

GNOSEOLOGIA Y ETICA EN PLOTINO

La filosofía de Plotino no es, en sentido estricto, ni una “gnoseología” ni una “ética”. Si esta filosofía admite ser etiquetada de algún modo, la única etiqueta que le conviene es la de “metafísica”. Pero, en Plotino lo que mismo que, por ejemplo, en Platón, en esa metafísica abundan elementos, nociones y referencias que permiten, a lo largo de un trabajoso rastreo —mucho más trabajoso, por cierto, que en la filosofía platónica— reconstruir lo que en ella hay implícito de gnoseología y de ética.

Por de pronto, y esto en forma casi unánime, casi toda la exégesis crítica de la filosofía plotiniana coincide en la afirmación rotunda de que la *ética* resulta en ella de una *inversión integral* de la metafísica: el camino metafísico descendente de la *procesión* ⁽¹⁾ es rehecho, como camino ético ascendente, en la aspiración del alma hacia lo Uno. Si esta consideración es, como lo parece, correcta, la filosofía de Plotino exhibe, ya a partir de ella, una extraña similitud con la de Spinoza: lo que en el primero puede llamarse metafísica sería en el fondo una ética; lo que el segundo llama expresamente *Ética* es, en el fondo, metafísica. Esta doble equivalencia, por lo demás, descansa en el panteísmo común a ambos ⁽²⁾.

También en forma casi unánime, aunque por cierto de

(1) Se utiliza “procesión” según la terminología introducida por Bréhier, en la medida en que el término carece de las connotaciones temporales que implican “emanación” y “creación”, connotaciones que el mismo Platino impugna.

(2) Hecha expresa salvedad de lo diferente que son ambos panteísmos entre sí.

modo menos rotundo, casi toda la exégesis crítica de la filosofía plotiniana coincide en la afirmación de que la *metafísica*, es, en cuanto proceso, *gnoseología*. Esta tesis, se advierte de inmediato, va mucho más allá del ámbito de lo que en Plotino podría llamarse *gnoseología propiamente dicha* o en sentido estricto.

Pero la primera afirmación no es tan evidente, ni la segunda es tan clara como aparentan. A este propósito, nuestro trabajo va a intentar señalar *sobre qué bases* es evidente la identificación, por inversión, entre *metafísica* y *ética* en Plotino; y pretende a la vez aclarar el sentido en que esa *metafísica* es *gnoseología*.

Sin embargo, esta presentación exige hacernos cargo de un tercer problema. En efecto: si la metafísica, como proceso, es gnoseología, entonces la ética, como proceso, también lo es. Dicho de otro modo: el camino ascendente hacia, lo Uno debe aparecer como el resultado de un ejercicio de γνώσεις sucesivas, y no como la resultante, más o menos comprensible de suyo, de un afán teórico general desencadenado por la voluntad y penetrado por el eros, que sólo sería gnosis en el recogimiento inicial del alma respecto de la dispersión en lo fenoménico.

La exposición detallada y sistemática de la metafísica plotiniana se da aquí por resuelta y conocida. Igualmente se da por conocida, en detalle, la exposición de la “gnoseología” en sentido estricto, que incluiría el examen de las categorías del κόσμος νοητός y del κόσμος αισθητικός.

El hilo conductor de nuestra exposición será pues la γνώσις.

TRES SENTIDOS DE LA γνώσις EN PLOTINO

Si se centra la filosofía de Plotino en este concepto, cabe ver en el mismo tres sentidos capitales, que son los que se considerarán en lo que sigue: 1º) Sentido metafísico. 2º) Sentido gnoseológico; 3º) Sentido ético.

1º) *Sentido metafísico*. I. Decir que la gnosis tiene un

sentido metafísico es como decir que el proceso metafísico es el resultado de una serie de actos de conocimiento. De otro modo: el acto de emanación de cada hipótesis es *γνώσις*, entendida como *contemplatio* o *θεωρία* de la anterior, *θεωρία* que es productora de la hipótesis siguiente.

Pero este primer alcance de la tesis que afirma el sentido metafísico de la *γνώσις*, sentido que la exégesis tradicional ha enfatizado, plantea dos problemas, cuya solución escapa al intento del presente trabajo, pero que conviene señalar en cuanto aquella exégesis les pasa casi por encima sin resolverlos.

a) La tesis es inaplicable a lo Uno. Lo uno es *ἄρρητον*, es decir, inefable, indecible; está (como en Orígenes), *τῆς οὐσίας*. Con decir que lo Uno *no es una hipótesis* no se convierte, por lo demás, al problema en un problema aparente: siempre subsiste la dificultad de que, en cuanto incognoscible e incognoscible y en nada distinto de sí mismo, *causa sui* (como en Spinoza) lo Uno es de una tan violenta trascendencia que haría necesario explicar la procesión metafísica como un proceso total de *γνώσις* que parte de una *ἀγνώσις* absoluta y total.

b) La tesis *es sólo relativamente aplicable* al *Noûs*. El *Nous*, en efecto, no puede *proceder* de un acto de gnosis de lo Uno; lo Uno no tiene, por así decirlo, un grado precedente de procedencia al cual pueda volverse para “producir” el *Nous*. A partir del *Nous*, sin embargo, y en el orden descendente de la procesión, la tesis se cumple hasta la degradación final de lo Uno en la materia. Cómo explicar, entonces, el orden ascendente? Parecería, en efecto, que el hiato inicial del proceso metafísico de producción estaría enervando la posibilidad misma del proceso ético de aspiración; esta conclusión es en efecto inevitable si ambos procesos se consideran integralmente. Pero hablar aquí de orden ascendente es justamente hacer reclamo explícito de la ética. Lo Uno es Uno absoluto, y de vez Bien absoluto. Su superabundancia de ser, ilustrada en la conocida metáfora de la luz, es al mismo tiempo una superabundancia de Bien. Podría pues decirse que la *procesión* del

Nous a partir de lo Uno no es una gnosis de lo Uno, pero sí un darse lo Uno de presencia de tal forma que, a la vez que hace posible la *θεωρία* del *Nous* que sobre él se vuelve, reclama la aspiración y adhesión de éste a lo perfecto.

Y esto significa que en el momento inicial mismo de la *procesión-gnosis* se cumple la aspiración ética: lo cual hace sospechar que la ética no comienza, como proceso, cuando el camino descendente termina, sino que está presente en cada una de las fases de este camino.

II. Pero el sentido metafísico de la gnosis tiene todavía otro alcance. El acto de cada hipóstasis en su nivel propio es un acto de gnosis. Ciertamente, en cada hipóstasis se cumple de un modo diferente, y, es obvio, degradado en concentración y unidad respecto de la precedente. Es evidente que la *νόσις* es gnosis; pero no menos evidente es que también lo son la *διανόσις* como acto de la *ψυχή* discursiva y la *αἰσθησις* como acto de la *ψυχή* que podríamos llamar “vegetativa”. La presencia, el vestigio sucesivamente degradado de la Uno explica la degradación de los actos; pero precisamente por estar penetrados estos actos por la Luz de lo Uno, son otros tantos modos de *intelección*, es decir, de gnosis. Después de todo, esta concepción está muy próxima, en el tiempo y sistemáticamente, de la de Orígenes, para quien estos grados de conocimientos conduce a una jerarquización de los hombres (hílicos, psíquicos, neumáticos). La ascensión a lo Uno no es, en el fondo, más que un pasaje sucesivo de las formas más degradadas del saber (el saber fenoménico de la *aísthesis*, ejemplarmente) a las formas más altas (la *noéσις*, también ejemplarmente).

Pero esto significa que la aspiración ética está presente en cada momento de la procesión-gnosis, en virtud, precisamente, de los distintos grados que esa gnosis exhibe en cada una de la hipóstasis procedidas.

2º) *Sentido gnoseológico.* Cabría agregar: propiamente dicho o en sentido estricto. Que la gnosis tiene en Plotino, como acto, un sentido gnoseológico, se lo advierte en cuanto:

I) *Noesis* y *aisthesis*, como queda dicho, son actos de conocimiento (3). Claro está que en la nóesis, siendo el *Nous* "Ἐν πολλά, "unidad múltiple" no son nada diferente ella misma, el *nous* del cual es acto y lo inteligible (noetón). Lo inteligible, la inteligencia y el inteligir se hacen uno en una unidad intuitiva que Husserl, superado el espanto que esto podría producirle, tendría que llamar noético-noemática (4). En cambio en la *aisthesis*, siendo el *Alma* "Ἐν καὶ πολλά, si bien subsiste la unidad de los λόγοι (que casi, como en la *Stoa*, podrían llamarse σπερματικοί) en el *Logos* que es la unión de todos ellos (y Plotino, de modo casi heideggeriano, ejemplifica esto con el discurso), si bien subsiste esa unidad, decimos, se da también un enfrentamiento de ellos con el primer grado cognoscible de la multiplicidad heterogénea, los φαινόμενα.

II) La operación fundamental del alma como intermediaria es la confrontación entre estos dos órdenes, el inteligible de los *noetá-y* el sensible de los *aisthetiká*: reunir lo disperso en el *logos* para someterlo a la confrontación con lo plenamente inteligible. Aquí la comparación con Platón resultaría, además de problemática, infructífera. Platón es, en lo que hace a una teoría del conocimiento, más coherente que Plotino: en aquél, la pluralidad *real* del mundo inteligible acuerda, tipo por tipo, con la pluralidad evanescente del mundo sensible. Pero Plotino es, en lo que hace a la apreciación estética y a la tarea ética, más coherente que Platón. El mundo fenoménico es bello, es bueno y es, si no cognoscible en sí mismo, punto de partida inevitable para el conocimiento de lo en sí. Plotino es más griego que Platón.

Pero este alcance gnoseológico de la *gnosis* plantea dos problemas que también es necesario señalar expresamente:

(3) TROUILLARD habla, a este propósito, de "niveles noéticos" diferentes; RUTTEN mantiene este concepto que le permite, de un modo a veces retorcido pero siempre brillante, señalar las paradojas en que desemboca el nominalismo plotiniano en cada nivel.

(4) Claro está que a Husserl lo espantaría todo lo que tuviera aspecto de metafísica. Pero para Plotino el *nous* no es nada diferente de la *noesis* porque la *noesis* nada tiene que ver con un flujo temporal de vivencias; la *noesis* es tan eterna y tan ser como todo lo que, por participar de lo eterno en modo inmediato, está en la eternidad.

a) De los *phainómena* sólo hay un conocimiento frustrado. El discurso, el *logos*, no designa las cosas: las nombra. Porque las cosas a las cuales se aplica, propiamente, no son: están en trance de ser, con un ser aparente y fugaz. La distancia entre el alma y las cosas fenoménicas es insalvable; tanto como lo es, aunque por otras razones, la distancia que hay entre el nous y lo uno; aparte de que en este último caso la distancia no opera en el mismo nivel, sino entre dos niveles diferentes.

b) Los *phainómena* no son todavía el último y más bajo estrato de la realidad; ellos tienen, por así decirlo, un *receptáculo* ⁽⁵⁾ que es la materia. La materia es incognoscible como tal realidad, aunque en el esquema categorial plotiniano de lo sensible es, junto con la forma (limitación), la categoría básica, a la que se añaden la cantidad, la calidad, la relación y el movimiento (de alteración). Como realidad, la materia es el *μή ὄν*, en un sentido mucho más fuerte que el aristotélico. Es la *πενία παντελής*, la pobreza total; en consecuencia, la *ἀπουσία τοῦ αγαθοῦ*; la ausencia del bien, o lo que es igual el *πρῶτον κακόν*, el primer mal.

De este modo, *el proceso metafísico entendido como actos de gnoseis sucesivas se cumple entre dos agnoseis: la de lo Uno de la cual sin embargo parte, y la de la materia en la que se extingue.*

Nótese sin embargo que el primer nivel de cognoscibilidad puede ser considerado *ya* en sí mismo como una *liberación*. El proceso ético no es tanto una liberación o una negación del mal, cuanto una falta de la necesidad de negarlo. Hasta este punto la aspiración ética está presente en cada momento de la procesión-gnosis, como queda dicho.

3º) *Sentido ético.* En lo que queda dicho, precisamente, se advierte que el momento ético acompaña cada fase del proceso metafísico, lejos de comenzar como la *inversión integral* de éste una vez cumplido. Por eso decíamos al comienzo que esta afirmación dista de ser tan evidente como pretende.

(5) Así en el *Filebo* platónico.

liberación progresiva que, desatada por la voluntad (que no es la más o menos oscura βούλησις aristotélica, sino el afán de *inteligibilidad* que empuja al alma) se cumple en otras tantas *gnoseis* sucesivas ascendentes, penetradas por el *ἔπος* presente en la progresiva emanación, y por *negación* de la inferior.

De otro modo: el proceso ético no puede tener otro sentido que la progresiva instalación del hombre en los niveles sucesivamente superiores de la *aísthesis*, la *dianóesis* y la *nóesis*. Esa instalación es posible porque en cada nivel el hombre debe acceder y practicar el *acto* propio del nivel del caso; pero ese acto es, como queda dicho, una *gnosis*. De modo que el proceso ético no es solamente un vago afán *teorético* de reencuentro con lo Uno inefable, sino una tarea concreta de superaciones inmediatas de niveles gnoseológicos más bajos. *El proceso ético, penetrado por el reclamo erótico de lo Uno, es un proceso de conocimiento.*

De otro modo, no tendría sentido la impotencia que la voluntad como mera *boulesis* exhibe para Plotino para acceder a los distintos niveles de su camino. La irradiación de lo Uno es indispensable para que este acceso se cumpla. Basta llamar *Dios* a lo Uno e *illuminatio* a la irradiación para estar en Agustín; pero precisamente tanto en uno como en otro, la *illuminatio* no puede sino ser esclarecimiento inteligente e inteligible de la inteligencia. La fuerza motora no está en el rechazo del mal, sino en la atracción inmutable del bien.

Sin embargo, este alcance ético de la *gnosis* plantea otros problemas, que también es necesario señalar.

a) El momento inicial del proceso ético, *es una gnosis?* Si se piensa ese proceso en la forma tradicional, es decir, como algo que recién se cumple cuando el proceso metafísico termina, *No*. Pero si se lo piensa como ahora proponemos, es decir como acto penetrado por la inteligibilidad, *Sí*. En todo caso, ocurre aquí como ocurría, en el proceso metafísico, respecto del *Nous* en su relación con lo *Uno*; la superabundancia de bien, que *reclama* al *Nous* a volverse hacia lo *Uno*, es la misma superabundancia de bien que reclama al alma al reco-

Pero si es así, resulta de vez que el proceso ético es una gimnasia interior, y al reconocimiento de los distintos niveles gnoseológicos que debe recorrer en interiorizaciones cada vez más radicales y unificadoras.

b) Pero el momento final de este proceso ético no desem-boca ni asegura el éxtasis; a lo sumo, *prepara* para el éxtasis. Pone al hombre en presencia de la inmutabilidad perfecta de lo Uno, pero no asegura su aprehensión, su "visión". Ahora bien, el *éxtasis* no es una *gnosis*. Lo Uno no es en absoluto materia ni tema de un acto de conocimiento.

En conclusión: el hecho de que el proceso metafísico de *procesión* sea el resultado de sucesivas *gnoseis* es lo que hace posible el proceso ético de regreso a lo Uno por el reconocimiento del orden inverso en que esas *gnoseis* están entre sí. Por eso la ética puede ser una inversión de la metafísica. Después de todo, podría decirse que en Plotino, como en Spinoza, la *libertad* consiste en el pleno *conocimiento* de los órdenes jerárquicos establecidos por lo que es *causa sui*. Que la aspiración sea también *ἔρως*, como en Spinoza es también *conatus*, no quita nada de inteligencia ni de inteligibilidad al proceso. Si Spinoza es el hombre enfermo de Dios, también lo es Plotino; pero esa enfermedad es siempre intelectual. No otro es, en el fondo, el sentido final del *amor Dei intellectualis* agustiniano.

ANGEL JORGE CASARES
Coronel Díaz 1860, 10º, 42 Buenos Aires