

En un libro que quiere repensar la trascendencia en la historia del pensamiento, parece justo prestar atención a la filosofía de Plotino y, más concretamente, a su consideración del principio, del Uno. En estas páginas no recogeré todas las numerosísimas afirmaciones en las que Plotino declara y exalta la extraordinaria singularidad del Uno, su trascendencia, sino que me centraré sobre todo en algunos textos de la quinta *Enéada*. Son precisamente los que leemos y comentamos en un curso de lectura de textos del pensamiento griego clásico. En ese curso seguimos un recorrido metafísico, leyendo sucesivamente el *Poema de la naturaleza* de Parménides, las últimas páginas de *República* VI y la Introducción del *Parménides* de Platón y, finalmente, algunas páginas de los tratados 2 (11), 3 (49) y 4 (7) de la quinta *Enéada* de Plotino. De este modo intentamos reconstruir uno de los recorridos del pensamiento clásico sobre el ser. En este recorrido aparece con claridad, a partir de Platón, el problema de la trascendencia del primer principio y su consideración como Uno. Si el centro del *Poema de la Naturaleza* de Parménides era el ser, inmediatamente después, a partir de Zenón, la atención se centra en el Uno. Y Platón en el *Parménides* se ve de algún modo obligado a reconsiderar su naturaleza. Plotino puede disponer de un legado riquísimo del que se considera, de algún modo, legítimo heredero y, por tanto, obligado a conservarlo, defenderlo, difundirlo y, en la medida de lo posible, completarlo.

Dividiré estas páginas en tres partes distintas. Las dos primeras serán simplemente expositivas, recordando brevemente, en primer lugar, los antecedentes del *Poema de la naturaleza* de Parménides y la respuesta platónica en su *Parménides*, para proponer sucesivamente algunas de las afirmaciones de Plotino que con más fuerza subrayan la trascendencia del Uno en los textos de la quinta *Enéada* señalados¹. La tercera parte será de

* Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz – Roma.

¹ Además de referencias más o menos aisladas al Uno en otras *Enéadas*, Plotino se detiene en su consideración del Uno sobre todo en la quinta –en particular en los seis primeros tratados– y en los tratados octavo y noveno de la sexta. Además de la edición y traducción de E. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, Les Belles Lettres, Paris 1991,

carácter reflexivo, preguntándome por la naturaleza y también por los límites de tal trascendencia². Porque, y lo señalo desde el inicio, mi convicción es que la metafísica eidética heredada de Platón contiene un anhelo de trascendencia y de absoluto que no es capaz de satisfacer. De modo sintético, en esa tensión hacia un absoluto que parece inalcanzable queda reflejada, en mi opinión, la ambigüedad nunca resuelta entre las dimensiones dialéctica y erótica de Platón: el anhelo del conocimiento del bien, principio absoluto de la *República* y, a la vez, la insatisfacción permanente de la pulsión erótica, es decir, la conciencia de la imposibilidad de alcanzar la meta. Y esta tensión continúa presente, obviamente de otro modo, en Plotino. Su afirmación convencida de un principio absolutamente trascendente se ve continuamente acechada por la sospecha de que tal trascendencia esté, de algún modo, intrínsecamente herida.

1. Platón y la trascendencia del principio

Posiblemente es en el libro VI de la *República* donde Platón se plantea por primera vez, al menos de modo implícito, la cuestión de la trascendencia del primer principio. El bien, comparado con el sol, es propuesto como principio *anhipotético* (ἀνυπόθετον)³, meta del conocimiento dialéctico⁴, causa no sólo de la cognoscibilidad de todas las ideas, sino también de su ser y de su esencia⁵. Un principio cuya trascendencia es, sin embargo, problemática, pues si por una parte Platón lo declara más allá de la esencia⁶ y afirma que el bien no es una esencia – οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ⁷ –, se sigue refiriendo a él como

tengo presentes las traducciones de G. Faggin, *Plotino, Enneadi*, Rusconi, Milano 1992 y J. Igal, *Plotino, Enéadas*, Gredos, Madrid 1998.

² Me parece obligado dejar constancia de la deuda contraída con W. Beierwaltes y su reflexión sobre el Uno, en particular en su obra *Pensare l'uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pero también en *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bolgna 1987 y en *Identità e Differenza*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

³ Cfr. *Rep.* VI 510 b7; 511 b6; 533 c8. Tengo en cuenta la edición de la *República* de I. Burnet, *Platonis Opera*, iv, Oxford University Press, Oxford 1982.

⁴ Cfr. *Ibid.*, 511 b4

⁵ Cfr. *Ibid.*, 509 b7-8

⁶ Cfr. *Ibid.*, 509 b9

⁷ *Ibid.*, 509 b8-9

idea⁸, esto es como esencia, la primera de todas y, precisamente por serlo no sólo será cognoscible, sino la realidad más cognoscible de todas, μέγιστον μάθημα⁹.

En el *Parménides* Platón afronta no propiamente la cuestión de la naturaleza del principio, sino de la naturaleza del Uno, que en las doctrinas no escritas será, junto a la Díada, principio primero; de este modo da inicio al camino, continuado por el neoplatonismo, de lo que algún intérprete ha llamado metafísica *henológica*, contrapuesta a la metafísica ontológica¹⁰. En su reflexión sobre el Uno inevitablemente quedará implicada su trascendencia. Antes de señalar, al menos de modo incoado, su propuesta en la segunda tesis de la primera hipótesis, si el Uno es¹¹, Platón siente la necesidad de contrastar la doctrina de Parménides sobre el ser-Uno; lo hace al examinar la primera tesis de la primera hipótesis, esto es las consecuencias que se seguirían para el Uno si se aceptara la propuesta de Parménides, formulada ahora de este modo: el Uno en sí¹². De su examen resulta necesario excluir de un Uno así concebido partes, forma, lugar, movimiento, reposo, identidad y diversidad, semejanza y desemejanza, tiempo y, sobre todo, el ser¹³. Precisamente porque rehúye toda determinación, incluso ser considerado Uno –«ni siquiera es tal de ser uno» (Οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἓν εἶναι)¹⁴ –, nada se puede predicar de él; resta incognoscible e inefable: «No tiene nombre, ni definición, ni ciencia alguna, ni sensación ni opinión»¹⁵. Un Uno-Uno completamente hermético, cerrado en sí mismo, sin fisuras, absoluta identidad que excluye toda alteridad, cualquier determinación, y que termina desvaneciéndose, confundiéndose con la nada. Un Uno que para preservar su condición de absoluto necesita vaciarse de toda alteridad y convertirse en no-ser. «¿Es

⁸ Cfr. *Ibid.*, 505 a2; 508 e3; VII 517 c1; 526 e1; 534 c1

⁹ Cfr. *Ibid.*, 504 e4-5. Para una exégesis detallada de las afirmaciones platónicas sobre el bien en estas páginas de la *República*, reenvío a M. Vegetti, *Megiston mathema. L'idea del buono e le sue funzioni*, en Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. V, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 253-286.

¹⁰ Cfr. G. Reale, *Filosofía antigua*, Jaca Book, Milano 1992, pp.20-23.

¹¹ Cfr. *Parménides* 142 b-157 b; sigo la edición de I. Burnet, *Platonis Opera*, ii, Oxford University Press, Oxford 1979.

¹² Cfr. *Ibid.*, 137 b3

¹³ Cfr. *Ibid.*, 137 c-142 a

¹⁴ *Ibid.*, 141 e10-11

¹⁵ *Ibid.*, 142 a3-4

posible – pregunta Platón por boca de Parménides – que sea ésta la condición del Uno? –A mí – responde el joven Aristóteles – no me parece posible»¹⁶.

Parte de la genialidad de Platón en el *Parménides* consiste en hacer que sea precisamente el filósofo de Elea quien llegue a demostrar la imposibilidad de su tesis. Lo hace, además, siguiendo una secuencia argumentativa que recuerda a la del *Poema de la naturaleza*¹⁷. En el fr. 8 del *Poema*, en efecto, Parménides señala los abundantes signos indicadores (σήματα) del ser, que no son sino negaciones de límites – nacimiento, muerte, partes, movimiento, fin, tiempo...¹⁸ – que manifiestan y reenvían a su absoluta identidad. También Platón en el *Parménides* subraya, como se ha dicho, la ausencia de determinaciones del Uno-Uno, la negación en él de toda alteridad, pero no para sostener su identidad sino, al contrario, para manifestar su imposibilidad y demostrar dialécticamente la necesidad de la alteridad, de las diferencias, de la multiplicidad. Si Parménides en su *Poema* se sirve de la negación de las determinaciones, de los límites que los mortales consideran de modo positivo, es para remarcar la identidad absoluta del ser; para Platón, al contrario, la negación de tales determinaciones lleva a comprender la insostenibilidad de un Uno entendido como absoluta identidad.

Parece claro que los presupuestos de los que parten los dos filósofos inciden en el modo de entender el significado de las determinaciones que niegan al sujeto, en un caso el ser en el otro el Uno. Para Parménides en su *Poema* la negación de las limitaciones en el ser – origen, término, partes, tiempo, movimiento... – no pretenden ser sino signos indicadores que ponen de relieve y reenvían a su naturaleza idéntica y plena, a su condición de absoluto. En el *Parménides*, al contrario, Platón entiende las limitaciones no como signos que reenvían a una realidad distinta, sino como determinaciones distintas y subsistentes, semejantes a los géneros supremos (μὲγιστα γένη) del posterior *Sofista* – ser, identidad, diferencia, movimiento y reposo¹⁹ –, que dividen y vertebran la realidad; negar su predicación del

¹⁶ Ibid., 142 a6-8

¹⁷ Parmenide, *Il Poema sulla Natura*, presentazione, traduzione con testo greco dei frammenti del poema a fronte e note di Giovanni Reale; saggio introduttivo e commentario filosofico di Luigi Ruggiu, Rusconi, Milano 1991.

¹⁸ *Poema de la naturaleza*, fr. 8, 2-6

¹⁹ Cfr. *Sofista* 254 b – 255 e

sujeto no es un simple signo indicador de una naturaleza idéntica, sino la negación en él de toda alteridad y, en última instancia, la demostración de la imposibilidad de que sea esa su condición. Ya en la introducción del *Parménides*, el joven Sócrates se enfrenta con Zenón señalándole perplejo que él no ve ninguna dificultad en que las realidades físicas puedan participar, a la vez, de la Semejanza (ὅμοια) y de la Diferencia (ἀνόμοια)²⁰; el problema verdadero sería, afirma Sócrates, poder demostrar en el ámbito de lo suprasensible, de las Ideas, que el Uno sea múltiple y lo múltiple Uno²¹. En el examen de su misma tesis, el Parménides del diálogo concluye que sostener el Uno-Uno significaría anular toda alteridad, toda determinación distinta a la del mismo Uno. Pero, como hemos visto, él mismo reconoce que no puede ser ésta la condición del Uno²². Si lo fuera, habría que negar toda alteridad y, en consecuencia, la posibilidad misma de sostener la existencia de un principio; *a fortiori* la cuestión de la trascendencia pierde todo su sentido, pues no habría nada que trascender.

En el fondo, la argumentación platónica del *Parménides* pretende demostrar la necesidad de la alteridad, de la multiplicidad, pues sólo desde ese presupuesto es sostenible la existencia de un Uno. La negación de las determinaciones en el diálogo no reenvía, como los signos del *Poema*, a una plenitud idéntica exenta de alteridad, sino a un Uno que no es, a un no-ser impensable, a un Uno que no es Uno; una realidad insostenible, irreal, vacía, abriéndose así el camino a la necesidad de la multiplicidad. Pensar un Uno absoluto, excluyente toda alteridad, toda diferencia, se demuestra imposible; nada más lejano a la identificación que Parménides en su *Poema* establece entre el ser-Uno y el pensamiento²³.

En la raíz del razonar de Platón emerge su modo de entender el ser. La conversión del ser de Parménides en el Uno eleático y la sucesiva orientación eidética del pensamiento de Platón, cierran el camino a un ser pensado al modo de Parménides, como exclusiva y absoluta identidad. Si al ser, y en el fondo al Uno del *Parménides*, se le atribuye la condición de género subsistente, tanto la realidad como el pensamiento se hacen dialécticas, porque

²⁰ Cfr. *Parménides* 129 a6-9

²¹ Cfr. *Ibid.*, 129 b6-8

²² Cfr. 142 a6-8

²³ Cfr. *Parménides, Poema de la naturaleza*, fr. 3; fr. 8, 34-36

cada idea, cada género, posee una identidad propia sólo en relación con las demás ideas, sólo en la medida en que se distingue y entra en relación con ellas. Y todas las ideas, toda la diversidad, dependen y están de algún modo comprendidas en una primera idea o en un primer principio, que no podrá ser comprendido al modo del Uno-Uno de Parménides, como plena identidad ajena y refractaria a toda alteridad. Paradójicamente el Parménides del diálogo se ve obligado a admitir que el ser de su poema, transformado en Uno, es ajeno al ser, distinto de él, es no-ser²⁴. Si en el *Sofista* el extranjero de Elea comete un parricidio²⁵, en el *Parménides* asistimos al suicidio intelectual de Parménides.

2. El Uno trascendente de Plotino

Plotino se refiere al *Parménides* de Platón como punto de referencia para afirmar la distinción entre las tres hipóstasis subsistentes: Uno-Nous-Alma. «En cambio, el Parménides platónico, hablando con mayor exactitud, distingue unos de otros el primer Uno, que es Uno más propiamente, al segundo, al que llama Uno-Múltiple, y al tercero, al que llama Uno y Múltiple. Y de este modo, también él está de acuerdo con las tres naturalezas»²⁶. Llama obviamente la atención que, a pesar de la tajante afirmación de Platón sobre la imposibilidad de que el Uno de la primera tesis sea la condición propia del Uno, Plotino lo proponga como punto de referencia de su primera hipóstasis. Ciertamente no faltan, como veremos, algunas claras coincidencias entre ellos: su no cognoscibilidad, su inefabilidad, su no ser... y, sobre todo, su perfecta identidad: exclusivamente Uno, ajeno a toda alteridad.

Entre ambos, sin embargo, existe una diferencia radical, pues para Plotino, como para el Platón de las doctrinas no-escritas, el Uno es, sobre todo, principio de todo, y aceptar el todo, la alteridad, la diferencia, era precisamente lo que Parménides en su *Poema* y el Uno-Uno de la primera tesis, excluía.

²⁴ Cf. M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al Parmenide di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 198-222.

²⁵ Cfr. *Sofista* 241 d

²⁶ Plotino, *Enéadas* V 1, 8, 23-27

El empeño de Plotino por remarcar la trascendencia del Uno se manifiesta de dos modos diversos, que se corresponderían a la llamada vía negativa, en la que marca la distancia, la diferencia entre el Uno y lo múltiple que de él procede, y a la vía de la eminencia, en la que afirma las características de su excepcional naturaleza, distinta y trascendente el resto de la realidad.

Entre el Uno y todo lo que de él procede, la distancia debe ser completa, infinita, debe negarse de él todo lo propio de la realidad posterior a él, concretamente el ser, la inteligencia y la vida: «es necesario que sea superior a la vida y a la inteligencia (Δεῖ τοίνυν ἐκεῖνο ζωῆς εἶναι κρεῖσσον καὶ νοῦ)²⁷. El Uno es diverso de todas las cosas, «no es ninguna de ellas» (οὐδὴ ἔν)²⁸, «anterior a todas las cosas y diverso de todo lo que es después de él» (πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτὸ)²⁹. Es también llamativa la insistencia con la que Plotino recuerda la breve afirmación platónica sobre el Bien en la *República*: «más allá de la esencia» (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)³⁰. Es precisamente este el modo más adecuado de referirse al Uno: «pero la expresión, más allá de todo y más allá de la más augusta Inteligencia (τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ), es entre todas las expresiones, la única verdadera, porque no es un nombre distinto de él»³¹.

Esta distancia infinita permite atribuir al Uno una perfección y una trascendencia completas, «porque nada busca ni nada posee ni tiene necesidad de nada» (τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι)³². El Uno es el principio sin principio, por eso no generado (ἀγέννητος)³³; absolutamente Uno, autárquico y autosuficiente. A la mente de Plotino, el Uno se presenta como pura unidad – «solo el principio es uno, el uno verdadero» (ἀρχὴ γὰρ ἓν ὄντως καὶ ἀληθῶς ἓν)³⁴ –, absoluta simplicidad y autarquía (Τὸ δὲ πάντα ἀπλοῦν καὶ αὐταρκές ὄντως)³⁵, simplicísimo (ἀπλούστατον)³⁶, carente de determinación, de forma – «es

²⁷ Ibid., V 3, 16, 38

²⁸ Ibid., V 2, 1, 1

²⁹ Ibid., V 4, 1, 5-6

³⁰ *Rep.* VI 509 b9

³¹ *Enéadas* V 3, 13, 2-5; cfr. V 3, 17

³² Ibid., V 2, 1, 7-8

³³ Ibid., V 4, 1, 18

³⁴ Ibid., V 3, 15, 24

³⁵ Ibid., V 3, 13, 16-17

³⁶ Ibid., V 3, 13, 35

necesario que el Uno sea sin forma» (ἀνάγκη ἀνείδεον ἐκεῖνο εἶναι)³⁷ –, anterior a todo, con una autosuficiencia, «más allá de la autosuficiencia» (ἐπέκεινα αὐταρκείας)³⁸. Extraño a toda multiplicidad y a una simplicidad cualquiera, verdaderamente simple.

Su simplicidad obliga a Plotino a negar de él el conocimiento, la inteligencia – «ni se piensa a sí mismo ni es posible pensarlo» (Οὐτ' οὖν αὐτὸ νοεῖ, οὐτ' ἔστι νόησις αὐτοῦ)³⁹ –, y a entenderlo no como inconsciente (ἀναίσθητον), sino más bien como «autoconciencia espiritual eternamente inmóvil» (οἷονεὶ συναισθήσει οὔσα ἐν στάσει ἀιδίῳ)⁴⁰. Lo más perfecto, por encima de cualquier cosa, perfectísimo – «perfecto, es más, lo más perfecto de cualquier otra cosa» (τέλειόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελειότατον)⁴¹ – e inmóvil en sí mismo.

La consecuencia inmediata de su trascendencia es su no cognoscibilidad e inefabilidad, «por eso es, en verdad, inefable» (Διὸ καὶ ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ)⁴². Permanece más allá del conocimiento – «no tenemos ni conocimiento ni pensamiento de él» (οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ)⁴³ –, hasta el punto de que «es falso decir de él que es uno, pues de él no tenemos ni concepto ni ciencia» (καθ' οὗ ψεῦδος καὶ τὸ εἶναι, οὗ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη)⁴⁴. «Decimos, en efecto lo que no es, pero no decimos lo que es» (Καὶ γὰρ λέγομεν, ὃ μὴ ἔστιν· ὃ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν)⁴⁵. El Uno sólo es accesible a la segunda hipóstasis, al Nous, que para poder adquirir su identidad y constituirse como Nous – «hacerse Inteligencia» (νοῦς γίγνεται)⁴⁶ –, necesita hacer del Uno, no objetivable, el objeto de su mirada – «recibe su determinación del inteligible» (ὀριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ)⁴⁷; a

³⁷ Ibid., V 5, 6, 4-5

³⁸ Ibid., V 3, 17, 14

³⁹ Ibid., V 3, 13, 36-37

⁴⁰ Ibid., V 4, 2, 18-19

⁴¹ Ibid., V 4, 1, 23-24

⁴² Ibid., V 3, 13, 1

⁴³ Ibid., V 3, 14, 2-3

⁴⁴ Ibid., V 4, 1, 8-9

⁴⁵ Ibid., V 3, 14, 6-7

⁴⁶ Ibid., V 4, 2, 25-26

⁴⁷ Ibid., V 4, 2, 7. La contemplación del Uno explica sí el origen, la constitución del Nous, pero a la vez, si el Nous unifica el pensar con su objeto, parece necesario introducir el pensamiento en el Uno –«autoconciencia espiritual eternamente inmóvil» de la que procede como su imagen el Nous, el pensar–, aunque no sea el Uno el único objeto del pensar. Si en el Nous hay identidad entre el pensar y lo pensado, no puede ser el Uno el único objeto pensado, pues si así fuera quedarían anuladas las diferencias y con ellas el pensar mismo.

nosotros nos sería concedida su visión, su percepción como luz en la medida en que conseguimos, abandonado el pensamiento, ser iluminados, mirarlo con su misma luz: «tocar aquella luz y contemplarla mediante ella misma» (ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου καὶ αὐτῷ)⁴⁸.

Comparando las afirmaciones de Plotino sobre el Uno con cuanto Platón pone en boca de Parménides sobre el Uno-Uno en la primera tesis de la primera hipótesis, saltan a la vista las evidentes semejanzas antes aludidas. Pero mientras Platón subraya la identidad absoluta del Uno-Uno, su condición exclusiva de Uno, para rechazar que pueda existir una tal naturaleza y, sobre todo, para demostrar la necesidad de la alteridad, de la multiplicidad, el interés de Plotino al tomarlo como punto de referencia del primer Uno es principalmente remarcar su absoluta unidad, que en su pensamiento no sólo no excluye la alteridad, la diversidad, sino, al contrario, constituye su fundamento, su causa.

El Uno que Plotino acepta es, por lo tanto, radicalmente distinto del Uno-Uno cuya posibilidad Platón niega, pues introduce en él, añadiendo una enseñanza también procedente del *Parménides*, una característica que de alguna manera transforma y contradice el hermetismo y la soledad del Uno-Uno. Concretamente, Plotino acepta como un postulado no necesitado de demostración, que el Uno deba entenderse como principio de todo, pues – es la conclusión de la octava tesis de la segunda hipótesis del *Parménides*, si el Uno no es – sin la unidad primera, absoluta, no es posible la multiplicidad: «Decimos bien, por lo tanto, si resumiendo afirmamos que, si el Uno no es, nada es»⁴⁹. Por ello el Uno debe ser principio, origen del ser y de la multiplicidad, por eso Plotino lo afirma como fuerza originaria, la mayor de todas las fuerzas, principio de la vida y de la inteligencia. Es nada de todo, distinto de todo, pero es también, necesariamente, todo, causa de todo: Τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν⁵⁰. Esta interpretación requiere como condición previa la admisión de la alteridad, de la multiplicidad, de las determinaciones. Siendo verdad que muchos de los signos indicadores del *Poema*, como se ha visto, se convierten en Platón en determinaciones que deben ser

⁴⁸ Ibid., V 3, 17, 34

⁴⁹ Platón, *Parménides* 166 c1-2

⁵⁰ *Enéadas* V 2, 1, 1

negadas del Uno-Uno, también lo es que la condición misma del Uno-Uno, impidiendo la posibilidad de toda alteridad, excluye la posibilidad misma de tales determinaciones. Por este motivo, la distancia del Uno respecto a tales géneros sumos parece que no se deba interpretar como la afirmación de su condición supra-categorial, pues para Parménides tales categorías no son admisibles. En consecuencia, aunque a primera vista se pueda pensar a una semejanza entre este Uno-Uno y el posterior Uno de Plotino, tampoco para él deberá ser ésta la condición del Uno. En el fondo, Plotino interpreta correctamente el *Parménides*, comprendiendo que no es posible pensar la Identidad, la absoluta unidad, al margen de la alteridad. Platón no rechaza la posibilidad de que el Uno sea la primera identidad, más allá de toda alteridad, lo que niega es la posibilidad de pensar un Uno que excluya toda alteridad. Platón mismo habla del Bien como principio *anhipotético*, más allá del ser y en este sentido, con todas las dudas del caso antes señaladas, no-ser; un no-ser que, en el caso del Uno plotiniano, es la consecuencia evidente de su trascendencia y, por eso mismo, de la imposibilidad de su conocimiento y de su inefabilidad: inefable, inexpresable, excluye toda predicación; ésta será la interpretación de Plotino. Hasta qué punto Plotino era consciente de la distancia entre el Bien de la *República* y el Uno-Uno de la primera tesis del *Parménides*, no lo sabemos; como se ha ya señalado, mientras el Bien constituye el primer principio de la realidad, la causa de las Ideas, el Uno-Uno de la primera tesis sería el no ser absoluto, la pura nada; no cognoscible no por su posición extrema en el ámbito del ser, sino por su inconsistencia.

3. Una trascendencia herida

Plotino acude con frecuencia al concepto de potencia para explicar el nexo entre el Uno y el todo. El Uno «es potencia de todo» (τὸ δὲ δύναμις πάντων)⁵¹, «potencia inagotable» (ἀμήχανος δύναμις)⁵², «potencia originaria» (δύναμις ἡ πρώτη), «el más potente de todos los seres» (δυνατώτατον)⁵³, que permaneciendo idéntica a sí misma, sobreabunda

⁵¹ Ibid., V 3, 15, 32-33

⁵² Ibid., V 3, 16, 2-3

⁵³ Ibid., V 4, 1, 25

(ὑπερερρῶν)⁵⁴ y genera; en su perfección no puede no generar, no puede no desbordar y transmitir su inagotable riqueza.

A diferencia del Uno-Uno del *Parménides*, que se desvanece en la nada, el Uno de Plotino debe de algún modo poseerlo ya todo. Su simplicidad absoluta, su ausencia de forma, no puede ser entendida como privación de todo, como negatividad máxima, sino como la máxima positividad, sobreabundancia de todo, completa plenitud. El Todo puede derivar de él porque vacío de toda determinación – «Precisamente porque ninguna cosa había en él, todo procede de él»⁵⁵ – de algún modo el Todo está ya en él. El mismo Plotino se pregunta, «Pero ¿cómo puede dar lo que no tiene?» (Ἀλλ' ἅ μὴ ἔχει πῶς παρέσχεν;)⁵⁶, ¿cómo puede surgir la multiplicidad de la unidad, la vida de lo que está más allá de la vida, la Inteligencia de lo que no es Inteligencia? La respuesta de Plotino es clara, puede ser principio de todas las cosas «porque ya las poseía» (Ἦ τῶ πρότερον ἔχειν αὐτὰ)⁵⁷, porque «la vida está en él y todo está en él» (ζωὴ ἐν αὐτῶ καὶ πάντα ἐν αὐτῶ)⁵⁸, pero sin perder él mismo su simplicidad, su unidad: «las poseía cuando las cosas no eran todavía distintas» (Ἀλλ' ἄρα οὗτος εἶχεν ὡς μὴ διακεκριμένα)⁵⁹. Como se ha dicho antes, la superioridad del Uno con respecto a la Inteligencia y a la vida no significa privar simplemente al Uno de Inteligencia y de vida, sino más bien concederle – como afirma Beierwaltes⁶⁰ – una especie de pre-Inteligencia, de pre-vida; y algo semejante sucede con el resto de cuanto procede de él; todo debe estar presente en él, pero de un modo eminente y previo a su determinación y distinción sucesiva, de modo in-diferente a su sucesiva diferencia. Toda la multiplicidad y toda diferencia están presentes en él, pero antes de que la multiplicidad se constituya, esto es preservando su in-diferencia, su ilimitación, su in-finitud, su unidad y simplicidad, como potencia de todas las cosas.

⁵⁴ Ibid., V 2, 1, 7

⁵⁵ Ibid., V 2, 1, 6

⁵⁶ Ibid., V 3, 15, 2

⁵⁷ Ibid., V 3, 15, 30

⁵⁸ Ibid., V 4, 2, 17-18

⁵⁹ Ibid., V 3, 15, 31

⁶⁰ Cfr. W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, cit., pp. 50-53.

Queda por aclarar, dice Plotino, por qué es necesario que el Uno genere, por qué no puede permanecer encerrado en la soledad de su unidad. Comparándolo, como Platón, al Bien, Plotino señala que debe poseer en sí todo bien, toda perfección, pues su autarquía requiere que nada le falte, que no exista nada que él pudiera desear. Por eso hay que considerar que «posee en sí el Bien o algo similar al Bien»⁶¹, lo que llamamos vida e inteligencia, pero superior a ellas. Sería contrastante a su perfección permanecer infecundo, no generar, demostrarse impotente precisamente él que es potencia de todas las cosas. «Es necesario ciertamente que algo proceda de él» (Δεῖ δὴ τι καὶ ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι)⁶², como es necesario que el fuego, sin perder su identidad, al contrario, precisamente porque la preserva, desprenda y comunique calor⁶³. El ejemplo puede servir como imagen para comprender la necesidad intrínseca de la generación del Uno, pero sólo puede tratarse de una imagen, pues el fuego es una esencia concreta, un modo de ser con características precisas, mientras que del Uno no es posible afirmar lo mismo.

Es cierto que en otros lugares Plotino habla del Uno como libertad que se autogenera, que es lo que quiere ser, una libertad sin objeto⁶⁴, pues nada distinto de sí puede querer o desear, pero en todo caso es una libertad que no parece capaz de permanecer indeterminada.

Plotino hereda de Platón la dialecticidad de las Ideas, la necesaria relación entre la multiplicidad de las esencias y la dependencia de todas ellas del primer principio. Las ideas, lo múltiple, no pueden entenderse aisladamente; las Ideas son sólo en relación recíproca, distinguiéndose de las demás, y todas ellas distintas y dependientes de un primer principio. Y el principio debe serlo *de* las Ideas. No es posible el Uno sin lo múltiple. No es posible separar ninguno de los dos polos. Sólo se pueden comprender ligados, relacionados; cambiará la intensidad de la relación, sin que desaparezca nunca, tampoco en el principio, en el Uno, la relación Uno-múltiple. Es la relación misma la que adquiere subsistencia y de la que procede toda subsistencia, sin que ella se constituya a partir de la subsistencia previa de sus extremos.

⁶¹ *Enéadas* V 3, 16, 32-33

⁶² *Ibid.*, V 4, 1, 37

⁶³ *Ibid.*, V 4, 2, 34-39

⁶⁴ *Ibid.*, VI 8, 20, 17-19

Pero si es así, la absolutez del principio, su condición de *anhipotético*, no relativo a nada distinto, y con ella su trascendencia, parece puesta en peligro. Necesitado de lo múltiple, el Uno parece imposibilitado a trascenderlo completamente. Evidentemente el Uno, como las otras dos hipóstasis subsistentes, Nous y Alma, trascienden la realidad sensible, y el primer principio, el Uno, trasciende toda determinación, es una identidad que está más allá de toda alteridad y, sin embargo, no puede prescindir completamente de la alteridad por él causada, tampoco la del pensar que lo piensa.

Es verdad que Plotino considera que la relación entre el Uno y todo lo que de él procede no sea recíproca, esto es todo depende del Uno sin que el Uno dependa del todo, de lo múltiple. El Uno es Todo porque causa de todo, siendo sin embargo el Uno causa de sí mismo, no ciertamente causado por el Todo. Por lo tanto, la dependencia antes señalada del Uno respecto al Todo pertenecería no al mismo Uno, sino a nuestro modo de pensarlo. No sería pues una dependencia ontológica, sino de algún modo gnoseológica. El Uno mantendría su trascendencia, aunque nosotros, que lo entendemos como principio y causa, porque podemos acercarnos a él sólo desde los efectos, desde lo múltiple, desde la diferencia, estemos obligados a comprenderlo sólo en cuanto ligado, relativo, a la diferencia, al Todo, y, en consecuencia, comprometiendo su trascendencia.

Si esta fuera la respuesta, podría parecer no completamente convincente, o cuanto menos susceptible de una pregunta ulterior. El límite, la relación necesaria que nuestro pensamiento establece entre el Uno y lo múltiple, entre lo idéntico y lo diverso, ¿pertenece a nuestra incapacidad de pensar un principio absolutamente trascendente, o más bien a la decisión platónica, que Plotino hace propia, de pensar el ser como identidad? Es decir, ¿somos nosotros, encerrados en la multiplicidad y la dispersión, en la alteridad, quienes no podemos desprendernos del límite, de la alteridad, para pensar el principio, o es más bien el modo concreto en que pensamos el ser y lo múltiple lo que condiciona la naturaleza misma del principio?

Personalmente entiendo que lo que compromete la trascendencia del Uno más que las limitaciones de nuestra razón, de nuestro pensamiento, es el modo limitado, determinado, objetivo, eidético, en que el platonismo comprende el ser. Si el ser es idea, esencia, límite,

que mide y configura el pensamiento, hasta identificarse con él – en Plotino en el Nous-Ser –, el principio necesariamente deberá estar más allá del límite, de la esencia y del pensamiento. Sin embargo, será un más allá que no podrá liberarse completamente del ser y del pensar, de este modo de pensar el ser y el pensar. Y este es, en mi opinión, el motivo que obliga a Plotino a pensar el Uno, necesariamente, como potencia de todo, nada de todo, superior a todo, a la vida y al pensamiento y, en consecuencia, siempre relativo al todo, al ser y al pensar. Un Uno que no puede librarse ni del ser ni del modo en que el pensamiento lo piensa, un Uno que no consigue trascender ni el ser ni el pensar. Un Uno al que el modo de pensarlo no le concede la posibilidad de permanecer trascendentemente aislado, alcanzar en definitiva la trascendencia y la libertad del Dios creador de la revelación judeocristiana. Como escribe Enrico Berti, «[e]l Uno de Plotino es trascendente sólo si por trascendencia se entiende la absoluta superioridad, pero no lo es si por trascendencia se entiende la total separación, es decir la absoluta independencia: el Uno, en efecto, no puede prescindir del resto de la realidad, en el sentido de que no puede evitar emanarla, o sea generarla. En el neoplatonismo el mundo es generado, esto es derivado necesariamente, y en consecuencia deducible (obtenible de modo necesario) de Dios, por eso Dios no puede estar sin el mundo, es decir no es propiamente trascendente»⁶⁵.

⁶⁵ E. Berti, *L'analogia in Aristotele*, en G. Casetta (a cura), *Origini e sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a Tommaso*, ed. Vallombrosa, Roma 1987, p. 106.