

Nóesis, nous poietikós, póiesis, poesía.
Acercamiento, desde la *intuición creativa* en Plotino,
a algunos aspectos del pensamiento poético moderno
(Blake, Shelley, el surrealismo, Heidegger y Paz)

José Manuel REDONDO

Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas.

Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto

Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende.¹

Así pues, no hay para los hombres nada divino o dichoso, fuera de aquello único que sólo vale la pena, a saber, lo que existe en nosotros de entendimiento y de virtud de espíritu. De lo que es nuestro, únicamente esto parece ser imperecedero, sólo esto parece ser divino. En virtud de nuestro poder de participar de esa capacidad, nuestra vida, aunque por naturaleza miserable y penosa, está tan magníficamente dispuesta, que en comparación con los demás seres vivientes el hombre parece ser un dios. Porque con razón dicen los poetas: “El *nous* es el dios en nosotros”.²

La vida humana contiene en sí parte de un dios. Por tanto, o se debe filosofar o debemos decirle adiós a la vida y marcharnos de aquí; pues todo lo demás no parece ser sino necia murmuración y palabrería vacía.³

I

En numerosos pasajes de las *Enéadas*, Plotino, quien en la forma expositiva, respecto a la parte racional del alma, sigue en buena medida la exposición aristotélica del *De*

¹ Aristóteles, *Acercas del alma*. Trad., introd. y notas de Tomás Calvo Martínez. Barcelona, Gredos, 2002, III, 5, 430a14-15 y 20.

² Aristóteles, *Retórica*. Barcelona, Gredos, 2002, I 411b12-13.

³ Ingemar Düring, *Aristóteles*. México, UNAM, 1987, pp. 663-664. Cita del *Protréptico* aristotélico.

anima (véanse las citas del estagirita más arriba),⁴ hace distinciones entre dos tipos de intelectos o razones, de νοῦς (*nous*):⁵ el νοῦς ποιητικός (*nous poietikós* —razón activa o creadora—) y el νοῦς παθητικός (*nous patetikós* —razón pasiva o discursiva—):

Hay dos clases de inteligencia: la que raciocina y la que posibilita el raciocinio [...] puesto que existe el alma que razona sobre acciones justas y nobles y puesto que el razonamiento inquiriere si tal cosa es justa y si tal cosa es noble, forzosamente ha de existir también alguna cosa justa que sea estable, de la que surge, de hecho, en el alma el raciocinio. De lo contrario, ¿cómo podría razonar? Y si el alma ora razona sobre estas cosas, ora no, es preciso que exista en nosotros una inteligencia que no sea razonadora sino que posea siempre la justicia [...]⁶

Más para usar el término “inteligencia” en su verdadero sentido, hay que pensar no en lo que está en potencia, ni en lo que pasa de ininteligencia a inteligencia —sino, habrá que buscar otra inteligencia ulterior a esa—, sino en la que está en acto y es siempre inteligencia. Ahora bien, si la Inteligencia posee el entender como algo no adventicio, síguese que si entiende algo, lo entiende por sí misma, y si posee algo, lo posee por sí misma. Pero si entiende de sí misma y deduciéndolo de sí misma, es que ella misma es las cosas que entiende. Porque si la esencia de la Inteligencia fuera distinta de las cosas que entiende, la esencia misma de la Inteligencia sería ininteligente, y estaría, asimismo, en potencia, y no en acto. No hay que separar, por tanto, la Inteligencia del inteligible, sólo que acostumbremos a separarlos mentalmente partiendo de nuestra propia experiencia.⁷

La actividad de la razón o inteligencia activa es propiamente la νόησις (*nóesis*), la intuición directa e inmediata de las Formas, un misterioso conocimiento que implica identidad entre el sujeto y el objeto, por lo tanto, concebido como auto-conocimiento. Esta facultad —el *nous poietikós*—, llamada por Plotino “la verdadera inteligencia” (sí mismo o auténtico ser del hombre, y que implica su auto-trascendencia), es un aspecto de la parte no caída del alma que permanece aún en el lugar de los inteligibles, ámbito

⁴ La interpretación de los pasajes aristotélicos citados (especialmente los de *De anima*) han sido motivo de una de las más largas y complejas controversias en la historia de la filosofía. Cf. Philip Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1963.

⁵ La transliteración de términos presenta un problema insoluble, por lo que acudiré a una de las convenciones posibles, que es acentuar tal como en el español. El término griego aparecerá una sola vez en el texto, las siguientes referencias siendo una transliteración del mismo.

⁶ Plotino, *Enéadas*. Introsds., trad. y notas de Jesús Igal. Madrid, Gredos, 1982, v, 1, 10-11, 3 vols.

⁷ *Ibid.*, v, 9, 5.1-10. Otras citas del egipcio emparentadas temáticamente con las anteriores: “Pero tal vez objete alguno que tal modo de obrar es propio de la naturaleza; más como en el universo hay sabiduría, forzosamente habrá también raciocinios y recuerdos. Ahora bien, esta objeción es propia de hombres que ponen la sabiduría en lo que no es sabiduría y confunden la búsqueda de la sabiduría con la sabiduría. Por que el raciocinio, ¿qué otra cosa puede ser sino el deseo de hallazgo de la sabiduría y de un juicio verdadero, es decir, de un juicio que atine con la realidad? [...] Por que el que razona trata de aprender precisamente aquello por lo que es sabio el que ya lo posee, de suerte que la sabiduría está en el que se detiene. Y de ello da fe el mismo que razonó, porque, una vez averiguado lo que debe, cesa de razonar: cesó al alcanzar la sabiduría. Si pues, ponemos el principio rector del

del ser, de lo eterno. La razón pasiva, también razón práctica, es la razón discursiva cuya actividad es el razonamiento y el análisis, así como el sentido de identidad del sujeto. Su finalidad es ser mediadora y una de sus características principales es devenir en el tiempo; de hecho, es tiempo, y esto prácticamente la identificará con la ψυχή (*psique*). Para Plotino, la naturaleza del hombre es doble, su alma, anfibia, por un lado ligada a lo corporal por medio de no sólo las partes vegetativas y animales —subconscientes e instintivas— de la *psique*, sino por medio de la razón material o pasiva. Por otro, contemplando los inteligibles con (en) la razón creativa o intuitiva. El problema de la identidad del hombre será central al discernimiento de qué es el conocimiento (*nóesis*), planteado por el egipcio como una tensión dialéctica entre niveles de identidad definidos por el sujeto mismo, el cual, paradójicamente, llega a definir su propia auto-trascendencia al descubrir-crear-intuir su identidad más profunda —ya no “su identidad” (no-suya)— más allá de sí: el sujeto deja de ser tal, o se revela como no-sujeto, sino como puro observador que es observación (de sí-en sí). Plotino lo refiere como αὐτό (autó), αὐτός (autós) (“mismo”, “propio”, “solo”).⁸ De hecho, lo más que este observador o testigo (el sí-mismo) podría decir de sí, es: “soy, soy”; o “yo, yo”.⁹

Por principio, la *nóesis* o intuición no es algo demostrable por medio de la argumentación. Y esto es algo positivo para Plotino, pues el modelo de conocimiento que nos propondrá es el de una exégesis-experiencia que nos lleva más allá de la textualidad y la argumentación; de hecho, más allá de la discursividad y el lenguaje: la intuición o *nóesis* (pensamiento-conocimiento no-discursivo). El auto-conocimiento será la clave interpretativa. La tradición neoplatónica se caracteriza a sí misma como búsqueda de la Sabiduría, atributo divino, la cual es localizada fuera de todos los textos, así como del lenguaje. La expresa crítica y falta de confianza en el argumento discursivo dio forma a estrategias textuales que permitieran al lector ir más allá de la textualidad. Se trata de textos auto-conscientes de sus metodologías, las cuales emplearán como recursos primarios la metáfora y el símbolo, el relato de mitos y la interpretación de éstos, así como la sugerencia expresa de la práctica de diversos métodos de contemplación. Para Plotino, la escritura temporaliza el espacio de la conciencia y traslada dentro de una extensión en el tiempo contenidos de la conciencia simultáneamente presentes. El egipcio insistirá en la necesidad de ir contra nuestros hábitos y costumbres del pensa-

universo al nivel del que aprende, hay que atribuirle raciocinios, perplejidades y recuerdos propios de quien coteja el pasado con el presente y con el futuro; mas si lo ponemos al nivel del que sabe, hay que pensar que su sabiduría consiste en un estado fijo que ha llegado a su término” (*ibid.*, IV, 4, 12). “Pero, ¿quién proporciona al alma este buen juicio? ¿Será necesariamente la Inteligencia, pero no la inteligencia que unas veces lo es y otras no, sino la Inteligencia verdadera, que es, por tanto, bella por sí misma. ¿Debemos, pues, detenernos en ella, como si se tratase de un primer término, o hemos de ir todavía más allá? La inteligencia está situada delante del principio primero con relación a nosotros y, colocada en el vestíbulo del Bien, nos da a conocer todas las cosas que se dan en El; ella misma es, sobre todo, como una impronta del Bien en lo múltiple, mientras el Bien permanece enteramente en la unidad” (*ibid.*, V, 9, 3).

⁸ Plotino, *op. cit.*, VI, 8, 14.

⁹ *Ibid.*, V, 3, 10, 36.

miento literal, pues, por ejemplo, ¿cómo pensar el alma, si el alma no es una cosa, o si el lugar de las Formas no es literalmente un lugar?

El tema de los dos intelectos (inteligencias) o razones, el *nous patetikós* y el *nous poietikós* —la razón pasiva o razón discursiva, y la razón intuitiva, activa o creadora—, así como el tema de la *nóesis* o intuición-comprensión directa (también entendida como creación y revelación)¹⁰ fue una fuente muy fértil en discusiones filosóficas en el helenismo, y más tarde, en las culturas islámica y judía (por ejemplo, el tema del “intelecto agente” y su relación con el conocimiento profético), así como en el cristianismo medieval, y posteriormente en el Renacimiento; pero, tras el advenimiento de la llamada Ilustración, y de la modernidad, la idea de *nóesis*, central en la metafísica neoplatónica (y en sus derivaciones cristianas, islámicas y judías), es mutilada del imaginario filosófico académico (es de hecho a partir de la Ilustración y la modernidad que se profesionaliza y sujeta la filosofía al ámbito de lo académico, tal como hoy lo entendemos) quedando la idea de razón o de intelecto reducida a lo que la misma tradición neoplatónica, siguiendo a Aristóteles y la idea platónica de διάνοια (*diánoia*), llamaba razón discursiva, calculadora, deliberativa, pasiva o instrumental; es decir, lo que por lo común al día de hoy entendemos como razón (por lo que podemos decir que si el ámbito filosófico académico se define por la idea misma de razón, queda entonces así definido dicho ámbito como el quehacer “racional”: argumentativo, demostrativo, calculador y pasivo, o bien, no-creador, no-activo, no-agente, no-poético, etcétera).¹¹

Así pues, la *nóesis* y el llamado *nous poietikós*, como conceptos y/o como experiencia,¹² pasan al ámbito heterodoxo, marginal o subterráneo; hoy también diríamos

¹⁰ De igual modo se le ha llamado pensamiento no-proposicional, fuente de muchas disputas entre académicos. Véase al respecto: Antony C. Lloyd, “Non-Discursive Thought - an Enigma of Greek Philosophy”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, núm. 70, pp. 261-274. Y también, en respuesta a Sorabji: Antony C. Lloyd, “Non-Propositional thought in Plotinus”, en *Phronesis*, núm. 31, pp. 258-265. *Non-propositional thought in Plotinus. Phronesis*, 31:258-65. Así como Alfino en: “Plotinus on the Possibility of Non-Propositional thought”. en *Ancient Philosophy*, núm. 8, pp. 273-284. Cf. también respecto a la polémica Sara Rappe, *Reading Neoplatonism. Non-Discursive Thinking in the texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2000, p. 92, nota 6.

¹¹ Cf. las nociones de Pierre Hadot de la filosofía como forma de vida y la crítica a que “en la actualidad hay profesores de filosofía, pero no filósofos” (P. Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Siruela, 2006, pp. 275 y ss.).

¹² Demasiado fácilmente y con mucha falta de seriedad, se le despacha a Plotino y su filosofía como un “misticismo”; pero Plotino, para describir las experiencias y entidades relacionadas con la *nóesis*, frecuentemente recurre al adjetivo ἐναργής (*enargés*: “visible”, “en persona”, “real”, “verdadero”; “brillante”, “radiante”; “claro”, “evidente”, “manifiesto”). Todo lo contrario a remitir a la irracionalidad, la idea de intuición en Plotino, de manera muy enfática, refiere a una perfección de racionalidad, conocimiento y claridad; de hecho —e incluso— a la verdadera racionalidad, o racionalidad esencial y perfecta, dirá el egipcio; al conocimiento en grado sumo. Philip Merlan sugerirá que si vamos a hablar de misticismo en el caso de Plotino (o autores neoplatónicos), hay que hablar de un misticismo de la razón (o propiamente del *nous*, o la Inteligencia) misticismo racionalista (Ph. Merlan, “Introduction”, en *Monopsychism, Mysticism, Metacosciouness*). Observa también María Isabel Santa Cruz: “Importa señalar —y quiero insistir en ello— que la mística no aparece en Plotino como una suerte de excrecencia que marque alguna ruptura respecto de la tradición anterior. Por el contrario, la mística está

contracultural. Desde luego que la idea de intuición de un Bergson, o bien la *lichtung* (iluminación) heideggeriana —entre diversos ejemplos posibles— van a ser sumamente cercanas, o hasta deudoras de la noción clásica griega y helenística de *nóesis*. Pero propiamente serán los poetas y “los pensadores” (entiéndase: filósofos sin título académico que los acredite “legítimamente” como tal) quienes seguirán proponiendo la idea de *nous* y *nóesis*. Desde Shelley hasta Yeats, desde Coleridge y Blake hasta Jung, Breton, Paz; y no hablar de *otras* tradiciones —no “académicas”— como el pensamiento oriental, no sólo antiguo sino contemporáneo.

Si, como ya anotamos, misticismo no remite a irracionalidad, es porque el modelo de razón y racionalidad de Plotino, el cual incluye la intuición, es mucho más amplio e integral que el que nos lega la tradición moderna (así espero quede sugerentemente indicado al final de este ensayo). El “misticismo” plotiniano de la unión con la Inteligencia representa la cumbre de la racionalidad, claridad y conocimiento. El marco contextual y presupuesto de la presente exposición de Plotino es la problemática de la causalidad del Uno; la derivación de la multiplicidad a partir de éste. Estando el Uno más allá del ser y la inteligencia, para el egipcio, está más allá de cualquier atributo que podamos predicar de él: es inefable.¹³ En última instancia, no hay una razón o explicación de por qué el Uno crea; de por qué surge de éste la multiplicidad. Porque sí. ¿O por qué no? Se trata de un acto lúdico, espontáneo, artístico; un juego divino del cual no podemos dar razones o argumentaciones demostrativas últimas.¹⁴ Razón de ser poética y/o expresada poéticamente.¹⁵ Es decir, la filosofía de Plotino no es un sistema, una teoría o un cuerpo de doctrinas donde las hipóstasis o primeros principios (el Uno, la Inteligencia y el Alma) son “cosas” que estructuran el orden inteligible a manera de orden cuadrículado y estático del cosmos, sino que la filosofía de Plotino

pensada como la realización más completa y plena de la actividad de la inteligencia. No se trata de una experiencia de naturaleza totalmente diferente y mucho menos opuesta a la de la actividad racional, sino que constituye su continuación y remate natural. No es, pues, una aniquilación, supresión ni negación de la inteligencia, sino su más pleno desarrollo como inteligencia. Si puede hablarse de una mística plotiniana, ella es una mística racionalista, en tanto apertura de la razón hacia lo que la excede, pero como resultado del ejercicio extremo de la racionalidad. Pero eso que excede a la razón está no fuera de ella, sino en su mismo fondo” (María Isabel Santa Cruz, “Plotino y el neoplatonismo”, en *Historia de la filosofía antigua*. Madrid, Trotta, 1997, p. 357).

¹³ Lo mejor que se puede decir de él es (que es) *nada*; o de hecho, callar. Agradezco a la doctora Zenia Yébenes su observación respecto a la relación entre la palabra y el silencio, pues como bien me anotara, es un tema que define a la palabra poética. Quizá podríamos decir —y expondremos a continuación— que la palabra poética en Plotino, al intentar nombrar lo innombrable, surge de, y se vuelve hacia, el silencio.

¹⁴ Ténganse en cuenta las numerosas alusiones de Plotino a la representación teatral que es la existencia. Sobre el complejísimo tema del Uno: cf. John Bussanich, “Plotinus’s Metaphysics of the One”, en Lloyd P. Gerson, ed., *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2005. Me parece que cabría anotar que más allá del misticismo plotiniano de la unión con la Inteligencia, la experiencia mística cumbre —en Plotino— es la de la unidad con, o en, el Uno.

¹⁵ Expresada por medio de metáforas, analogías, imágenes y símbolos. En los principios inteligibles, expresión, y modo de ser poético, coinciden. Véanse en seguida las observaciones acerca del carácter ontológico del símbolo y la analogía en la tradición neoplatónica.

es un ejercicio hermenéutico abierto —que no arbitrario—, no dogmático, siempre incompleto, que parte de una caracterización de la filosofía como, fundamentalmente, forma de vida como ejercicio espiritual,¹⁶ y sólo secundariamente, como un conjunto de textos a estudiar, analizar y exponer.

Las *Enéadas* son un esfuerzo por despertar, forzar, sugerir, aquello concebido como una capacidad dormida en los seres humanos, la capacidad de *theoria* o visión, de intuición y auto-despertar. La exégesis de textos será fundamentalmente extra-textual dado el lugar central que tiene la tradición como transmisión de conocimiento fuera de los textos. Hay que convertirse en la exégesis; es decir, el auto-conocimiento —así ya lo observamos— será la llave interpretativa; la ascesis será la pedagogía a seguir. Para el neoplatónico, el símbolo, la metáfora y la analogía¹⁷ —monedas de cambio interpretativas— no son ni subsidiarias, derivativas o referentes a un significado literal. No son, en última instancia, un constructo humano; sino una suerte de traductores o mensajeros divinos.¹⁸

Sara Rappe observa que para Plotino:

[...] lenguaje fails as a vehicle for conveying metaphysical truth since words necessarily refer to entities standing outside of the linguistic system, whereas truth is both self-certifying and self-revealing. Truth [...] can be apprehended only when there is an identity between the knower and the know [...] Metaphor enters as one way in which Plotinus, holding to this theory of truth, tries to bring the possibility of the identity of the knower and the known into the sphere of experience [...] he uses metaphor to guide the reader to a better understanding of what knowing, in the most proper sense, is and is like [...] when Plotinus wants to contrast discursive thinking with non-discursive thinking (or intellectual knowledge) he invokes this distinction between looking outside and seeing inside.¹⁹

¹⁶ Tengo ciertos reparos en usar este término: “espiritual”; dado la gran cantidad de equívocos a los que remite, además de ser asociado a tradiciones religiosas, sean “orientales” (mismo problema), o al cristianismo. Lo mismo que al hablar de “mística”, a lo que aludiremos en su sentido original y primario de misterio, aquello cerrado, de lo que tan sólo se puede musitar simbólicamente o aludir con el silencio; respecto a el término “espiritual”, creo que es válido señalar que en el caso de Plotino, una cosa son nuestras creencias, definiciones, fobias, prejuicios e ideas que tengamos *a cerca de* lo “espiritual”, y otra, como tal, la experiencia de ello; esto último, única y exclusivamente, posibilitaría conocer, saberlo. Podemos estar de acuerdo, o no; pero esto es lo que demanda Plotino: una experiencia que es un conocimiento.

¹⁷ Cf. John Dillon, “Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis”, en R. Baine Harris, ed., *The Significance of Neoplatonism*. Norfolk, International Society for Neoplatonic Studies, 1976.

¹⁸ Señala Rappe: “Symbols function as crossroads, as junctures that allow the soul to trace its path back to its origins. For Neoplatonists, the process of interpreting symbols involves a complex mixture of traditional lore and radical self-reflection” (S. Rappe, *op. cit.*, pp. 12-13).

¹⁹ Rappe además cita muy atinadamente a Steven Strange: “Plotinus’ critique [crítica del lenguaje] is metaphysically important, because it requires a new view of the status of the language of metaphysics. Terms of ordinary language, the normal use of which is to speak about everyday sensible experience, must have new meaning if they are to be applied to Forms. Plotinus thinks that the highest and most important kind or reality can only be spoken of using metaphors” (*ibid.*, p. 94).

Dado que la verdad, según la propuesta neoplatónica en general, no está estructurada como lenguaje ni es producto de un discurso, el texto necesariamente falla por sí solo como transmisor; el lenguaje viene después de la experiencia y más bien como una traducción mala o insuficiente. De manera poderosamente sugestiva, Plotino describe el lenguaje como percepción del pensamiento; como “trazo”, “recuerdo”.²⁰ La discursividad racional será, como el tiempo, una imagen móvil de la Inteligencia eterna, de la auto-presencia auto-contenida de ésta. Plotino nos dice que su actividad es casi como movimiento, así como su complejidad es una multiplicidad que sin embargo es una unidad. Es decir, está buscando ir más allá de lo sensible y de la literalidad del lenguaje utilizando metáforas y analogías.²¹ Por todo ello Plotino sugerirá que el lenguaje filosófico ideal son los jeroglifos egipcios:

Y paréceme a mi que aún los sabios egipcios, percatándose de ello sea en virtud de una ciencia exacta, sea en virtud de una ciencia connatural, en las cosas que querían expresar con sabiduría no se valían de caracteres alfabéticos, que discurren por palabras y frases, ni de signos representativos de sonidos y enunciados de juicios, sino que trazando ideogramas y grabando en los templos un solo ideograma para cada objeto, patentizaban de ese modo el carácter no discursivo de aquel ideograma, dando a entender que cada ideograma era un ciencia y una sabiduría, una entidad sustantiva y global, y no un proceso discursivo ni deliberativo.²²

La metáfora, el símbolo, la imagen, nos remiten al reino resplandeciente del pensamiento creador, del pensamiento mítico y poético.²³ La interpretación y comprensión de la *nósis* plotiniana es necesariamente a su vez una intuición que es también *ποίησις* (*póiesis*), creación: creación intuitiva e intuición creativa.

²⁰ Plotino, *op. cit.*, IV, 3, 30.

²¹ La analogía reina en el universo, nos insiste el egipcio; es decir, tiene un carácter ontológico: “las cosas terrestres están implicadas en las celestes y las celestes en las terrestres, pues ambas contribuyen de consuno a la constitución y perpetuidad del cosmos y las unas son presagadoras de las otras, para el observador, por analogía” (Plotino, *op. cit.*, III, 3, 6). *Cf.* también III, 1, 6, 20; II, 3, 7, 10-20, y II, 3, 7, 1-15. Hay una hermenéutica simbólica que nos permite “leer” o interpretar el cosmos.

²² Plotino, *op. cit.*, V, 8, 6.

²³ Plotino recurre en numerosas ocasiones a los mitos para interpretar y transmitir su pensamiento (por ejemplo, III. 5. 9. 24). Sin embargo, para alguien como O’Meara, entender la intuición como comprensión poética, que se opone al pensamiento científico y lógico, es un error. Para él, Plotino no habla de una forma de conocimiento alternativa, y posiblemente correctiva, de la ciencia y la lógica; sino de un conocimiento que representa la meta de la ciencia y la lógica. Me temo que el error es de O’Meara al asumir que para Plotino la ciencia y la lógica son una meta y no sólo un medio, así como saberes segundos. Deja de lado la preeminencia de la metafísica por encima de las ciencias y la lógica; la metafísica como la ciencia de las ciencias, cuyo lenguaje en última instancia tendrá que ser por necesidad metafórico de acuerdo a la propuesta crítica del egipcio. Además, me parece obvio que O’Meara tiene en mente la idea moderna de ciencia, así como la división y contraposición moderna entre la ciencia y la lógica, por un lado, y las artes, por el otro; entre “lo racional” y “lo irracional e intuitivo” (Dominic J. O’Meara, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*. Oxford, Claredon Press, 1995, p. 43).

II

Ya el magnífico William Blake había denunciado a la Ilustración —y al cristianismo “oficial”— como causa del empobrecimiento del intelecto del hombre: a la razón, que reducida y egoísta se imponía ahora como un dios celoso. Frente a ello Blake declaraba “That the Poetic Genius is the true Man”. Todas las “sectas” de Filosofía son —al decir de Blake—, desde el Genio Poético, adaptadas a las debilidades de cada individuo; en el Genio Poético encuentran su origen, del mismo modo que todas las religiones —incluidas el judaísmo y cristianismo— se derivan de diferentes recepciones del Genio Poético. “As none by traveling over known lands can find out the unknown. So from already acquired knowledge Man could not acquire more. therefore an universal Poetic Genius exists” (*Principle 4*).²⁴ Nuevamente y de modo similar a lo que es la intuición (*nóesis*) de las ideas platónicas, o de los primeros principios en el caso de Aristóteles (“*That the Poetic Genius is the true Man. and that the body or outward form of Man is derived from the Poetic Genius. Like wise that the forms of all things are derived from their Genius*”),²⁵ el Genio Poético —sigo el uso de altas de Blake— es la fuente creadora, con carácter universal, del conocimiento humano; su origen y también aquello que lo lleva a la revelación de algo más allá del conocimiento meramente humano. La noción de conocimiento universal se encontraba ya en el neoplatonismo, de donde originalmente deriva el ideal católico o *katholiké* (universal) y que implicaba para los neoplatónicos una especie de fraternidad universal del hombre en el conocimiento, siendo las diferentes religiones, filosofías y también ciencias, expresiones de una sola sabiduría cósmica o universal. El Genio Poético de Blake corrobora, o reclama, dicha noción.

En específico podemos fácilmente hacer la analogía, por ejemplo, entre el Genio Poético y el *nous poietikós* tal como lo expone Plotino. Recuérdese que éste dedica un tratado entero²⁶ a la naturaleza del δαίμων (*daimon*) (el Genio de Blake: “...Genius. which by the ancients was call’d an Angel & Spirit & Demon”) donde dicha entidad espiritual que guía al hombre simboliza la parte superior del alma o *nous*. El *nous poietikós*, de acuerdo con Aristóteles y luego con Plotino, es el ser esencial del hombre, facultad verdaderamente inmortal y divina; lo cual nos presenta una paradoja: aquello que el hombre esencial y verdaderamente es, es divino y ya no humano, aparente contradicción que se explicará como causada en el hombre por la ignorancia de su verdadero ser. Para Blake, esto sucede dada la tiranía del egoísmo de la razón calculadora, a la cual simbolizó en sus poemas como *Urizen* (“your reason” —tú razón).

En el caso de Plotino el *nous* se presenta como *otro* para el yo alienado, dada la ignorancia de su verdadera condición; se presenta entonces, precisamente, como un ser

²⁴ W. Blake, “All religions are One”, en *The complete Poetry and Prose of William Blake*. Anchor Books, USA, 1988.

²⁵ *Ibid.*, Principle 1st.

²⁶ Plotino, *op. cit.*, III, 4.

espiritual, un *daimon*; por medio de la *nóesis* ocurre una reversión: el *otro* es el verdadero sí mismo, y el yo, o lo que se creía que era el yo, se revela como un yo alienado, como un *otro*, que sin embargo se disuelve —como las tinieblas con la luz— o se integra, completa o ilumina, al reconocer el alma su verdadera, y en última instancia, única identidad en el sí mismo inteligible y divino, o *nous*.²⁷

III

Hubo un poeta del romanticismo inglés que abordó específicamente el tema de los dos intelectos de la tradición neoplatónica: Percy B. Shelley en su *Defensa de la poesía*. Me parece que representa no sólo una interpretación interesante sino muy sugerente y creativa, y más cercana en el tiempo a nosotros. Comienza así Shelley su ensayo:

De acuerdo con cierto modo de contemplar esas dos clases de actividad intelectual que llamamos razón e imaginación, la primera puede considerarse algo así como la mente atendiendo las relaciones que un pensamiento mantiene con otro, sea lo que sea lo que los produzca; y la segunda, como la mente actuando sobre esos pensamientos a fin de colorearlos con su propia luz y componer a partir de ellos, como si de elementos se tratase, otros pensamientos, cada uno de ellos dotados del principio de su propia integridad. La una es el *to poiein*, o el principio de síntesis, y tiene por objetos esas formas que son comunes a la naturaleza universal y a la existencia misma. La otra es el *to logitzein*, o principio de análisis, y su acción concierne a las relaciones entre las cosas en cuanto que simples relaciones, tomando los pensamientos no en su unidad integral, sino como las representaciones algebraicas que conducen a ciertos resultados generales. La razón es la enumeración de cantidades ya conocidas; la imaginación es la percepción del valor de esas cantidades, tanto separadamente como en su totalidad. La razón

²⁷ Respecto a la contraposición entre el Yo y el Sí-mismo, el “yo creado” o “yo empírico” y el sí-mismo ideal, Wald, en su estudio sobre Plotino (George Wald, *Self-intellection and Identity in the Philosophy of Plotinus*. Fráncfort, Peter Lang, 1990, p. 151), precisamente evocará la distinción que hace Blake entre *selfhood* y *identity*, o “sentido del yo” e “identidad”. El sentido del yo se forma y refuerza a través de la percepción sensorial y la discursividad; éste es el sujeto del conocimiento —incluso en el sentido moderno— de la razón práctica; en cierto sentido —fuerte—, es la razón práctica (en algunos casos *psique* = *nous patetikós*) como sentido o principio de la realidad y sentido de definición, entonces, del yo. La conciencia de sí que tiene este sentido del yo es intermitente y variable. Por otro lado, el sí-mismo ideal, actividad pura (continua o eterna) es el estándar de las actividades encarnadas (otorga los *kanona* a la razón práctica; cf. Plotino, *op. cit.*, v, 3, 3.5-9), una identidad sin pasado ni futuro, agente de la contemplación de las Formas; su pensamiento ya no es “nuestro”, en todo caso habría que decir que piensa por nosotros, o en nosotros: al nivel de la Inteligencia hay una *asimilación*, de lo bajo a lo alto. El tema de la revelación y el *otro* será muy importante en la poesía contemporánea, especialmente en el caso de Octavio Paz. Del mismo modo, el también premio Nobel, William Butler Yeats, escribió y evocó abundantemente sobre el *daimon* y la *nóesis* en la línea de Plotino y Blake (para Yeats el *daimon* es la antítesis del hombre, fuente de la tensión creadora), si bien por consideraciones de espacio no podemos abordar sus profundas y *geniales* reflexiones. Cf. *Per Amica Silentia Lunae* e *Ideas sobre el bien y el mal*.

contempla las diferencias; la imaginación las similitudes de las cosas. La razón es a la Imaginación lo que el instrumento al agente, lo que el cuerpo al espíritu, lo que la sombra a la sustancia.²⁸

Ha de aclararse que Imaginación no se refiere a la mera fantasía, ese perderse, evadirse, sino a la verdadera imaginación, o facultad creadora (sea que hablemos de creación artística, filosófica, científica, religiosa, etcétera). Otro poeta romántico inglés muy cercano a Shelley, S. T. Coleridge, la llama *la imaginación filosófica* o *imaginación primaria*; “the sacred power of self-intuition”: “The primary imagination i hold to be the living power and prime agent of all human perception and as a repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite I AM”.²⁹

Por imaginación secundaria o fantasía (*fancy*) se referirá a una eco de la primaria y coexistente con la voluntad consciente, diferentes también en grado y modo de operación.

La poesía —también en sentido profundo y amplio, no sólo como versificación— para Shelley es “*la expresión de la Imaginación: la poesía surge con el mismo origen del hombre*”.³⁰ El poeta capta lo verdadero y lo bello; “participa de lo eterno, lo infinito, lo uno”. En su creación se expresa el orden indestructible. Los poetas son los creadores de las leyes, de la sociedad civil y de la cultura; de acuerdo a las circunstancias en que surgen son llamados legisladores, profetas, filósofos, artistas. Son tan poetas y filósofos tanto Shakespeare como Milton. Homero será el gran creador de la cultura griega así como Dante del cosmos de la cristiandad europea. “La labor y el carácter de un poeta participan de la naturaleza divina tanto en lo que respecta a la providencia como a la creación”. Las magnas composiciones de los grandes poetas son episodios de ese gran poema “que todos los poetas, al igual que los pensamientos combinados de una gran mente, han ido construyendo desde el principio del mundo”. En dicha gran mente podemos reconocer a la hipóstasis de la Inteligencia plotiniana, de la cual el *nous* en el hombre es una parte que es también el todo, una especie de holograma. Si la poesía produce placer, porque es expresión de la Belleza —cualidad esencial de la Inteligencia—, también trae consigo perfeccionamiento y bien moral, cuyo instrumento es la imaginación: la poesía no sólo expresa Verdad y Belleza, sino el Bien. Un poema, por lo tanto “es la misma imagen de la vida expresada en los términos de su verdad eterna”; “es la creación de acciones de acuerdo con las formas inalterables de la naturaleza humana, tal como existen en la mente del creador que es la imagen de todas las otras mentes” (*cf.* con la hipóstasis de la Inteligencia, que Plotino identificaría con el Demiurgo platónico y el Motor Inmóvil aristotélico, causa primera que se intuye a sí misma). Por ello el poema “es universal y contiene la semilla de la relación con

²⁸ Percy B. Shelley, “Defensa de la poesía”, en *Ensayos escogidos*. Barcelona, DVD Ediciones, 2001, p. 93.

²⁹ S. T. Coleridge, *Biographia Literaria*. Londres, Everyman’s Library, 1993, caps. XII y XII.

³⁰ P. B. Shelley, *op. cit.*, p. 94.

cualesquiera motivos o acciones que tengan cabida en las posibles variedades de la naturaleza humana”.

Pero también hay un reclamo profético en Shelley respecto al progreso desproporcionado de las ciencias y el razonamiento calculador y utilitarista frente al desarrollo de la facultad creativa, base de todo conocimiento. Se ha ampliado el imperio del hombre sobre el mundo externo a costa de una reducción del mundo interior. El ejercicio del razonamiento analítico se exalta ahora por encima de la expresión directa de la facultad inventiva y creativa misma convirtiéndonos en víctimas de nuestro propio egoísmo e ignorancia: “La Poesía y el principio del Yo, del que el dinero es la encarnación visible, son el Dios y el Mammón del mundo”. Con fuerza resuenan aquí las preocupaciones metafísicas y éticas de Plotino. El “supuesto intelecto” —la razón pasiva o discursiva— como decía el egipcio (digamos también el yo literal, literalizante y literalizado), se asume superior a lo que en realidad es “la mejor parte”, la divina; o no sólo superior, sino que se asume único —pues es precisamente el principio de definición del yo o principio egoísta—, todo sometido a su voluntad, cuando en verdad la poesía, la creación, no es un poder que se ejerza a su capricho. Aquí el inglés apunta a la problemática de la voluntad y la libertad ya entrevista por Plotino. Mencionamos ya que para Coleridge sólo la imaginación secundaria o fantasía (*fancy*) —un eco de la imaginación primaria— es coexistente con la voluntad consciente.

IV

La pregunta ahora es: ¿constituye la poesía conocimiento? (claro que Blake, Shelley y Coleridge ya han respondido: la poesía es un *conocimiento creador*). Mi tentativa de respuesta no es el propósito de este ensayo, pero sí lo es sugerir una interpretación de la intuición poética, o visión creadora, a partir de la brevísima caracterización que hemos trazado —a manera de invitación— de la *nóesis* en Plotino, dada la insistencia de todos estos pensadores en el tema y la recurrencia de prácticamente las mismas metáforas, símbolos y explicaciones metafísicas, lo cual es ya —en mi opinión— más que notable y muy insinuante: dicha interpretación puede ser a su vez una interpretación de Plotino por medio de las evocaciones de estos poetas; es decir, me parece que se revela una analogía muy poderosa y sugestiva en ambos “decires”. Ambos parece que apuntan hacia lo mismo. Quisiera invitar al lector a pensar en Plotino precisamente como un poeta-sabio, y su obra, liberarla por medio del acercamiento a la misma como un decir esencialmente poético, creador y sugerente, *abierto* (esto último es muy importante); así como pensar el decir poético como un pensar filosófico creador. Si ya de entrada definimos a la filosofía como un mero quehacer —digámoslo así— del *nous patetikós*, del *logitzein* o análisis, cancelamos de antemano la posibilidad de la intuición y damos la razón a Plotino y nuestros poetas respecto al egoísmo estéril y celoso —salvo para toda consideración utilitaria— de la facultad calculadora, entendida la razón discursiva desde esta perspectiva, dada su limitación esencial —¡vaya ironía!— como un principio de ignorancia.

La razón calculadora que discurre en el tiempo y se define también de acuerdo a relaciones espaciales es efectiva y poderosa sierva de la ciencia y la tecnología, pero pobre y estéril novia respecto a la comprensión, captación o intuición-creación del sentido y el significado. El pensamiento literal y literalizante se convierte en nuestra melancólica prisión. Pero frente a ello, nos declara el surrealismo, la “amada imaginación” nos lega una “*libertad espiritual suma*”.³¹ “La actitud realista, inspirada en el positivismo, desde santo Tomás a Anatole France, me parece hostil a todo género de elevación intelectual y moral”, dice Breton, quien denuncia el “*odio hacia lo maravilloso*”. El surrealismo busca la conciliación de la realidad y el sueño en una realidad absoluta o sobrerealidad; de ahí el aspecto revolucionario de la poesía. Como haciendo eco de los autores ya mencionados, para el surrealismo *La imagen es una creación pura del espíritu* (Reverdy); y me gustaría agregar que *espíritu* hay que entenderlo de manera no literal (como paradójicamente muchas veces sucede en la filosofía) sino poética, imaginativamente. Para estos soñadores el surrealismo desvela “el funcionamiento real del pensamiento” como creación poética, derivada, una vez más, del *genio*: revela la “luz de la imagen”, “*la conciencia poética de las cosas*”, “*la verdadera vida*”; en la intuición surrealista, “también el teatro, la filosofía, la ciencia, la crítica, conseguirían volver a encontrarse a sí mismos”. ¿Está esto lejano, por ejemplo —y por extravagante que nos parezca la comparación—, de la intuición de los primeros principios del conocimiento, principios creadores, tal como los presentan Aristóteles o Plotino? Los primeros principios han de intuirse —destello de visión tanto comprensiva como creadora— y a partir de ellos por medio de premisas y conclusiones desarrollar un conocimiento particular,³² pues la facultad en sí mediadora no puede de sí misma intuir creando el principio que sí es capaz de articular, exponer, reflexionar (“alma intelectual cuya inteligencia se *manifiesta* en los razonamientos”;³³ *μερίζω* —*merízo*) no puede intuirse lo primero, es decir, no puede darse la identidad de objeto y sujeto o inteligencia perfecta en la *nóesis*. El instrumento no puede ser su agente.

En otro manifiesto concluye Breton,

[...] el hombre habrá de revestirse de cuanta humildad sea capaz si quiere servirse de lo poco que de sí mismo sabe a fin de investigar la realidad en torno. Para realizar esto último, el mejor medio de que el hombre dispone es la intuición *poética*. Ésta, liberada al fin por el surrealismo, no solamente tiene el poder de asimilar todas las formas conocidas, sino que también es audaz creadora de nuevas formas, por lo que se halla en situación de aprender todas las estructuras de nuestro mundo, manifiestas o no. Únicamente la intuición poética nos proporciona el hilo que nos lleva al camino de la Gnósis [*nóesis*], en tanto en cuanto conocimiento de la realidad suprasensible, *invisiblemente visible en el seno del eterno misterio*.³⁴

³¹ André Breton, *Manifiestos del surrealismo*. Madrid, Visor, 2002, p. 16.

³² Plotino, *op. cit.*, v, 1, 10.

³³ *Ibid.*, v, 1, 3.

³⁴ A. Breton, “El surrealismo en sus obras vivas” [1953], en *op. cit.*, pp. 222-223.

V

La palabra poética revela así el mundo, a diferencia del razonamiento discursivo y calculador, que si bien nos relaciona y enraíza con él, a veces tan sólo lo utiliza, lo somete, pero también en ese sometimiento el mundo se cierra —como una amante despechada— a todo sentido y significado; y recalquemos: no es de sí mismo yermo el razonamiento (o valga decir que no es en sí *malo*, aunque se trata de una categoría muy infantil), definitivamente no lo es cuando es un medio para el intelecto creativo, pero sí es árido y empobrece cuando en vez de medio se vuelve un fin en sí mismo en manos del egoísmo utilitario exacerbado que troca el mundo, en su miseria, en una *tierra baldía* a imagen y semejanza. ¿La tierra es nuestra o nosotros somos de la tierra? Por la poesía, palabra esencial nos dice Heidegger, llega a ser el mundo, y llega a ser en la palabra creadora: *habitar poéticamente* la tierra.³⁵ Por medio de la palabra esencial, reflexiona el alemán, la instauración del ser, la fundamentación de la existencia, son libremente creados. Dicha libre creación ocurre, de acuerdo con Heidegger, en ese diálogo que somos: “los dioses solo pueden venir a la palabra cuando ellos mismos nos invocan, y estamos bajo su invocación”. Dioses, esencias, ideas; aquello divino (que somos nosotros y no; o bien que somos esencialmente) que es pensamiento o conciencia de sí pura, en acto: *nóesis*; “importa ver que la actualidad de los dioses y la aparición del mundo no son una consecuencia del acontecimiento del habla, sino que son contemporáneos”. En la creación poética, con el lenguaje como medio, llega a ser el mundo en el nombrar los dioses: esto es el diálogo que somos nosotros mismos, diálogo con “los celestes”, o dicho platónicamente, “lo semejante se conoce por lo semejante”; no el soliloquio de la razón discursiva consigo misma, sino que el habla creadora que se manifiesta por medio de ella es un escuchar; se dice el Ser en nuestra habla: el lenguaje, para Plotino, como percepción del pensamiento de la inteligencia; como “trazo”, “recuerdo”; su pensamiento ya no es “nuestro”, sino que piensa por nosotros, o en nosotros. En la intuición o conocimiento que es la *nóesis* plotiniana, conocemos y somos conocidos.

“La palabra que nombra a los dioses es siempre una respuesta a tal invocación” (de ellos). Somos un diálogo permanente con los celestes, pero que sólo el poeta, el creador, escucha (a propósito de la inconciencia o ignorancia de la actividad del *nous poietikós* en el hombre, de acuerdo con Aristóteles y Plotino): interpreta los “signos [...] lenguaje de los dioses”,³⁶ el creador escucha y al escuchar crea: se vuelve co-creador, la manifestación de su propia existencia, pues como apunta Heidegger, dicha manifestación “no quiere decir la expresión del ser del hombre suplementaria y marginal,

³⁵ Para todas las citas subsiguientes de Heidegger: Martin Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*. México, FCE, 1997. En este acercamiento tentativo al pensador alemán me he limitado a este breve pero profundo texto. Hubiese sido deseable hacer una referencia a su vinculación con Hölderlin pero por cuestiones de espacio no fue posible.

³⁶ Cita del *Empédocles* de Hölderlin, en M. Heidegger, *op. cit.*

sino que constituye la existencia del hombre”, y esto acontece por y en la libertad de la decisión.

“El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son”. Habitar poéticamente es estar en la presencia de los dioses, ser tocado por ellos. Como vimos con Shelley, la poesía es el fundamento creador de la historia, no una expresión de ésta; el genio poético crea, nombra a la diosa Historia y a sus hijos, a la diosa Economía, a la oscura madre, celosa y amargada, la diosa viuda Ciencia. “Lo que dicen los poetas es instauración, no sólo en sentido de donación libre, sino a la vez, en sentido de firme fundamentación de la existencia humana en su razón de ser [...] esencia de la poesía como instauración del ser con la palabra”.

La razón de ser de la existencia humana es poética, tanto como es poético decir que la razón de ser de la existencia humana es poética; es decir, lo poético no se puede juzgar por medio de la razón sino comprender, intuir, a través de lo poético mismo: ahí reside su libertad... donde otros ven su irrealidad; no hay razonamiento como demostración última: el razonamiento y, en última instancia, el lenguaje se doblan sobre sí mismos —sobre su propia limitación: son su propia limitación—, construyen sobre sí y lo que queda es ya sea el destello de intuición, de visión o comprensión (desde un *más allá*, pero, nuevamente, no literalmente un “más allá”...); se fuerza al lenguaje mismo a ir más allá de sí mismo, como en la poesía, ambos momentos diferentes y simultáneos (parte de un mismo proceso: si bien la intuición como tal está más allá de todo proceso y sistema —ámbito de la libertad— siendo ése el ámbito de la razón discursiva y práctica —¿podemos entonces decir a Kant que la moral es una creación poética; un “como si”...?—; por ello mi insistencia —en otros lados— en que la filosofía de Plotino no es un “sistema” sino en última instancia —además, y más allá de los razonamientos— *recreación poética que busca indicar, sugerir, pero también crear*).³⁷ Si dicha razón de ser es poética, entonces es tanto creada como intuida, tal como lo ha insistido Plotino; son “contemporáneos”, si seguimos haciendo analogía con el planteamiento de Heidegger. “El hombre expresado en virtud del habla es un Revelado”; “Aquel que debe mostrar lo que es” y lo que es, se muestra en el hombre: se abre, lo abre, el hombre.

Así, para Heidegger la poesía crea, pues hace posible al lenguaje; donde hay habla, hay mundo y entonces hay historia. El lenguaje no es un mero útil, un accesorio; no es, esencialmente, un instrumento disponible insiste Heidegger, pero quizá sí quepa decir que, la discursividad, si bien no es instrumento disponible —o no debiera serlo; ése es el reclamo del alemán— sí es un instrumento del que disponen *los celestes* y como tal es “aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre”. Quizá

³⁷ Y no sólo del cosmos o la existencia en sí, sino de los textos platónicos mismos: él se sabe o se dice platónico, no “neoplatónico”, categorización producto de un reproche a sus interpretaciones, de acuerdo con esto, erróneas o injustificadas por los textos platónicos (reproche incoherente con la propia idea de filosofía en el egipcio) que supone cual sí es la interpretación correcta, o al menos, el modo de acercamiento a los mismos, limitado exclusivamente por éstos.

—como mencionamos— ese ir más allá de sí mismo del lenguaje es el lenguaje; revela: muestra y vela: sugiere, indica; aprisiona y libera. Ascendemos y descendemos por el lenguaje libremente —si así lo decidimos—, creativamente, creando nuestra prisión o nuestra propia libertad.

VI

Libertad bajo palabra, si queremos aludir a Octavio Paz. Para éste la creación poética se inserta en el ámbito de lo sagrado, mas lo sagrado, cabe decir, interpretado poéticamente, no institucionalizado, sino sacralizado, hemos de insistir. Para Paz,³⁸ la empresa de la poesía moderna consiste, frente a la religión, en crear un nuevo “sagrado”. En el acto poético, al alumbramiento de lo sagrado, la experiencia de lo que llama la “otra orilla”, más allá del mundo objetivo (u objetivado, añadamos), es un hacernos “otros”. Pero esa “otra orilla” está en nosotros mismos, mas en el alumbramiento la voluntad no interviene, o sólo de modo paradójico, mezclada a otras fuerzas. “Libertad y fatalidad se dan cita en el hombre” en la *póiesis* de la intuición: libertad y fatalidad, *nóesis* y *aisthesis*, causalidad y liberación, el devenir y la permanencia. La intuición creadora nos hace ser “otros”, parimos (mayéutica) “otros”, creando grandes metáforas como las Ideas o las Formas, el Uno, la Inteligencia, el Alma, lo Divino, Dios.³⁹ “Y ese ser otros no es sino un recobrar nuestra Naturaleza o condición original”, dice Paz. *Nous* es mi otro y sin embargo mi ser verdadero. Se revela en mí que soy la visión —lo diré con Paz— de que: “El universo está imantado. Una suerte de ritmo teje tiempo y espacio, sentimientos y pensamientos, juicios y actos y hace una sola tela de ayer y mañana, de aquí y de allá, de náusea y delicia. Todo es hoy. Todo está presente. Todo está, todo es aquí. Pero también todo está en otra parte y en otro tiempo. Fuera de sí y pleno de sí”.

Se revela la armonía oculta, el *logos* que ama ocultarse, que quiere y no quiere ser llamado “Zeus”, o “Dios”; que es Uno, es ley, sentido: propósito creador-creado; que es lenguaje y lenguaje del lenguaje; la Inteligencia que gobierna todas las cosas a través de todas; lo único Sabio (paráfrasis de Heráclito). Más allá de las divisiones del razonamiento y de la duración del tiempo, de la discursividad, en la intuición poética se avizora la plenitud del mundo inteligible que es aquí y no es aquí; a través del tiempo y fuera de él. “La nostalgia de la vida anterior [insatisfacción del alma] es presentimiento

³⁸ Para todas las citas subsiguientes: Octavio Paz, “La revelación poética”, en *El arco y la lira*. México, FCE, 2003, pp. 117-184.

³⁹ Por ejemplo, y respecto al uso del lenguaje simbólico y metafórico, como señala George Wald, la posibilidad y realidad del ascenso del alma a los inteligibles o lugar de las Formas en la *nóesis*, es central a la filosofía de Plotino. Mas dicha ascensión no es literalmente un ascenso, pero tampoco un mero tropo literario. Habremos de interpretar el ascenso como una conversión interna (G. Wald, *op. cit.*, pp. 17-19). Recuérdese lo que se dijo acerca de la exégesis-experiencia en el primer apartado. Cf. también lo dicho en la nota 6.

de la vida futura [en el sí-mismo]. Pero una vida anterior y una vida futura que son aquí y ahora y que se resuelven en un instante relampagueante” (el chispazo intuitivo de la *nóesis* donde todo se resuelve en la identidad que es una consigo misma). Los órdenes horizontales y verticales, del ser y el tiempo, de lo celeste y lo terrestre, se confunden en su unión indisoluble, se revelan como unidad. Sin embargo, Paz nos advierte: “La experiencia de lo sagrado no es tanto la revelación de un objeto exterior a nosotros, como un abrir nuestro corazón o nuestras entrañas para que brote ese ‘Otro’ escondido” (inconsciente en “nosotros”, en nuestra identidad egóica: el alma enterrada en el cuerpo, o *yo* literalizado). La palabra poética nos libera, pues ella misma es libertad: “nada nos permite aislar la categoría de lo sagrado de otras análogas, excepto su objeto o referencia; pero el objeto no se da fuera, sino dentro, en la experiencia misma”.⁴⁰

Y dicha libertad, de este lado de la orilla, no en la “otra”, significa necesariamente una divina ambigüedad: “Puede concluirse que la experiencia de lo sagrado es una revelación de nuestra condición original, pero que asimismo es una interpretación que tiende a ocultarnos el sentido de esa revelación”. Es el *logos* enigmático que no dice, ni oculta, sino indica por medio de signos, parafraseando a Heráclito, quien alude a la misma divinidad a la que alude Paz en el título de su obra, de donde le hemos ido citando, *El arco y la lira*. Por ello “La Sibila, con su boca delirante, profiere palabras lúgubres”⁴¹ (22B92) y resplandecientes: el *logos*, el dios, que es día noche, verano invierno, masculino femenino, bien mal, racional irracional, occidental oriental, blanco y rojo.⁴² La intuición revela al hombre creándolo. Palabra consagrada y que consagra. En la creación creamos a nuestro creador.

[...] en tal caso, no se busca ya la razón discursiva o el razonamiento, sino lo que se alcanza es la inteligencia pura. Y bien, ¿pero que impide que la inteligencia pura se de en nuestra alma? Nada, diríamos; pero convendría añadir, entonces, que se trata de una parte del alma. Y esto no podríamos decirlo, porque, aun que afirmemos que es algo nuestro, la Inteligencia [*nous*] se diferencia realmente de la razón discursiva y está siempre por encima de ella. No hay inconveniente en afirmar que es algo nuestro, aun que no tengamos que enumerarla entre las partes del alma. Porque es y no es algo nuestro.⁴³

⁴⁰ Se me hizo la observación, la cual agradezco, de que la noción de lo sagrado en Paz aquí presentada, quedaba muy vaga; es cierto, pero como dice el poeta, dado que su objeto o referencia no se da fuera, sino en la experiencia de lo sagrado mismo, ésta es enigmática, término que prefiero a “vaga”.

⁴¹ *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos. 2001, vol. 1, 22B92.

⁴² Cf. Giorgio Colli, quien, de manera muy sencilla pero poderosamente seductora, sugiere que el origen del lenguaje filosófico, esencialmente la dialéctica, está en los enigmas emitidos por los oráculos. (G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, Tusquets. 2000).

⁴³ Plotino, *op. cit.*, v, 3, 3.