

LA METAFÍSICA DE PLOTINO: EXPRESIÓN Y TRASCENDENCIA

JOSÉ LUIS ARCE CARRASCOSO

RESUMEN:

El presente trabajo parte de la definición del sentido filosófico que tiene el momento histórico en el que se escriben las «Enéadas», y de reparar en los *topica* esenciales que aparecen con carácter de novedad. Seguidamente se centra en la cuestión básica para la comprensión de la metafísica plotiniana, acerca del problema de la «expresión» y la «trascendencia», como conceptos metafísicos detectables de una larga tradición filosófica.

El pensamiento de Plotino constituye, considerado históricamente y desde una perspectiva generalizante, el momento de convergencia de todas las líneas de inspiración, de todas las exigencias y de la totalidad de los temas esenciales de la filosofía griega. Ahora bien, de forma inevitable, la misma síntesis plotiniana se rebasa a sí misma, haciendo brotar en una actitud nueva ajena y extraña a lo genuinamente griego, los gérmenes que ya como tales, sin embargo, podrían ser rastreados en el discurso platónico y aristotélico. Podría mantenerse sin peligro de desfiguración que el neoplatonismo es, en este sentido, el punto de flexión en el que la filosofía griega, impregnada en su propia negación, hace surgir desde sí un nuevo vástago que, proclamándose fiel a su progenie, se mostrará, no obstante, profundamente alejado de ella en sus inspiraciones centrales. Las *Enéadas* se escriben, obviamente, en griego, pero son producto de una época en la que se gesta, precisamente, la *traducción*.¹ Filosóficamente, el neoplatonismo desempeña el doble papel, fatal y contradictorio, del «traduttore-tradittore», quien, en la supuesta fidelidad al modelo original, acaba irremisiblemente siendo víctima de un cambio de perspectiva que él mismo contribuye a hacer más profundo y radical. Es decir, el pensamiento filosófico de Plotino no se limita a ser una etapa más dentro de la misma tradición platónica y aristotélica, a la que se añadiría cierto matiz orientalista, a la vez que se adapta a las exigencias de la época del helenismo, tales como la de «absoluto», «trascendencia», «salvación», y que son las mismas a las que también responde el cristianismo. Sería excesivamente superficial reducir la cuestión a una mera explicación causal o histórica lineal que yuxtaponga la antigua filosofía y la nueva actitud. Por el contrario, la misma reflexión neoplatónica es un importantísimo factor en la constitución de esa nueva actitud, marcando y articulando cada vez más la distancia con respecto a aquello de lo que se reclama fiel el propio intérprete.

De ahí la enorme complejidad, difícilmente desentrañable, del empeño plotiniano, situado en la inevitable ambigüedad de la *Aufhebung*, de una superación-conservación hegeliana, que exige un esfuerzo de atención constante y riguroso para captar con precisión, y no simplemente delimitar o analizar, el proceso y la tensión que, afirmando y asumiendo los presupuestos clásicos en un mismo rasgo, se ve abocada a negarlos. Así la idea clásica de

1. Cfr., acerca de esta cuestión la reflexión llevada a cabo por CALVO, A. G., en: *Lalia*, especialmente el capítulo segundo, Ed., Siglo XXI, Madrid, 1972.

κόσμος, por ejemplo, encontrará en el neoplatonismo su más plena afirmación y, simultáneamente, una neutralización que acabará privándola de contenido. La *ἐνέργεια* y la *δύναμις* aristotélicas vienen a contraponerse y, simultáneamente, llegarán a equipararse. El no-ser se entiende como indeterminación total, pero también el primer principio carecerá, por su parte, de toda determinación. Trascendencia e inmanencia van a exigirse mutuamente. Todo ello, en definitiva y a la postre, viene a ser el conjunto temático por el que discurre el presente trabajo, permitiéndonos comprender, en consecuencia, que la Edad Media, creyéndose intérprete literal de Aristóteles, está, sin embargo, forjando una reflexión metafísica de signo radicalmente opuesto.

La filosofía de Plotino es, por cuanto se refiere a sus objetivos y vertiente práctica, una guía de vida interior y una doctrina de salvación. Ahora bien, para poder trazar con nitidez el itinerario del alma hacia la contemplación mística, hasta la unión con el primer principio, tiene que apoyarse en una previa visión del mundo y en una singular elaboración metafísica. Partiendo de la consideración del mundo sensible y mostrando cómo requiere, para su explicación, la jerarquía de las hipóstasis inteligibles, el Alma, el Intelecto y el Uno, se llegará a comprender también cómo es posible el paso correlativo de la vida exterior y mundana a la espiritual y a la mística.

Naturalmente, sólo los aspectos más específicamente metafísicos del primero de los ámbitos, es decir, el de la consideración objetiva, van a constituir el campo temático de este estudio. Por otra parte, reconocemos que nos hemos visto obligados a prescindir de aquellos puntos temáticos que ya casi constituyen los *topica* de la historia de la filosofía, y que pueden ser el objeto propio de las primeras aproximaciones al pensamiento del neoplatonismo.²

La idea cosmobiológica, heredada sobre todo de los estoicos, es decir, la concepción del universo como un ser vivo, organizado por un alma inmanente, no excluye, para Plotino, la trascendencia de la organización inteligible. El mundo inteligible es arque-

2. Existe una amplia oferta de obras generales, muchas de ellas clásicas, para conocer el pensamiento de Plotino. Todas ellas, por otro lado, constituyen el basamento indispensable que nos ha permitido llevar a cabo este trabajo: ARNOU, R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, P. U. Grégorienne, Rome, 67; BARTH, H., *Philosophie der Erscheinung*, Eine Problemgeschichte Band I, Schwabe und Co., Stuttgart, 1966; HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Band II, Neske, Pfullingen, 1961; HEIMSOETH, H., «Los seis grandes temas de la Metafísica occidental», *Revista Occidente*, Madrid, 1974; LEVY-VALENSI, A., *Les niveaux de l'être*, P.U.F., París, 1962; MOREAU, J., *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, J. Vrin, París, 1972.

tipo del mundo visible, el modelo ideal del que éste es la reproducción sensible.³ El universo inteligible sólo comprende lo que hay de formal en el mundo sensible. Está constituido por relaciones y estructuras. Es, con respecto al mundo sensible, lo que la organización en contraste con el organismo realizado. El organismo es un sistema de partes diferenciadas, exteriores las unas a las otras, pero unidas por la convergencia de las funciones. La organización es un sistema de funciones y relaciones constituido por determinaciones múltiples y solidarias, ligadas entre sí en la unidad del todo, y que sólo se distinguen de un modo formal, y no localmente.⁴

Es preciso preguntarse por el tipo de realidad que corresponde a este universo inteligible. Según la interpretación más usual, transmitida por la tradición aristotélica, las ideas platónicas son verdaderas y auténticas *οὐσίαι* subsistentes en sí, fuera de todo sujeto cognoscente. Pero, para Plotino, por el contrario, los inteligibles, si son distintos de lo sensible e independientes de nuestro conocimiento, únicamente pueden tener su lugar propio en un intelecto trascendente: *ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά* (V, 5, 1). De este modo, Plotino, de alguna manera, resitúa y da nueva significación al universo inteligible platónico, mediante una interpretación que será desarrollada por los doctores cristianos, precisamente a consecuencia de la nueva problemática que aquí se esboza.⁵

Ahora bien, no solamente los inteligibles no podrían ser fuera del Intelecto. Por otro lado, y quizás ello sea tan importante como lo anterior, el Intelecto mismo no podría ser sin los inteligibles. Hay una identidad del Intelecto y de lo Inteligible inmediatamente deducida del Intelecto absoluto aristotélico, que por ser absoluto debe tener en sí mismo el objeto de su intelección. Si hubiese contraste, escisión, separación, entre el sujeto y el objeto inteligible, si, dicho de otra manera, el sujeto no fuera plenamente convertible con el objeto, habría algo en el Intelecto que escaparía de la propia inteligencia. La perfección del intelecto exige que sea idéntico a lo inteligible, a los objetos verdaderos, a los seres: *ἔστιν ἅπα τὰ ὄντα* (V, 9, 5). Muy aristotélicamente, el conocimiento intelectual excluye la dualidad sujeto-objeto. Es ne-

3. Vid., *Enéada* III, 2, 1. *Opera*, edición de HENRY, P., y SCHWYZER, H. R., Desclée de Brouwer, Paris, 1951-1973. Con el objeto de una mayor simplificación, nos permitimos, en lo que sigue, dar la cita en texto, y únicamente con la referencia numérica.

4. Es sorprendente la analogía y proximidad con las formulaciones leibnizianas.

5. Cfr., por ejemplo SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus*, 46, 2.

cesario que el Intelecto sea idéntico al ser, o no puede existir ni ser posible la verdad (V, 3, 5). Naturalmente, el intelecto trascendente no es discursivo *ἐν διαδόδῳ* (VI, 2, 21), sino que lo contiene todo sin salir de sí mismo, y lo que contiene no es diferente de él mismo. Los objetos de su posesión no son externos a él, ni externos entre ellos, siendo cada uno de ellos, en alguna manera, el todo. Los inteligibles son, a la vez, distintos y solidarios, como los órganos de un mismo cuerpo, pero diferenciándose únicamente de modo formal, y no localmente. Es decir, se distinguen por la manera según la cual cada uno expresa el todo. Así pues, es factible concluir que el paralelismo que tienen con las sustancias individuales de Leibniz no puede ser más patente y pleno. En efecto, esa *expresión* que acabamos de mencionar comporta el que cada inteligible sea él mismo un intelecto, una esencia dotada de conocimiento, una *vis spiritualis* que expresa un punto de vista sobre el Todo.

La convergencia de las vías y sus resultados es sorprendente. La perfección del Intelecto, proclamada ya por Aristóteles, reclama como objeto propio el universo inteligible de Platón. Pero la organización ideal y perfecta, herencia del «absoluto viviente» del *Timeo*, y de los estoicos, requiere como principio el Intelecto absoluto, la pura *ἐνέργεια* de la Metafísica aristotélica. Recordemos, además, que un conocido pasaje del *Sofista*, 248 e-249 a, nos podría proporcionar otra clave: «El ser absoluto (*παντελῶς ὄν*) no podría excluir de sí el movimiento, la vida ni el pensamiento, no podría permanecer como fijado en su majestad.»

«Cada uno de los inteligibles, dice Plotino, es a la vez intelecto y ser, y el conjunto que forman es la totalidad del Intelecto y la totalidad del ser» (V, 1, 4). «Todo intelecto se encuentra en el lugar de la intelección, el Intelecto total igual que cualquier intelecto singular. A este lugar lo hemos denominado mundo inteligible, y los objetos comprendidos en él, inteligibles, son igualmente potencias inteligentes, intelectos singulares. En efecto, no hay intelecto único, sino que es uno y muchos» (IV, 8, 3).

Difícilmente se valorará en todas su importancia y consecuencias este rasgo profundamente original de la filosofía plotiniiana. Las ideas platónicas y las formas aristotélicas eran objetos, no sujetos. Plotino, en una muy arriesgada síntesis, ha hecho de los *λόγοι σπερματικοί*, de las «razones seminales» estoicas, tal como ha reconocido Alain, espíritus comprendidos en el intelecto trascendente. De este modo, toda *alma individual* será considerada como derivada de un intelecto, como la expresión de un espíritu, comprendido desde toda la eternidad en el intelecto trascendente

(*vid.* V, 7, 1): Toda existencia individual tendrá su fundamento en la eternidad. La vida empírica de cada sujeto es comprendida como la expresión temporal de una esencia eterna. Su duración finita manifiesta la existencia eterna de un espíritu, de una idea en acto en el entendimiento divino.⁶

Diríase que encontramos aquí la prueba patente de ese carácter mediador, ambiguo y traductor del neoplatonismo. En la misma fidelidad a los presupuestos clásicos, el pensamiento de Plotino está posibilitando la constitución de lo que va a ser la metafísica de tipo creacionista propia de la Edad Media. Comienza a prefigurarse aquí una onto-teología mucho más radical que la griega, donde el intento va a ser, desde el propio comienzo, llegar a concebir a cada individuo, no como un concreto constatado como «estando ahí», sino «desde la eternidad», o, también, como «creatura». Incluso es patente el origen, también aquí, de la larga y compleja temática de las esencias/posibles en el entendimiento divino, de toda una «ontología modal» —el tema de la posibilidad— que, pasando por Escoto, culminará en Leibniz y Kant.

En la síntesis plotiniana, sin embargo, subyace una riqueza y complejidad de motivaciones prácticamente inagotable. Otro de los aspectos de esa síntesis, el de la «simpatía» universal, la interexpresión de los elementos singulares, el «perspectivismo» como solución a la aporía de lo uno y lo múltiple, el Uno que no puede ser concebido como estático, como fijado en su propia quietud, sino como el Todo-Uno que se explica en la multiplicidad de sus expresiones, todo ello inaugura una larga tradición, semisubterránea y heterodoxa a veces, en la que Eckhart, Nicolás de Cusa, G. Bruno, Spinoza y Leibniz son algunos de los hitos señeros hacia la culminación en el idealismo y en el romanticismo de Goethe.⁷ El hilo conductor en una corriente de pensamiento de tal vitalidad y riqueza puede, quizá, cifrarse en dos elementos centrales: la idea de *expresión*,⁸ y una concepción del universo que, en una primera aproximación, podría calificarse de «organicismo» y «naturalismo». En todo caso, una concepción que, en contraste con lo que expondremos a continuación, glorifica el

6. Compárese esto con lo afirmado por SPINOZA en *Ética*, V, 40, escolio: «Ex quibus apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum: ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituent.»

7. Cfr., HEIMSOETH, H., *O. c.*, especialmente los dos primeros capítulos.

8. Por supuesto, la obra imprescindible para la cuestión, DELEUZE, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Ed. Minuit, Paris, 1968.

universo, el mundo, lo considera como el «libro en el que Dios ha grabado sus caracteres», como expresión de Dios. Naturalmente, una y otra vez se manifestará en ello la irresistible tendencia a posiciones que pueden ser calificadas de identificadoras entre Dios y el mundo, al panteísmo, también prefigurado en la metafísica de Plotino.

Pero hasta tal punto la síntesis plotiniana está marcada por su papel ambiguo y contradictorio de *Aufhebung*, que, en agudo contraste con esa tradición «naturalista», de ella va a surgir también la transformación que consumaron pensadores como San Agustín: el concepto «cosmológico» de mundo va a convertirse, a partir del «subjetivismo» esbozado en Plotino, en una concepción antropológico-teológica. Una «desmundanización» del mundo⁹ cuya primera manifestación clara la encontramos en el citado San Agustín: para él, la certeza más fundamental ya no es la evidencia del mundo visible, sino el saber íntimo del propio ser, la orientación al *se ipsum*. En relación con esta existencia propia orientada a Dios, el ser común del mundo ya no es ningún orden universal suprahumano, sino algo ajeno, el «mundo externo». Un mundo que deja de ser la evidencia más inmediata para convertirse en la más problemática, en lo que hay «que salvar» o «recuperar»,¹⁰ a partir del autoaislamiento de la conciencia.

No sólo, pues, la «espontaneidad fenomenológica» de la constatación griega de la «presencia» se pierde en el intento metafísico de aprehender «lo que es» ante todo como creatura —recordemos al respecto la traducción de ἐνέργεια por *actus*—. Mucho más radicalmente, quizás, es esta «desmundanización», este autoaislamiento del sujeto, lo que oscurece esa espontaneidad primitiva que todavía se conservaba en cierto grado en Aristóteles, y que comienza irremisiblemente a declinar con la identificación plotiniana de inteligible (o ser) con intelecto (o sujeto).

Pero, naturalmente, tampoco puede pensarse que se trate de dos «tendencias» radicalmente separables. En realidad, la *actua-litas*, que pretenderá ser fiel traducción de la ἐνέργεια, lleva en sí la pesada carga, precisamente, de ese vuelco en la actitud metafísica que comienza con Plotino y que ya es pleno en San Agustín: la *ποίησις*, producción, causalidad eficiente. Para intentar aclarar la cuestión y presentarla con más nitidez, recordemos que E. Gil-

9. Cfr., LOEWITH, K., *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck-Ruprecht, Goettingen, 1967, pp. 7-24.

10. M. Heidegger, en sentido similar, habla del paso del ὑποκείμενον al *sub-jectum*, Cfr., *Nietzsche*, Band II, Neske, Pfullingen, 1961, pp. 429 y ss.

son explícita el *esse/agere*, la *actualitas* tomista,¹¹ de manera muy ortodoxa, como un *se poser*, un «ponerse», un «establecerse», o «autoafirmarse», excluyendo lo demás, un *sich behaupten* como fuerza, poder, *virtus*, que es lo que Dios delega en las creaturas a través de la producción eficiente. Una vez más, el antropomorfismo, provocado por esa retirada del sujeto a sí mismo, por su desmundanización, aparece patente. El *cogito* y la *res cogitans* cartesianos serán los encargados de recoger esta línea de pensamiento y proyectarla en la modernidad como uno de los factores más decisivos en la evolución de la filosofía, y de la metafísica, hasta hoy. «Queramos o no, en este sentido, seguimos siendo plenamente cristianos, igual que somos alemanes o franceses.»¹²

Pero volvamos a Plotino. Todavía en el ámbito más decisivo de su pensamiento, la afirmación de la trascendencia del Uno, encontraremos unas raíces más profundas y más ricas en la fundamentación de lo que será el destino de la metafísica occidental.

El intelecto soberano, idéntico a lo inteligible, no podría ser, como en la *Metafísica* aristotélica, el primer principio. En tanto que inteligible, no es absolutamente uno. Hay en él una diversidad, aunque sea totalmente ideal. Además, aun siendo idéntico al Intelecto, forma con él una díada, que comporta una dualidad relativa. El primer principio, por el contrario, ha de ser absolutamente uno. Sólo el Uno absoluto puede desempeñar el papel de principio incondicionado. Nada compuesto puede aspirar a ello, ya que lo compuesto, como llegaría a formular Leibniz en el contexto del racionalismo moderno, «supone elementos simples que lo constituyen y de los que depende».¹³

Por otra parte, la unidad es condición suprema y universal del ser. Y así Plotino, con las siguientes palabras, deja constancia de la radical dependencia de toda entidad frente al Uno:

«Todos los seres son tales por el Uno. ¿Qué podría ser, en efecto, sin ser Uno? ¿No es verdad que, quitado el Uno que los determina, los seres ya no son?» (VI, 9, 1).

Y, nuevamente, siguiendo la misma línea argumentativa, y volviendo a una nueva aproximación comparativa, en los escritos leibnizianos encontramos textos como éste: «Lo que no es verda-

11. Cfr. GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Ed. J. Vrin, Paris, 1942, Cap. 8.

12. Cfr. LOEWITH, K., O. c., p. 18.

13. Cfr. *Monadología*, prg. 2.

deramente *un* ser, no es verdaderamente un *ser*.»¹⁴ La originalidad de Plotino radica en que, para él, el Uno y el Ser no son meros términos generalísimos o abstracciones supremas. El Uno es principio ontológico, la condición de donde deriva todo ser. Pero, para ello, es necesario que él mismo no sea un ser. Cada ser, considerado en sí mismo, en su esencia inteligible, es por participación del Uno. Pero el Uno absoluto, el Uno principio, el Uno participado no es *uno* por participación. No es «algo que sea uno». Ello implicaría en él una dualidad que lo reduciría al rango de los seres múltiples o plurales, los cuales sólo son por él (*cf.* V, 5, 4). Los seres múltiples tienen una esencia determinada. El Uno es el principio de toda determinación, y por ello mismo no puede ser una *οὐσία*. La *οὐσία* es una cosa definida, un algo determinado (*τόδε τι, ὠρισμένον*). Al Uno, por el contrario, no se lo podría concebir como cosa definida, porque entonces ya no sería principio (*cf.* V, 5, 6). El Uno es anterior a todos los seres, y, por ello, no es ninguno de ellos en particular. Así pues, no es un ser:

«un ser tiene, por así decirlo, la forma (*μορφήν*) del ser. Pero él está exento de toda forma, incluso inteligible. La naturaleza del Uno (*ἢ τοῦ ενός φύσις*) es generadora de todas las cosas, y por ello no puede ser ninguna de ellas. No es, pues, un *algo* (*τί*), ni una cualidad, ni una cantidad, ni intelecto, ni alma. Tampoco está ni en movimiento ni en reposo, ni en un lugar, ni en un tiempo. Es lo que es en sí en la unidad de su esencia, o, más bien, sin esencia (*ἀνειδέον*), siendo anterior a toda esencia, al movimiento y al reposo. Estos son, en efecto, accidentes del ser, que lo hacen múltiple» (VI, 9, 3).

El Uno absoluto, para desempeñar su papel de principio debe, pues, ser trascendente al ser y a todas las categorías (como el Uno de la primera hipótesis del *Parménides* platónico). Pero, siendo trascendente a toda determinación, ¿no escapa, por eso mismo, del conocimiento? Si el principio absoluto es sin esencia, ¿cómo puede captarlo el espíritu?, ¿cómo podría el alma ser determinada y, por así decirlo, impresionada por él? ¿No sentirá el mismo terror que en presencia de la nada? (*cf.* VI, 9, 4). Es necesario convenir

«que el Uno es, en verdad, inexpresable (*ἄρητον τῆ ἀληθείᾳ*). En efecto, se diga lo que se diga de él, siempre se dirá un algo (*τί*).

14. A *Arnauld*, Gerhardt, Philos. Schriften, II, 97: «Ce qui n'est pas véritablement un être, n'est pas non plus véritablement un être.»

Pero lo que está más allá de todas las cosas, más allá del "sagrado" intelecto, no podría ser nominado más que por esta misma expresión que le distingue de todas las cosas. De él no hay, hablando con propiedad, ningún nombre, porque de él nada se puede decir. Sin embargo, en la medida de lo posible, intentamos encontrar designaciones que le conciernen (no *κατ'αὐτοῦ*, sino *περι αὐτοῦ*). A falta de atributos que se apliquen a él (*κατ' αὐτοῦ*), buscamos expresiones que a él se refieran (*πέρι αὐτοῦ*)» (V, 3, 13).¹⁵

Decir que el Uno está más allá del ser, no es decir que sea *esto*. No es decir nada positivo de él. Tampoco es decir su nombre. Lo único que ello implica es que el uno no puede identificarse con un *algo*, es decir, que no es un *ser*. Con ello, claro está, no se llega de ningún modo a circunscribirlo, puesto que, en efecto, podría ser muy risible y «pintoresco» intentar abarcar conceptualmente la inmensidad de esta naturaleza:

«Igual que el que quiere percibir la naturaleza inteligible debe apartar toda imagen sensible para contemplar lo que está más allá de lo sensible, de la misma manera, el que quiere contemplar lo que está más allá de lo inteligible, debe prescindir de toda determinación inteligible. Que hay un principio trascendente lo hemos sabido, precisamente, por medio de lo inteligible. Pero cuál sea ese principio lo sabremos dejando de lado lo inteligible» (V, 5, 6).

Plotino llega a comparar esta situación, en la que nos encontramos respecto al principio trascendente, con la de los iniciados y poseídos. Por medio de los movimientos que los agitan, y a través de las palabras que profieren, se llegan a dar cuenta, toman conciencia, de que tienen en sí algo más poderoso que ellos mismos y que les arrastra, pero no saben lo que es. Del mismo modo, en el ejercicio de la pura intelección experimentamos la presencia íntima de un principio superior, de donde derivan el intelecto y el ser, trascendente a todo lo que conocemos, pero cuya naturaleza nunca podría ser captada por ninguna visión intelectual. La temática de la teología negativa —con origen en la «dialéctica ne-

15. Nótese la compleja y tensa síntesis problemática que aquí surge: El «horror vacui», el miedo al vacío asoma de un modo sintomático. La onto-teología le ha puesto remedio, pero no puede evitar que resurja en su misma entraña. Si el primer principio no es un ente —y habiéndose consumado el «olvido del ser»— la nada amenaza de nuevo. La solución será nueva y antigriegas: se conservará la indeterminación, pero teñida con el matiz latino de la «fuerza», del «poder»: *potentia* va a dejar de ser *δύναμις* y a convertirse en «potente».

gativa» de la primera hipótesis del *Parménides*, que ya hemos mencionado—, está planteada ya con toda claridad a partir de este momento. Por otro lado, como es fácil suponer, univocidad, equivocidad y analogía van a constituir ya la triple alternativa por la que habrá de optar todo desarrollo ontoteológico posterior.

Así pues, el primer principio está más allá del ser y más allá del intelecto. Ahora bien, esto no significa únicamente que no puede ser objeto de intelección, sino también que no es sujeto de intelección. En efecto, no se le podría atribuir intelección, ni siquiera intelección de sí mismo, sin introducir en él la dualidad relativa del sujeto y del objeto, privándole así, consiguientemente, de la absoluta simplicidad que se exige en el primer principio. Por ello Plotino llegará a decir:

«Lo hacemos múltiple haciéndolo objeto conocido, y dándole intelección suponemos en él la indigencia» (V, 3, 13).

Del Uno queda radicalmente excluida toda dualidad. Es necesario, pues, negar al Uno todo modo de conocimiento que altere su simplicidad y su independencia absolutas. Por la misma razón, es necesario excluir de él la voluntad, que supone, inevitablemente, un fin exterior, una carencia. Y en el Uno no se puede admitir ninguna «indigencia». Nada hay que sea un bien para el Uno (cf. VI, 9, 6). Pero, todavía más generalmente: en realidad, lo que hay que excluir de él es toda tendencia, toda intención, toda aspiración, toda actividad (*ἐνέργεια*). Actividad, en efecto, supone un objetivo que alcanzar, un fin, y el principio absoluto, siendo un fin para todos los seres, por sí mismo no podría ser un fin. Por tanto, solamente puede permanecer en sí mismo en una inmovilidad absoluta. El Uno está más allá del intelecto, de la voluntad, de la esencia y de la actividad (cf. I, 7, 1). Su trascendencia absoluta excluye todo lo que podría caracterizarlo como ser o como espíritu.

Sin embargo, es requerido como principio del ser y del pensamiento. Ahora bien, ¿podría desempeñar este papel si fuera nada de ser y nada de pensamiento? La dialéctica o teología negativa, que le rehúsa esencia y actividad, ¿no lo aísla totalmente fuera de los seres?, ¿no le quita toda función ontológica? Aquí, y de este modo, necesariamente abocamos al centro, al punto clave del cambio de actitud que se consume en el neoplatonismo. El Uno es trascendente a todo atributo, a toda determinación, y, en consecuencia, no puede ser determinado, circunscrito en una

esencia, no puede ser convertido en un ser. El primer principio, en la línea del neoplatonismo, no es un ente. «Principio es lo que es sin esencia». Perdura todavía una cierta captación griega de la diferencia entre ser y ente. Pero, continúa Plotino:

«No lo que es indigente de forma, sino aquello de lo que procede toda forma... aquello que nadie ha producido, ¿quién podría producirlo?... Él tiene la potencia de producir todos los seres» (VI, 7, 32).

«Potencia» (*δύναμις*). He aquí el término del que se sirve Plotino para caracterizar al primer principio. Pero es una acepción del término «potencia» ya marcada por el cambio de actitud frente a lo griego. Es potencia productiva, poder, *virtus*, indeterminada, que ya que no puede ser *οὐσία*, ente, en cuanto «poder» ha puesto, por su parte, a la nada a buen recaudo. La ambigüedad de la noción de *δύναμις*, de la que Plotino es consciente,¹⁶ es la manifestación más clara del cambio. Antes se la aceptaba en la armonía de lo real, de la movilidad. Era la indeterminación y el no-ser constatado en lo real, y necesaria para la plenitud de lo real como un «encaminamiento hacia la forma». En tal contexto, la nada, la indeterminación es un principio tan relevante como el ser. A partir de Plotino, *δύναμις* es ya *potentia*, indeterminación, sí, pero de un modo muy específico: indeterminación con respecto a la producción o creación posterior, pero indeterminación básicamente «determinada» ya como «poder», «fuerza», frente a la nada, que ha sido radicalmente excluida. En la metafísica medieval, Dios llegará a sostener una original y primitiva contienda frente a la nada, anterior a la creación, muy similar a este ámbito del pensamiento de Plotino.

La absoluta trascendencia que da lugar a la teología negativa en Plotino, a una concepción «equivocista» de Dios-ser, va a tener una respuesta en la analogía medieval, la cual se presenta como un intento de vuelta a Aristóteles por encima de Plotino, un intento de atenuar la trascendencia, de salvar ese abismo entre los seres y su principio que también produce el *horror vacui*. Ahora bien, en dicho retorno se va a excluir, precisamente, la reflexión aristotélica acerca de la relación entre el ser y el no ser: La potencia adquiere las características de la actualidad, se hace «potente» y excluye radicalmente cualquier posibilidad de indeterminación, de no-ser, de *δύναμις* en sentido aristotélico.

16. Cfr. MOREAU, J., *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Lib. Phil., J. Vrin, Paris, 1970, p. 79.

Δύναμις e infinito fueron siempre unidos, dentro de la tradición griega. El infinito es lo indefinido, lo indeterminado. El Uno de Plotino también rebasa toda determinación: es *δύναμις*, potencia, en el decisivo sentido en que hemos explicado. Por tanto, el uno será también infinito, *ἄπειρος*. Eso sí, su infinitud será positiva,

«no la imposibilidad de recorrer su magnitud o su número, sino la inaprehensibilidad de su potencia» (VI, 9, 6).

Claramente se está preparando la noción cristiana de Dios como principio infinito, no con respecto a la magnitud (*ratione magnitudinis*), sino a la potencia (*ratione potentiae*).

Lo que en Grecia envuelve siempre la idea de inacabamiento, de imperfección, lo *ἄπειρον* (recuérdese la importancia del *πέρας*, del límite, en la ontología platónica y aristotélica, donde llegaba a ser plenitud de lo que es en su acabamiento y considerado desde sí mismo), a partir de Plotino y, definitivamente, en toda la metafísica cristiana, pasa a ser la positividad misma. Spinoza lo formulará «*omnis determinatio negatio*». La medida de la actitud griega ha sido sustituida por la desmesura, por la «arritmia» de la concepción romano-cristiana.