

**Intelecto, pensamiento y
conocimiento de sí.
La estructura de
la autoconsciencia en Plotino (V 3)***

Alejandro Vigo
Universidad de Los Andes
Chile

I. Introducción

El historiador de la filosofía, en general, y el interesado por la filosofía clásica, en particular, está necesariamente familiarizado con ciertos esquemas explicativos y clasificatorios que, como las periodizaciones y las caracterizaciones generales de la temática central en las diversas épocas de la historia de la filosofía, suelen apelar a determinados rótulos y categorizaciones genéricas, que pretenden dar cuenta de las tendencias y motivaciones fundamentales de los períodos y épocas estudiados así como de los correspondientes autores y escuelas. Estos rótulos y categorizaciones suelen presentarse en la forma de contraposiciones de tendencias o corrientes filosóficas diferentes y, supuestamente, casi siempre inconciliables entre sí, al menos en sus respectivas variantes más puras o extremas. Así, por ejemplo, en el ámbito de la ontología y la gnoseología se apela frecuentemente a oposiciones como ‘realismo’ e ‘idealismo’, en el ámbito de la ética y la teología moral a la oposición entre ‘intelectualismo’ y ‘voluntarismo’, en el ámbito de la filosofía de la naturaleza a la oposición entre ‘mecanicismo’ y ‘teleologismo’, por mencionar sólo unos pocos entre los contrastes habitualmente empleados en la discusión y la investigación filosóficas.

* Una primera versión de este trabajo fue leída en el “IV Encuentro Internacional de Estudios Clásicos”, organizado por el Centro de Estudios Clásicos, Facultad de Historia, Geografía y Letras, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, San-

tiago, Chile, el 30 de setiembre de 1994. Agradezco a mi colega y amigo prof. Dr. Marcelo D. Boeri por sus observaciones y sugerencias, que me permitieron evitar algunos errores y enriquecer el texto en varios puntos.

Contrastes como los mencionados, que son, en principio, de índole sistemática, suelen proveer, a su vez, el punto de partida para la interpretación del desarrollo histórico de la filosofía en sus diversas etapas. Así, por ejemplo, en el plano ontológico y gnoseológico se suele asociar el concepto sistemático de realismo con el período histórico representado por la filosofía clásica, mientras que el concepto de idealismo se asocia, más bien, con la filosofía moderna. De modo semejante, dentro del ámbito de la ética, el contraste sistemático entre ética de la virtud y ética del deber suele ilustrarse históricamente oponiendo la ética clásica a la moral moderna de cuño kantiano. De este modo se llega muchas veces a ciertas formulaciones canónicas, repetidas luego una y otra vez, como aquellas que establecen, por ejemplo, que la filosofía clásica representaría en general la actitud filosófica del realismo y desconocería incluso toda traza de idealismo, el cual aparecería exclusivamente con la filosofía moderna post-cartesiana, o bien que la ética antigua estaría centrada exclusivamente en las nociones de felicidad y virtud al punto de desconocer sin más el concepto de deber, etc. etc.

No pretendo afirmar que caracterizaciones y formulaciones canónicas como las que he mencionado carezcan de toda utilidad desde el punto de vista didáctico, ni tampoco negar que pueden contener, en determinado nivel de análisis, importantes núcleos de verdad. Me interesa, sin embargo, llamar aquí la atención sobre el enorme peligro de simplificación que implica el recurso acrítico y mecánico a este tipo de esquemas explicativos y formulaciones canónicas. Frente a este peligro real de simplificación el mejor antídoto preventivo es, a mi juicio, un estudio detallado y paciente de los textos, que, mitigando la tendencia natural a la generalización rápida y sustentada en datos insuficientes, nos permita llegar poco a poco a una visión más diferenciada de los problemas que en cada caso nos interesan como objeto de estudio.

Uno de estos típicos esquematismos que implican serio riesgo de simplificación está dado por la tesis según la cual, frente a la filosofía moderna que se orienta básicamente hacia la consciencia, la filosofía clásica, en general, y la griega, en particular, serían filosofías orientadas hacia los objetos reales o hacia el 'ser', como también suele decirse, para las cuales fenómenos como la consciencia y la autoconsciencia, centrales en el pensamiento posterior, carecerían de toda relevancia o serían incluso completamente desconocidos. Quien tenga alguna familiaridad con las fuentes del pensamiento griego post-clásico y, en particular, con los textos fundamentales dentro del pensamiento neoplatónico admitirá, sin duda, desde el comienzo que la oposición 'filosofía (clásica) del ser' - 'filosofía (moderna) de la consciencia', aunque contiene indudablemente un importante núcleo de verdad, no pasa de ser un

esquematismo que no debería tomarse jamás al pie de la letra, si no se quiere incurrir en una enorme simplificación de los hechos.

El tratado de Plotino contenido en *Enéadas* V 3 es, en este sentido, posiblemente el mejor ejemplo, cuando se trata de mostrar hasta qué punto el pensamiento clásico estuvo en condiciones de elaborar un refinado análisis de fenómenos vinculados con lo que modernamente denominamos de modo genérico como la 'consciencia' y, en particular, la 'autoconsciencia' o 'consciencia de sí'.¹ Pero ni siquiera es cierto que debamos esperar a Plotino para hallar en el marco del pensamiento clásico importantes aportes para el análisis de este complejo y difícil campo de fenómenos. Pues, sin desarrollar todavía una teoría expresa de la autoconsciencia, ya Platón y Aristóteles ofrecen importantes puntos de partida para la tematización de algunas de las estructuras más complejas dentro de este ámbito, e incluso en pensadores de la tradición presocrática se encuentran, aunque en una medida mucho menor, interesantes indicaciones en la misma dirección. Como prueba de lo que acabo de afirmar baste con recordar que el propio Plotino presenta su tratamiento de la autoconsciencia en V 3 no como la apertura original de un campo fenoménico nuevo y nunca antes explorado, sino más bien como la continuación de una problemática abordada ya expresamente, en cierto modo, por Platón y Aristóteles, y profundizada por autores posteriores como Alejandro de Afrodisia y los representantes del platonismo medio, problemática que, en su origen más remoto, remite a través de Sócrates y Heráclito al saber moral prefilosófico, tal como éste aparecía expresado ya en el mandato delfico del γῶθι σαυτόν.

Con lo dicho resulta suficiente, creo, para hacer plausible la conveniencia, cuando se trata de abordar desde una perspectiva histórico-sistemática el ámbito de fenómenos vinculados con la noción de consciencia, de resistir la tentación de refugiarse en esquematismos del tipo de la oposición 'filosofía del ser' - 'filosofía de la consciencia', para detenerse más bien en

1 La existencia de una importante conexión histórica y sistemática entre el tratamiento plotiniano de la autoconsciencia y, en general, el llamado 'pensamiento de la unidad' de la filosofía neoplatónica con algunos de los motivos centrales de la filosofía del Idealismo Alemán (Fichte, Schelling, Hegel) es bien conocida. Un excelente tratamiento de conjunto de algunas de estas conexiones se encuentra en W. Beierwaltes, *Denken des Eines. Studien zur neoplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985. Una matizada discusión de la posi-

ción de Plotino a la luz de la oposición realismo-idealismo se encuentra ahora en J. Bussanich, "Realism and Idealism in Plotinus", *Hermathena* CLVII (1994) 21-42. El trabajo de Bussanich deja en claro, entre otras cosas, cuán difícil resulta encasillar el pensamiento de Plotino en una alternativa simple entre realismo e idealismo, entendida al modo moderno, y provee, además, una breve discusión de los aspectos centrales en los que se han basado los intérpretes que adjudican a Plotino una posición de tipo idealista.

el estudio pormenorizado de los textos clásicos relevantes, e intentar así precisar qué aportan éstos realmente para la clarificación de los fenómenos vinculados con el tema en cuestión. De ese modo se estará también en mejores condiciones para intentar responder a la pregunta de en qué medida los planteos clásicos del problema no sólo anticipan aspectos explotados posteriormente en las concepciones características de la modernidad, sino también abren eventualmente vías de indagación diferentes de aquellas que fueron sistemáticamente exploradas en la posterior tradición de la filosofía post-cartesiana.

II. La distinción entre estructuras de reflexividad mediata e inmediata como hilo conductor de la interpretación.

Platón y la reflexividad autoconsciente.

Un punto de partida metodológicamente fructífero para la interpretación de la concepción de la autoconsciencia desarrollada por Plotino en V 3 puede estar dado por la oposición entre dos tipos de estructuras reflexivas que pueden llamarse, respectivamente, estructuras de reflexividad directa o inmediata y estructuras de reflexividad indirecta o mediata. La orientación metodológica a partir de esta distinción puede resultar fructífera en el doble sentido de permitir aclarar algunos de los aspectos centrales en la concepción de Plotino y, a la vez, facilitar un deslinde más claro del papel que desempeña su concepción de la autoconsciencia, desde el punto de vista del desarrollo histórico que desemboca en las concepciones características de la modernidad.

Este punto de partida metodológico me ha sido sugerido por la lectura de un brillante libro sobre Platón debido a W. Wieland, en el cual se aborda de modo directo el peculiar tratamiento platónico de determinadas estructuras de reflexividad.² En el § 18 del libro, titulado *Reflexive Strukturen in Wissen und Handeln*, el prof. Wieland llama la atención sobre una peculiaridad del tratamiento platónico de los fenómenos vinculados con la reflexividad autoconsciente, la cual distingue el abordaje de las estructuras de autoconsciencia por parte de Platón precisamente de aquellos más típicamente característicos de la filosofía de la reflexión del Idealismo Alemán. Wieland hace notar que, a diferencia de la representación dominante en posteriores concepciones de la autoconsciencia, Platón no tiene en vista

2 Véase W. WIELAND, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.

primariamente estructuras de reflexividad inmediata o pura, sino más bien estructuras de reflexividad mediata o indirecta. En un análisis detallado Wieland muestra cómo Platón, lejos de ignorar simplemente los fenómenos vinculados con la reflexividad autoconsciente, los tiene constantemente en la mira, lo cual, sin embargo, suele pasar inadvertido al lector moderno acostumbrado a la temática propia de la posterior filosofía de la reflexión, por cuanto Platón no apunta nunca en su abordaje de tales estructuras de reflexividad a algo así como una mera consciencia de sí que dirige sus intenciones cognitivas de modo directo e inmediato sobre sí misma. Por el contrario -tal es la tesis de Wieland- las estructuras reflexivas tematizadas por Platón se caracterizan precisamente por el hecho de que en ellas el sujeto autoconsciente vuelve a sí sólo de modo indirecto, es decir, *a través de* la referencia intencional a algo diferente de sí mismo, a saber: tematizando un determinado objeto o bien permanenciando referido de diversos modos teóricos o prácticos a algo diferente de sí mismo, y volviendo a sí de modo indirecto y generalmente no-temático, precisamente a través de su reflejarse en aquello diferente de sí a lo que se refiere de modo directo e inmediato. Como símil sensible de este tipo de estructura de auto-referencia mediada o indirecta remite Wieland a un ejemplo empleado varias veces por el propio Platón: el ejemplo del espejo (cf. *Fedro* 255d; *Alc.* I 132d ss.; véase también *Teeteto* 144d; *Lisis* 205e). El caso del empleo de un espejo provee un símil bastante adecuado de, al menos, algunas de las estructuras reflexivas tematizadas por Platón, ya que al emplear un espejo el sujeto vuelve a sí sólo de modo indirecto, a través de la mediación de algo diferente de él mismo, que oficia de 'medio' en el cual el sujeto puede 'verse' reflejado.³

Este tipo de estructuras reflexivas indirectas o mediadas resulta fundamental, entre otras cosas, para dar cuenta del componente reflexivo presente en todas las formas del saber práctico y del saber de uso, por cuanto en estas formas de saber el sujeto, al ocuparse de algo diferente de él mismo, está, a la vez, haciendo referencia a sí mismo de modo indirecto. Esto puede advertirse con claridad si se repara en el hecho de que en todo saber práctico, incluidas las formas más elementales del saber de uso, el sujeto está siempre ya poniendo en juego, aunque por lo general de un modo sólo implícito y no-temático, la referencia de la situación concreta de

3 Sin embargo, el símil del espejo hace resaltar, sobre todo, uno de los caracteres básicos de las estructuras tematizadas por Platón, esto es, su carácter mediado e indirecto. En cambio, el carácter de no-tematicidad, que es propio de muchas de las

estructuras reflexivas avistadas por Platón, no queda cubierto de igual modo por dicho símil, pues este tipo de empleo del espejo, al menos en el caso normal, tiene lugar allí donde el sujeto busca contemplarse a sí mismo de un modo expreso y temático.

acción a un cierto entramado de propósitos y anticipaciones que, en último término, se articulan en un cierto proyecto global de la propia vida, por poco expreso y diferenciado que éste pueda ser en muchos casos. Dicho en términos más clásicos: todo saber práctico y toda praxis pone en juego, de modo directo o indirecto, el 'bien' del sujeto de praxis. No es casual entonces que en la interpretación de Wieland sean precisamente tales formas del saber práctico y del saber de uso las que adquieren una importancia central dentro del pensamiento platónico, lo cual constituye, sin duda, uno de los aspectos más originales y filosóficamente relevantes de esta, en cierto modo, revolucionaria lectura de la filosofía de Platón.

En este contexto, Wieland llama también la atención sobre un hecho de gran significación para una evaluación adecuada de la posición de Platón respecto de la estructura de la reflexividad, a saber: no se trata simplemente de que Platón apunte básicamente a formas mediadas o indirectas de reflexividad e ignore, sin más, la posibilidad de la existencia de estructuras de reflexividad directa o inmediata. Por el contrario, en un pasaje del *Cármides* (cf. 163e ss.) Platón considera precisamente la posibilidad de la existencia de algo así como un saber o conocimiento que se agota en la referencia a sí mismo, sin mediación de objeto alguno distinto de dicho saber o conocimiento mismo (cf. 164d: τὸ γινώσκειν ἑαυτόν). Lo interesante, sin embargo, reside aquí en el hecho de que Platón parece considerar tal posibilidad, como señala Wieland, al sólo efecto de descartarla como absurda, pues Sócrates no está dispuesto en el diálogo a admitir como genuino conocimiento un conocimiento que no se refiera a un objeto diferente del conocimiento mismo, y considera, por tanto, que la representación de un conocimiento puramente auto-referencial no ayuda a explicar adecuadamente cómo el sujeto de praxis estaría en condiciones de aspirar a su propio bien y realizarlo.⁴ Esto último es, sin embargo, central en el contexto del diálogo, cuyo tema principal, como se sabe, gira en torno del concepto de 'moderación' o 'templanza' (σωφροσύνη).

Más allá de su significativo aporte para comprender mejor la peculiar posición de Platón al respecto, los resultados obtenidos por Wieland abren también, a mi juicio, perspectivas de gran interés para una reinterpretación del tratamiento de las estructuras reflexivas y los fenómenos de la reflexividad autoconsciente en el pensamiento posterior a Platón mismo, en particular, en Aristóteles y Plotino. Si se toma como punto de partida la constatación de Wieland con relación a la casi completa ausencia en Platón de estructuras de reflexividad directa o inmediata, entonces Aristóteles y Plotino se presentarán muy naturalmente como dos momentos ulteriores

4 Véase WIELAND, *op. cit.* p. 312.

dentro de un proceso de desarrollo en el cual primero se esboza, por así decir, la posibilidad de una consciencia de sí no mediada por la referencia a algo diferente (Aristóteles), y posteriormente se tematiza de modo autónomo tales estructuras de reflexividad directa y se las integra en el marco de una teoría de conjunto, que pone en conexión sistemática tanto formas puras o directas como formas mediadas o indirectas de la reflexividad autoconsciente (Plotino).

Respecto de Aristóteles es importante llamar la atención, aunque sólo sea de modo sumario y esquemático, sobre dos aspectos relevantes para la cuestión que nos ocupa. En primer lugar, se observa en Aristóteles claramente la pervivencia y el predominio de la temática desarrollada por Platón: también en Aristóteles el interés se concentra primariamente en formas mediadas o indirectas de la reflexividad autoconsciente. Esto se comprueba de modo especialmente claro si se recurre a aquellos desarrollos dentro de su filosofía práctica, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco*, que presentan aspectos de interés para esta cuestión. Importantes concepciones desarrolladas por Aristóteles en su ética, tales como la expuesta en el tratamiento de la noción del 'amor a sí mismo' (τὸ φίλαυτον) en IX 8 o la de la amistad y la del amigo como *alter ego* desarrolladas en VIII-IX (véase especialmente IX 4, 1166a31 s.), ponen expresamente en juego estructuras de reflexividad mediata o indirecta como componentes estructurales de los fenómenos analizados, y se dejan interpretar provechosamente en atención a los componentes reflexivos así identificados. Pero si se está dispuesto a ir en la interpretación más allá de aquello que aparece tematizado en el primer plano de la atención del propio Aristóteles, para penetrar en la dimensión de aquellas estructuras explicativas que el propio autor presupone y emplea sin tomarlas a su vez como objetos de reflexión expresa, entonces se podría incluso afirmar sin exageración que sería posible interpretar desde esta misma perspectiva, con un provecho seguramente mucho mayor de lo que a primera vista podría esperarse, muchos de los elementos fundamentales del modelo descriptivo y normativo que Aristóteles elabora para dar cuenta de las estructuras básicas de la praxis racionalmente orientada y del mundo accesible a ella. Pues, de hecho, uno de los presupuestos fundamentales que subyacen al tratamiento aristotélico de las diferentes formas del obrar productivo y de la praxis racionalmente orientada consiste precisamente en la constatación de que, en los diferentes modos del tener que ver con otras cosas y con otros sujetos a través de las diferentes formas del producir y el obrar, el sujeto racional de praxis está siempre, de uno u otro modo, referido también a sí mismo y a su propia vida como un todo.⁵

5 Para algunos aspectos vinculados con *bei Aristoteles*, Freiburg-München 1996, este punto véase A. G. VIGO, *Zeit und Praxis* esp. pp. 249 ss., 276 ss.

Ahora bien, junto a esta pervivencia y prevalencia del interés en las estructuras de reflexividad mediada, no debe pasarse por alto el hecho de que Aristóteles –y éste es el segundo aspecto a señalar en relación con su tratamiento de la reflexividad– hace lugar expresamente dentro de su concepción a formas puras o no-mediadas de la reflexividad autoconsciente. El caso crucial viene dado aquí, obviamente, por la concepción aristotélica de la esencia y la vida divinas, cuya caracterización en términos de intelecto puro referido sólo a sí mismo queda cristalizada en la famosa fórmula que remite a una νόησις νοήσεως (cf. *Met.* XII 9, 1074b34 s.). Esta caracterización del intelecto divino constituye, por cierto, un momento especulativo dentro del pensamiento aristotélico, que no provee el punto de partida orientativo de la concepción del conocimiento de Aristóteles, sino más bien algo así como un punto focal último de referencia al que se concede, sobre todo, una función arquitectónica y que hace posible cierto tipo de unidad sistemática. En tal sentido, la representación de una intelección que se consuma en un acto puro de reflexión auto-referente, pese a su importancia sistemática, resta más bien marginal dentro de la gnoseología y la psicología aristotélicas, pues en ellas el centro del interés lo ocupa el análisis de la estructura de actos cognitivos como la percepción, la imaginación, la memoria o el mismo pensamiento, los cuales se caracterizan en su modalidad habitual de concreción por estar intencionalmente referidos a un contenido objetivo diferente, en principio, del acto cognitivo mismo a través del cual dicho contenido se hace accesible. Es más bien en la filosofía post-aristotélica y, particularmente, en el ámbito del pensamiento neoplatónico donde, a través de la influencia de la noética de Alejandro de Afrodisia y de autores del platonismo medio como Alcinoos, la representación –aristotélica en su origen– de una intelección referida intencionalmente a sí misma en un acto de reflexión pura y directa deja de ocupar un lugar marginal para pasar al centro de la atención, hasta constituirse en la piedra angular de una concepción del intelecto y la consciencia, al mismo tiempo, tradicional en su origen e innovadora en sus implicaciones.⁶

Pues bien, ¿qué perspectivas se abren para la interpretación del tratamiento plotiniano de la autoconsciencia a partir de lo dicho hasta aquí? Si, por un lado, se tiene en cuenta como clave hermética la distinción de Wieland

6 La importancia crucial de la representación aristotélica de la νόησις νοήσεως como punto de partida de las intuiciones centrales de la noética neoplatónica es unánimemente reconocida por los intérpretes. Para un excelente tratamiento de la recepción de Platón

y Aristóteles en la noética de Plotino véase Th. SZLEZÁK, *Platon und Aristoteles in der Nous-Lehre Plotins*, Basel-Stuttgart 1979. Para la recepción de la νόησις νοήσεως por parte de Plotino véase especialmente p. 126 ss., 144 ss. Para Alcinoos, el presunto autor del *Didaskalikós*, véase abajo nota 11.

entre estructuras reflexivas directas e indirectas, y si se atiende, por otro lado, a la recepción neoplatónica de la concepción aristotélica de la $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$, la cual constituye un primer esbozo positivo de la posibilidad de la reflexividad pura e inmediata, entonces hay, al parecer, buenas posibilidades de que la posición de Plotino, tal como aparece elaborada en V 3, se deje interpretar como un intento de integrar sistemáticamente en una concepción unitaria los dos momentos presentes de diferentes modos en las concepciones de Platón y Aristóteles, esto es, el de la reflexividad directa o inmediata y el de la indirecta o mediata. Ante todo, será importante precisar si –y en qué medida– Plotino considera a alguna de estas posibles formas de reflexividad como básica o fundante, cuando se trata proveer una caracterización específica de la estructura de la autoconsciencia. En lo que sigue ofreceré una interpretación de los pasajes relevantes en el texto de V 3 desde la perspectiva abierta por las consideraciones anteriores. Intentaré caracterizar la concepción de Plotino como una teoría compleja de la autoconsciencia que comprende diferentes niveles de la reflexividad, muchos de los cuales presentan una estructura en principio indirecta, y en cuya cúspide aparece el nivel representado por el intelecto puro que, como forma directa e inmediata de la reflexividad autoconsciente, ‘ilumina’ –para usar un lenguaje caro al pensamiento neoplatónico– desde arriba los niveles inferiores. En este sentido, y desde el punto de vista histórico-sistemático, Plotino parece representar un punto de inflexión y de transición entre las concepciones clásicas de la reflexividad autoconsciente, orientadas fundamentalmente a partir de estructuras de reflexividad mediata, y las concepciones modernas de la autoconsciencia pura, tal como éstas aparecen, sobre todo, en algunos de los representantes de la tradición del Idealismo Alemán.

III. Plotino: planteo de la cuestión y punto de partida en el tratamiento de V 3

El tratado V 3 es el número 49 en el orden cronológico establecido por Porfirio para el total de los 54 tratados conservados. Pertenece, pues, a la última fase de la producción filosófica de Plotino, y refleja así su posición final respecto de un problema que, como el del intelecto, es central dentro del andamiaje de su filosofía. Porfirio lo colocó como parte de la *Enéada* V junto con los demás tratados referidos al $\nu\omicron\delta\varsigma$, es decir, en una posición intermedia respecto de los escritos que tratan del alma, agrupados en *Enéada* IV, y de aquellos que tratan de lo Uno y el Bien, agrupados en *Enéada* VI, lo cual responde a un intento de reflejar a través de la secuencia de lectura de los escritos –al menos en el nivel del andamiaje formal del tratamiento– la secuen-

cia sistemática que Plotino establece dentro de su concepción entre los principios del alma, el intelecto y lo Uno.⁷

La estructura del tratado es bastante clara. Se divide en dos partes bien diferenciadas. La primera (caps. 1-9) está dedicada al tratamiento de la noción de autoconocimiento, y pretende establecer si y cómo es posible algo así como el 'conocerse a sí mismo'. La segunda parte (caps. 10-17) trata principalmente de la relación del intelecto con lo Uno en tanto principio supra-inteligible. Me concentraré en lo que sigue exclusivamente en la primera de esas dos partes, que es la más importante para el problema específico de la estructura de la autoconsciencia.

En el cap. 1 Plotino plantea la cuestión de la posibilidad del autoconocimiento. El modo de plantear la cuestión es ya, como tal, muy significativo, pues determina en buena medida la marcha posterior de la reflexión en torno a la estructura de la autoconsciencia. Plotino parte de la siguiente alternativa: si lo que se capta intelectivamente a sí mismo (τὸ νοοῦν ἑαυτὸ) debe ser compuesto (ποικίλον), de modo tal que en el acto de autoconocimiento una de sus partes conozca a la otra, o bien si debe admitirse que, de alguna manera, también lo que es simple (τὸ ἀπλοῦν) es capaz de 'volverse sobre sí mismo' (εἰς ἑαυτὸ ἐπιστρέφειν) y de captarse así intelectivamente a sí mismo (cf. V 3, 1, 1-5). Plotino decide de inmediato la alternativa a través de una aclaración de índole conceptual, según la cual hablar de 'autoconocimiento' en relación con aquello a lo que se aplicara el modelo basado en la distinción de 'partes', una cognoscente y una conocida, implicaría no tomar la noción de 'autoconocimiento' en su sentido más genuino y estricto (ἀληθῶς), pues si lo compuesto 'se conoce a sí mismo' en el sentido de que la 'parte' A del todo compuesto conoce a la 'parte' B, entonces allí no habrá genuino autoconocimiento, a menos que en el acto de conocer a B la parte A se conozca a la vez a sí misma en cuanto A. Esta posibilidad queda, sin embargo, excluida por hipótesis, pues se había partido de la necesidad de explicar el autoconocimiento como un conocimiento de B por A, donde A y B son diferentes partes de un mismo

7 Como base para la interpretación del texto de V 3 emplearé, fundamentalmente, la excelente edición con traducción alemana y comentario de W. Beierwaltes, que reproduce el texto de Henry-Schwyzler. Véase W. BEIERWALTES, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*, Frankfurt a. M. 1991. Una buena traducción inglesa comentada, con amplio estudio introductorio, se encuentra en M. OOSTHOUD,

Modes of Knowledge and the Transcendental. An Introduction to Plotinus 'Ennead' 5.3 [49] with a Commentary and Translation, Amsterdam-Philadelphia 1992. Amplios comentarios de algunos pasajes de V 3 y de otros textos vinculados con el problema del conocimiento de sí contiene también el importante estudio de J. BUSSANICH, *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden 1988.

todo compuesto, y no como un conocimiento de A por A (cf. V 3, 1, 5-12). Sobre esta base, Plotino cree poder concluir que hay admitir necesariamente que también lo simple y carente de partes tiene que poder conocerse a sí mismo e intentar explicar cómo ello es posible. De lo contrario, habrá que renunciar a la creencia de que hay algo así como autoconocimiento en el sentido estricto del término, pues el modelo basado en la distinción de una parte cognoscente y otra conocida no parece permitir captar el acto del 'conocerse a sí mismo' en su peculiaridad como tal (cf. V 3, 1, 12-15). Renunciar a la posibilidad del autoconocimiento en sentido estricto es algo que para Plotino no entra seriamente en cuestión. Plotino parte del supuesto de que, aun cuando se estuviera dispuesto a negarle al alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) la capacidad de genuino autoconocimiento, no sería posible negársela al intelecto mismo ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), pues a éste se le atribuye la capacidad de conocer todas las cosas. Dicho de otro modo: no se ve cómo el intelecto podría ser capaz de conocer todo lo demás y, en cambio, incapaz de conocerse a sí mismo (cf. V 3, 1, 15-20). Esto permite comprender por qué, desde un comienzo, el tratamiento plotiniano del autoconocimiento toma la forma fundamentalmente de una indagación acerca de la posibilidad de que *el intelecto* se conozca a sí mismo, y acerca de la peculiar estructura de tal autoconocimiento. El párrafo final del cap. 1 es muy ilustrativo de la tendencia general de la teoría de Plotino y del verdadero alcance de su intento por fijar conceptualmente la estructura de tal acto de autoconocimiento, en el sentido estricto del término. Aquí explicita Plotino cuáles son las posibilidades puestas en juego. Reconstruyendo conceptualmente el contenido de este apretado pasaje se obtiene la siguiente tabla de alternativas referidas al autoconocimiento del intelecto: el intelecto conoce o bien 1) objetos exteriores o bien 2) objetos inteligibles que contiene en sí mismo; 1) si conoce objetos exteriores, entonces a) conocerá sólo estos objetos o bien b) se conocerá a la vez también a sí mismo (al conocer tales objetos); a su vez, 2) si conoce objetos inteligibles que contiene en sí mismo, entonces o bien a) conocerá sólo esos objetos o bien b) se conocerá a la vez a sí mismo (al conocer los objetos contenidos en él) (cf. V 3, 1, 20-28).

Ya la simple enumeración de las posibilidades y, sobre todo, el orden de la enumeración deja entrever que Plotino apunta fundamentalmente, desde el comienzo, a la posibilidad señalada en 2b, es decir, a una autoconsciencia en la cual el intelecto, al conocer los objetos inteligibles contenidos en él mismo, se conoce también a sí mismo. Esta forma de autoconsciencia es la que Plotino considerará paradigmática, y a ella apuntará el tratamiento de todos los otros modos de referencia autoconsciente tematizados en V 3, tal como éstos se presentan en diferentes niveles de consciencia situados por debajo del nivel correspondiente al intelecto intuitivo. Sobre esta base, la posterior elucidación de cada uno de esos niveles de reflexividad

autoconsciente toma la forma, como es frecuente en Plotino, de una exposición circular en la que primero se asciende gradualmente a través de los diferentes niveles de la consciencia hasta llegar al nivel de la reflexión autoconsciente propia del $\nu\omicron\delta\varsigma$, para luego, aclarada ya la estructura de la autoconsciencia tal como tiene lugar en éste, descender nuevamente desde allí a los niveles inferiores y mostrar así en éstos la presencia del ‘reflejo’ –o, en términos también de Plotino, la ‘huella’– de la reflexividad autoconsciente, cuya estructura nuclear fue despejada progresivamente en el camino de ascenso hasta el nivel de consciencia propio del $\nu\omicron\delta\varsigma$. De este modo, Plotino dedica al ‘ascenso’ hasta el nivel del $\nu\omicron\delta\varsigma$ los caps. 2-4 de V 3, en los que trata las diferentes potencias cognitivas del alma tales como percepción ($\alpha\dot{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$) y pensamiento discursivo ($\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$), hasta llegar al intelecto intuitivo como tal. Luego, en el cap. 5, analiza la estructura de la reflexividad autoconsciente tal como ésta se da en el nivel del $\nu\omicron\delta\varsigma$ mismo, para, finalmente, volver a tratar las facultades cognitivas del alma, pero ahora considerándolas en tanto derivadas e iluminadas a partir de su origen en el $\nu\omicron\delta\varsigma$ autoconsciente. La estructura de la argumentación desarrollada, con sus tres etapas y su estructura de ida y vuelta, refleja en sí misma la estructura de la propia reflexividad autoconsciente que Plotino toma como objeto de su análisis. En la marcha de dicho análisis el camino de ascenso se presenta como un proceso de progresiva eliminación de las diferencias, que reconduce la oposición polar entre el sujeto y el objeto del conocimiento a su unidad originaria, para luego, desde allí, reconstruir las mismas diferencias a partir de su unidad originaria en el $\nu\omicron\delta\varsigma$ autoconsciente. Un detalle interesante a la luz de la distinción entre estructuras de reflexividad directas y mediadas antes introducida reside en el hecho de que en el cap. 1 Plotino apuntaría *aparentemente* sólo a estructuras de reflexividad mediada, pues en todos los casos hace referencia aquí no a un mero conocimiento de sí, sino a un conocimiento de sí a través del conocimiento de determinados objetos. Esto, sin embargo, no es más que una primera apariencia. El hecho de que Plotino enfatice como lo hace la diferencia entre el conocimiento de objetos *exteriores* y el de objetos *interiores* revela ya su intención de debilitar la oposición sujeto-objeto en el caso del conocimiento de sí, presentando al objeto como inmanente a la consciencia misma. A esto se añade, como veremos, que en el cap. 5 Plotino nivela expresamente la oposición sujeto-objeto en el nivel correspondiente al $\nu\omicron\delta\varsigma$ a través de una consecuente y, en cierto modo, innovadora reinterpretación de la tesis aristotélica de la identidad entre el pensamiento y su objeto. El $\nu\omicron\delta\varsigma$ aparece así como el punto de fuga de la dualidad sujeto-objeto, por cuanto en él tiene lugar la identidad entre el acto y el objeto del pensamiento.

IV. Reflexividad en el acto de las capacidades cognitivas del alma

En los caps. 2-4 del tratado V 3 Plotino analiza las diferentes ‘facultades’ del alma con vistas a establecer la presencia en cada una de ellas de determinadas formas de la reflexividad autoconsciente.

a) En primer lugar Plotino considera los actos correspondientes a la facultad perceptiva (τὸ αἰσθητικόν). Se trata aquí de actos que, por su propia estructura, están siempre referidos a *algo exterior* al acto mismo (τοῦ ἔξω μόνον) y que, por lo mismo, no son directamente reflexivos. Sin embargo, Plotino no excluye de ellos toda reflexividad. Por el contrario, a través de la introducción de la noción de ‘co-percepción’ o ‘percepción concomitante’ (συναἰσθησις) remite expresamente a la presencia de un primer nivel de reflexividad involucrado ya en el acto perceptivo como tal. En el acto de percepción no sólo percibimos un objeto exterior, sino que al mismo tiempo el alma, por así decir, toma noticia de las afecciones que con ocasión del acto perceptivo acontecen en el cuerpo. Dicho de otro modo, toda representación sensible comporta una doble dirección: *hacia el objeto*, en cuanto es percepción y representación *de* algo, y *hacia el sujeto del acto*, en cuanto es *su* percepción o representación sensible de un objeto, tal como éste aparece a un órgano de los sentidos. De ese modo, al experimentar sensiblemente un objeto el sujeto se experimenta a la vez a sí mismo (cf. V 3, 2, 1-6). Con todo, ni siquiera en la dirección subjetiva la percepción sensible presenta una reflexividad pura o directa, pues el sujeto se relaciona aquí consigo mismo sólo a través de la mediación de una ‘imagen’ o impresión sensible corpórea, la cual, por lo demás, se produce en conexión con y por referencia a un objeto sensible exterior.

b) Algo en parte semejante y en parte diferente ocurre en el caso de la facultad del pensamiento discursivo (τὸ λογιζόμενον), que es la que produce el acto cognitivo del juicio (ἐπίκρισις) sobre la base de las representaciones perceptivas, al unir las (afirmación) o dividir las (negación) (cf. V 3, 2, 7-9). También el acto judicativo propio de la facultad discursiva está fundamentalmente orientado ‘hacia fuera’, aunque no excluye la presencia (latente) de momentos de reflexividad autoconsciente. Plotino muestra esto a partir de un notable análisis del acto del juicio, al que considera tanto en su génesis gnoseológica (psicológica) como en su estructura lógica. Plotino se orienta aquí básicamente a partir del caso del juicio referido a objetos o contenidos perceptivos. Si se atiende a los ejemplos dados más adelante (cf. V 3, 3, 1-9), habrá que precisar esto y decir que Plotino tiene en la mira, en principio, dos tipos diferentes de juicios de contenido perceptivo, que espera poder contrastar, a saber: i) juicios del tipo ‘X es Sócrates’, donde ‘X’ desig-

na un objeto individual dado en la percepción, y ii) juicios del tipo ‘Sócrates es bueno’. La diferencia esencial entre ambos tipos de juicio reside en el hecho de que en el tipo i) tanto el sujeto como el predicado del juicio corresponden a representaciones de origen perceptivo: ante la presencia en la percepción de un objeto que corresponde a un individuo humano de tales o cuales características el pensamiento discursivo, apelando a los contenidos de la memoria, identifica al individuo como Sócrates y predica de él su nombre propio. En cambio, en el caso representado por el tipo ii) del individuo Sócrates –presente como objeto de percepción (si no en el momento preciso del acto del juicio, al menos en algún otro momento anterior) e individualizado por medio del empleo del correspondiente nombre propio– se predica un concepto como ‘bueno’, que no designa un objeto particular sensible, sino lo que en términos de la tradición platónica se denomina una Idea, la cual aparece, por cierto, ejemplificada de alguna manera por el objeto particular del caso, pero que como contenido cognitivo el alma no extrae originariamente de la experiencia sensible misma, sino que más bien la trae ya *a priori* en sí misma. Plotino explica esto en el cap. 3 de V 3 diciendo que el predicado ‘bueno’ en el juicio ‘Sócrates es bueno’ no lo obtiene el alma de la experiencia sensible (διὰ τῆς αἰσθήσεως) sino ‘a partir de sí misma’ (παρ’ αὐτῆς), en cuanto posee en sí (παρ’ αὐτῇ) una ‘pauta del bien’ (κάνονα τοῦ ἀγαθοῦ), que cumple la función de un *standard* normativo a partir del cual se regula la aplicación del correspondiente predicado (cf. V 3, 3, 8-9).

Orientándose fundamentalmente a partir de ejemplos del tipo ii) Plotino está en condiciones de explicar el acto judicativo de la facultad discursiva del alma como lo que podríamos denominar un acto de *mediación reflexiva* entre los extremos de la percepción sensible (‘abajo’, en términos de Plotino) y del intelecto intuitivo (‘arriba’), y ello tanto desde el punto de vista de la génesis gnoseológica del juicio como desde el punto de vista de su estructura lógica. Desde el punto de vista de su génesis psicológica, el juicio constituye una mediación entre el ámbito de la intuición sensible y el de la intuición intelectual, en cuanto es precisamente la percepción la que desencadena en el alma la ‘reminiscencia’ (ἀνάμνησις) que lleva a actualizar de una determinada manera el conocimiento latente de las Ideas que el alma trae ya en sí *a priori* (cf. V 3, 2, 11-14).⁸ Inversamente, visto desde el punto de vista de la estructura lógica del juicio como tal, el acto de juzgar toma la forma de una determinación del sujeto del juicio –cuyo lugar es ocupado por el concepto referido al objeto particular que provee el contenido de la percepción– por medio del predicado del juicio, que contiene el concepto universal –en correspondencia con una Idea– que el alma

8 La actualización del conocimiento de las Ideas que tiene aquí en vista Plotino no corresponde, seguramente, a un acto de consideración temática de la Idea en su contenido,

toma de sí misma. Desde el punto de vista lógico, al decir ‘Sócrates es bueno’ estamos determinando al individuo Sócrates por referencia al concepto universal ‘bueno’ o, para decirlo en términos de la lógica moderna, estamos ‘subsumiendo’ al individuo Sócrates bajo el concepto ‘bueno’. Si se conjugan en una consideración unitaria ambas perspectivas de análisis, la correspondiente a la génesis gnoseológica del juicio y la correspondiente a su estructura lógica, puede comprenderse por qué para Plotino el acto del juicio propio de la facultad discursiva constituye, como he sugerido antes, una suerte de ‘mediación reflexiva’ entre el nivel inferior de la intuición sensible y el nivel superior de la intuición intelectual: en el acto de juzgar vamos en un único ida y vuelta, por así decir, de la intuición sensible a la intuición intelectual y, viceversa, de la intuición intelectual a la intuición sensible.⁹ De este modo, el acto discursivo del juicio representado por la estructura ‘sujeto-predicado’ aparece aquí como un acto de mediación reflexiva entre dos formas polarmente opuestas de conocimiento intuitivo (es decir, no-discursivo): la intuición sensible (‘abajo’) y la intuición intelectual (‘arriba’). Sobre esta base se comprende por qué Plotino tiende a ver la facultad discursiva, que es la más propia del alma como tal, como situa-

sino que parece aludir más bien simplemente al hecho de que el ‘reflejo’ de la Idea en la cosa percibida ‘gatilla’ en el alma el proceso que lleva a identificar el predicado correspondiente a la Idea como aquel que conviene aplicar a la cosa en cuestión a través del juicio. Se trata de uno de los tipos de *anamnesis* avistados ya claramente por Platón (cf. p. ej. *Fedón* 72e-78b). La consideración temática de la Idea *qua* Idea no corresponde al nivel del acto judicativo aquí considerado, sino a la visión intelectual del *voûç* como tal.

9 Para esta descripción de la estructura del acto del juicio, el ejemplo escogido por Plotino es el más adecuado y simple, porque justamente presenta ambos niveles involucrados en tal mediación claramente representados en el concepto sujeto (percepción) y el concepto predicado (intelecto), respectivamente, sobre todo porque el sujeto en cuestión es un nombre propio que designa directamente un particular y sin mediación aparente de conceptos. En cambio, casos como a) ‘la mesa es redonda’ o b) ‘la amistad es noble’ no se dejan tratar de modo tan intuitivo como una mediación reflexiva del mismo tipo, ya que en a) se identifica un sujeto particular dado en la percepción *a través de un concepto universal*, y en

b) el sujeto, otra vez identificado mediante un concepto universal, no se deja tratar como un particular perceptivo. En perspectiva plotiniana –y, en general, platónica– habría que tratar estos casos, probablemente, de un modo diferente, a saber: por una parte, b) no sería un ejemplo de juicio perceptivo sino un ejemplo de juicio en el nivel de la relación entre conceptos universales (participación de Ideas); por otra parte, casos de juicios perceptivos del tipo a) tendrían que ser tratados, aparentemente, de modo reductivo, más concretamente, como casos de doble predicación –de un modo análogo a la posición desarrollada contemporáneamente por Russell con su famosa teoría de las descripciones–, casos de doble predicación en los cuales, al menos de modo implícito, se predicaran de un individuo o particular dos nociones universales (vgr. ‘X es mesa y es redonda’). Así tratados, estos casos podrían considerarse como ejemplos típicos de una mediación reflexiva compleja, pero no fundamentalmente diferente de la ilustrada por el caso ‘Sócrates es bueno’. Un problema ulterior que esto presenta reside, sin embargo, en el hecho de que por medio de este tipo de tratamiento reductivo quedan agrupados del lado del predicado conceptos universales de

da de alguna manera en un campo de fuerzas, creado por la tensión entre los polos opuestos de la $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ y el $\nu\omicron\delta\varsigma$.¹⁰

Ahora bien, ¿en qué medida tiene lugar en el acto discursivo del juicio la reflexividad autoconsciente? ¿Y dentro de qué límites? Puesto que en el acto del juicio el alma se ve referida a contenidos que ella misma extrae de sí misma (vgr. el predicado del juicio en cuanto está en correspondencia con un objeto de la captación del $\nu\omicron\delta\varsigma$), es claro que hay aquí un componente esencial de reflexividad autoconsciente. En todo acto de juicio, dicho de otro modo, en todo acto de determinación de un sujeto por medio de un predicado el alma, además de conocer el objeto así determinado, se está en cierto modo conociendo también a sí misma, por cuanto está volviendo a sí y haciendo explícitos los contenidos de origen intelectual, presentes *a priori* en ella ya antes de toda percepción sensible, aunque de un modo sólo latente hasta ser actualizados con ocasión de la experiencia misma. Con todo, se trata aquí para Plotino de una modalidad de la reflexividad autoconsciente que resulta todavía esencialmente limitada, ya que en el acto del juicio el alma permanece referida en la *intentio recta* todavía 'hacia fuera', y no hacia sí misma. Dicho de otro modo, en el acto del juicio permanecemos inmediatamente referidos al objeto conocido a través de dicho acto, y no a nosotros mismos en cuanto sujetos de la producción del acto cognitivo mismo. En el acto del juicio el alma se refiere a sí misma tan sólo en un modo peculiar de la *intentio obliqua*. Una vez más, venimos aquí hacia nosotros mismos de un modo sólo indirecto y mediado, aunque se trata ahora de un nivel de reflexividad superior que involucra ya al $\nu\omicron\delta\varsigma$ y trasciende, por tanto, aquel propio de la simple $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$.

muy diverso tipo, que no siempre se corresponden uno-a-uno con una Idea. Aquí, nuevamente, debería emplearse una estrategia reductiva que analice conceptos universales de 'cosas' (para los cuales no hay Ideas) como etiquetas externas para 'manojos' de universales. Por último, tampoco juicios del tipo 'X es Sócrates' parecen poder tratarse de modo trivial en términos de este modelo de mediación reflexiva, pues el concepto aquí predicado es un nombre propio y no se corresponde con un contenido eidético universal, al menos, no de modo directo. No es fácil determinar hasta dónde Plotino vio en todo su detalle estas complicaciones, algunas de las cuales ya habían sido barruntadas por Platón. Pero es claro que su filosofía

involucra, desde el punto de vista lógico, un fuerte componente crítico respecto del esquema aristotélico basado en la oposición sustancia-atributo. Para algunas lúcidas observaciones sobre este punto véase A. C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990, p. 85 ss. Ya en la semántica de Porfirio hay desarrollos expresos en dirección de un modelo de tratamiento reductivo de los términos individuales y los nombres propios en conexión con la concepción de las cosas individuales en términos de 'manojos' de universales. Véase LLOYD, *op. cit.* p. 43 ss.

10 Véase también la explicación de W. BIERWALTES, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit* p. 102 s.

c) Sobre la base de este notable análisis del acto del juicio y de la función de la facultad discursiva Plotino está en condiciones de abordar el problema de la relación entre la facultad intelectual discursiva y la intuitiva, particularmente, en atención a la presencia de una genuina reflexividad autoconsciente posibilitada por el *voûç*. Esto le permite, a su vez, efectuar la transición al posterior tratamiento del *voûç* como tal. Lamentablemente, no puedo detenerme aquí en el detalle de estos complejos y muy sutiles desarrollos, que, si se toma en cuenta todos los pasajes relevantes, abarcan la mayor parte de los caps. 2-4. Me limito a unas pocas observaciones vinculadas con la cuestión central que nos ocupa. Vimos que en el acto del juicio propio de la facultad discursiva del alma va involucrado un componente noético-intuitivo, es decir, va implicada una cierta intervención del *voûç*, en cuanto éste facilita el acceso originario a los conceptos predicativos empleados en el juicio para determinar el objeto de éste. Pero, a pesar de llamar la atención sobre la presencia de esta intervención noética, Plotino enfatiza el hecho de que en la actividad discursiva del juicio el alma permanece como tal referida primariamente al objeto del juicio, y no vuelve sobre sí misma en el modo de la *intentio recta* (cf. V 3, 2, 14-16). En tal sentido, mientras permanecemos en el nivel de análisis correspondiente al acto discursivo del juicio, no estamos todavía en presencia de un 'intelecto puro' (*voûç καθαρός*), que se refiera de modo directo a sí mismo. Lo que tenemos aquí es más bien un momento de intervención intelectual intuitiva dentro del marco más amplio de un acto discursivo del alma, el cual se refiere de modo directo a un objeto 'exterior', diferente del alma misma y de su propio acto cognitivo (cf. V 3, 3, 19-29). Para decirlo en términos de Plotino, el alma o, más precisamente, su facultad discursiva 'se vale' (*προσχρήσθαι*) aquí de un componente intelectual intuitivo que no le pertenece enteramente, en cuanto por su origen la trasciende.

Ahora bien, en atención a esto puede decirse también que en el acto mismo del juicio, en cuanto éste posee la peculiar estructura de mediación reflexiva antes analizada e involucra así cierta intervención del intelecto intuitivo, el pensamiento discursivo (*διάνοια*) se trasciende de algún modo a sí mismo. Una consecuencia, en principio, paradójica, pero necesaria a partir de las premisas básicas de Plotino, es que precisamente en el acto del pensamiento discursivo nosotros mismos, que como hombres somos fundamentalmente sujetos de pensamiento discursivo, nos trascendemos en alguna medida a nosotros mismos y hacemos, por así decir, contacto con el intelecto universal, que es el que nos facilita el acceso inmediato (no-discursivo) al ámbito superior de realidad representado por lo Ideal. Para Plotino, que en este punto continua y profundiza rasgos presentes ya de algún modo en la concepción aristotélica del intelecto agente, las actualizaciones del intelecto (*τὰ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα*) se dan ciertamente *en*

nosotros, pero no proceden sin más *de* nosotros, sino de más allá de nosotros, de ‘arriba’ (ἄνωθεν), según lo formula Plotino (cf. V 3, 3, 29-45).

Reaparece aquí en la concepción de Plotino, e incluso de un modo potenciado en sus consecuencias, la característica ambivalencia de la noética de Platón y Aristóteles, según la cual el *voûs* como lo divino en nosotros es, al mismo tiempo, lo que nos distingue y caracteriza como hombres –pues sin esto no habría tampoco pensamiento discursivo– y lo que nos trasciende y va más allá de nosotros mismos. Lejos de querer evitar esta tensión, Plotino se hace aquí cargo de ella, pues le resulta esencial para poder dar el siguiente paso en el camino de ascenso hacia una autoconsciencia pura referida de modo directo a sí misma. Plotino aclara, en efecto, que ‘nosotros’ nos identificamos como tales –es decir, como los individuos humanos que somos– principalmente con la facultad discursiva del alma, y no con el *voûs* mismo (cf. V 3, 3, 37-40). Sin embargo, no es menos cierto que la propia actividad discursiva (juicio) presupone, como se vio, cierta intervención del *voûs*. Desde el punto de vista de la pregunta por la posibilidad del conocimiento de sí, la implicación inmediata es: en el nivel de la *διάνοια* sólo podemos referirnos a nosotros mismos de modo mediato e indirecto, y ello a través también de una cierta intervención del *voûs*, pero todavía como los sujetos individuales que en cada caso somos; en el nivel del *voûs* mismo, en cambio, logramos por primera vez referirnos a nosotros mismos de un modo no-mediato sino directo, pero entonces ya no nos capturamos a nosotros mismos como los individuos concretos que en cada caso somos, sino que nos referimos a nosotros mismos en cuanto hay en cada uno de nosotros un componente intelectual que trasciende nuestra propia individualidad. La transición hacia la *intentio recta* en la reflexividad autoconsciente sólo puede realizarse aquí al precio de dejar atrás definitivamente la individualidad del sujeto de tal acto de autoconocimiento. Al volver a sí de modo directo en la captación intuitiva del *voûs* el sujeto accede a sí mismo simplemente como puro *voûs*, y no como el sujeto individual que es. Plotino aclara expresamente en el cap. 4 que el que se conoce a sí mismo *según el intelecto* (κατὰ τὸν νοῦν) lo hace deviniendo él mismo intelecto (*voûs*), y se conoce a sí mismo no en cuanto hombre, sino en cuanto ha devenido completamente otro (παντελῶς ἄλλον γινόμενον), arrebatiéndose a sí mismo hacia lo alto (cf. V 3, 4, 4-15).

Para quien se oriente a partir de las representaciones actuales más corrientes acerca de lo que debería ser una teoría de la autoconsciencia la obtención de la *intentio recta* en el conocimiento de sí sobre la base de la supresión de la posibilidad de acceso a la individualidad del sujeto del acto de autoconocimiento podría representar un precio lo suficientemente alto como para acarrear la bancarrota de la teoría como un todo. No es éste el

caso, en cambio, para Plotino. En rigor, desde su propia perspectiva, ni siquiera se trata aquí realmente de un 'precio' que la teoría tuviera que pagar a fin de obtener un objetivo más alto. La supresión de la individualidad del sujeto del acto de autoconocimiento aparece aquí más bien como un paso positivo esencial para el logro de los objetivos de la teoría. Pues Plotino apunta en su concepción de la autoconsciencia, desde el comienzo, a una reflexividad autoconsciente que, para ser genuinamente tal, debe situarse incluso más allá de la oposición entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Y, de hecho, la supresión o, más bien, la superación de la individualidad del sujeto cognoscente no constituye sino un primer paso decisivo en dirección de la superación de la dualidad sujeto-objeto, operada finalmente en el tratamiento del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en el cap. 5. Como se aclara en el final del cap. 4, sólo del hombre que ha dejado de lado todo lo que le pertenece a él mismo en cuanto individuo y que contempla ($\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota$) el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ por medio del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ mismo, y sólo por medio de él mismo, podrá decirse que se contempla y conoce a la vez *a sí mismo*, en el sentido estricto de la expresión 'conocerse a sí mismo', es decir, en la *intentio recta*; pero tal hombre se conocerá a sí mismo no en cuanto individuo, sino en cuanto $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (cf. V 3, 4, 29-31).

V. El $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ como reflexividad autoconsciente pura

Como vimos, Plotino prepara la transición al tratamiento del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ en el cap. 5 por medio del análisis del acto de la facultad discursiva, llamando la atención sobre la intervención en dicho acto de un componente intelectual intuitivo que trasciende al pensamiento discursivo como tal. Es importante retener el resultado del cap. 4, el cual implica que en el nivel del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ mismo el sujeto del acto de conocimiento vuelve a sí y se conoce a sí mismo no ya como individuo humano, sino más bien sólo en cuanto intelecto. Esta eliminación o superación de la individualidad del sujeto cognoscente es un paso esencial, necesario para lograr el objetivo último de la teoría plotiniana de la autoconsciencia, el cual consiste en establecer la existencia a nivel del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ de una reflexividad autoconsciente pura, situada incluso más allá de la dualidad entre el sujeto y el objeto del acto de conocimiento. Al cabo del cap. 4 nos encontramos en un nivel de reflexión en el cual tenemos enfrentados, por un lado, el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ como intelecto cognoscente supra-individual y, por otro, su objeto, lo inteligible como tal. El objetivo del cap. 5 será, pues, superar esta oposición entre el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ y su objeto, poniendo de manifiesto la identidad de ambos. Una vez logrado esto, Plotino habrá identificado finalmente una forma de reflexividad autoconsciente

que, dirigiéndose a sí misma en el modo de la *intentio recta*, ‘se conoce a sí’, en el sentido estricto de la expresión.

Como se recordará, en el cap. 2 Plotino consideraba dos posibles modos en que el intelecto podría conocerse a sí mismo, a saber: o bien se conoce a sí mismo a través del conocimiento de objetos exteriores y diferentes de él mismo, o bien se conoce a sí mismo al conocer los objetos inteligibles contenidos en el interior de él mismo. En el cap. 5 la primera de esas posibilidades es dejada, sin más, fuera de consideración, ya que la hipótesis de que el *voûs* se conozca a sí mismo a través de objetos exteriores e irreductibles a él —aunque en sí misma admisible e incluso necesaria para dar cuenta de una cantidad de fenómenos relevantes, sobre todo, en el ámbito del acceso práctico al mundo y al yo— obviamente no conduce de modo directo al tipo de estructura de reflexividad autoconsciente que Plotino tiene en vista como objetivo final de su análisis, pues no permite superar, sin más, la dualidad sujeto-objeto y, con ello, no permite tampoco pasar de la *intentio obliqua* a la *intentio recta*, en la que el *voûs* se captura de modo inmediato a sí mismo. Plotino parte, por tanto, de la segunda posibilidad, es decir, de la representación —heredada del platonismo medio— de un intelecto divino y universal que contiene en sí mismo la totalidad de los objetos inteligibles (*τὰ νοητά*), esto es, el ‘mundo de las Ideas’ avistado por Platón.¹¹

Ahora bien, en cuanto están contenidos en el *voûs*, los *νοητά* pueden ser vistos como ‘partes’ de éste. Por ello, Plotino replantea al comienzo del cap. 5 una posibilidad ya considerada y rechazada en general en el cap. 1,

11 La representación de las Ideas platónicas como ‘pensamientos’ en la mente divina se remonta en su origen, al parecer, al escrito transmitido con el título de *Didaskalikós*, que actualmente, sobre todo a partir de los trabajos de J. Whittaker y J. Dillon, se atribuye mayoritariamente a Alcinoos, filósofo platónico del s. II d. C., y no ya a Albino de Esmirna, como solía hacerse tradicionalmente. Esta obra es el documento más importante para la reconstrucción del desarrollo de la filosofía del período correspondiente al llamado platonismo medio, e ilustra importantes aspectos del proceso que lleva a la constitución de la filosofía del neoplatonismo. Independientemente de la cuestión relativa a la atribución de la autoría del escrito, para las fuentes de Plotino en relación con la concepción de las Ideas como

pensamientos en la mente divina puede leerse todavía con mucho provecho las clásicas contribuciones de R. Miller Jones, “The Ideas as the Thoughts of God”, *Classical Philology* 21 (1926) 317-326, y de A. H. Armstrong, “The Background of the Doctrine that the Intelligibles are not outside the Intellect”, *Entretiens Fondation Hardt*, vol. V, Gêneve 1957, p. 393-413. Para la defensa de este punto de vista por parte de Plotino véase V 9, 5. Debe tenerse presente que la tendencia a concebir las Ideas como pensamientos está ya reflejada en un pasaje del *Parménides* de Platón, cuando en 132b se pone a prueba la hipótesis de que las Ideas fueran pensamientos contenidos en el intelecto humano. Pero, como se sabe, en el *Parménides* esta hipótesis finalmente se rechaza.

pero aplicada ahora específicamente al caso del *voûs*, esto es, la posibilidad de que el *voûs* se conozca a sí mismo, en el sentido de la expresión ‘conocerse a sí mismo’ que está basado en la aplicación de un modelo de división en partes. Según esto, el *voûs* se conocería a sí mismo en el sentido de que una parte suya conoce a otra diferente (cf. V 3, 5, 1-3). Esta posibilidad es, una vez más, enérgicamente rechazada, y por las mismas razones que ya se habían dado en el cap. 1, a saber: el modelo basado en el desdoblamiento en una parte cognoscente y una parte conocida no permite capturar la estructura de un genuino ‘conocerse a sí mismo’ en el sentido avistado por Plotino, pues, bajo tales presupuestos, lo cognoscente no se conocerá a sí mismo en lo conocido, al menos, no en cuanto cognoscente. Plotino aclara justamente que este límite interno del modelo basado en el desdoblamiento de partes no se supera ni siquiera asumiendo la identidad de contenido entre ambas partes distinguidas, ya que incluso en ese caso permanecerá una diferencia insuperable entre lo cognoscente y lo conocido, en cuanto en lo conocido no estará presente el acto mismo de conocer que caracteriza a lo cognoscente como tal. Dicho de otro modo: lo que conoce no se verá reflejado en lo conocido en cuanto cognoscente, sino sólo en cuanto conocido (cf. V 3, 5, 3-15).

Plotino se detiene todavía en otras posibles variantes más complejas, basadas en la distinción inicial dentro del *voûs* entre algo que conoce y algo que es conocido (cf. V 3, 5, 15-21). Pero no vale la pena que nos detengamos aquí en ellas. Baste con decir que el resultado es en todos los casos el mismo: partiendo de la dualidad entre el sujeto y el objeto del acto de conocimiento se hace imposible hallar una estructura de reflexividad autoconsciente que, en sentido estricto, pueda dar lugar a un genuino ‘conocerse a sí mismo’. Por ello, Plotino debe intentar, en un último paso del ascenso hacia el *voûs*, superar la dualidad sujeto-objeto característica de los noveles inferiores de la (auto)consciencia, por medio del establecimiento de la estricta *identidad* de ambos. A ello apunta toda la parte constructiva de la argumentación desarrollada en el cap. 5. (cf. V 3, 5, 21-48). Se trata entonces de mostrar la identidad estricta del *voûs* y los *voητά*. Plotino lleva a cabo este tramo de la argumentación en tres pasos.

a) Plotino asume, en primer lugar, que la identidad del *voûs* y sus objetos constituye una condición necesaria para que tenga lugar ‘verdad’ (*ἀλήθεια*) en el *voûs*. Aquí ‘verdad’ remite precisamente a la absoluta identificación del pensar y su objeto, y a la posesión inmediata de su objeto por parte del *voûs*.¹² Si, en cambio, hubiera diferencia entre el *voûs* y los *voητά*, enton-

12 Para esta peculiar noción de verdad véase las precisiones de W. BEIERWALTES,

Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit p. 110 ss., 195 ss.

ces el νοῦς no accedería a sus objetos de modo directo, no los poseería, sino que tendría tan sólo una ‘imagen’ o ‘copia’ (τύπος) de ellos, tal como ocurre en los niveles correspondientes a la consciencia referida a los objetos sensibles, donde impera la dualidad sujeto-objeto y no resulta jamás completamente reductible. En cuanto posee en sí los νοητά, el νοῦς ha de ser entonces idéntico a ellos (cf. V 3, 5, 21-28). Este intelecto idéntico a sus objetos o, dicho de otro modo, la identidad auto-referente νοῦς-νοητά constituye, como tal, la realidad entitativamente primera (τὸ ὄν καὶ πρῶτον ὄν) (cf. V 3, 5, 27).¹³

b) Sobre esta base Plotino intenta aclarar cómo este νοῦς idéntico a sus objetos se capta intelectivamente a sí mismo (cf. V 3, 5, 28-31). Para ello intentará describir la constitución ontológica del νοῦς apelando a las nociones de ἐνέργεια y ζωή, tomadas aquí directamente de la noética aristotélica (cf. *Met.* XII 7, 1072b26-27: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή). La descripción de la constitución ontológica del νοῦς en términos de ἐνέργεια y ζωή apunta, en primer lugar, a excluir de él toda potencialidad: en el caso del νοῦς el pensar (τὸ νοεῖν) y el vivir (τὸ ζῆν), en cuanto actividades, no son añadidos desde fuera a su sustancia (οὐσία), sino que se identifican, sin más, con ella, pues el νοῦς *es* pura actividad. Esto implica que el νοῦς como facultad intelectual y la νόησις como su acto propio se identifican de modo completo y sin residuo: el νοῦς *es* como tal intelección, más precisamente, intelección sustancial (οὐσιώδης νόησις) (cf. V 3, 5, 31-37), en el sentido de un acto de intelección ontológicamente idéntico a la facultad intelectual de la cual es acto.¹⁴ Lo mismo vale, argumenta Plotino, respecto de lo inteligible (τὸ νοητόν) en tanto objeto del νοῦς, ya que: i) si el ser del νοῦς y el ser de lo νοητόν son idénticos, y ii) si el ser del νοῦς es acto de intelección pura, es decir, νόησις como ἐνέργεια, entonces se sigue necesariamente que iii) también lo νοητόν, que es el objeto inteligible del νοῦς como tal, ha de ser ello mismo intelección pura, esto es, νόησις como ἐνέργεια. De este modo puede afirmar Plotino la triple identidad que expresa el núcleo de su teoría de la reflexividad autoconsciente pura, cuando declara: “intelecto, intelección y objeto inteligible, todo ello será a la vez una sola cosa” (cf. V 3, 5, 43-44: ἐν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν).

13 Esta formulación remite a la concepción plotiniana del νοῦς como segunda hipóstasis dentro del esquema ontológico. Plotino puede afirmar que esta *segunda* hipóstasis constituye el ente *primero*, porque la primera hipóstasis, lo Uno, no es en absoluto un ente, por cuanto está, como tal, más allá del

ser. Para lo Uno como situado ‘más allá del ser’ véase p. ej. VI 9, 3, 36-55; VI 9, 5, 24-37 etc.

14 Para la noción de οὐσιώδης νόησις véase W. BEIERWALTES, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit* p. 197 ss.

c) A partir de la triple identificación νοῦς-νόησις-νοητόν Plotino está en condiciones de afirmar que en este nivel de reflexión correspondiente al νοῦς como tal hemos dado finalmente con una estructura de reflexividad autoconsciente de la que puede decirse que da lugar a un ‘conocerse a sí mismo’, en el sentido estricto de la expresión (cf. V 3, 5, 44-48). Pues la captación intelectual de sí mismo por parte del νοῦς cubre aquí los dos aspectos requeridos por la noción de ‘conocerse a sí mismo’, tomada en su sentido estricto, a saber: i) el νοῦς como sujeto del acto de autoconocimiento es él mismo, en su propia esencia, la intelección por medio de la cual se capta intelectivamente a sí mismo, y ii) en cuanto es él mismo su propio objeto inteligible, el νοῦς es al mismo tiempo lo captado por dicha intelección (cf. V 3, 5, 46-48). Es importante notar que Plotino llega a esta triple identificación de νοῦς, νόησις y νοητόν a partir de una interpretación radical de identificación del pensamiento y su objeto establecida por Aristóteles, allí donde ambos son tomados en el sentido del acto, identificación que, con las diferencias del caso relativas a los objetos en cuestión, es estructuralmente paralela a la que tiene lugar entre el conocimiento sensible y su objeto en el acto de percepción como tal.¹⁵ Como hace notar Th. Szlézak,¹⁶ la νόησις funciona en esta terna de elementos como instancia mediadora que permite vincular e identificar el νοῦς y lo νοητόν, de modo de superar en el plano de reflexión correspondiente al νοῦς mismo la dualidad entre el sujeto y el objeto del acto de (auto)conocimiento. Por medio de esta estrategia, basada en gran medida en la radicalización de tendencias operantes ya en la noética de Aristóteles, Plotino logra poner al descubierto una estructura de reflexividad autoconsciente en la cual la *intentio obliqua* se ha transformado en *intentio recta*, y la reflexividad mediata e indirecta en reflexividad directa e inmediata. Como se recuerda, en el cap. 2 de V 3 Plotino presentaba la posibilidad de que el νοῦς se conociera a sí mismo a través del conocimiento de los objetos inteligibles contenidos en él como una variante más a ser descartada, por apuntar *prima facie* a una estructura *mediada* de reflexividad autoconsciente. Pero esto, como se puede ver ahora, no era más que una primera apariencia, a ser corregida a través de una adecuada interpretación de la relación existente entre el intelecto y sus objetos, que pusiera de manifiesto la identidad esencial de ambos en el acto de (auto)conocimiento.

15 Cf. *De anima* III 8, 431b20-432a1; III 4, 429b6, b30-31; III 5, 430a14-15, 19-20; III 7, 431a1-2; *Met.* XII 7, 1072b21; XII 9, 1074b38-1075a5. Para el tratamiento de este

punto por Aristóteles véase R. SORABJI, *Time, Creation and The Continuum*, Oxford 1983, p. 144 s.

16 *Op. cit.* p. 129 s.

VI. El descenso desde el *voûs* al alma y las formas derivativas de la reflexividad autoconsciente

Para concluir con el examen de la argumentación de Plotino me resta aún considerar el camino de retorno desde la reflexividad autoconsciente pura del *voûs* hacia las formas derivativas de reflexividad autoconsciente presentes en el nivel de las facultades del alma, las cuales son consideradas ahora, en los caps. 6-9 de V 3, precisamente desde la perspectiva abierta por la consideración del *voûs*. Para la argumentación de Plotino este camino de retorno y descenso es, sin duda, tan esencial como el de la ida en ascenso. Pero no podré detenerme aquí ni siquiera en una consideración sumaria de los desarrollos contenidos en esta parte de la argumentación de Plotino. Me limitaré tan sólo a unas pocas consideraciones respecto de los puntos fundamentales.

a) Desde el punto de vista metodológico, el principio básico que debe guiar el descenso desde el *voûs* al alma consiste, según lo formula Plotino, en lograr la ‘persuasión’ del alma haciendo que contemple el arquetipo (*τὸ ἀρχέτυπον*) en una imagen (*ἐν εἰκόνι*) (cf. V 3, 6, 8-18). Dicho de otro modo: se requiere trasponer de alguna manera la estructura de reflexión autoconsciente avistada en la consideración del *voûs* proyectándola sobre el alma, a fin de hacer ver cómo está presente también en el alma misma un momento de reflexividad autoconsciente pura, de origen noético. El mejor modo de lograr esto consiste, a juicio de Plotino, básicamente en reconsiderar un hecho estructural ya puesto de relieve con ocasión del análisis de la operación discursiva del alma, como parte del camino de ascenso hacia el *voûs*. Se trata del hecho de que la propia operación discursiva del alma en el acto del juicio involucra una cierta intervención del intelecto no-discursivo, hecho en virtud del cual puede decirse que el alma misma constituye una suerte de realización del intelecto no-discursivo (*voûs τις*). La facultad discursiva del alma con el peculiar tipo de operación que les es propio (juicio) sólo es posible como tal en virtud del intelecto no-discursivo (*διὰ νοῦ*), y a partir del intelecto no-discursivo (*παρὰ νοῦ*). Este aspecto queda reflejado en el modo habitual de caracterizar al alma, en tanto capaz de pensamiento discursivo, como ‘facultad dia-noética’ (*διανοητικόν*) (cf. V 3, 6, 18-25).

b) El análisis del acto del juicio llevado a cabo por Plotino en el camino de ascenso hacia el *voûs* apuntaba fundamentalmente a poner de manifiesto que en el mismo acto discursivo del juicio el alma apela a contenidos eidéticos que trae ya en sí misma, por haberlos tomado, por así decir, del *voûs*. O dicho ahora en términos más afines a la perspectiva propia del camino de

descenso hacia el alma: el alma apela a las 'huellas' (ἵχνη) del νοῦς presentes en ella. El conocimiento discursivo de las cosas sensibles tiene lugar cuando el alma, a través del acto de determinación propio del juicio, 'ajusta' (ἐφαρμόττοντι) los particulares dados en la percepción a tales 'huellas' del νοῦς. Al hacer esto, al mismo tiempo que conoce el objeto del juicio, el alma se está también conociendo a sí misma, aunque, en principio, sólo de un modo indirecto y latente. Si el alma desea conocerse a sí misma de un modo directo y expreso, entonces debe modificar la modalidad o la 'dirección' habitual de la intención propia del acto del juicio, de modo tal de no dirigirse ya primariamente 'hacia fuera', es decir, hacia el objeto del juicio, sino más bien hacia sí misma y hacia lo que extrae de sí misma. Al producir esta inversión en la dirección intencional propia del acto judicial el alma logra verse a sí misma, por primera vez, como 'imagen' del νοῦς y, de este modo, se conoce a sí misma en un modo nuevo de autoconocimiento (cf. V 3, 6, 25-35).¹⁷ A producir tal modificación en la orientación intencional del alma hacia sus objetos de conocimiento apuntaba, precisamente, el análisis del acto del juicio realizado por Plotino como parte del camino del ascenso hacia el νοῦς. Ahora, como parte del camino de descenso desde el νοῦς hacia el alma, el mismo proceso no es meramente repetido, sino más bien re-descripto desde la perspectiva abierta por la consideración de la estructura del νοῦς como tal. Es importante advertir que esta re-descripción corresponde ahora a un plano de reflexión situado por encima del correspondiente a la ejecución misma del análisis de la estructura del acto del juicio, ya que apunta, como tal, a esclarecer el objetivo y el alcance de la experiencia hecha por el alma a través de tal inversión de su orientación intencional habitual hacia los objetos exteriores del conocimiento discursivo. No basta en el camino hacia el autoconocimiento del alma con hacer dicha experiencia, sino que es necesario, además, que el alma misma quede reflexivamente esclarecida acerca de la experiencia que ella misma ha realizado, y ello se logra contemplando dicha experiencia en su peculiar modalidad de ejecución, por así decir, desde 'arriba', esto es, desde la perspectiva obtenida a partir del ascenso hasta el nivel de reflexión propio del νοῦς. Tal es, en definitiva, el objetivo último del descenso desde el νοῦς hacia el alma, a saber: producir el esclarecimiento del alma acerca de sí misma llevándola a verse como un reflejo de la autoconsciencia del νοῦς. Se ve aquí en qué medida el camino de descenso no es, en la concepción metodológica de Plotino, una mera repetición regresiva de las etapas ya

17 Esto implica para Plotino la necesidad de dejar fuera de consideración todo tipo de intelección práctica, pues al intelecto práctico (νοῦς πρακτικός) le es esencial estar dirigido siempre, al menos de modo directo

y primario, 'hacia fuera', es decir, hacia los objetos exteriores con los que se ocupa el obrar. El intelecto teórico puro no alberga, en cambio, ni siquiera deseo (ὄρεξις) de algo exterior a él mismo. Véase V 3, 6, 35-44.

descriptas en el ascenso, sino un momento complementario imprescindible dentro de una marcha unitaria que conduce finalmente al genuino autoconocimiento del alma, en el cual ésta se ve a sí misma a partir de su procedencia originaria en el $\nu\omicron\upsilon\zeta$. Pues en dicho camino de descenso las 'mismas' etapas son vistas ahora desde una nueva perspectiva y, así, elevadas a una nueva forma de saber autoconsciente. El genuino esclarecimiento autoconsciente en el que el alma ha devenido completamente transparente para sí misma sólo se logra al cabo de dicha marcha de ida y vuelta por el camino que lleva al $\nu\omicron\upsilon\zeta$. Un punto esencial –al que Plotino no alude de modo directo en el texto, pero que está, a mi juicio, presupuesto en su compleja y sutil concepción metodológica– reside en el hecho de que también la toma de consciencia de la necesidad de este camino de ida y vuelta así como del objetivo de la marcha a través de él forma parte, a su vez, de la experiencia hecha por el alma misma en su marcha a través de dicho camino, y constituye, como tal, un presupuesto del genuino autoconocimiento del alma. En tal sentido, el esclarecimiento de la estructura de la reflexividad autoconsciente a través la reflexión filosófica, tal como es llevado a cabo en V 3, resulta ser él mismo parte constitutiva del proceso por el cual el alma deviene transparente para sí misma a través del conocimiento de sí.¹⁸

c) En cuanto es 'imagen' del $\nu\omicron\upsilon\zeta$ autoconsciente el alma puede, al volver sobre sí misma invirtiendo su orientación habitual 'hacia fuera', contemplar el $\nu\omicron\upsilon\zeta$ en ella misma, y contemplarse entonces a sí misma en cuanto originada en el $\nu\omicron\upsilon\zeta$. Puesto que en el alma hay una doble tendencia, que se manifiesta ya en la doble dirección característica del acto del pensamiento discursivo (juicio), es decir, una tendencia hacia el objeto exterior del juicio y una tendencia hacia el $\nu\omicron\upsilon\zeta$, el alma sólo logra contemplarse a sí misma como $\nu\omicron\upsilon\zeta$ o bien como procedente del $\nu\omicron\upsilon\zeta$ cuando se orienta hacia su propio interior en un acto de pura contemplación teórica de sí, y no en la actividad práctica o en la productiva, en las cuales tiene siempre que ver primariamente con algo diferente de ella misma (cf. V 3, 7, 25-34). Por el contrario, cuanto más se dirige 'hacia fuera', más borrosa se hace en ella la imagen y la huella del $\nu\omicron\upsilon\zeta$, tal como ocurre en la actividad práctica y, de otro modo, también en el acto de la percepción sensible.

18 A pesar de las muchas e importantes diferencias, no puede dejar de advertirse aquí una importante proximidad de fondo entre la concepción metodológica de Plotino y la de algunos de los representantes más importantes de la filosofía de la reflexión del Idealismo Alemán, como Schelling y, sobre todo, Hegel. En efecto, también en el caso de

Hegel el proceso de auto-esclarecimiento de la consciencia, reconstruido y descrito en la *Phänomenologie des Geistes*, comprende, como parte integrante y culminante de dicho proceso, la descripción que, desde el punto de vista filosófico, hace de él Hegel en dicha obra.

En cambio, cuando se orienta hacia lo que en ella señala en dirección del *voûç*, el alma se ve a sí misma como imagen de éste y como 'iluminada' desde la reflexividad autoconsciente del *voûç* mismo (cf. V 3, 8, 20-57). En un pasaje muy característico, Plotino ilustra esta 'iluminación' del alma esclarecida por la consciencia de su propio origen a partir del *voûç* con la bella metáfora que compara el alma situada en tal estado de esclarecimiento con la aureola luminosa en torno al sol resplandeciente (cf. V 3, 9, 1-28).

VII. Conclusión y perspectivas ulteriores

Plotino elabora una teoría comprensiva de la autoconsciencia, que intenta articular diferentes niveles del conocimiento de sí, la mayoría de ellos correspondientes a formas *prima facie* indirectas o mediatas de reflexividad autoconsciente, hasta llegar al nivel de la autoconsciencia pura e inmediata del *voûç*. Dentro de este modelo hay un claro primado de la forma pura o inmediata de la reflexividad autoconsciente representada por el *voûç*, en la medida en que es ella la que hace posible, en definitiva, los niveles inferiores de autoconsciencia, correspondientes a la actividad discursiva del alma, incluida la percepción en lo que, al menos implícitamente, tiene de componente comprensivo y discursivo. Este primado de la reflexividad autoconsciente pura e inmediata dentro del modelo de Plotino apunta claramente en la dirección transitada luego por las concepciones modernas de la autoconsciencia, tal como ellas aparecen, sobre todo, en la tradición de la filosofía de la reflexión del Idealismo Alemán.

La puesta de manifiesto o, dicho en términos más cercanos a Plotino, el 'ascenso' hacia la reflexividad autoconsciente pura del *voûç* implica, como vimos, superar y dejar atrás reflexivamente no sólo la individualidad del sujeto del acto de conocimiento, sino también la dualidad misma entre el sujeto y el objeto de tal acto. Esto trae consigo una doble consecuencia, a saber: por un lado, el individuo humano concreto sólo podrá conocerse a sí mismo *qua* individuo concreto de modo mediato e indirecto; por otro lado, el individuo podrá acceder reflexivamente hasta un nivel de consciencia en el cual está en condiciones de conocerse a sí mismo de modo inmediato en la *intentio recta*, pero entonces, al hacer esto, se habrá dejado ya irremediabilmente atrás a sí mismo, y no se conocerá ya *qua* individuo, sino *qua* intelecto supra-individual, es decir, como puro *voûç*. Esta tensión interna presente en la teoría plotiniana de la autoconsciencia no es, en definitiva, sino un reflejo de superficie de una dualidad esencial que caracteriza ya a la noética de Platón y Aristóteles, en cuanto ésta concibe al hombre en lo

que tiene de más propio por referencia al *voûç*, pero a la vez considera al *voûç* como superior y trascendente al hombre mismo. Que el hombre en tanto individuo sólo pueda conocerse a sí mismo de modo mediado e indirecto, tal como ocurre, por ejemplo, en las formas de reflexividad autoconsciente operantes en el ámbito del acceso práctico al mundo, y que, en cambio, acceda de modo directo e inmediato a sí sólo bajo el aspecto de intelecto supra-individual es aquí, en definitiva, consecuencia de un hecho básico concerniente a la constitución ontológica del hombre mismo, en cuanto éste es esencialmente *voûç*, pero no es pura y exclusivamente *voûç*.

La idea central de Plotino según la cual en el sujeto individual humano anida un momento de reflexividad autoconsciente pura y supra-individual, como condición de posibilidad y como núcleo último de su actividad pensante, anticipa, sin duda, una intuición básica de la posterior filosofía idealista de la reflexión y de las modernas concepciones de la subjetividad trascendente. Sin embargo, no hay en Plotino ningún indicio que apunte en dirección de la subjetivización de tal estructura de reflexividad autoconsciente pura, característica del giro moderno hacia la subjetividad. Por el contrario, el *voûç* de Plotino es fundamentalmente el intelecto divino y universal, y cuando el hombre lo halla en sí a través de la vuelta reflexiva sobre sí mismo, lejos de haberse encerrado en sí, más bien ha saltado definitivamente fuera y más allá de sí mismo, en dirección de lo que lo trasciende infinitamente. El *voûç* es, por así decir, el lugar ontológico donde el individuo humano entra en contacto con y penetra en el ámbito de lo trascendente.

Por otra parte, no debe olvidarse que a pesar de su carácter de reflexividad pura autoconsciente, vuelta directamente sobre sí misma, el *voûç* trascendente de Plotino está también muy lejos de quedar encerrado en su propia inmanencia. Pues el propio *voûç*, en cuanto es imagen de lo que le está por encima, lleva en sí la huella de aquello que lo trasciende, y en su vuelta sobre sí remite entonces también más allá de sí mismo, en dirección del principio trascendente y transobjetivo, fuente última del ser, al que con un nombre inusual para nosotros, pero grávido de tradición neoplatónica, Plotino suele denominar lo Uno.