

NATURALEZA, RAZON Y CONCIENCIA SEGUN PLOTINO

JEAN-CLAUDE FRAISSE

El asombro espontáneo del hombre ante el orden de la naturaleza le ha conducido desde la antigüedad a buscar en ella el signo de una inteligencia divina que se encuentra en sus leyes o alguna razón inmanente que se erigiría en una quasi divinidad. Es inútil detenerse aquí en la cosmogonía del *Timeo*, en el asombro de ARISTÓTELES el naturalista y su referencia a HERÁCLITO (*kai entautha theous*), en la expansión del Logos estoico. Ahora bien, PLOTINO, por su enfoque procesual, por la idea que lo Uno se encuentra en todas las hipóstasis y que todas las hipóstasis son, aunque de manera distinta, imágenes de lo Uno, no puede proponer a un Dios distante del mundo, ni tampoco situarle realmente en el mundo; por consiguiente, debe repensar la idea de naturaleza y de la razón. Veremos, sin embargo, que una nueva presentación de la relación naturaleza-razón implica un análisis, en el hombre mismo, de la relación entre conciencia e inconciencia, en la medida en que el hombre es a la vez un ser natural y un ser racional y que es a menudo a partir de una reflexión sobre sí mismo como, por exceso de antropomorfismo, se equivoca de la economía general del universo y del Ser. Me basaré en un primer momento sobre Enéadas III, 8 para presentar el problema de las relaciones entre naturaleza y razón, y luego, en un segundo momento, sobre Enéadas IV, 3 y 4, para tratar de la conciencia humana y su muy particular naturaleza.

En el octavo tratado de la tercera Enéada, titulada «De la contemplación y de lo Uno», PLOTINO quiere hacernos captar el movimiento universal de la contemplación antes de hacernos encon-

trarlo en nosotros mismos, para hacernos comprender la unidad del universo que está bajo nuestra mirada, e integrar ahí el movimiento de nuestra alma y de nuestra conciencia. Parte de lo inferior para elevarse sin cesar, y para mostrar que, desde los seres más humildes, hay huella, y, más que huella, conciencia, de la unidad primera. Esboza así una especie de itinerario palinódico, si uno se refiere a sus exposiciones más agudas sobre la procesión del ser.

El tratado comienza en tono de broma. Parodiando una frase de ARISTÓTELES de E.N.X., 2 1172 b9, se nos dice que todos los seres, lo mismo los animales y los seres racionales, están a la búsqueda no del placer sino de la contemplación. La Theoria, acto por excelencia del entendimiento, que ARISTÓTELES erigía en condición de la felicidad específica del hombre y de su propia virtud, es, de hecho, lo que unifica los fines de todos los seres naturales, sin que sus diferencias introduzcan una solución de continuidad. Sólo se puede decir que cada uno la practica según la manera que le sea propia, tanto el niño como el adulto, el hombre vuelto hacia actividades pragmáticas, como el que especula sobre el curso de los astros o sobre la existencia de Dios. El hombre, no obstante, aunque imperfecto, no es sino un caso privilegiado; es preciso partir de mucho más bajo que él. ¿Cómo no ver, efectivamente, que la tierra, los árboles, las plantas, practican también la contemplación?

La naturaleza, la *physis*, produce todo lo que produce no mediante la representación de lo que quiere llevar a cabo y mediante los medios técnicos puestos al servicio de este fin, sino, según una distinción ya sistematizada por ARISTÓTELES, según procedimientos diferentes de los del arte. Una forma estable es inmanente a los movimientos y a los cambios que la sobrevienen a la materia. Ella les sirve de causa final, y sus producciones, anteriores a todo lo que podrán hacer los artesanos con ellas —la madera sirve de materia próxima al carpintero como los colores al pintor—, son infinitamente más diversas y más ricas que la de *techné*. Pero el poder que se encuentra en la naturaleza tiene precisamente la intemporalidad, la inmovilidad de la causa final, como bien lo vio ARISTÓTELES, que llega hasta proponer la existencia de un primer motor inmóvil. La naturaleza es así, ante todo, un *logos*, una razón, como lo repiten los estoicos, y toda determinación na-

tural, incluso la de los elementos que asocian las cualidades diversas, se reduce a esta razón. Nada debe concebirse, por consiguiente, de manera mecanicista aunque se trate de producciones naturales complejas o incluso esos cuerpos elementales de los que hablan los discípulos de ANAXÁGORAS o de EPICURO: «Hay una razón que se manifiesta en las formas visibles de los seres, razón de último rango, sin duda, e inerte (*nekré*) incapaz de producir otra razón» (cap. 2).

Pero la razón, el *logos* productor, que persigue PLOTINO en el capítulo 3, siempre es distinta de lo que realiza a título de *praxis* y no puede ser, tomada en sí, sino contemplación en su actividad inmanente. Hay, por consiguiente en todo ser, una razón de último rango que puede ser contemplada, pero sólo es *theoria* en este sentido, y una razón anterior a aquélla. Esta razón anterior puede ser denominada «alma» con tal que haga vivir a cada ser en su singularidad, o «naturaleza», con tal que sea la causa formal o final del alma, así como de las determinaciones materiales. Ahora bien, cómo concebir esta actividad de la naturaleza si no es como una especie de auto-contemplación, donde lo que será producido de manera visible está ya poseído, no ciertamente por la aprehensión de una razón discursiva, sino por una capacidad de permanecer muy cerca de sí mismo: «Lo que en mí contempla produce un objeto para contemplar; así los géometras trazan figuras al contemplar. Pero yo, no trazo ninguna; contemplo, y las líneas de los cuerpos se realizan como si cayeran de mí, dice la Naturaleza en una especie de prosopopeya (cap. 4).

Se ve que si el pensamiento del pensamiento, *noésis noeseos*, es, en sentido estricto, en PLOTINO y en ARISTÓTELES, aunque en un nivel diferente, el hecho del intelecto, una especie de presencia de la forma a sí misma se encuentra ya dada, según PLOTINO, en hipóstasis inferiores, y constituye el principio mismo de toda generación por sobreabundancia. No duda tampoco en hacer de la naturaleza algo análogo al alma, incluso si, teóricamente hablando, es de estatuto inferior: «Tengo en mí las disposiciones de mi madre y de los que me han engendrado; ellos también nacieron de una contemplación; nací sin que hubieran actuado» (Ibid.). Se puede hablar, sin dudar, de una especie de sueño, o de inconsciencia de la naturaleza, si se entiende por vigilia y por conciencia las condiciones que presiden las producciones del arte: «Si se quie-

ren conceder a la naturaleza la inteligencia o la sensación, no se puede hablar de una sensación o de una inteligencia parecidas a las de otros seres; son respecto de las nuestras como las de un hombre dormido respecto a las de uno despierto (Ibid.). Pero lejos de ser inferiores a las actividades conscientes del hombre despierto, la actividad de la naturaleza encuentra más bien su norma en una contemplación más precisa», de la cual sólo es imagen. De la misma manera que el hombre flaquea al pasar de la contemplación y la acción que no es sino la sombra de aquella, el pensamiento del pensamiento flaquea en el sueño de la naturaleza, que sólo produce formas sin fuerzas propias. Toda una posteridad se encontrará con esta idea de una inconsciencia o de un sueño de la naturaleza en su actividad productora; pero se adivina que podrá mostrarse muy desigualmente fiel a PLOTINO según que adjudique esta ausencia de conciencia a la actividad divina misma, o que la sitúe sólo en el nivel de la naturaleza, sin confundir la naturaleza con Dios.

PLOTINO, por su parte, no se atiene a la descripción de la contemplación como actividad de la naturaleza, sino que nos explica que ésta, lejos de identificarse con la del intelecto, no se identifica siquiera con la del alma. El alma se caracteriza por el amor a la verdad y el gusto por la ciencia, el poder y la actividad. Pero, en un caso y en otro, y cualquiera que sea la jerarquía de estas tendencias, se hablará aún de contemplación. Es a fuerza de contemplación cómo el alma engendra ciencias que serán a su vez objeto de contemplación, y de la misma manera da lugar a diversas actividades. Eso significa que el principio siempre consiste en una especie de unidad de lo que denominaríamos lo subjetivo y lo objetivo, y que las expresiones que descubrimos sólo son imágenes de esta unidad primera y sin falta. Queremos poseer lo verdadero y realizar el bien, y todo lo que se exterioriza de esta voluntad nunca es sino una desviación para alcanzar este gozo inmediato e intemporal: «Actuamos no para que el Bien permanezca fuera de nosotros mismos y de nuestra posesión, sino a fin de poseer este Bien como resultado de nuestra acción. ¿Dónde está entonces? En el alma. El alma, por el rodeo de la acción, vuelve de nuevo a la contemplación» (cap. 6). En esta palinodia, la acción conduce a la calma (esuctia) de la contemplación, que lleva a un conocimiento en el que «todas las partes del alma que conoce son

una sola cosa con el objeto conocido». Pero más allá de la «apropiación» así realizada, hay el «manejo» de lo que se ha apropiado, y que es inferior al alma misma. «El alma posee más nociones que la naturaleza»; acrecienta su contemplación al circular en el mundo exterior, pero su fin siempre es volver a ella misma, y el sabio no hace sino «extraer de sí lo que revela a los demás». Lo que ARISTÓTELES parecía entonces concebir como el resultado de una abstracción sin cesar más avanzada es, de hecho, algo muy distinto: con ocasión de su aventura en la exterioridad, el alma se limita a reencontrar lo que le es interior; estaba entonces a la búsqueda de su propia interioridad.

Es, además, por un progreso adecuado a su más íntima necesidad como intentará vivir según la vida del intelecto, de este intelecto que no se limita a traducir en razonamientos lo que ha contemplado por encima de él, sino que concuerda con su objeto sin mediación alguna y no se pierde en ninguna manifestación derivada de esta intuición.

Si «toda vida es una forma de pensamiento» (c. 8), se trata ahora de la vida del pensamiento mismo y es la misma oscuridad de la vida la que deja paso a la claridad del pensamiento. Pero la claridad del pensamiento no es la claridad de la conciencia tal como nosotros la entendemos. Si la inteligencia se identifica con lo que piensa, entre ella y lo inteligible la distancia es todavía menor que la que ella tenía en relación a la naturaleza o el alma, y la vida no es algo que ella engendra a fuerza de pensar, como la naturaleza engendra organismos armónicos, sino algo que le pertenece de suyo: «La contemplación y el objeto de la contemplación son uno y otro objetos vivientes y vidas, y ambos se identifican» (Ibid.). La inteligencia no posee, sin embargo, la unidad propia del Uno, y es lo propio de su naturaleza el fragmentarse en una multiplicidad. Ella participa de la unidad por una tendencia a lo universal, pero no puede practicar la contemplación que le es propia, más que a través de la división de los seres y de sus esencias: de este modo será simultáneamente la totalidad de las inteligencias y la totalidad de los inteligibles. Es, pues, de forma totalmente derivada cómo el hombre puede acceder a esta vida de la inteligencia. Digamos que puede intentar recogerse en la vida del intelecto, que es el suyo, y contemplar su propia esencia, pero este mismo movimiento le pondrá en peligro de descender de nue-

vo a la inteligencia discursiva. Lo importante para nosotros es ver que subsiste una analogía entre ese intelecto universal que fragmentando su objeto lo supera, o entre ese intelecto individual que pasa de un inteligible propio a otros inteligibles abstractos para él, y lo que constituía el destino del alma o de la naturaleza. Al igual que la naturaleza dormía y engendraba la organización y la vida, y la contemplación del alma la llevaba a circular a través de la diversidad de las cosas, así también el universal desborda al intelecto, y, por esta misma razón, se pierde en lo indefinido, tomado no como ausencia de forma, sino como infinidad de formas. Se da siempre una superioridad de lo contemplado con respecto a lo engendrado; pero es siempre a partir de una cierta función, o identificación con el objeto de contemplación, como nace una multiplicidad, torpe y expresivo a la vez, de lo más interior.

Nos preguntaremos entonces por qué la conciencia, que es lo propio del hombre, y le opone a la naturaleza como al intelecto en tanto que segunda hipótesis, rompe, en cierta medida, con este esquema universal de explicación, qué aclara este hecho original, y qué limita, de forma eventual, su significado.

El alma del hombre está presente en un cuerpo, o como suele decir PLOTINO, es más bien nuestra alma quien lleva y circunda nuestro cuerpo, como el mar la red del pescador. Su relación con el cuerpo, puesto que es principio de vida, le emparenta con la naturaleza, mientras que su participación en la inteligencia parece orientada hacia lo que es superior. Así, la intimidad de la conciencia parece ver el lugar de este paso, lugar en el que la búsqueda de la verdad y del bien no se hace sino por ascesis, recogimiento y voluntad. ¿Cuál es pues el lugar del hombre entre la naturaleza y la vida de la inteligencia que otros llaman de la razón?

PLOTINO, va a dar preponderancia, en su estudio del alma, a la memoria, puesto que esta facultad cabe sólo en el hombre, excluida tanto de los seres inteligibles como de aquellos que, inferiores al alma, sólo a través de ella alcanzan la vida temporal del movimiento y el cambio. PLATÓN se equivocó al confundir memoria con reminiscencia, pues la reminiscencia se considera como toma de conciencia temporal de lo intemporal. Ahora bien, la curación de la conciencia escapa a los dioses como la intemporalidad de la verdad es percibida por nosotros independientemente de toda duración. No cabe la asociación de memoria e intelecto. ¿Po-

dríamos, por el contrario, asociar la memoria sólo a la vida del cuerpo? Incluso admitiendo que el acuerdo conserva señales o huellas, es un error el representarse materialmente la retención de la que el alma es capaz: por otra parte algunos hechos de conciencia que se producen sin relación alguna con la existencia del cuerpo son, sin embargo, recordemos, incluso aquellos que están relacionados con la vida corporal sólo son recordados por el alma en la forma bajo la cual tomó conciencia de ellos, como se ve en el caso de un deseo insatisfecho, en donde el cuerpo no experimentó ni gozo ni decepción. El recuerdo aparece pues como «quasi intelección» (IV. 3, cap. 26) que acompaña a todos los hechos de conciencia: «Realmente todas las impresiones que pasan por el cuerpo se terminan en el alma, las otras pertenecen sólo al alma, si el alma debe tener alguna realidad, una naturaleza y una actividad propias. Si esto es así, es necesario que el alma tenga el recuerdo de su propio deseo, satisfecho o no, puesto que no es de esas cosas que están en un perpetuo fluir» (Ibid.). De hecho, memoria y conciencia están íntimamente unidas y si la segunda es condición de la primera, se podría decir igualmente que no hay conciencia sin memoria. Así, continúa PLOTINO: «de otro modo, no le atribuiríamos ni *sunaithesis*, ni *parakolouthesis*, ni *sunthesis*, ni *sunésis*, y si no tiene ninguna de estas cualidades, no es descendiendo al cuerpo como las adquiere». El nuevo hecho de que PLOTINO enumere estos términos demuestra que los distingue y les atribuye un sentido preciso: si la *sunaithesis*, es más o menos, un término genérico que designa, para los griegos, la conciencia de sí, la *parakolouthesis* no puede evidentemente referirse sino a que el sujeto acompaña a todas sus representaciones. La *sunthesis* significa entonces, probablemente, la actividad de unificación de estas representaciones, lo que PLATÓN y ARISTÓTELES atribuían al «sentido común». En cuanto a la *sunésis*, la interpretaremos con E. BRÉHIER sin reparo, como la inteligencia misma, o como la concepción sin la cual no hay representación. Ahora bien, ninguna de estas operaciones es posible si el estado de conciencia anterior no se conserva en el momento del siguiente suceso. Lo que es evidente para el «acompañamiento» no puede serlo menos para la «composición de impresiones», permitiendo esta misma la «concepción». En cuanto a la conciencia de sí, implica, al menos, este distanciamiento de lo presente vivido, este paso atrás más acá de la pura

evanescencia sensible, que no podemos realizar sino en un segundo momento. Si el alma es pues aquello que, según el comentario del *Timeo* de la Enéada III, 7, introduce el tiempo en el univreso, la memoria es, al contrario, el signo de una irreductible espiritualidad, como lo repetirán S. AGUSTÍN y BERGSON. El cuerpo no es más que el instrumento del que dispone el alma, instrumento al que sucede también el ser un obstáculo para la memoria (cap. 26).

Se podría estar tentado a deducir de estos análisis que la memoria, aunque específica del alma, pertenece a éste independientemente de su existencia empírica y que, por tanto, está ligada más bien a lo que en nosotros escapa al nacimiento y a la muerte. No es ese el pensamiento de PLOTINO: si hay que admitir una supervivencia o una inmortalidad del alma, hasta una forma de metempsicosis, el alma superior que conoce encarnaciones sucesivas, se libera de la imaginación corporal o verbal que sirve de soporte a la memoria de los hechos singulares; opera una selección entre las imágenes y las desembaraza de un entorno afectivo. Lo constatamos ya en esta vida, por el olvido al que reducimos los hechos menudos de la existencia cuando nos volvemos hacia lo inteligible. En las vidas situadas en el más allá, no guardaremos más que ciertas nociones generales de lo que ha podido ser esta vida empírica. HÉRCULES olvidará sus trabajos y sus angustias para no retener más que su bravura que juzgará, por lo demás, como bastante poca cosa (cap. 32). Su alma poseerá aún una imaginación, una conciencia y la universalidad y no conserva rastro alguno de emociones singulares. Es, por otra parte, una ley general: tenemos tanto menos conciencia de nosotros mismos cuanto más nos absorbemos en la contemplación de las ideas y en el momento de afirmar nuestra singularidad es cuando nos acordamos de nosotros incluso para complacernos en amarnos. En el momento de esta recaída es cuando los inteligibles se hacen valer por su recuerdo y pueden evitar que caigamos (IV, 4, cap. 2 y 2). Pero recuerdo es ya por sí mismo señal de una caída o signo de la posesión. En esta oscilación perpetua que es la nuestra, lo mismo que nos retenía hacia la tierra y dificultaba nuestra ascensión por su apego a las cosas y a las personas, puede también incitarnos a volver hacia la contemplación del orden inteligible, y es a esta experiencia a la que se refiere la reminiscencia platónica (*ibid.*, cap. 5). Pero estos dos papales opuestos del recuerdo sólo manifiestan el vínculo entre la

memoria y la naturaleza demoníaca del alma. Vida puramente inteligible y vida puramente vegetariana se le escapan igualmente, aunque constituyen los dos polos de su existencia.

Entre estos dos polos existirán pues, todos los grados posibles de memoria y de una conciencia que, si subraye el acabamiento de la vida que experimentamos, recibe sus límites de los asignados al alma por su estatuto ontológico. En las fronteras inferiores de este ámbito se sitúa una memoria que apenas vive, o que no es del todo consciente de sí misma, y que por ello es más peligrosa para nuestra vida espiritual («son las afecciones —pathémata— ignoradas las que sobre todo hacen decaer al alma», cap. 4). De manera opuesta, puede concebirse un tipo totalmente distinto de conocimiento, aquel cuya no-discursividad permite la inteligencia pura, y al que nos acercamos cuando nos dejamos absorber, por así decirlo, por las especulaciones no empíricas: «(el que vive de lo inteligible) no se acuerda, por ejemplo, de que es él, SÓCRATES, quien contempla: no sabe si es una inteligencia o un alma. Piénsese en los estados de contemplación más diferentes, incluso aquí abajo, donde el pensamiento no vuelve sobre sí mismo en modo alguno; nos poseemos a nosotros mismos, pero toda nuestra actividad está dirigida al objeto contemplado: nos hacemos este objeto, nos ofrecemos a él como una materia, tomamos la forma de lo que vemos, no somos ya nosotros mismos más que en potencia» (cap. 2). Entendemos que entonces nuestro pensamiento es pensamiento de la totalidad, que nuestro interés no hace ya aceptación de nuestra persona: «en la intuición y visión en acto que tiene de sí mismo se encuentran comprendidas todas las cosas y en la intuición que tiene de todas, se encuentra comprendido él mismo» (Ibid.) Si, por el contrario, hay una vuelta de la conciencia a sí misma, esta determinación es negación de una intuición totalizante. No se toma ya como centro más que descentrándose en relación a aquello a lo que está ordenada. En este mismo momento, las intuiciones anteriores tomarán el estatuto de recuerdos, o, si están olvidadas, estarán presentes a nuestra afectividad bajo los colores de la nostalgia. La vida del alma está siempre exactamente medida por un grado de conciencia, es decir, por el tipo de recuerdo que ella actualiza y que es tanto la regla de sus deseos como el instrumento de sus anticipaciones. El hombre no tiene ni el ser de la materia o de la vida animal ni el de la divinidad; no

es más que lo que él recuerda que tiene, ser o que desconfió ser y es este estatuto segundo, derivado, de la imaginación y de la memoria, el que da cuenta de todas las odiseas y de todas las incertidumbres del alma.

En una palabra, el análisis de la memoria subraya el vínculo indisoluble por el que la conciencia une temporalidad, discursividad, presencia mediata a sí misma y a los demás, intencionalidad de la percepción. Si faltara uno de estos aspectos, nos encontraríamos necesariamente ya ante un grado de ser superior al alma y al hombre, el de la eternidad, de la intuición intelectual, de la transparencia a sí y a los demás, del conocimiento por asimilación a lo inteligible, ya ante un grado inferior, el de la constante evanescencia, de la impresión segunda olvidada, de la opacidad de las tendencias vitales, fuerzas organizadoras a las que tan bien acompaña el sueño. Pero allí donde otros serán, en este poder misterioso de la imaginación y de la memoria la huella más resuelta del alma humana o el signo más real de su espiritualidad, PLOTINO, a pesar de las relaciones de expresión que concibe entre las diferentes hipótesis y que permiten al alma permanecer en contacto con el ser y la eternidad, la mantiene a igual distancia de la naturaleza y del Entendimiento, asegurados ambos en su actividad por su misma inconsciencia, pero cada uno más misterioso para nosotros por su enclaustramiento ante inuestra inquietud.

En el debate filosófico permanente sobre las relaciones entre la naturaleza y la razón, PLOTINO aporta, pues, algunas enseñanzas que quisiera ahora solamente enumerar: la naturaleza y su orden no son simplemente una cosa que se exponga a nuestra mirada, sino que exigen un principio activo cuya esencia es racional; ese es el principio que PLOTINO designa con el concepto general de *théoria* o contemplación. Pero es necesario concebir la contemplación como una cosa distinta de la simple intuición intelectual, como una especie de movimiento de amor y de imitación que unifica y armoniza al ser que la practica. El desconocimiento de lo que de esa manera anima al mundo no es un signo de menor perfección», sino de un grado de ser distinto, *mens momentanea*, como diría LEIBNIZ, pero al cabo *mens*. Es muy distinta de una actividad teórica totalmente transparente a sí misma, como la *noésis noéseôs* aristotélica: no puede permanecer más que a una inteligencia que capte su propia inteligibilidad, a un espíritu que

se reabsorba en su propia espiritualidad, en una inconsciencia que ya no es olvido de las señales que uno deja, sino fusión con su objeto. Esta actividad teórica, cuyos momentos más altos de adhesión intelectual y de gozo espiritual nos proporcionan alguna idea, es, sin embargo, sólo un límite superior para el hombre, y debemos situar su cima en ese mundo de inteligibles de que hablaba PLATÓN, y que no es más que la primera expresión del Uno o de Dios, cuando se exterioriza. La naturaleza y la razón están, pues, separadas una de otra, incluso si expresan una misma unidad, en la medida en que uno llama ruptura al desconocimiento de lo que está por encima o por debajo de uno mismo. El mundo sensible ignora al mundo inteligible, y a la inversa. Por lo tanto, sólo en el alma, y especialmente en el alma del hombre, puede producirse el encuentro, puesto que el alma es a la vez, una naturaleza olvidadiza de sí misma y un deseo de contemplación eterno, de pura racionalidad. Sólo ella tiene conciencia de su actividad, porque sólo ella establece una distancia entre sus producciones y sus aspiraciones. Respecto de la calma de la naturaleza y del reposo del entendimiento, ella es, dice PLOTINO, aquello por lo que se manifiesta la inquietud (Enn. III, 7). Debe admirar la naturaleza y la razón, pero lamentarse de la indiferencia de una y de la inaccesibilidad de otra. Sin embargo, el alma no solamente está situada entre naturaleza y razón, entre vida e intelecto. Si bien con frecuencia no es más que ese ser «demoníaco», es también naturaleza y es también intelecto. La doctrina de la procesión de las hipótesis excluye la ruptura ontológica y da a PLOTINO la esperanza de pasar de una vida a otra sin perder ni la individualidad ni la totalidad de la sustancia. La conciencia es aquello por lo que la naturaleza se puede hacer razón, incluso si no aspira más que a desaparecer, y a encontrar al fin el reposo en el sueño o en el éxtasis.