

Raúl Gutiérrez
Editor

LOS SÍMILES DE LA REPÚBLICA VI -VII DE PLATÓN

Capítulo 11



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FONDO EDITORIAL 2003

Los símiles de la República VI-VII de Platón

Editor: Raúl Gutiérrez

Diseño de carátula: Edgar Thays

Copyright © 2003 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Plaza Francia 1164, Lima
Telefax: 330-7405. Teléfonos: 330-7410, 330-7411
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

ISBN: 9972-42-529-0
Depósito Legal: -1501052003-0985

Primera edición: febrero de 2003

Derechos reservados, prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

DIALÉCTICA Y *diánoia* EN *REPÚBLICA*. LECTURAS PLOTINIANAS DE PLATÓN

María Isabel Santa Cruz

Los tres símiles de la República son, probablemente, uno de los temas más transitados y aun trillados de la obra platónica. Presentes a menudo en los programas de cursos de filosofía y muchas veces desvirtuados en manuales y libros de texto, de ellos se han ocupado, ya desde antiguo y con diversos intereses, una infinidad de trabajos, tantos que ya parece casi imposible abarcarlos en su totalidad. Del sol, la línea y la caverna tenemos diferentes lecturas, diferentes abordajes, diversas interpretaciones. Sabemos de las discusiones en torno a la orientación de la línea, a la longitud relativa de los cuatro segmentos, a la naturaleza y status de los objetos de la *δίωοια*, a la identificación o no del principio no hipotético con la Idea de Bien, a la posibilidad de aprehensión del Bien, por mencionar solo algunos puntos controvertidos.

En este trabajo me propongo solo ofrecer algunas consideraciones en torno a la caracterización que, tanto en el símil de la línea dividida como en el de la caverna, hace Platón de la dialéctica y de sus relaciones con el proceder dianoético, apoyándome en la lectura plotiniana, particularmente en el tratado I 3 de las *Enéadas*, consagrado a la dialéctica, cuyos capítulos 3 a 5, en particular, pueden leerse como una exégesis integradora de las caracterizaciones de la dialéctica que ofrece Platón en *República* y en *Sofista*. Es mi intención mostrar que hay en la caracterización platónica de la dialéctica una suerte de tensión, tensión que Plotino sin duda ha advertido y que se esfuerza por resolver. No es este, creo, un punto que haya recibido demasiada atención por parte de los estudiosos.¹

Con el solo fin de contextualizar, comenzaré con una breve indicación acerca del texto de *República*. Tras la imagen del sol, Platón inicia en 509 d la presentación de la imagen de una línea que se divide en dos segmentos desiguales, el de lo visible y el de lo inteligible, cada uno de los cuales, a su vez, se divide siguiendo la misma proporción. Para subdividir el segmento inferior, Platón se basa en la naturaleza de los objetos y distingue entonces entre cosas sensibles propiamente dichas y sus imágenes (sombras, reflejos en los espejos o en superficies líquidas,

¹ Llama la atención, por ejemplo, que J. M. Charrue (*Plotin, lecteur de Platon*. París: Les Belles Lettres, 1978), quien dedica una buena cantidad de páginas a *República* y a *Sofista*, no aborde en su estudio el problema de la dialéctica.

pulidas o brillantes) (509 d 9- 510 a 6). Al pasar al segmento superior, ya no utiliza como criterio para separar los subsegmentos el tipo de objetos, sino que apela a dos formas diferentes de aprehensión que ejerce el alma. A la sección superior le asigna una forma de conocimiento o facultad a la que llama $\nu\omicron\upsilon\zeta$, inteligencia o comprensión —y que, como indicará después, es el propio de la filosofía o dialéctica— mientras que al inferior le corresponde la $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, o pensamiento discursivo, a la que ejemplifica con el proceder habitual de los matemáticos. En Platón, sin embargo, no hallamos precisión terminológica. Aunque llama $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ al proceder discursivo demostrativo de los geómetras tanto en el libro VI como en el VII, en 533 d-e aclara que aunque por rutina se la ha llamado $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$, es preciso tener en cuenta que se trata de un modo de saber intermedio entre la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ y la $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ y que no vale la pena discutir por los nombres. Por lo demás, si en el libro VI 511 d-e la $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ aparece contrapuesta al $\nu\omicron\upsilon\zeta$ o a la $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$, en el libro VII incluye a la $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ y a la $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ en la $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$, contrapuesta esta a la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ (533 e-534 a).

Platón no define en qué se diferencia el objeto de la $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ del objeto del $\nu\omicron\upsilon\zeta$ y su atención está en la diferencia de procedimiento entre las dos formas de actividad. El pasaje de la línea debe ser completado con indicaciones relacionadas que aparecen tras la alegoría de la caverna, en el libro VII. Allí las mismas nociones se retoman de forma sumaria y desde un punto de vista ligeramente diferente. Sabido es que la relación entre esos dos modos de proceder intelectual —pensamiento discursivo e inteligencia— plantea un serio problema para toda interpretación de la teoría platónica del conocimiento y ha hecho correr ríos de tinta época tras época. No pretendo entrar en la discusión al respecto, sino solo señalar lo que a mi juicio surge del texto.

Platón señala, en primer lugar, que la diferencia entre uno y otro modo de conocimiento reside en que mientras que el pensamiento discursivo parte de hipótesis como si fueran principios, sin cuestionarlas, y a partir de ellas lleva a cabo un proceso deductivo que conduce a una conclusión, el $\nu\omicron\upsilon\zeta$ parte también de hipótesis pero no para llevar a cabo una deducción, sino para realizar un camino inverso: «asciende» usando las hipótesis como trampolines, las va cancelando, echando abajo, hasta alcanzar un principio no hipotético (¿el Bien?), a la luz del cual las hipótesis habrán perdido su carácter de tales al ser justificadas; aunque «cancelar hipótesis» pueda también entenderse no como una destrucción de su carácter hipotético, sino como su anulación o descarte.² Pero, en cualquier caso, el principio no hipotético no es la meta final, puesto que una vez alcanzado, el $\nu\omicron\upsilon\zeta$ redesciende la cadena de realidades que constituye el mundo eidético y llega así a sus límites (VI 510 c2-d3; VII 511 b3-c2).

El texto toma como punto para trazar la distinción entre uno y otro modo de conocimiento la dirección de sus respectivos caminos. Platón subraya con fuerza

² Cf. C. Kahn. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 295.

esta oposición entre las dos formas de conocimiento (VI 510 b5-c9; 511 a5-6, b5-c6, c8-d1), pero, en realidad, nunca dice que el fundamento de la distinción entre $\delta\acute{\iota}\omega\nu\omicron\iota\alpha$ y $\nu\omicron\hat{\upsilon}\varsigma$ sea la oposición en el sentido de los movimientos.³ No puede negarse cierta relación entre pensamiento discursivo y síntesis, y $\nu\omicron\hat{\upsilon}\varsigma$ y análisis, pero no es solo sobre esto que se basa la distinción entre matemáticas y dialéctica, sino sobre otra característica: la $\delta\acute{\iota}\omega\nu\omicron\iota\alpha$ se sirve de imágenes visibles y el $\nu\omicron\hat{\upsilon}\varsigma$ solo se sirve de Ideas.⁴ No voy a entrar en esta debatida cuestión acerca del tipo de objetos que Platón asigna al entendimiento o pensamiento discursivo.⁵ Pero lo cierto es que en las matemáticas, que se apoyan en imágenes, la percepción sensible continúa desempeñando un papel junto a la inteligencia y por eso este tipo de conocimiento no tiene una plena claridad o evidencia⁶ y ocupa un lugar intermedio entre opinión y $\nu\omicron\hat{\upsilon}\varsigma$ (VI 511 d4-6; VII 533 c5-6). El matemático liga la conclusión a la hipótesis, pero no esta al principio. Su punto de partida, conforme al cual justifica su conclusión, queda sin justificar. En este sentido su actividad carece de fundamento, pero tomada con su fundamento es científica y pertenece al dominio del $\nu\omicron\hat{\upsilon}\varsigma$.⁷

Hasta aquí, una escueta presentación del texto platónico que me interesa. Quiero entrar ahora, como anticipé, en la exégesis plotiniana de la concepción platónica de la dialéctica. Antes de abordarla debo hacer algunas observaciones preliminares acerca del modo en que Plotino enfrenta a sus predecesores, especialmente a Platón, acerca de cómo los lee y de cuál es la naturaleza del método filosófico que aplica.

Como ocurre con todo texto, el de Plotino puede 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 especial de Platón, de quien Plotino se considera fiel heredero. No puede negarse que Plotino fue un platónico, seguramente el más genial de los platónicos, pero a pesar de ello se nos muestra como un filósofo original, con perfil propio. Su originalidad, empero, se manifiesta de modo especial a través de las interpretaciones de los textos sobre los que se basa, de las críticas que les formula y de las correcciones que en ellos

³ E. De Stricker. «La distinction entre l'entendement (*dianoia*) et l'intellect (*noûs*) dans la République de Platon». En: *Estudios de historia de la filosofía en homenaje al Profesor Rodolfo Mondolfo* 1, Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras: Tucumán, 1957, p. 212.

⁴ Los dos signos de inferioridad de la $\delta\acute{\iota}\omega\nu\omicron\iota\alpha$ son mencionados juntos en cuatro ocasiones (VI 510 b4-5, c3, 511 a1, 511 a3-7, b5-c1), pero el texto no ofrece información directa de la relación que une a esas dos características.

⁵ Ver, por ejemplo, N. Smith. «Plato's Divided line». En: N. Smith (ed.). *Plato. Critical Assessments*. Vol. II. London/N. York: Routledge, 1998, pp. 297-298.

⁶ De Stricker, op.cit., p. 212

⁷ Y esto no vale solo para las matemáticas. La física, por su parte, tal como Platón la presenta en *Timeo*, también exhibe los mismos rasgos de procedimiento, como he intentado mostrar en otra ocasión. Cf. «Le discours de la Physique: *eikos logos*». En T. Calvo/L. Brisson (eds.). *Interpreting the Timaeus-Critias*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, pp. 133-149.

introduce. Siendo Plotino un platónico, entre él y Platón hay sin embargo 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.⁸

Frente a Platón —también frente a Aristóteles— Plotino no hace una simple relectura ni un comentario literal, sino una lectura heurística, una verdadera exégesis, una exégesis filosófica,⁹ entendida como medio para defender el verdadero pensamiento de Platón, y tratar de corregir las malinterpretaciones y falsificaciones de las que había sido objeto a lo largo de los siglos. Es esta una clave fundamental para comprender la obra de Plotino, 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.¹⁰ Aunque 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 problemas.¹¹ 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

⁸ Sobre la originalidad de Plotino, cf., por ejemplo, el capítulo 3 del libro de J. Rist. *Plotinus. The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, pp. 169-187. Sobre el carácter innovador a la vez que tradicionalista de Plotino, cf. M.L. Gatti. «The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism». En: L.P. Gerson, (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 17-18.

⁹ Cf. Charrue, op. cit., p. 266. El carácter exegético de la filosofía se ha manifestado, desde mediados del siglo IV a.C., durante cerca de dos mil años y está ligado al fenómeno de la existencia de escuelas filosóficas en las que se conservaba el pensamiento de los maestros. Cf. P. Hadot. «Philosophie, exégèse et contresens». *Actes du XIVe Congrès International de philosophie* (1968) I. Vienne, 1970, pp. 333-339 (reproducido en: P. Hadot. *Études de Philosophie Ancienne*. París: Les Belles Lettres, 1998, pp. 3-10); Cf. L. Brisson. «Notices sur les noms propres». En: L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, D. O'Brien. *Porphyre, La vie de Plotin I. Travaux préliminaires et index grec complet*. préface de Jean Pépin. París: Vrin, 1982.

¹⁰ Cf. A. Eon. «La notion plotinienne d'exégèse». *Revue Internationale de Philosophie* 92 (1970) 2, pp. 194-289. Cf. Charrue, op. cit., p. 266.

¹¹ «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 (σύνεσις) de esas cuestiones» (III 7, 1, 13-16).

¹² Cf. S. Strange. «Plotinus, Porphyry, and the Neoplatonic Interpretation of the *Categories*». En: W. Haase/ H. Temporini (eds.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlín/N.York: Walter de Gruyter, 1987, p. 965.

imprecisiones que halla en sus textos y a veces se refiere al modo un tanto enigmático en el que se ha expresado (cf. por ej., IV 8, 1, 27; IV 4.22.10; IV 2,2; VI 8,19 y 22; III 4,5; III 7,13). Plotino se propone pues explicitar las oscuridades o aparentes contradicciones —cosa que hace en muchos casos recurriendo a doctrinas de otros autores, Plotino no sigue la letra de Platón o de Aristóteles, sino que busca rescatar el sentido—. Quiere revivir las doctrinas de Platón y hacer converger con ellas su propio pensamiento, buscando soluciones y no aporías, sin interesarse por la estructura ni por la unidad de un diálogo. No cita ni interpreta pasajes en sus contextos. Selecciona lo que le interesa, se concentra en frases, aun a veces solo en alguna palabra, queriendo recuperar su valor verdadero. Lo que le interesa de un texto filosófico es su fondo, su doctrina, explícita o implícita, e intenta, de modo que exhibe su originalidad, conciliar textos cuando pueden parecer contradecirse en algún aspecto, sobre todo aquellos que se refieren al Bien. Claro que no siempre procede conciliatoriamente, como lo hace al leer a Platón. En el caso de Platón Plotino practica lo que podríamos llamar una exégesis laudatoria. Cuando se trata, en cambio, de autores que se han apartado del camino regio representado por Parménides y por Platón, la exégesis para Plotino es inseparable de la crítica, es algo así como una «exégesis correctiva».¹³ Teniendo en cuenta cuál es su método filosófico, podemos ver ahora cómo el propio Plotino, valiéndose de la exégesis, nos ofrece una caracterización de la dialéctica en el tratado I 3 de las *Enéadas*.

En el tratado I 3, Περὶ διαλεκτικῆς, escrito breve, de corte protréptico, con una estructura y un plan bastante simples, Plotino hace una presentación de la filosofía y de la dialéctica. No deja de llamar la atención que es este el único tratado 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 (πορευθῆναι, 1,2; cf. 1,15; cf. 1, 12, 1,17: πορεία)? ¿Adónde hay que llegar?». Y se responde enseguida: «Al Bien y al 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

¹³ Cf. P. Aubenque. «Plotin et Dexippe, exégètes des *Catégories* d'Aristote». En *Aristotelica*. Mélanges offerts à Marcel De Corte, (*Cahiers de Philosophie ancienne* III, Bruselas, 1985, pp. 7-8. Cf. Eon, op. cit., p. 267. Muchas veces se ha sostenido que Plotino, a fuerza de platonismo, es hostil a Aristóteles y se ha puesto como ejemplo la crítica a la que somete la doctrina aristotélica de las categorías en los tratados *Sobre los géneros del ser* (VI 1-3). Para posición en contra de esto ver S. Strange, op. cit. p. 964 y P. Aubenque, op. cit. Esta manera de encarar a Plotino en su actitud frente a Aristóteles no le es fiel. 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 trata. Por lo demás, más allá de las críticas, la exégesis que hace de sus textos responde al sentido auténtico de su doctrina, al menos en lo que a la doctrina categorial se refiere.

fo, el músico y el amante, en razón de sus naturalezas, deben elevarse» (I 3, 1, 1-10). Y el término de esa marcha (τέλος τῆς πορείας, 1,16-17) es, para Plotino, el Bien. 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» (τὸ ἔσχατον τοῦ τόπου 1,16; ἐπ' ἄκρω τῷ νοητῷ 1, 16-17), 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. Este, 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 (3, 1). El filósofo está movido hacia lo alto, conserva sus alas. Es el único que cumple su marcha (πορεία) 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.¹⁴ Sin embargo, y a pesar de su natural disposición, «su marcha es incierta y necesita un guía» (I 3, 1, 3-4), sin el cual seguramente podría desviarse o perderse, no hallar el camino que le conducirá al fin del viaje. Y añade a continuación que a quien posea naturaleza filosófica «habrá que proporcionarle las disciplinas «matemáticas» (τὰ μαθήματα) para habituarlo a la aprehensión y a la confianza en los incorpóreos —y lo logrará fácilmente, pues es amante del saber— y elevar sus virtudes, siendo él virtuoso por naturaleza, hacia su perfección y, tras las disciplinas, proveerle los argumentos de la dialéctica (λόγους διαλεκτικῆς) y hacer de él un cabal dialéctico (ὄλως διαλεκτικόν)» (I 3, 3, 5-10).

Como puede advertirse sin mayor dificultad, Plotino sigue aquí muy de cerca las líneas de la *República*. La dialéctica, en efecto, es caracterizada por Platón como μέθοδος (510 b; 533 b, 533 c). El tema de la πορεία también evoca, sin duda, a Platón. En efecto, en *República* VII 532 b, por ejemplo, la dialéctica es precisamente una πορεία (cf. 533 c). El término de la marcha es el principio primero, el Bien. Plotino retoma literalmente (1,16-17) la expresión τέλος τῆς πορείας de Rep. VII 532 e3. Plotino, como Platón, insiste en la importancia de una adecuada παιδεία, sin la cual ni aun las mejores naturalezas podrían hallar el verdadero camino, παιδεία a impartir a los mejores por naturaleza (526 c). Las «disciplinas» que debe aprender el filósofo son los estudios matemáticos que Platón exige como necesario prelude de la dialéctica y que tienen por cometido, como indica Plotino siguiendo a Platón, adiestrar al alma y habituarla a la noción

¹⁴ Cf. V. Jankélévitch, *Plotin, Ennéades I 3, Sur la dialectique*. París: Cerf, 1998, pp. 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.

de lo incorpóreo. Las disciplinas matemáticas, en efecto, atraen al alma desde lo que deviene a lo que es (521 d; cf. 529 a; 532 c), conducen naturalmente a la νόησις y atraen hacia la οὐσία (523 a; 525 a; 525 b; c; d; 526 e), se cultivan con miras al conocimiento y al conocimiento de lo que siempre existe (527 b); obligan al alma a usar de la νόησις para llevarla hacia la verdad (526 b), ejercitan la διόωσις del filósofo para que se encaminen hacia arriba y no hacia abajo (527 b); tienden a hacer que se contemple más fácilmente la Idea de Bien (526 e). Para Plotino las demostraciones son ellas mismas un modo de ascenso, son parte del proceso de ascenso al principio,¹⁵ así como en *Rep.* 521 c10-523 a3 el estudio de las matemáticas es constitutivo del ascenso al Bien. 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. En esto también Plotino sigue fielmente a Platón. En el capítulo 6 de I 3 Plotino retoma esta cuestión y 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.¹⁶

La descripción que hace Plotino de la dialéctica en los capítulos 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 habitual¹⁷ —al que me referí anteriormente— Plotino parece no hallar dificultad 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 ἔξις, una disposición intelectual, una facultad que permite aprehender y expresar por medio de un discurso (o bien conceptualmente: λόγῳ) lo que es cada

¹⁵ Cf. L. Gerson. *Plotinus*. Londres: Routledge, 1994, pp. 211-212.

¹⁶ En este punto es interesante acercar este tratado I 3 al tratado inmediatamente anterior tanto desde el punto de vista cronológico como en su ordenación, el I 2, consagrado a las virtudes. En efecto, en I 2 Plotino presenta a la virtud como el medio de elevación al Bien y, a continuación, en I 3, nos presenta la otra cara de esta vía ascendente, la dialéctica, inseparable de la práctica de las virtudes. Lo que Plotino está pidiendo del filósofo es, pues, aquello que el Platón de la *República* llamaba una conversión total del alma. «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 (πῶ φρονεῖν καθαρῶς), busca la austeridad y no la arrogancia, nos inspira una confianza acompañada de razón (μετὰ λόγου) y de gran seguridad, de prudencia y de máxima circunspección» (II 9,14,38-44).

¹⁷ Entre los trabajos consagrados al método exegético de Plotino se hallan los ya citados de J.-M. Charrue, A. Eon, P. Hadot, M. L. Gatti, así como los trabajos de J. Pépin, L. Brisson et M.-O. Goulet-Cazé, en *Porphyre, La Vie de Plotin I*, París: Vrin, 1982 y L. Brisson, M.-O. Chéronneix, et alia, *Porphyre, La vie de Plotin. II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*. Préface de J. Pépin, París: Vrin, 1992. Permítaseme citar asimismo mi artículo «Plotin face à Platon. Un exemple d'exégèse plotinienne» (*Ennéade VI 8 [39] 18*). En M. Fattal (ed.). *Études sur Plotin*. París: L'Harmattan, 2000, pp. 193-216.

cosa, cada objeto inteligible, cada Forma, podríamos decir (τί τε ἕκαστου); 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 mi 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 (εἶ ἔστιν ὃ ἔστι), 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 δόξα sino siempre en el de la ἐπιστήμη (esto es, procede siempre científicamente y nunca por vía de opinión), (2) que se aparta de lo sensible y solo 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 (4, 2-13).

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 un único diálogo, sino que combina y concilia elementos diversos que toma de acá y de allá. En efecto, en el libro V de la *República* (454 a) y sobre todo en algunos pasajes de *Fedro* (265 d- 266 d), *Sofista* (253 d, 262 b-263 b, 264 c) y *Político* (262 e, 268 d), el proceder dialéctico consiste en discernir por formas (κατ' εἶδη διαίρειν); 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. La delimitación de un objeto exige para Plotino, al igual que para Platón, tanto una unificación como una distinción o discriminación.¹⁸ Por lo demás, también las características que Plotino asigna a la dialéctica y aun los términos que emplea son de raíz netamente platónica y sin duda tomados de *República* (VII 532 a). En el paradigma de la línea, Platón afirma que el arte dialéctica solo trabaja con los inteligibles y no requiere ningún apoyo sobre lo sensible. La actividad dialéctica pertenece a la ἐπιστήμη y jamás a la δόξα, 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. La dialéctica se encamina «sistemáticamente» (ὁδῶ) hacia los seres (I 3, 5, 12), dice Plotino, retomando, sin duda alguna, *República* 533 b: el dialéctico —dice Platón— intenta aprehender lo que es cada cosa «sistemáticamente» (ὁδῶ).

¹⁸ Sobre esta cuestión, cf. mi trabajo «División y dialéctica en el *Fedro*». *Revista Latinoamericana de Filosofía* XVI (1990) 2, 149-64.

Hasta aquí se ve claramente el apoyo textual de Plotino, en pasajes 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 mención del procedimiento por hipótesis, fundamental en la caracterización platónica de la dialéctica y de su distinción del proceder habitual de los matemáticos, criticado por Platón y que desde la perspectiva de Plotino no parece tener mayor importancia. Sin embargo, debe notarse que, sin referirse a hipótesis, Plotino distingue aquí, en I 3, 5, las actividades del alma y de la inteligencia y que en diversos pasajes de las *Enéadas*, en III 8 y especialmente en V 3 (caps. 2-4), traza una clara diferencia entre la *διάνοια* y el *νοῦς* o la *νόησις*. La discursividad se da a nivel del alma, es su actividad constitutiva e inferior a la *νόησις* propia de la inteligencia. La virtud de la inteligencia es la *σοφία*, mientras que la del alma es la *φρόνησις*, y la dialéctica permite elevarse de la una a la otra, progresando desde el ser hacia lo que está más allá del ser.¹⁹

Plotino continúa su descripción, en su intento de rehabilitar la verdadera naturaleza de la dialéctica tal como Platón la había concebido,²⁰ 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 *διάρεσις* platónica, y la emplea para (1) discernir los *εἶδη*, para operar una *διάκρισις τῶν εἰδῶν*; (2) llegar al *τί ἐστι*, determinar lo que es cada *εἶδος*, y (3) llegar a los géneros primeros. En otros términos, la dialéctica apela a la *διάρεσις* para poder discernir la compleja estructura de lo inteligible, aprehender las conexiones y distinciones entre las Formas, establecer la dependencia jerárquica entre ellas, definirlas y determinar, por fin, los géneros primeros y las especies que les están subordinadas. Una vez que se han alcanzado los géneros primeros —prosigue Plotino— 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 (4, 13-16).

En este aspecto, la caracterización plotiniana de la dialéctica tiene también base platónica. En efecto, Platón recurre a la *διάρεσις* 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 (253 a-254 a). Los géneros primeros a los que alude Plotino son los *μέγιστα γένη* del *Sofista*, cuya exégesis Plotino hace en el tratado VI 2,²¹ situándolos en el nivel

¹⁹ Cf. G. Leroux. «Logique et dialectique chez Plotin: *Ennéade* I 3 (20)». *Phoenix* 28 (1974) 2, p. 182.

²⁰ Cf. E. Bréhier. Notice au traité I 3, dans Plotin, *Ennéades*. París: Les Belles Lettres, vs. eds.

²¹ 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». En: J. Cleary (ed.). *The Perennial*

de la segunda hipóstasis y transformándolos en constitutivos dinámicos de la Inteligencia, una-múltiple, únicos géneros primeros, que son al mismo tiempo principios y que, aunque concurren en una unidad, no pueden reducirse uno al otro.²² Pero ocurre que nuestro pensamiento no puede aprehender esa multiplicidad en su unidad; fragmenta entonces esa unidad, la enuncia *κατὰ μέρος*, 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 solo tras ese fraccionamiento y tras haber aprehendido todas las partes, podrá reunificar lo que separó. Es ese el solo modo en que la razón discursiva puede comprender lo inteligible.²³

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. En su exégesis de la dialéctica platónica Plotino interpreta los *μέγιστα γένη* como subordinados a la Idea del Bien e integra los géneros del ser en el entramado de inteligibles que debe recorrer el alma cuando busca el principio no hipotético y cuando «desciende» tras haberlo alcanzado. Plotino no halla diferencias insalvables entre la dialéctica de *República* y la de *Sofista*. Las concilia y, más aun, ve la dialéctica de discernimiento de formas o géneros como una explicitación de la dialéctica presentada en *República*. A veces se ha dicho que para Platón la dialéctica coincide con el análisis, proceso ascendente y regresivo, mientras que el pensamiento discursivo coincide con la síntesis, proceso descendente y progresivo.²⁴ Este punto es discutido y discutible²⁵ y Plotino parece haber entendido correctamente las indicaciones de Platón. El texto de *Re-*

Tradition of Neoplatonism. Lovaina: Leuven University Press, 1998, pp. 105-118.

²² 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.

²³ No debe olvidarse que, a diferencia de Platón, para Plotino la inteligencia al pensar instaura la realidad que ella piensa. En otros términos, la *διάρρησις* o la *διόκρισις*, como actividades de la inteligencia, hacen existir a los géneros del ser, la diversidad en la unidad. Para Platón, en cambio, aunque el ser es sin duda el objeto del pensamiento, él no es instaurado por el pensamiento. El pensamiento pone el ser. «Para las cosas inmateriales, el pensamiento que de ellas tiene la inteligencia es su ser mismo» (VI 2, 8, 4-5). Al hacer existir el ser, la inteligencia hace existir los géneros, cuando establece separaciones y discriminaciones (VI 2, 7, 40-41).

²⁴ Entiéndase por análisis como el proceso de búsqueda de la prueba de una aserción P buscando proposiciones que impliquen P, proposiciones que impliquen a estas y así hasta que se alcance proposiciones ya establecidas; la síntesis consiste simplemente en describir la prueba descubierta por el análisis, esto es, recorrer los pasos del análisis en sentido inverso. Cf. I. Mueller. «Mathematical method and philosophical truth». En: R. Kraut (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 175.

²⁵ De Strycker, en el artículo antes citado, publicado en 1957, ha argumentado para mostrar que la interpretación de Cornford no es la correcta.

pública es claro: «y una vez que lo haya alcanzado (al principio no hipotético), ateniéndose a las cosas que de él dependen, irá descendiendo, de ese modo, hasta la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las ideas» (511 b-c). Tras haber llegado a lo no hipotético, el dialéctico redesciende de Idea en Idea hasta los límites del ámbito inteligible, sin que este recorrido, seguramente sintético, deje de pertenecer al νοῦς.²⁶

La función de la dialéctica es pues componer, combinar y dividir (I 3, 5, 1-4) para regresar finalmente a los principios claros y evidentes proporcionados por la inteligencia. Para Plotino, entonces, el dialéctico asciende en la búsqueda del principio último, cuando lo alcanza recorre la trama inteligible a su luz y como resultado de ese recorrido y discernimiento, vuelve a ascender, por vía de análisis, hacia el principio. Cuando el alma, luego de tan 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, objeto de la φρόνησις y lo que es aun más precioso que el ser, lo que está más allá del ser, objeto del νοῦς (5,5-8). Del *Sofista* retornamos pues a la *República*. La dialéctica es entonces 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 servirse para llegar al saber. Ella es ese saber mismo, un saber que no está separado de la realidad objeto de ese saber.²⁷

Plotino distingue la dialéctica de una mera lógica instrumental. La dialéctica no es método exterior a la filosofía.²⁸ La lógica, como no se ocupa de Formas sino

²⁶ Por otra parte, Platón no puede haber querido excluir el análisis del proceder matemático. Cf. De Stricker, ob. cit., p. 211.

²⁷ «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: πράγματα] y su materia, por así decirlo, son los seres; pero se encamina hasta los seres metódicamente (ὀδῶν), y posee simultáneamente los teoremas y las realidades mismas (πράγματα)» (I 3,5,11-13). «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. Entre las formas de esos razonamientos, algunas se imponen necesariamente y antes de toda educación técnica. La dialéctica somete a examen esas formas naturales tanto como las otras y estima que unas son útiles mientras que otras son superfluas y propias solo de los tratados [técnicos] que se ocupan de tales cosas» (I 3,4,18-23).

²⁸ «Ella conoce solo 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. Nada sabe de la proposición —que es [para ella] como las letras [respecto de la palabra]— pero, como conoce la verdad, sabe lo que se llama proposición, y de un modo general conoce las operaciones del alma: lo que afirma y lo que niega [esto es, la proposición afirmativa y la negativa]; también conoce la regla que dice que si se niega [el consecuente], se afirma [el contrario del antecedente], etc.; y sabe si [los términos] son diferentes o idénticos, y tiene todos estos conocimientos de manera tan inmediata como la sensación percibe las cosas. Y cede a quien tenga gana de ello el estudio minucioso de estas cosas» (I 3, 5, 13-23). Hay aquí un rechazo de la pretensión estoica y una posición que se acerca más a la peripatética, en la medida en que se confiere a la lógica, entendida como organon, un status autónomo.

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. 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, aunque tampoco lo repite, sino que recrea sus palabras desde un sistema propio. Pero esa recreación, lejos de oscurecerlo, arroja luz sobre el texto de Platón. Plotino concilia lo que suele llamarse la primera y la última dialéctica platónicas. Adviértase que la dialéctica se sitúa para Plotino en el plano de la discursividad, de la *διάνοια*, cosa que surge claramente de los diálogos tardíos y no es evidente en la *República*, donde Platón pone a la dialéctica por encima del proceder dianoético de la ciencia, en el plano noético. Sin embargo, al integrar la dialéctica tardía en *República*, 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. En efecto, en la presentación que Platón hace de la dialéctica en los libros centrales de la *República* se advierte una suerte de tensión. Por un lado, la dialéctica conserva su dimensión crítico-refutativa que frente a las ciencias tiende a proporcionales un fundamento sólido o al menos una visión integrada, sinóptica, más allá de su especificidad inevitable (537 c). La dialéctica es la facultad de dar razón y sentido discursivamente expresables, de cada Idea, esto es, capaz de ofrecer argumentos y definiciones de las «esencias» de cada cosa. En efecto, es preciso dar y recibir razón de todo (531 e); por la dialéctica se alcanza a aprehender, con la sola razón (*λόγος*), sin ayuda de los sentidos, a lo que es cada cosa en sí (532 a). Es el único método que con respecto a cada cosa en sí aprehende lo que es cada una de ellas (533 b). Dialéctico es el que aprehende la noción de la esencia de cada cosa (*τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας*) y puede dar razón a sí mismo y a los demás (534 b); tiene que marchar abriéndose paso a través de todas las refutaciones y debe estar dispuesto a refutar no según opinión sino según la *οὐσία* y llegar al término de todas las dificultades con el *λόγος* invicto (534 d-e). Pero, por otro lado, la dialéctica tiene una dimensión noética, esto es, una tendencia a alcanzar «el límite extremo de lo inteligible» (*τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει*: 532 b), el principio no hipotético, la Idea del Bien.²⁹ «Y no desiste hasta alcanzar, con la sola ayuda de la *νόησις* lo que es el bien en sí. Llega entonces al término de lo inteligible» (532 a-b), a la visión de lo mejor que hay en

²⁹ Cf. M. Vegetti. *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Bari: Laterza, 1999, pp. 90-91.

los seres (532 c). El método dialéctico es el único que echando abajo las hipótesis marcha hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme (533 c-d). Como puede advertirse, en la caracterización platónica la dialéctica se mueve en el plano de la discursividad al tiempo que apunta hacia un plano superior a ella, el plano de la aprehensión directa e inmediata de principios, sin la mediación de la argumentación. Precisamente la primera dimensión de la dialéctica es la que hace peligroso su ejercicio por parte de jóvenes sin el debido entrenamiento (537 e ss).

Al integrar *Sofista* en *República*, Plotino afirma que la comprensión de la estructura del mundo eidético requiere haber llegado al principio, pero la aprehensión de este solo puede darse una vez que se ha comprendido esa estructura. El procedimiento de διαίρεσις tomado de la definición de la dialéctica en *Sofista*, se ubica tanto en el camino de ascenso como en el de descenso del Bien. Así, si en *República* parece que Platón indica dos movimientos, el de ascenso y el de descenso, en Plotino hallamos un tercer movimiento de reascenso hacia el Bien.

Retomando lo que expusimos, la filosofía es para Plotino —como para Platón— 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. Pero para Plotino la dialéctica no es una facultad noética, sino que nace en un plano inferior, el de la discursividad, el de la διάνοια, que fragmenta, que fracciona lo que es unitario. Pero por sobre ella hay aun algo más.

Como la διάνοια es siempre un recorrido (διέξοδος), 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 διάνοια (cf. V 3,17). «El pensamiento discursivo, para poder expresarse, capta las cosas unas después de otras; él es, en efecto, un recorrido (διέξοδος). Pero en lo que es absolutamente simple, qué recorrido podría ser posible? Basta entonces con un contacto intelectual (νοερῶς ἐφάψασθαι)» (V 3, 17, 23-25).³⁰

Plotino admite un cierto tipo de conocimiento del principio, pero ese conocimiento ya no es dianoético sino noético. El término de la διάνοια es la νόησις, 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

³⁰ En Rep. 511 b Platón usa βαρύνμενος y en 534 c hallamos también διεξιτών, en el mismo pasaje que διορίσασθαι.

anulación y superación de la discursividad en una intuición intelectual directa e inmediata, la *νόησις*. La dialéctica, paradójicamente, tiene como meta su propia destrucción. Como para Platón y Aristóteles, para Plotino la *νόησις* 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?» (VI 8, 11, 4-5).

El principio, lo Uno o el Bien, es, en efecto, el más alto *νοητόν* de la inteligencia, objeto no ya de una *διώωσις* sino de *νόησις*. Y la *νόησις* 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 *νοητόν*, objeto del pensamiento de la inteligencia. Plotino insiste en múltiples lugares en la absoluta inefabilidad de lo Uno, pero en algunas ocasiones, sin embargo, presenta al primer principio como el objeto de intelección de la inteligencia. No es este el momento de examinar los diversos pasajes que pueden, a primera vista, resultar contradictorios, pero que no lo son cuando se los ubica en sus respectivos contextos.³¹

Al margen de algunos pasajes, no por cierto muy numerosos, que hacen de lo Uno un *νοητόν* 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 (*νόησις*).

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 intento de la Inteligencia por ver a lo Uno acaba en una visión de sí misma, en un pensamiento de sí misma. 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 (VI 8, 18, 22 ss.). 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 *τὰ πάντα*, lo piensa reflejado en sí misma. Al intentar pensar a lo Uno, no encuentra más que el reflejo despedazado 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 este 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.

³¹ En todo caso, cito, a manera de ejemplo, cuatro lugares en los cuales se presenta a lo Uno inequívocamente como objeto de pensamiento de la inteligencia: VI 7, 40, 33-35; VI 9,2,33-36; V 6, 4, 1-7; V 6,4,6-7; V 4,2, 3-7, 13-14, 22-27.

Para Plotino, el Bien, como decía Platón (*Rep.* 502 a), es el μέγιστον μύθημα, 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 μέγιστον μύθημα, no está pensando en un tipo de aprehensión del Bien tal como él es en sí mismo, en su propia e íntima naturaleza, sino solo en un saber que, como resultado de un μαθεῖν, se tiene *sobre* el Bien (περὶ αὐτοῦ), 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 (μέγιστον μύθημα); y entiende por saber (μύθημα) no la visión del Bien, sino el hecho de haber aprendido sobre el Bien (περὶ αὐτοῦ μαθεῖν) antes de esa visión (VI 7, 36, 3-6). Visión que se produce «súbitamente, sin saber cómo» (VI 7, 36, 18-19).

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» (V 5, 6, 17-20). La inteligencia solo puede obtener un saber de lo Uno tal como este se le manifiesta, ya que ella solo puede pensarlo a partir de sí misma y por sí misma. Solo 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 este, absoluta simplicidad, escapa a la aprehensión racional.

La inteligencia, por sí misma, en su función de inteligencia no puede ir más allá de advertir que lo Uno *debe* existir. Lo que no puede es conocer a lo Uno tal como él mismo es (οἶον). 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 solo expresan la relación que la inteligencia tiene con él, expresan el modo en que la inteligencia está limitada a pensarlo. Lo Uno solo 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 νόησις 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 νόησις resulta así ser un saber *del* principio, *sobre* el principio, y no un saber el principio mismo. Y todo lenguaje, a su vez, solo podrá ser *sobre* él, podrá cercarlo, pero no expresarlo en sí mismo (cf. V 3, 14).

«¿Cómo entonces hablamos sobre él? Podemos hablar sobre él, pero no expresarlo en sí mismo. De él no tenemos ni conocimiento ni pensamiento (νόησις). ¿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

[...]» (V 3, 14, 1-6). No es del todo fácil traducir lo que Plotino está diciendo, ya que establecer una neta diferencia entre λέγειν περὶ αὐτοῦ y λέγειν αὐτό, entre hablar *sobre* él y hablarlo, podríamos decir, entre decir *sobre* él y decirlo.³²

¿Es posible para Platón una aprehensión del principio no hipotético? Y si lo es, ¿de qué tipo de aprehensión se trata? El Bien es el μέγιστον μῶθημα (VI 504 d, e, 505 a, 519 c), es una idea (505 a). Aparece mencionado, en el mismo plano que lo bello en sí en 507 b e inmediatamente se dice de estas ideas que ellas son pensadas (νοεῖσθαι 507 b9). Hay que concebirla como cognoscible (ὡς γιγνοσκομένης μὲν διανοοῦ 508 e), causa de la verdad y de la ciencia, que son ὀργαθοειδῆ, pero por encima de ellas, causa de la οὐσία, pero más allá de ella (509 b). A él se lo toca (ἀνάμεινος 511 b). En lo inteligible, lo último que se ve y difícilmente es la idea de Bien, pero una vez vista, hay que razonar que es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en las cosas. Ella es soberana en lo inteligible y debe necesariamente verla (ἰδεῖν) quien vaya a proceder sabiamente en la vida pública o privada; el bien es la parte más brillante del ser (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον 518 c); se puede ver (ἰδεῖν 519 d1); se puede tener de él una visión suficiente (ἱκανῶς ἴδοσι 519 d2). Las disciplinas matemáticas llevan hacia la νόησις (523 a1) y atraen hacia la οὐσία. En 532 a hallamos una caracterización clara: por la dialéctica se alcanza a aprehender, con la sola razón (λόγος), sin ayuda de los sentidos, a lo que es cada cosa en sí. «Y no desiste hasta alcanzar, con la sola ayuda de la νόησις lo que es el Bien en sí. Llega entonces al término de lo inteligible» (532 a-b). 534 d-e es un pasaje en el que se ve claramente que se puede διορίσασθαι τῷ λόγῳ la idea del Bien, separándola de todas las demás y que quien aspira a llegar a ella tiene que marchar abriéndose paso a través de todas las refutaciones y debe estar dispuesto a refutar no según opinión sino según la οὐσία y llegar al término de todas las dificultades con el λόγος invicto. El que no lo hace no conoce (ἐὶδένασι) el Bien en sí; tal vez alcance alguna imagen del Bien por opinión pero no por el conocimiento (ἐπιστήμη) (534 b-c). Todas estas afirmaciones dan pie —creo— para sostener que Platón concebía la posibilidad de *conocer* el Bien.

La exégesis plotiniana puede ayudarnos tal vez a comprender lo que Platón expresa elípticamente en *República*. El Bien, en tanto principio primero, es cognoscible, no en sí mismo, sino solo en las Ideas y a través de ellas. Es la inteligencia y no una facultad diferente o superior a ella la que aprehende la necesidad de la

³² Sobre estas expresiones, ver F. Schroeder. «Saying and Having in Plotinus». *Dionysius IX* (1985) 75-84. Según Schroeder, los dos usos son compatibles de un modo que preserva la diferencia entre ellos. Traduce λέγειν περὶ αὐτοῦ por «to discuss» y λέγειν αὐτό 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 mántica, 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.

existencia de un principio. Podríamos decir que para Plotino la *νόησις* 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.³³ Ni la *ἐπιστήμη* ni la *νόησις* permiten la aprehensión del Bien en sí mismo. «La dificultad más grande es que no lo comprendemos (*σύνεσις*) ni por la ciencia ni por una intuición intelectual (*κατὰ νοήσιω*), 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 [...]» (VI 9,4,1-10). 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».³⁴

Hasta llegar a la *νόησις* el ascenso —que no es sino una interiorización— 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, se acaba la filosofía. Pero se puede ir aun más allá y para ello será preciso abandonar la inteligencia, dejar atrás forma y determinación, dejar atrás la dualidad, «caer fuera de la inteligencia» (II 9, 9, 51-52). La *νόησις* 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 *νόησις* 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. Solo falta dar un paso y quien puede darlo no es otra que la inteligencia misma, porque la aprehensión de lo Uno es obra de lo que

³³ En Platón, la tensión en la presentación de la dialéctica va de la mano con la tensión entre lo que podríamos llamar una concepción coherentista y una fundacionalista. En general se considera a Platón un fundacionalista, al menos tal como presenta las cosas en los libros centrales de *República*. Sin embargo, el punto es controvertido. Coherentismo y fundacionalismo son dos maneras diferentes de evitar un regreso al infinito. Para una posición fundacionalista, el regreso se detiene con creencias básicas que no son justificadas por otras sino que se autojustifican o son autoediventes. Desde una perspectiva coherentista, en cambio, hay una suerte de círculo en la justificación. Se explica algo en función de un segundo y este en función de un tercero, etc., hasta que eventualmente se apela nuevamente al primer término. Si el círculo es suficientemente amplio y explicativo, el círculo resultará virtuoso y no vicioso. Cf. G. Fine. «Knowledge and belief in *Republic V-VII*», p. 255.

³⁴ Porque la inteligencia posee dos facultades: la de pensar y la de no pensar sino ver a lo Uno de un modo diferente (cf. VI 7,35-36). «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 solo 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 (*νοῦς ἔμφορος*); la segunda es la inteligencia amante (*νοῦς ἐράων*). 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» (VI 7, 35, 19-27). Lo Uno solo 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» (VI 9, 7, 4-5).

está en la inteligencia misma pero la supera, esto es, de la parte o aspecto que, en la inteligencia, no es inteligente (cf. V 5, 8, 22-23). «Hay que saltar hasta lo Uno y ya nada añadirle, sino detenerse ahí por temor a apartarse de él [...]» (V 5, 4, 8-10). La contemplación noética deja paso así a «otro modo de ver», que consiste en estar fuera de sí (ἔκστασις), simplificación, tacto, contacto, coincidencia, unificación, participación.

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. Pero en este punto creo que ya no podemos seguir la lectura plotiniana de Platón. La *República* solo nos invita a tratar de llegar a la νόησις de un principio, tal vez nunca alcanzable. Pero no hay en el texto platónico evidencia de algún tipo de aprehensión suprarracional de lo que está más allá de lo cognoscible por la razón y la inteligencia.

Si para Plotino la filosofía es, como vimos, la búsqueda dianoética que remata en la νόησις 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 esta, a su vez, solo es posible a condición del ejercicio filosófico. Modelo perfecto, apenas alcanzable, al que aspira la razón discursiva y del cual es una imagen, 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 deseable por sí y es la vida propia del sabio. «La vida más perfecta [del alma] es la νόησις» (I 1, 13, 6); esta 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.

En Plotino, filosofía y mística se requieren mutuamente, y no puede entenderse la función de la filosofía sin su referencia a la mística así como, por su parte, la comprensión de la mística plotiniana requiere entender en qué consiste la filosofía. En este aspecto, Plotino afirma estar desarrollando algo que encuentra en Platón. Seguramente no es algo que encuentra sino que pone en Platón. Plotino, que hace uso y abuso del platónico ἐπέκειντα τῆς οὐσίας, que solo 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, que puede llegar a aprehenderse en un estadio de «superación» de la razón. ¿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 este, sin duda, de difícil solución.

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. No podemos decir que Plotino hace un uso arbitrario de Platón ni que actúa de mala fe, atribuyéndole 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, despliega algunas indicaciones que halla en los textos para expresar su propio pensamiento filosófico. 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 (ζητεῖν καὶ ἀνευρίσκειν) (V 8,4,52-56).