

«TOCAR» A DIOS

Massimo Cacciari

Como método de acceso a la *homoiosis theoi* lee Porfirio a Plotino. Y de ahí que su ordenación de los tratados del maestro concluya con una extraordinaria reformulación del lenguaje místico: el alma, separada de todas las cosas exteriores, desnuda de formas, perfectamente «vacía», llega a ser una sola cosa con el Amado, el Uno-Bien, es más: *hyperagathon* desde el momento en que no es Bien para sí mismo ni puede precisar del Bien que él mismo es, sino que es Bien para los otros seres que, eventualmente, participan de él (VI, 9, 6). No se trata de una simple visión (*theama*); en la visión sigue dándose, en efecto, la diada de contemplador y contemplado, de modo que de la visión puede haber siempre noticia, mientras que no puede haberla de esa experiencia (*pathema*); hablar es siempre y necesariamente hablar de algo distinto, mientras que quien ve lo Uno lo ve como una sola cosa idéntica consigo mismo (VI, 10). Así que mejor abandonar, pues, el término equivoco «visión» para referirse a esa fulguración (*ellampsis*) vuelta al alma cuando ésta se ha despertado por entero «del sueño de las palabras» (según la sugestiva, aunque sobrecargada, traducción de Cilento); mejor recurrir, pues, a esta «progresión»: *ekstasis*, *haplosis*; *epidosis aoutu*; *epheis pros haphén*; *stasis*; *perinoesis pros epharmogén* (VI, 9, 11). Con precisión «técnica», esas palabras aluden al sentido del *pathema* pero, a la vez, revelan su constitución antinómica, paradójica. ¿Es cierto que la fuga del alma al Uno no pueda ser entendida sino como *apallagé*, como perfecta *separación*? ¿Se trata realmente de una *trascendencia* —más allá de todo lo sensible— al Principio *absoluto*? Justamente los términos usados por Plotino hacen extremadamente problemáticas tales conclusiones, frente a las que sigue estrellándose una historiografía teóricamente poco avisada.

Ekstasis viene usado aquí por primera vez, seguramente, en el mundo griego, como un despertarse del alma respecto a su vida aquí abajo, en el antro y prisión en que está encadenada, para acceder a su propia ener-

ocean = thigein

experiencia (pathema)

geia, la cual consiste en hacerse una sola cosa con Dios y estarse (*stasis*: cf. IV, 8, 1) allí: un cambio de lugar: del océano de las diferencias a la Patria, lo que implica una de-cisión (*ek-*), una separación de la «violencia» de las sensaciones externas, o sea, un acto de renuncia respecto al disfrute del «coro» de las cosas bellas y de las virtudes y, en suma, una concentración en sí misma a fin de captar —en el espejo que ella misma es, purificado gracias a esa de-cisión y a esa renuncia— la Luz del *hyperagathon*. Luz que, siendo simplicísima, podrá ser captada justamente sólo por un alma perfectamente simple, libre, vacía: *haplosis*. El alma se abandona, se pierde en el Amado, puede darse toda ella cuando supera incluso esa concentración en sí en la propia intimidad, cuando apaga incluso ese conocimiento de su propio ser: *epidosis autou*. Entonces, el Uno está presente... o, al menos, está presente el «ansia de contacto» y su «procura», es más: la «inteligencia a todo respecto», dirigida de manera que ni aun en un solo punto no esté el alma en contacto con el Dios, que se «adapte» allí perfectamente, en armonía perfecta y en perfecta quietud (*stasis*)¹.

vacío
 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

tesis

sensación

El término clave es contacto: contacto que logra la «compaginación» (*epharmogé*), que es *pathema*, experiencia real. En el punto culminante del *ek-stasis*, el Uno, libre de alteridad, simple y presente, no se da en la forma de la visión, de la contemplación, sino en la del tacto: «está presente a aquel que puede tocarlo (*thigein*); y a quien no puede, no le está presente» (VI, 9, 7). El término que con menor impropiedad puede dar noticia de la *homoiosis* aquí resultante parece indicar, de nuevo, la mediatez de la experiencia estética. Más allá de toda *via eminentiae*, y más allá de toda *via negationis*, la fatiga, el *ergon* de nuestro buscar a Dios parecen acabar en esta paradójica analogía entre intuirlo «en el resplandor de una luz pura» (Proclo, *In Tim.* 28 c 3) y la sensación inmediata del contacto inmediato; o sea: algo inaccesible mediante *doxa* y mediante *episteme*. Lo supremamente supra-sensible ni se conoce ni se «comprende», ni aun siquiera —propriamente hablando— se contempla, sino que se toca. *Acaecer*, improvisada-inmediatamente, que el Dios viene tocado. Las dos dimensiones —sensible y suprasensible— que parecían estar simplemente separadas, se corto-circuitan en un único vórtice. ¿Se trata de una analogía superficial, dictada por las condiciones de la mediatez, del carácter no-discursivo tanto de la conjunción con el Dios como de la pura *aisthesis*? ¿O bien se trata de una analogía real y verdadera, según la cual el *thigein* indicaría una relación, un *lógos* esen-

tocar

1. Sería instructiva una prolija confrontación entre la «procesión» plotiniana y un sistema yoga fundamental como el contenido en los *Yoga sutra* de Patanjali (anteriores al siglo IV). A la renuncia (*pratyahara*) y a la concentración en un único Punto (*dhyana*: no susceptible de distracción, mientras que el pensamiento fluya ininterrumpidamente hacia el Punto: un estadio análogo a la *perinoesis* plotiniana) le sigue la perfecta identificación o asimilación con el objeto de la meditación (*samadhi*). Sólo que tal conjunción suprema jamás podría venir indicada en un sistema yoga con los términos del *babhé* o bien del *epharmogé*, que me parecen totalmente ausentes de la idea-anhelos de una anulación final, dominante en cambio en la *samadhi*.

cial entre la naturaleza de la sensación y la experiencia —el *pathema*— del *hyperagathon* (y ello, en los términos propios de la analogía: afirmando entre ambas dimensiones una afinidad tanto más profunda cuanto más claramente se revela su distinción)? Como se trata de una cuestión que, a mi entender, decide de lo que deba ser aún pensado —o recordado (*anamnesis*)— del platonismo en sus relaciones con la «teología» de Aristóteles, no puedo aquí sino limitarme a señalar los pasos fundamentales que una investigación tal debiera afrontar.

sensac

1) Sobre todo, la idea de una percepción estética simple, de un carácter inmediato de la *aisthesis* en cuanto tal, es una pura abstracción. La facultad de sentir participa inseparablemente del conjunto de las facultades del alma. El *logos* —ciertamente *a priori* respecto a la sensación— puede, sin embargo, «impresionarla». Más radicalmente: nunca se presenta la *aisthesis* como puro *pathema*: ella es facultad activa y compleja, en intrínseca relación con *phantasia* y *logos*, una facultad que distingue y discierne: *kritikon pos*: «de algún modo, su naturaleza es crítica» (IV, 3, 23; IV, 6, 2), de la misma manera que la *phantasia* es ya en sí, de algún modo, facultad noética, y que la facultad apetitiva no deja de obedecer a la *phantasia* y al *logos*. Cabe así llegar a afirmar que las sensaciones son pensamientos confusos, y los pensamientos, sensaciones claras y distintas (VI, 7, 7). En toda sensación actúa ya la imaginación (*phantasia*) y la capacidad crítica misma. Nada percibimos sino críticamente. La percepción es el producto de un trabajo de discernimiento, un análisis y unificación de lo múltiple. Nada hay inmediatamente perceptible. La facultad de llevar a imagen unitaria lo múltiple de las sensaciones es inmanente al sentir mismo: eso que Kant indicará como «secreto» de la auténtica psicología constituye ya el problema no sólo de Plotino, sino, a mi juicio, del propio Platón².

11. 12.

La mediatez del «contacto» con Dios no reproduce, pues, de hecho, las condiciones de la experiencia estética —intrínsecamente mediata, como lo son todas las facultades del alma—. En la *aisthesis*, a través de la específica *aphé* que aquella comporta, no nos limitamos a «tocar» inmediatamente algo, sino que advertimos se trata del producto de la combinación entre objeto externo y *phantasia* (verteré como «imaginación»). El objeto de los sentidos es el producto de una actividad del alma. El puro *thigein* ansiado por el alma parece *acaecer*, entonces, tan sólo en el *adyton* del templo, más allá de la percepción de todas las cosas bellas, de los *agalmata* que habitan la *naos*. Lo único puramente suprasensible sería aquí el *thigein* mismo.

ojo

2. Los filósofos-reyes deberán saber unir aisthesis y logismós (*Rep.* VIII, 546b); ni siquiera podría ser reconocido como tal lo múltiple de las sensaciones si no fuera posible pasar desde el interior del acto mismo de ponerse la *aisthesis* hasta el uno de la Idea (cf. p.e. *Fedro* 249b). La exigencia de unidad está dialécticamente puesta siempre como algo inmanente a lo múltiple, y ello quiere decir: inmanente a la sensación y a la misma *doxa*, las cuales «están en referencia» a lo múltiple sin depender de ningún modo, sin embargo, inmediatamente de ello.

2) ¿Cómo desarrollar ulteriormente esta aporía que, ya desde ahora, excluye toda vaga semejanza entre dimensión estética y «contacto» con el Dios? Una clarificación esencial nos viene dada por el análisis de la visión de lo Bello. Tal visión, sin dejar de ser rigurosamente visión, y de moverse, pues, en el ámbito de la distinción entre contemplador y contemplado, presenta, sin embargo, esos rasgos precisos de iluminación imprevista (VI, 7, 22), discursivamente comunicables, que caracterizan al pathema del «iniciado». No es la capacidad crítica de analizar y recomponer las partes de un todo, de estudiar sus simetrías, que hace reconocible lo Bello: ¿no es acaso bella la luz del sol?, ¿no es bello el oro, o el esplendor de los astros en la noche? (I, 6, 1). La simplicidad del objeto está aquí compaginada con la simplicidad de su percepción: bolé te prote (I, 6, 2), de un solo golpe, inmediatamente. Y también son pathé eso que engendra lo Bello (I, 6, 4). Ciertamente, entre esas pathé no puede hallarse aquella quietud o stasis, aquella feliz circunnavegación de la mente (perinoesis) en torno al principio supraesencial que constituye su energeia; lo Bello suscita pothos, eros y «espanto acompañado de placer» (I, 6, 4). Lo Bello nos agita, pero agitándonos (suscitando asombro, estupor) despierta el pensamiento mismo (cogitare = co-agitare) con respecto a su agón megistos, a su más grande prueba: sobrepasar la visión misma, «tocar» a Dios. Los términos que indican la experiencia de lo Bello se encuentran en esencial analogía con el pathema último. La luz de lo Bello que, imprevista, acaece y golpea y es tan afín a la del hyperagathon como profundamente distinta de ella —pues no deja de ser luz visible, mientras que ésta ciega en su aparecer mismo—, «tacha», a saber, suprime la figura misma del vidente.

La experiencia de lo Bello es el icono del thigein. ¿Qué hay más «estético» que la experiencia de lo Bello? Y sin embargo, su simplicidad e inmediatez contradicen las propiedades de la aisthesis, deciden de lo que es estético y hacen que crezcan las alas hacia el thigein, excitan el ekstasis, el epheisis pros haphén. Es como si el percibir sensible, la relación con lo múltiple no fuese aún verdaderamente sentir, no estableciese realmente contacto con la cosa, sino que la idea de este «contacto» se despertase en el alma tan sólo ante el aparecer de lo bello, que no consiste en una magnitud: en números, partes, simetrías; algo que ningún logismos puede producir, a diferencia de la aisthesis, que existe siempre en logismois, que es siempre, también, actividad crítica. En nuestra investigación sobre la razón de que la culminación del ekstasis venga indicada en términos de contacto inmediato, hemos llegado, pues, a un punto firme: la imagen verdadera de tal contacto no es la experiencia sensible, sino la visión de lo Bello. Así, pues, parece que la experiencia sensible no consentiría contacto alguno. El alma no «toca» al objeto sensible, y en cambio —de algún modo— «toca» a la cosa bella (de algún modo, ya que nunca podrá adherirse perfectamente a ella, ya que no es ésta la meta de su nostalgia). Pero, ¿cómo comprender semejante distinción esencial entre cosa bella y objeto sensible, por armoniosamente dispuesto y bien medido que éste sea?

3) El alma se despoja de todas sus formas —aun las inteligibles—, y al hacerse a sí similar a la Luz supra-esencial del Bien podrá intuirlo en sí exaiphnes, al instante. Entre alma y Bien metaxy gar ouden, ninguna methexis, ninguna «dialéctica»: ya no hay dos (como hay en el Nous pensante y pensado) sino que «ambos son uno» (VI, 7, 34). Si la dialéctica es la investigación del metaxy entre distintos, callan necesariamente sus armas cuando los dos son uno. Y si la investigación del metaxy tiene necesariamente que ver con la disposición cronológica de todo discurso, Chronos y discurso sucumben cuando la homoiosis centellea en el instante inaprehensible, en el exaiphnes. —ins tantu

El contacto verdadero está libre de toda methexis, «toca» a su objeto hasta adherirse a él sin residuo. Mas tan sólo podría denominarse conocimiento verdadero a una tal adhesión. La verdad perfecta de una afirmación consistiría, pues, en su coincidencia perfecta con el objeto. Pero nuestro conocimiento es necesariamente discursivo: no «toca» al objeto, sino que elabora su imagen en la percepción, lo comprende y mide al confrontarlo con otro. Nada hay en él que sea simplemente inmediato, que «persuada» en su inmediatez, y que esté, pues, de verdad en acto y en paz (energeia = en-argeia).

Sólo el thigein está en acto y en paz. Y así es como viene «representado» en la cúspide de la «teología» de Aristóteles. El arché supra-sensible que, en cuánto amado, todo lo mueve, Vida perennemente continua y eterna, es inteligencia en acto que se piensa a sí misma. Al y en el hecho de ser pensamiento de sí, el arché es perfecta identidad de pensante y pensado: el Nous piensa y se hace noetón, pero inmediatamente y no a través de un proceso, de un dianoein; Nous y noetón coinciden en el contacto inmediato, no discursivo, perfectamente simple. El pensar que es vida del Principio es «tocar» —pensando, el arché «toca»—; su noein es thinganein (Met. XII 1072 b 21). Los dos términos parecen casi sinónimos: llegado a la energía de la verdadera intuición, el pensar es como un perfecto contacto con el objeto... sólo que «contacto perfecto» significa coincidencia en una sola cosa.

Bien se sabe que en Plotino la definición del «pensar del pensar» continúa siendo inadecuada para expresar al Dios supremo, pero, en su idea de la cúspide ek-stática de la intuición, vuelve a tomar y comenta exactamente el celebérrimo pasaje aristotélico. Y, sin embargo, cabe decir que para Aristóteles el hombre está excluido del disfrute de este intuir-tocar: el Principio mora allí siempre, mas, sin embargo, el hombre puede acceder a él mikron chrónon, por breve tiempo. La identidad inmediata de sujeto y objeto es la eternidad del Dios: Nunc aeternum: pero al hombre sólo le está dado poder participar en ello de vez en cuando (XII, 1072 b 25). Nos arriesgaremos a decir que la entera especulación plotiniana pretende valer como «educación» para tales instantes, y a la vez para llegar a la idea de una theoria que sea posesión estable del noetón. Pero, ¿no es éste el ergon de esa sophia que no consiste en la phrónesis, que no busca «bienes humanos», sino que se resuelve por en-

tero en la contemplación de lo divino, maravillosamente ardua (*Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141 b)?

El testimonio aristotélico certifica sin lugar a dudas que el *thigein* platiniano no puede entenderse de ninguna manera como débil metáfora relativa a la «inmediatez» de la sensación. La reflexión sobre lo Bello, por otra parte, nos ha permitido quizá vislumbrar lo profundo de la analogía que quepa establecer entre la experiencia de la *cosa* bella y ese *pá-thema* supremo que es preciso ubicar en la dimensión de la *sophía*. Ya no podemos ciertamente imaginar que aquella *theoria* difícil, divina, por la cual y en la cual pensamiento y pensado se hagan uno, pueda ser indicada con el término *thigein*, tan sólo porque en el *tocar* parezcan coincidir sujeto y objeto. El *noein kaí thinganien* lleva a término y perfección un camino, un anhelo, cuyo inicio se hace desde la sensación misma y está en la sensación misma: cosa propia, justamente, del *complejo* del percibir: es el problema de la *aisthesis* misma, irresoluble en sus términos, el que se revela, el que accede a su *verdad*, en la cúspide del *Nous*, en el *apex mentis*, en el punto en que justamente el intelecto conoce-tocando. La esencial analogicidad de lo sensible y lo supra-sensible es el problema que abre a la interrogación este curso de la metafísica clásica.

4) *Mythos* (344 d 3) bien enigmático es el narrado por Platón en la *Carta Séptima*. Dionisos —con muchos otros, parece— es acusado por haber divulgado por escrito —y también de viva voz— conocimientos en torno a un *mathema* que «de ningún modo es decible» (341 c 5). ¿Nos está permitido pensar que se aluda aquí simplemente a una doctrina secreta de la que esté *prohibido* hablar, a una prohibición extrínseca, a la que se ve obligado a obedecer el iniciado? El contexto de este pasaje excluye una interpretación semejante, superficial. Quien habla o escribe de tal doctrina, *no* habla o escribe de hecho de ella, ya que ésta es *de suyo* incommunicable. Quien afirma poder hablar de ella es que, simplemente, *no* la ha comprendido en absoluto. Platón no ha hablado jamás ni hablará jamás de la «cosa», *mas no por obedecer* —como buen *mystes*— a un secreto, sino porque querer comunicarla significaría *no poseerla de hecho, ignorarla*. Si él hubiese creído que este *mathema* podía ser comunicado *sin traicionarlo* en su misma esencia, ¿qué cosa habría podido hacer más bella en esta vida que escribir sobre ella? Mas este *mathema* se rehúsa en cuanto tal al discurso, es de otra naturaleza por lo que hace al tiempo del discurso: se enciende como una llama, relampaguea de improviso, *exaiphnes* (341 c 7), en el «absurdo»: esto es, en el *átopon* del tiempo-no-tiempo del instante³. Es verdad que largos ejercicios y una vida común alimentan el fuego del que inmediatamente relampaguea la luz; pero justamente el instante de su irrupción no es susceptible de medición cronológica, de modo que nunca podrá corresponderle una es-

3. Me refiero, como es evidente, al *Parménides*. Permisaseme remitir al respecto a mi *Dell'Inizio*, Milán, 1990, libro II, partes I y II.

estructura discursiva. Éste es el *logos alethés*, opuesto —*enanthios*— a quien ose escribir en torno a tal *prágma*.

Pero, según eso, hay *mathema*, hay *logos* respecto a ello: debe de haber un discurso que demuestre de verdad su inaprehensibilidad e inefabilidad. El *logos alethés* no desvela el *prágma* del que se trata en tal *mathema*, sino que demuestra justamente la razón profunda de que él resulte incommunicable. Y esta demostración viene desarrollada a partir de 342 a 7. De cada una de las cosas que son [y no de la *physis* a partir de la cual son y a la que se acaba de aludir inmediatamente antes: si este *mathema* pudiese convenientemente ser escrito o dicho, ¿qué sería más bello que el comunicarlo a los hombres *kai ten physin eis phos pásin proagein* (341 b 7 - e 1), sacando a la luz para todo la *physis*?] puede haber conocimiento a través de tres elementos o formas: el nombre que la designa; el *lógos* que la determina mediante una proposición, formada por nombres y verbos; el *eidolon*, la figura, que la representa, y que viene diseñada o construida. El cuarto elemento es el conocimiento mismo de la cosa, la *episteme*, que no está ni en los nombres ni en las proposiciones ni en las figuras, sino *en el alma*: conocimiento científico, habrá que decir, fundado en la *idea* de la cosa. Pero al «cuarteto» que, en su conjunto, forma la *episteme*, se añade un «quinto». El elemento del «cuarteto» que más se le asemeja es el *Nous* (que junto con la opinión «recta y verdadera» forma el grado de la *episteme* propiamente dicha), pero ni siquiera la intuición de los principios puede comprender el *pragma* del «quinto»: lo que es, el ente, *to ón*, en cuanto cognoscible (*gnostón*) y, en cuanto verdaderamente real: eso que el ente verdaderamente es (342 b 1).

Ni en los nombres ni en las imágenes ni en los discursos puede haber solidez real; cada uno de los «cuatro» y todos en su conjunto siguen siendo algo oscuro, y ello por una razón esencial: se refieren a las *cualidades* de las cosas, y tienden a establecer relaciones entre las diversas cualidades de éstas, mientras que el alma busca *qué cosa sea la cosa*, aquello por lo cual el ente sea absoluta e incondicionadamente sí mismo. Toda definición define necesariamente al ente mediante algo *distinto* de sí, mediante el *lógos* que lo refiere a eso que él *no* es: nunca podrá intuirlo (*nunca podrá «tocarlo»*) según su propia *singularidad*. El alma busca «lo primero» (el principio primero por el cual el ente es lo que es), pero «lo primero» escapa a todo discurso, ya que en el discurso la definición del ser de la cosa implica siempre remisión a aquello que ella *no es*. En el mundo de los «cuatro» el hombre permanece en la *aporía*, siendo presa de toda oscuridad (343 c 4-5), y ello no a causa de la naturaleza del alma (que es «buena» y anhela de verdad llegar al Principio), sino por la miseria de los «cuatro» (343 d 8).

Principio es aquel «hecho» (*pragma*) que hace de esta cosa eso que ella verdaderamente es, en su desvelamiento. Principio es la naturaleza (*physis*) de esta cosa aquí-y-ahora, eso que la hace aparecer de tal o cual modo a la luz, en su singularidad irreductible. Principio es el «quinto» que excede a toda «red» del *lógos*, del discurso, del constructo de las propo-

siciones definitivas. Ninguna realidad separada-sagrada, ninguna «profundidad» escondidísima e insondable que nos estuviera «religiosamente» prohibida: por el contrario, se trata justamente de esto de la cosa, de la cosa que verdaderamente *es* en su realidad abierta y evidente; precisamente es este *pragma* lo que resulta necesariamente indefinible, indeterminable, incommunicable. Y esto lo advierte el alma: de aquí nacen dolores y quebrantos (*Carta Segunda* 313 a), pues que ella debe —en razón de su naturaleza «buena»— intentar responder a la *aporía*, pero ello no lo permite la miseria de los «cuatro», que se convierte en su propia *astheneia*. Responder a la *aporía* significaría resolver el enigma de la proveniencia o del nacimiento (*physis*) de la cosa, es decir: dar nombre y figura al *ek* del *ek-sistir*. Pero esta *aporía* pone en jaque al discurso: éste podrá desarrollarla tan sólo por vía *aporético-dialéctica*. ¡La entera *Dialéctica trascendental* se asoma al «abismo de la razón»! ⁴. La filosofía no puede *demonstrar* el enigma del *pragma* mismo; su intelecto, diría Plotino, es como el ojo de los ciegos. La filosofía puede, ciertamente, *mostrar* la ignorancia de toda *episteme* frente al Principio, a lo Primero, a la *physis*, en suma: a lo que constituye el individuo propiamente dicho, singular, irreductible: el «hecho» de esta cosa, que *no cede* a las formas de la definición. Si pretendiese hacer discurso de ello, demostraría tan sólo no haber comprendido su naturaleza. Y su ignorancia se convertiría, de docta, en basta.

El alma siente dolores y quebrantos cuando le surge la nostalgia del Uno, mas no del Uno como trascendencia abstracta, como aquella «parte» que no es lo múltiple. El alma anhela *tocar* eso que hace del ente una cosa, o sea: el principio, el *arché*, el enigma de su proveniencia. El Uno-Uno de la primera hipótesis del Parménides *ek-siste* realmente en la singularidad del *pragma touto*, del ser-ahí individuo de la cosa. El discurso lo ubica en la red de proposiciones y figuras, sin poderlo *tocar*, sin adecuarse nunca perfectamente a él. *Aisthesis*, *doxa*, *ónoma*, hasta llegar a la *episteme* propiamente dicha, siguen estando necesariamente en la duda y oscuridad respecto a la naturaleza del «quinto». Pero el «quinto» no puede significar sino aquel «grado» del conocer en el que pensamiento y pensado coincidirían: en donde el *noein* «tocaría» al *noetón*. En el «quinto», podríamos decir, la singularidad de la cosa, en vez de ser tan sólo pensada (*noumenon*) —o sea: pensada justamente como inaprehensible— se haría completamente conocida (*gnostón*). El pensamiento se identificaría con la unidad última de la cosa. Pero éste no puede ser el método del discurso. Por más tiempo y fatiga que se empleen en «majar» a los «cuatro» entre sí (344 b 4), sólo de improviso, como de la luz la llama, puede saltar la intuición de la cosa. *Acaece* de golpe, alguna vez, en instantes tremendos-y-felices, el hecho de que la contemplación meditativa *se transforme* (*ek-stasis*: «catástrofe» de lugar y estado) en *con-*

4. Este aspecto enigmático de Kant, profundamente conectado con las aporías del platonismo, estuvo por razones distintas en el centro de la especulación de Schopenhauer y de Schelling. Tal idea ha guiado mis reflexiones dedicadas a estos autores en *Dell'Inizio*.

tacto con el Uno, con la divina, supra-sensible singularidad de la cosa en cuanto cosa, de *esta* cosa en su realidad propia.

La cosa está presente: el Uno está presente. Que la cosa sea, en su unidad, y que este su ser-una no se confunda con el uno de la serie numérica, con el uno indiferente por el que toda cosa es una sola cosa, es cosa evidente, sin velos. Podemos continuamente *mostrarlo*. Pero darle al «hecho» nombre, forma, figura es cosa imposible; ninguna proposición podrá de-mostrarlo científicamente. Por eso sigue estando el alma inquieta, a la búsqueda. Intuir la cosa hasta el punto de «tocarla» es obra divina: así, el Principio inmóvil que todo lo mueve se «toca» a sí mismo. Y sin embargo, algunas veces, también el alma es feliz. No puede serlo en el discurso, dianoéticamente; ni siquiera podría serlo en el ápice de sus facultades noéticas —cuando de verdad se hubiera es-cindido de todo «inter-és» por lo sensible—, ya que su anhelo no está de hecho dirigido a lo abstractamente supra-sensible, sino a lo inaprehensible que es *propio de lo sensible mismo*. Y se explica entonces el modo en que los términos del contacto sean los únicos verdaderamente adecuados para indicar eso que al alma le «dicta» su naturaleza misma.

La vida divina es perfectamente feliz, pues que es simple en sí y una, por ende, en razón de esta misma simplicidad, con el *realissimum* de toda cosa. La *sophía* humana lo es algunas veces, a ráfagas; de la cosa, el conocer sabe las cualidades, y la *necesaria* posibilidad del error consiste en el cálculo de la relación entre ellas ⁵. Pero la *sophía*, justamente, conduce al intelecto a reconocer que la falta de velos última de la cosa «se hurta» al discurso: que lo sumamente sensible *es lo supremamente supra-sensible*, que lo que trasciende la posibilidad del *katagorein* es la realidad misma del aparecer. Por eso, el *páthema* que el *sophos* puede rozar en el instante, se dice desde el silencio, es *lógos siopón* (*Enn.* III, 8, 6): no contradice de hecho el método del discurso, sino que más bien lo ha llevado en todos los sentidos a tocar fondo: allí donde, según es necesario, la determinación del fundamento se suprime a sí misma, y *Grund* y *Abgrund* son una misma cosa. La «vía mística» que hemos tomado, siguiendo las huellas de Plotino, no constituye, por tanto, en absoluto una renuncia o negación del *lógos*, y menos una vaga exigencia de «trascendencia», sino que expresa *el fin del lógos* en cuanto *verdad de la cosa*. «Místico» no significa aquí, en absoluto, poner en duda la realidad de la cosa, ni tenerla por engañosa apariencia, sino reconocer que el discurso permanece necesariamente errado respecto a ella, que siempre la «echa en falta» y que es incapaz de «tocar» la cosa. Y, al ser una crítica inmanente de toda separación abstracta entre sensible y supra-sensible, de toda abstracción intelectualística, esta posición de lo «Místico» vive en el radical anti-dogmatismo propio de toda auténtica filosofía.

5. En la sensación en cuanto tal no hay error, sino en su *synopsis* con el pensamiento (*Teet.* 195c). La sensación es siempre verdadera; sólo el *dianoesthai* puede ser también falso (Aristóteles, *De anima* III, 427b).

El *ekstasis* del que habla Plotino (la *manía* platónica, de la que sigue dando testimonio el término *sophía* en Aristóteles, indica una condición análoga) aparece, entonces, como un transponerse del alma en el *ek* del existir, de donde toda cosa proviene: un transponerse del alma en la *physis* de toda cosa. Éxtasis es la intuición plena de la naturaleza extática de todo lo que es. El alma perfectamente desnuda, entonces, hecha así de *simple*, puede «tocar» lo que le es semejante: la unidad simple, lo propio, ulteriormente irreducible, de la cosa. Pero este contacto del Solo con el Solo es instante inefable. Cuando se ilumina, el alma es feliz. Entonces, su contemplación se convierte en gozo, en aquello que tanto los grandes doctores como los grandes místicos siempre han sabido: *in via intentionis*, lo que viene primero es el gozo; la contemplación opera para alcanzar la alegría; el *eros* no es fin en sí mismo, sino que siempre está orientado al contacto con el Amado. Cuando sobrevenga, «venit finis scripturae meae», y el Dios impone «docendi silentium»⁶.

Icono de tal silencio feliz es el encuentro con lo Bello. El alma posee una facultad, además de la facultad estética y la noética, gracias a la cual reconoce *immediate* la presencia de lo Bello: esta facultad llama bello a un objeto que se revela, que se impone como la cosa misma. No se trata ya de un objeto, compuesto como todos los objetos, que debe ser «analizado» según las diversas formas de la sensibilidad, cuya percepción pone en juego incluso a las mismas facultades críticas: el alma llama bello a aquel objeto que se le aparece como perfectamente singular, irreducible a partes, *simple*. En la visión de lo Bello es como si se prefigurase esa «fuga del Solo al Solo». No son sólo, pues, los caracteres del *pathema* los que estrechan la analogía entre la experiencia de lo Bello y la intuición del Uno-Bien; mucho más radicalmente, la idea de la cosa misma, de la realidad necesaria de aquel *pragma* que hace que la cosa necesariamente sea sólo ella misma, es lo que hace al límite que aquella experiencia y aquella intuición-contacto sean *una sola cosa*. Bello no es el objeto de la *aisthesis*, sino la inaprehensible singularidad de la presencia de la cosa que, en un relámpago, intuimos. Y en este instante aparece también la *pura posibilidad* de «tocar» a Dios: de aquel gozo del cual no hay *logos*, pero del que, acaso, puede darse *mythos*, como aquel que narra Platón en el *Fedón*: en la verdadera tierra, en la que ni siquiera las cosas más humildes conocen putrefacción ni desgaste, se encuentran bosques y templos realmente habitados por los dioses. Y con los dioses hay *synousia*, y de los dioses tenemos experiencia directa: *aisthesis ton theon* (111 b).

6. Tales son las últimas palabras de Tomás a Reginaldo da Piperno, referidas por Guillermo de Tocco en su *Vita*, palabras que A. J. Festugière recuerda justamente al final de su comentario a los pasajes platónicos relativos a la trascendencia del Uno-Bien (*La révélation d'Hermès Trismégiste* IV, 89-91). Al respecto, nos parece inexacta la tajante distinción que hace J. Leclercq entre teología monástica y teología escolástica. En Tomás, el tema del *gaudium*, de la *delectatio*, demuestra en qué medida el *afectus* dirigido a la unión con Dios, la *sapientia* en cuanto *sapor*, en cuanto *gusto* del amor a Dios, no son de hecho extrañas a la investigación escolástica sobre la *verdad* de Dios (cf. J. Leclercq, *Esperienza spirituale e teologia*, trad. it., Milán, 1990, pp. 147-149).

Por lo que hace a la paradójica *coincidentia oppositorum* que parece vincular o, mejor, hacer que «sim-paticen» (pues que de *pathe* se habla) el divino contacto y la inmediata aprehensión de la cosa, ulteriores motivos de reflexión nos vienen suministrados por Proclo, y especialmente de su gran Comentario al *Timeo*.

Para indicar ese estado ek-stático, ultraintelectual, en el cual es posible «tocar» el Uno, alude Proclo al *nóthos nous*: el intelecto ilegítimo, bastardo, a través del cual reconoceremos la *chora*; se trata, pues, del *eidos*, de la idea de un *espacio-materia* junto a los *dyo eide* fundamentales: el del Modelo (*paradeigma*), que es puramente inteligible y es siempre, y el de la Imitación (*mimema*), engendrado y visible. Ese terder *eidos* es difícil de concebir, por ser confuso (*Timeo* 49a 3): Platón lo llama *receptáculo*, matriz, madre de toda *genesis* (49a 5-6), el «dónde» en el que toda cosa, naciendo, se muestra, para desvanecerse de nuevo (50b 1-2): es la *physis* que recibe a todos los cuerpos (50b 6). La *chora* es invisible, sin forma, omnirreceptiva y, por ello, de algún modo participante de lo inteligible (51a 7) sin dejar empero de estar conectada a la percepción de todos los elementos sensibles en su incesante transformación (tal es la razón por la que el fuego, el agua, el aire y la tierra no pueden ser denominados *archai*, primeros principios): en su ser y no-ser. El «razonamiento bastardo», con el cual no dejamos sin embargo de *percibir* tal «tercero» (de hecho se le llama paradójicamente *hapton*, a pesar de estar *más allá de la aisthesis*: 52b 2), se asemeja a un *sueño*. «Tocamos» como en sueños el *phantasma* (52c 3) del puro espacio-materia. Pero este «sueño» es la *forma trascendental* de toda percepción determinada.

Ahora bien, es extraordinario que justamente sea este difícil contexto platónico el elegido por Proclo para indicar cuál sea la cúspide del *ekstasis* (forzando incluso el texto del *Timeo*, en el que se habla de *logismós* y no de *nous*). Digamos, una vez más: la inmediatez indeducible de la idea de espacio-materia, aun representando el polo opuesto e inferior en relación con la *theologia*, aparece como la única imagen que concebirse pueda del estado que trasciende incluso a aquélla, la más alta *episteme*. (Nuestra tesis se diferencia de la de Proclo por el hecho de haber establecido por nuestra parte una analogía entre *singularidad de la cosa* y contacto divino; pero esta singularidad podría ser designada con los mismos términos de la *chora*: invisible, indeterminable, omnirreceptiva.)

Más allá de las determinaciones del ente, y por ende, del intelecto, nos cabe *soñar* el Uno de la cosa misma: el Uno de la *simpatía* originaria de todas las cosas en cuanto tales, en su absoluta singularidad, en su irreductible diferencia. Soñar que «tocamos» el *theós sotér* (*Timeo* 48d 4-5) que echa luz sobre la Unidad supraesencial que custodia inaccesibles, inaprehensibles Singulares: la *physis* o el seno de éstos. Y quien no sueña este sueño jamás sabrá jugar al serio juego del *Parménides*.

Pongo, por último, en relación el *nothos nous* del Comentario al *Timeo* («flor del alma», ed. Diehl, I, 472) con la *pistis* de que se habla tanto en la *Teología platónica* como en el Comentario al *Alcibiades I*. Al orden ontológico formado por el Bien, la Sabiduría y lo Bello corresponde la tríada *pistis*, *aletheia* y *eros*. El *eros* «toca» lo Bello y mueve al alma al conocimiento verídico de lo *sophòn*, o sea, de la evidencia intelectual. Mas adecuada a la visión del Bien lo es sólo la *perfecta persuasión*. El mismo término *pistis* que (p.e. en *Rep.* 534a) indica una parte de la *doxa* que tiene por objeto la generación y no la esencia, y que es inferior a la intelección (aunque desde luego no separable abstractamente), sirve aquí para «imaginar» la suprema mania, el contacto con el Dios. La extrema contradicción, *in uno*.

en la parte que apunta
León el Bello (?)