que Horn distingue una segunda interpretación que también acepta la unidad del *noûs* y que el discurso plotiniano sobre momentos, aspectos o partes del *noûs* sólo es un reflejo de “nuestro” modo dianoético e inadecuado de hablar sobre el *noûs*. Según Horn, Plotino nunca afirma algo semejante y, por tanto, esta interpretación quedaría excluida.

Al respecto debo decir que a mí me parece que ambas interpretaciones son válidas y se complementan mutuamente. Pues, la diferencia entre expresión lingüístico-conceptual y verdad ontológica es propia del platonismo. Piénsese en el excursus filosófico de la *Carta VII*. No por ello deja de haber, sin embargo, una relativa confianza en la expresión lingüístico-conceptual, aunque sólo como representación, lo cual por eso mismo deja abierta la posibilidad de subrayar el carácter protréptico del discurso filosófico. Y en Plotino se hace patente en su doctrina del *noûs* como Lógos del Uno y el alma como Lógos del *noûs*. “Así, el alma –dice en Enéada V 1.6.45– es un *lógos* y una cierta *enérgeia* del *noûs*, como éste lo es de aquél (del Uno)”. *Lógos* significa aquí la forma racional como expresión de una instancia superior. En ese sentido tiene un carácter fundamentalmente “hermenéutico”, es ἐρμηνεύς, es

⁶ *Ibidem*, Self-Knowledge and Subjectivity in the *Enneads*, en: Gerson, L. (Ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, 250-274.

intérprete, del mismo modo en que la palabra proferida es una imitación o copia (μίμημα) de la interior del alma, pues, en comparación con esta última, la primera está dividida (I 2.3.26 ss.). Es cierto, pues, que la expresión lingüístico-conceptual no nos da la verdad misma y sólo la representa en un nivel inferior conforme al modo de ser de ese nivel, pero de esa manera muestra también algo de esa verdad.⁷ Precisamente la idea que hemos señalado inicialmente sobre la actividad supraintelectiva del Uno, la intelectual del *Noûs* y la dicursiva del Alma se debe entender en el horizonte de esta doctrina del *lógos*. De esa manera se explica que todo esté presente *indiscriminadamente* en el Uno qua idéntico con él, asimismo en el *noûs* como *multiplicidad indiscriminada y discriminada*, y, por último, en el alma *cuasi desarrollada y cuasi separada* (οἶον ἀνειλιγμένα καὶ οἶον κεχωρισμένα, I 1.8.8). La partícula οἶον, cuasi, da a entender que la separación no es espacial, sino que se da sólo en la sucesión temporal, pues el Alma es fundamentalmente *diánoia*, un pensar que discurre distinguiendo y separando cada uno de los contenidos de la totalidad inteligible que en la Inteligencia es absolutamente transparente en sí y para sí. En ese sentido hay que entender el pasaje V 9.8. 15-21 en el que precisamente se afirma lo que Horn afirma que no dice Plotino: “Una sola es, pues la actividad de ambos, mejor dicho, ambos son una sola cosa. Ser e Inteligencia son, pues, una sola naturaleza. Y por ello también lo son los Seres, la actividad del Ser y la Inteligencia, así entendida. Y las intelecciones, entendidas así, son la Forma, la conformación y la actividad del ser. No obstante, son concebidas como entidades *distintas y anteriores* unas a otras porque *nosotros las dividimos* (sic). Porque la inteligencia que divide es distinta de la inteligencia que es indivisa y no divide el Ser de la totalidad de los Seres”. Así tenemos un texto que claramente distingue entre el *noûs* como una entidad simple y nuestro pensamiento que discurre distinguiendo y separando en el tiempo sus momentos estructurales. De allí la insistencia de Plotino en que el *noûs* está en posesión de sus contenidos y los ve antes de haberse dividido (V 3.5.22). Sus momentos constitutivos, ser y pensar, Inteligencia e Inteligible están *desde siempre* articulados y unidos, de manera que, en efecto, “la relación ha sido en cierta manera”, como dice Horn, superada (“aufgehoben”). Incluso en relación a los géneros del ser conforme a los cuales se despliega la inteligencia en su actividad intelectual, dice Plotino en VI 2.3 que son οἶον μέρη αὐτοῦ καὶ οἶον στοιχεῖα αὐτοῦ, “cuasi partes y cuasi elementos del *noûs*, todos los cuales constituyen una naturaleza que es dividida por nuestros pensamientos (μίαν φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοιαῖς), pero que en sí misma es, en virtud de una potencia maravillosa, un uno que se extiende por todas (esas cuasi-partes y cuasi-elementos, R.G.) y aparece múltiple y se vuelve múltiple cuando, por decirlo así (οἶον) se mueve” (21-25). La división, por lo tanto, sólo es realizada por nuestro pensamiento discursivo. Por eso Plotino tiene cuidado en hablar de “cuasi-partes y cuasi-elementos”. En este caso, la partícula οἶον niega no sólo el aspecto espacial, sino también el temporal de la separación. Y por eso podríamos decir que la expresión *homoû pánta* constituye la negación de estas divisiones y, de esa manera, es parte de un discurso adecuado sobre la estructura de la Inteligencia, en contraste, con el discurso propedéutico que divide. En varias ocasiones se puede apreciar que Plotino parte de éste para ascender al primero (cfr. V 6.1.14 ss.). Si dejamos de lado el aspecto temporal del principio de no-

⁷Sólo así puede tener sentido la afirmación de que nuestro discurso sobre el Uno “sólo pretende interpretar lo que nosotros experimentamos cuando, por decirlo así, lo abordamos desde fuera” (VI 9.3.49-54). Curiosamente, de esta manera Plotino está asimilando la crítica escéptica a la posibilidad del conocimiento en general e aprovechándola para la justificación del discurso sobre el Uno. Si no fuera posible esta aproximación, por principio quedaría excluida la posibilidad de que ese discurso sirva en modo alguno para conducir a los oyentes hacia el Uno.

contradicción, quedan, sin embargo, los sentidos en que se dicen las cosas, y aparentemente estos permanecen vigentes en el ámbito de la segunda hipóstasis.

Pero, además, Horn llega al punto en que, como hemos visto, le niega toda intencionalidad al *noûs*. “Pensarse a sí mismo no debe ser reconstruido como correlación intencional; tiene que ser inmediata y sin objeto (“ungegenständiglich”)” (97). Por el contrario, a mí me parece que la intencionalidad es constitutiva de la Inteligencia, pues ella es esencialmente orientación hacia el Uno y es de este de donde procede y recibe su determinación y su acabamiento. En *Enéadas* tempranas Plotino habla incluso del Uno como el inteligible (νοητόν, V 4.2.13 ss.); si bien posteriormente deja de lado este modo de hablar porque, en realidad, el Uno no es propiamente inteligible y, menos aún, un objeto, de todos modos, Plotino concibe al pensar como un movimiento hacia el Bien por deseo del Bien. “El deseo genera el pensamiento y lo hace consubstancial consigo, porque el deseo de ser es visión” (V 6.5.7-10). Sin duda, esta generación no es un proceso temporal y sucesivo, de suerte que nuevamente podríamos decir que deseo y visión o pensamiento son una y la misma cosa, pero, de todos modos, el deseo subsiste en el pensamiento o, como dice, Horn, está en él “aufgehoben”. Pero de esa manera, ya no es absolutamente simple, sino, como expresamente lo señala Plotino, “simple y no simple a la vez” (V 6. 1.13). Y precisamente en el contexto en que hace semejantes declaraciones retorna al nivel del alma para desarrollar un discurso protréptico que permita entender mejor esta ambivalencia del *noûs*. “Tal vez se pueda comprender que es de tal manera (τοιούτων), si se asciende desde el alma, ya que en el alma es más fácil dividir y es más fácil discernir la dualidad”. Y a continuación recurre a la imagen de dos haces de luz que, una vez que alcanzan el mismo grado de pureza, ya no podremos distinguir, como lo hacemos mediante el pensamiento (νοῶν), a la luz vidente de la luz vista, y sólo veremos (ὁρῶν) uno. Esta imagen que ha de servir para acceder a una comprensión más adecuada del *noûs*, lleva a la declaración decisiva: “Porque piensa, es dos; porque se piensa a sí mismo es uno” (1.23). En cuanto pensar intencional es, pues, dual, pero esa intencionalidad está presente y es constitutiva del pensar reflexivo que, como tal, es uno. Pero, como hemos señalado, esa intencionalidad se funda ante todo en su orientación hacia el Uno por el cual ella se constituye en hipóstasis. Por ello hay que examinar este proceso y ver que nos enseña.

IV

Ante todo cabe señalar que Plotino sólo puede exponer la procesión del *noûs* a partir del Uno en base a imágenes y metáforas. Ello es inherente a la absoluta transcendencia y la concepción del Uno como principio primero, de manera que sólo puede tratarse de una exposición desde la perspectiva de una multiplicidad ya dada. Así pues, el Uno es principio y condición necesaria de la intelección de la Inteligencia en la medida en que, en primer lugar, no sólo le otorga a la Inteligencia su capacidad de entender, sino que, además, de él recibe la unidad mediante la cual adquiere su propia determinación y, en razón de su anterioridad lógica y ontológica, es lo único que se le ofrece como “lo inteligible”, aunque, en realidad, la Inteligencia no puede captarlo en su simplicidad absoluta sino como totalidad y, por consiguiente, como algo distinto de los que es en sí mismo. Pues bien, en una primera fase –entendida lógica, mas no cronológicamente– genera el Uno un movimiento o una actividad indeterminada –la ἀόριστος δύναμις– como condición de la posibilidad de la autoconstitución del *noûs*. Haciendo uso del análisis aristotélico de la visión, la díada indeterminada es comparada con la mera capacidad de ver (ὄψις) y con la vista sin impronta o en potencia que no

ha visto todavía, pero que lleva en sí el deseo (ἔφεις) de volverse hacia su progenitor y que tiene su fundamento inmediato en una imagen vaga (ἀορίστως φαντάσμα) que del Uno lleva consigo.⁸ Sólo en una segunda y simultánea fase, al volverse efectivamente a contemplar al Uno, esta actividad intencional es determinada, configurada, estampada y llevada a su plenitud por lo único que hasta entonces se le ofrece para ser pensado.⁹ De este modo se convierte en visión actual (ὄρασις, V 1.7.5 ss.; V 3.11.10), y la Inteligencia incoada –la pura intencionalidad– pasa a ser intelección o Inteligencia propiamente dicha. Así pues, siempre desde la perspectiva de lo ya existente, dice Plotino: “Lo así generado (= la alteridad, la actividad o el movimiento indeterminados, R.G.) se volvió hacia él (= el Uno) y fue llenada por él, y llegó a ser al mirar hacia aquél. Y su estar dirigido hacia él, produjo el ser, y su contemplación de él (= el Uno), la Inteligencia” (V 2.1.9-11). Claro que orientación y contemplación, tal como procesión y conversión, ser y pensar, constituyen de este modo una misma naturaleza, la Inteligencia que, en su constante orientación hacia el Uno, lo aprehende no tal cual es en sí mismo, sino conforme a su propia capacidad, como un todo que actualiza distinguiendo y articulando en sí y para sí la multiplicidad que, presente *indiscriminadamente* en el Uno, es hecha manifiesta en ese todo que es la Inteligencia misma como representación primordial del Uno, como lógos e imagen del Uno (εἰκὼν ἐκίνου, V 1.7.1). La pura intencionalidad originaria procedente del Uno, la díada indeterminada entendida como ese mero deseo de ver pero que todavía no ha visto (ὄψις οὐπω ἰδοῦσα, V 3.11.5), se vuelve hacia el Uno mismo para constituirse a sí misma en autorreflexión o autoconsciencia. Por supuesto que esta intencionalidad está originariamente dirigida hacia el Uno, pero es precisamente el vano intento de aprehender al Uno en sí mismo lo que posibilita que el *noûs* se constituya a sí mismo como intelección esencial de sí mismo,¹⁰ intelección que constituye el *modo* en que el Uno se da a conocer a sí mismo y, hasta podría decirse, en que se conoce *efectivamente* a sí mismo. En este preciso sentido se puede hablar de la productividad de la intelección del *noûs*. Pues de esta manera este produce la multiplicidad de seres inteligibles o Ideas.

Podría, entonces, pensarse que Plotino acepta y asimila en cierta medida la crítica de Sexto Empírico a la posibilidad del conocimiento en general, pues el conocimiento de lo absolutamente simple, del Uno, está necesariamente mediado por una impronta o representación suya, de suerte que, en sentido estricto, no puede conocerse a sí mismo sino como otro, en el conocimiento que la Inteligencia tiene de sí misma como totalidad. Pero, a su vez, en cuanto al conocimiento de allí resultante para la Inteligencia, Plotino rechaza aquella crítica, pues este conocimiento no está en el *noûs* como en un sustrato distinto de sí, no es una representación o impronta que el *noûs* tiene de sí mismo, sino que es idéntico consigo mismo en su acto puro de intelección. Tal vez en este sentido haya que entender la indeterminación con la que Plotino se expresa en V 3.1 al atribuirle el conocimiento de sí mismo a lo simple. No se refiere a lo absolutamente simple, sino a algo que es “simple y no simple” a la vez (V 6.1.13). Pues, en rigor, el conocimiento o la intelección es propia del *noûs*; el Uno no requiere de ella, y, en todo caso, dispone de una forma de suprintelección (ὑπερνόησις, VI 8.16.32) o, valga la paradoja, de una “intelección preintelectiva” (προνοοῦσα νόησις, V 3.10.43),

⁸ Cf. V 3.11.5 ss.; VI 7.16.14; V 1.6.50, etc.

⁹ Cf. III 8.11.17 ss.; III 8.11.17 ss.; VI 7.15.18 ss.; 16.16 ss.; 31 ss.; etc.

¹⁰ Cf. V 6.5.16-17: “Y es que aún en el acto de pensarse (el *noûs*) a sí mismo, se piensa a sí mismo *incidentalmente*: al mirar al Uno, se piensa a sí mismo”.

pues “ya antes de la intelección le pertenece al Uno lo que él es” (V 3.10.47). La intelección de sí mismo propiamente dicha, por su parte, implica necesariamente la distinción propia de la intencionalidad entre la intención misma y aquello a lo cual está dirigida, y, de ese modo, su estructuración mediante los géneros del ser como sus principios y géneros y el despliegue de la multiplicidad de seres inteligibles y, por ende, la no simplicidad del *noûs*. La Inteligencia se conoce a sí misma como totalidad del ser, y, en ese sentido, como diferente de la indistinción propia del Uno que representa. Se conoce a sí misma como distinta de su “objeto” intencional, el Uno, y, por eso mismo, en contraste con lo que cree Horn, la intencionalidad es constitutiva de su propia reflexividad. Por otra parte, la consideración de la generación del *noûs* pone, sin embargo, en evidencia que, en cierta manera, Horn tiene razón al señalar que el conocimiento de sí mismo no puede ser un conocimiento de sí mismo como objeto. Pues, si se tiene en cuenta la atemporalidad de ese proceso se reconoce claramente que la autointelección no es un acto de un sujeto en sí mismo subsistente orientado hacia un objeto separado de sí mismo. No se trata de un sujeto que como un todo se conoce a sí mismo como un todo objeto. Antes bien, en el intento de aprehender al Uno, la Inteligencia produce o pone la multiplicidad de las Ideas integrándolas en una totalidad que es ella misma. Así se constituye a sí misma como autoconsciencia o autorreflexión absoluta. Pues, como hemos visto, la naturaleza de la Inteligencia y del ser es una y la misma como posición y reflexión de sí misma. Es la unidad de autoposición y autorreflexión. Ello sólo es comprensible en virtud de la mutua implicación y absoluta transparencia de los momentos constitutivos de la Inteligencia. Si ello implica relación, es algo que para Plotino, sin embargo, queda excluido, pues él sólo entiende la relación como relación (*σχήσις*) “de una cosa con otra (*ἕτερου πρὸς ἕτερου*), mas no de algo consigo mismo (*οὐ πρὸς αὐτό*, VI 2.16.1 ss.). En este sentido parece ser víctima de su crítica de las categorías aristotélicas cuya aplicación él restringe a las sustancias sensibles.