UNIDAD Y DIVERSIDAD EN EL NEOPLATONISMO CRISTIANO

RAFAEL ALVIRA

This article underlines the significance of the new interpretation of Plato's *Parmenides*. The platonic «protology» found in the *Parmenides* connects directly with neoplatonic tradition. Christian Neoplatonism, through its trinitarian speculation, is the philosophical movement which best captures the deepest implications of the unity-diversity theory of the *Parmenides*. The author suggests that the christian neoplatonic solution to the unity-diversity issue is superior to those offered by Hegel, Nietzsche and Heidegger.

Dentro de la riquísima aportación filosófica del neoplatonismo, cristalizada de forma variada en sus múltiples y valiosos representantes, el concepto del «uno» ocupa el *lugar central*, como es bien sabido, particularmente en Plotino y en la radicalización posterior de Proclo. Precisamente por ello resulta ser la «diversidad» el *problema central*.

El «uno» se nos muestra en su trascendencia como el principio y la realidad por excelencia, y en su inmanencia como aquello gracias a lo cual es todo lo que es. Las cosas son sólo porque *participan* de la unidad.

Desde el primer momento nos aparece la dialéctica característica del constituyente y lo constituido. El constituyente es anterior y por eso es o existe, o es pensable, de dos formas: como anterior y desligado, y como formando parte de aquello que constituye.

Y el problema es bien claro: ¿cómo pasa lo constituyente de su estado puro, primario, anterior, desligado, a ser constituyente de algo, de realidades en plural, de una multiplicidad?

La diversificación ha de venir *de fuera*, pero ello no es posible cuando se trata de un principio constituyente como el «uno» que parece, por definición, excluir todo *fuera*, y también todo *dentro*. El «uno» puro es, simplemente, «uno».

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Es bien conocida la inmensa influencia que las dos primeras hipótesis del *Parménides* platónico han tenido en la configuración y desarrollo del pensamiento neoplatónico, así como el papel que la idea emanacionista plotiniana –mal entendida en los últimos tiempos, como bien ha mostrado Reale–, ha jugado en él; sin olvidar tampoco, la presencia –a contraluz, pero real– de Aristóteles en esa historia.

Cada vez es más clara también la presencia masiva de este pensamiento en la tradición de la filosofía y la teología en el mundo cristiano. No sólo en los Padres, sino en la Escolástica y por doquier hasta nuestros días. El nombre de Werner Beierwaltes bastaría por sí solo para certificarlo.

Poco puedo añadir aquí acerca de la belleza, profundidad, e incomparable calidad de la especulación neoplatónica, y menos sobre cuestiones de detalle –tan relevantes– de su historia.

Lo que voy a intentar –consciente de mis limitaciones– es un diálogo con esa especulación en lo relativo al punto señalado, y sin duda clave, de la *Unidad y Diversidad*, con particular atención a los temas cristianos.

Me referiré, en primer lugar, al propio Platón, después a Aristóteles y a continuación al neoplatonismo.

La aportación de la Escuela de Tübingen y de Milán acerca de la Protología platónica, me parece de relevante interés, y, en particular aquí, los estudios sobre el *Parménides* platónico, dado que esta obra es la niña de los ojos de la tradición neoplatónica.

Tradicionalmente, dichos estudios habían señalado, y en forma laudatoria, que Platón somete a juicio despiadado en el diálogo *Parménides* su propia teoría de las ideas, sin conseguir salvarla. La realidad es, a mi juicio y en sintonía con la nueva línea interpretativa, que al que somete a un juicio despiadado es a Parménides.

Es la tesis parmenídica del *Ser* como idéntico al *Pensar* en la identidad del «uno», y la descalificación entitativa de la multiplicidad, lo que Platón deshace, para dar paso después a la aceptación del *no-ser* como *diferencia* en el *Sofista*. El adversario principal a batir era para Platón –como de costumbre– la sofística, pero ésta no podía ser vencida sin la victoria previa sobre lo que la fundamentaba que era, precisamente, el propio pensamiento de Parménides.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

En efecto, si no hay más que el Ser uno y único, y el mundo múltiple es el de la apariencia, entonces, la consecuencia, de facto, es que o todo es verdadero –porque el mundo aparente «consiste» en dejar translucir el ser, que siempre es igual a sí mismo–, o todo es aparente –porque el ser es *indiferente* y carente de contenido–. La consecuencia que saca la sofística radical es que no hay otra actitud posible que la de la libertad creativa del sujeto humano, cuya creación lingüística es siempre verdadera, o, si se quiere, siempre aparente: da lo mismo. En resumen, la verdad no es *discernible*. Será lo que siglos después vendrá a repetir Nietzsche.

Es un gran descubrimiento de Parménides el haber visto que el pensar piensa el ser y que el ser se abre al pensar, y que todo ello tiene un cierto carácter absoluto. Pero al desautorizar el no-ser, el filósofo de Elea impedía cualquier comprensión adecuada de lo múltiple y, en último extremo, como consecuencia, cualquier comprensión adecuada del *ser uno*. El resultado: la crisis de la verdad, la sofística.

Era necesario, pues, habilitar, validar, el no-ser, para dar un fundamento sólido a la verdad, y éste me parece ser el sentido de la operación platónica, llevada a cabo en el *Parménides* y en el *Sofista*.

Ahora bien, Platón sigue sin admitir el *no-ser absoluto*. Pero, sin embargo, sostiene que es posible justificarlo *relativamente*, es decir, como *diferencia*. Como no hay diferente sin relación de unidad, queda, por lo mismo, abierto el paso al concepto tan central de *participación*, señaladamente, en el ser. La verdad ya puede distinguirse de la falsedad (es lo que sabe hacer la dialéctica) y la multiplicidad tiene estatuto óntico (la participación).

Esta operación, realizada de modo complejo y en aparente juego dialéctico, pero en realidad de forma sumamente profunda, eficaz y verdadera, trae consigo otra consecuencia, a saber, que el *ser* no puede ser el fundamento último. En efecto, si el ser tiene a su mismo nivel la diferencia, el no-ser relativo, entonces ha de haber un *primero* que trascienda la dualidad *ser-no ser*. Frente a Parménides, se abre necesariamente un *epékeina tes ousias*, un más allá del ser.

Este *más allá del ser*, puesto que la ecuación parmenídica pensar = ser sigue valiendo, ya que el pensar piensa el ser, implica, a

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

su vez, un cierto *más allá del pensar*. Lo que constituye al ser en ser, al pensar en pensar, y a la diferencia en diferencia es la *unidad*. Por tanto, el más allá no puede ser otro que el «uno».

La aparente facilidad en la argumentación encierra, sin embargo, dinamita especulativa. Como es sabido, el neoplatonismo oscila entre tendencias más fuertemente místicas, que afirman simplemente esa supertrascendencia del «uno», y otras que se esfuerzan por recomponer la unidad del «uno» con el «ser», todo ello con múltiples matices y variedades en los diferentes autores. La cruz de todos ellos, como ha señalado oportunamente Beierwaltes, es siempre la misma, a saber, el origen de la diversidad.

"En la cuestión de la relación de lo en sí no relacional, Uno inconmesurable (ἄσχετον) con lo múltiple, o sea, del ser marcado por ἀπερία y ἑτερότης, se muestra también en Proclo la cruz de la filosofía neoplatónica: ¿cómo puede el Uno «dar» lo que él ni es ni tiene?"[1]. "Todas las metáforas para el paso (de lo Uno a lo múltiple)..., quedan con todo necesariamente como construcciones auxiliares hermeneúticas, que subrayan aún más agudamente la insolubilidad de la cuestión"[2].

Y resulta una sorpresa que sea así pues, como queda dicho, el esfuerzo de Platón en el *Parménides*, tan comentado en la tradición neoplatónica, está dirigido precisamente a salvar la verdad en la diversidad o, lo que es lo mismo, a ver la verdad de dicha diversidad.

A mi juicio, la cuestión es simple, y se puede formular del modo siguiente: por muy relativo que sea el no-ser, si es verdadero y real ello significa que hay una cierta verdad del *no*. Ahora bien, si el *no* no es primer principio –¿y cómo podría serlo, dado que es imposible negar sin presuponer algo previo?– pero tampoco *está* en el principio, entonces, ¿de dónde sale? Si está fuera de él, es tan absoluto y primario como él, lo cual es absurdo. Pero si el primer principio es *pura unidad*, entonces parece que no cabe en ella el *no*.

---

[1] W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt aM., 1980, 38-39.

[2] W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, 39.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Platón, en la tradición pitagórica, ha sostenido la tesis –brillantemente expuesta por Reale– de lo que éste mismo autor llama la *bipolaridad originaria*. Junto al «uno» se encuentra la «díada» *indefinida*, que consiste *en el más y el menos*. Pero, como el mismo Reale reconoce, la «díada» no puede ser *tan originaria* como el «uno», pues no hay *más y menos* sin unidad previa. Por tanto, para que la multiplicidad de seres –que implica la verdad de que *uno no es otro*, o sea, el no-ser relativo– pueda ser real y no sólo aparente, hace falta una bipolaridad originaria, en la que el «uno» es el primer principio, que «coloca» a su lado a la «díada» (o sea, al *no* originario).

Ahora bien, ¿qué significa un primer principio –el «uno»– que no lo es del todo y se ve «obligado» a poner la díada a su lado? La cuestión aquí es, en el fondo, la ya señalada: ¿de dónde sale la diversidad? ¿Cómo puede darla el «uno» que no la es ni la tiene?

Dada la absoluta primacía de que goza el «uno» en la tradición neoplatónica, este problema –heredado de Platón– no podía ser dejado al margen. Se ofrecen diversas soluciones para él, pero históricamente no sé si resulta alguna suficientemente satisfactoria.

El esquema de las *emanaciones*, por ejemplo, es una pieza especulativa de gran riqueza, pero la explicación de la multiplicidad va dirigida a hacer inteligible cómo se presenta en cada nivel de «descenso» hipostático de la unidad. Sin embargo, no puede convencer en el punto primero, a saber, porqué al «uno» se le ocurre y puede metafísicamente *emanar*, si es que es puro «uno».

La solución de que, al ser supertrascendente, no se lo podemos preguntar, no vale, dado que entonces no podemos saber tampoco *en verdad* qué significa *emanación desde el «uno»*.

La conexión de «ser» y «uno» –al modo de Porfirio– a través de la *reflexión originaria* tampoco me parece una solución suficientemente satisfactoria. A mi entender, aún menos que la anterior. La reflexión, que es aquí el pensar del ser en la unidad originaria, se encuentra con el ya mencionado problema de que si *el ser*, como tal, es el principio, no hay forma de saber de dónde sale el no-ser. En realidad, tampoco sabemos muy bien porqué un «ser» puro puede reflexionar, lo mismo que no sabemos porqué lo haría un «uno» puro.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Detrás de esta tesis «reflexiva» está, al menos en buena parte, Aristóteles. Su idea de que el primer principio es *acto puro (proté enérgeia)* y *pensamiento del pensamiento (gnóesis gnoéseos)* es brillante y profunda. Sólo que –como bien vio Hegel– no le sirve para mostrar, a continuación, adecuadamente la unidad general de la realidad, o, lo que es lo mismo, no explica en absoluto de dónde sale la multiplicidad. Es decir, y su caso es aquí más grave que en el neoplatonismo posterior, más bien se desentiende del problema. Se puede decir que esto es una prueba de la honradez intelectual del Estagirita, unida a la sobriedad conceptual y respeto a lo empírico con que aborda los problemas, pero el asunto no es del todo claro. No es posible hablar especulativamente del ser y del ser primero, sin enfrentarse con la misma radicalidad con el no-ser primero. A su vez, y como es claro, el rechazo taxativo de la consistencia del mundo ideal convierte a Aristóteles en un autor de uso más que difícil en lo que respecta al tema de un posible mundo trascendente. Lo *divino* ocupa un lugar central en su pensamiento, pero la trascendencia estricta, si puedo hablar así, «exterior», se limita a la teología astral y a una primera energía cerrada sobre sí misma. La «interior», del profundo "conócete a ti mismo", con el encuentro subsiguiente del más allá, apenas tiene eco en él.

No es de extrañar que la primera especulación filosófica en el ámbito cristiano dejara de lado al Estagirita. No, ciertamente, por su calidad como pensador y por sus aciertos especulativos –pues no cabe dudar lo más mínimo de todo ello–, sino porque ofrece escasa luz para los problemas que principalmente interesaban en dicho ámbito: cómo entender a Dios como Trinidad, y, luego, la creación, el pecado, la interioridad.

Pero, para volver al hilo de la argumentación, filosóficamente el punto está en que Aristóteles no se enfrenta con radicalidad suficiente con el problema del no-ser. Quizá una de las explicaciones de ello está en su rechazo del matematicismo y la dialéctica metafísica platónicas, sobre todo la *dialéctica descendente* desde las metaideas hacia abajo. En esto último no le faltaba bastante razón, pues resulta ser, como es generalmente reconocido, uno de los puntos débiles y difíciles de la especulación platónica, aunque fuera pieza sistemáticamente importante dentro de su pensamiento.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Lo que cabe preguntarse, con todo, y sobre todo a partir de la hermenéutica reciente de Platón, es si Aristóteles comprendió a fondo la intención especulativa última de la protología platónica. Si lo hubiera hecho, tal vez hubiese presentado una alternativa diferente a la que presentó. Pues, aunque en *Física* VIII[3] sostiene que ha de haber una primera causa del ser y del no-ser, el tema está *postulado*, pero en absoluto *intrínsecamente* justificado.

A mi entender, la interpretación que aporta Maurizio Migliori sobre la segunda hipótesis del Parménides ofrece mucha luz sobre el aspecto de la protología platónica aquí en cuestión. "La diversidad vale entre «uno» y «ser», es decir, entre metaideas, no entre los dos principios, el «uno» y el «no-uno», que son recíprocamente externos y que excluyen la relación Todo-Parte"[4]; "...el «uno» y el «no-uno» se sustraen a cualquier diferencia recíproca. Pero ello no comporta de hecho la identidad entre los dos términos, puesto que en ese caso el «no-uno» participaría del «uno»"[5]; "...en sentido absoluto «uno» y «no-uno» no pueden ser otro". El «no-uno» como *alteridad primigenia* viene implícita, pero claramente afirmado por Platón en su protología[6].

Si en el *Timeo* Platón *utiliza* la idea de *lo otro* para explicar cómo pudo originarse el mundo sensible –en el que es real el no-ser relativo–, aquí el intento es más profundo. Se trata de una comprensión *principial* de la posibilidad misma de la diversidad desde el principio.

La principialidad última del «uno» y el «no» puede ser interpretada de varias formas. Una es la parmenídica, según la cual «uno = ser absoluto», que deja al «no = no ser absoluto» como una paradoja insalvable. Entre otras cosas, porque no se entiende cómo si pensar es idéntico a ser, podemos comprender el no-ser, pero, de hecho, lo comprendemos. Otra, la sofística, que ve en esa doble principialidad la justificación de la libre indiferencia creativa. Otra, la hegeliana, tal como se muestra sobre todo al comienzo de la *Ciencia de la Lógica*, y que sostiene no la comunidad entre las dos

---

3 Aristóteles, *Física*, VIII, 258b-259a.

4 M. Migliori, *Il 'Parmenide' e le dottrine non scritte di Platone*, Instituto Suor Orsola Benincasa, Napoli, 1991, 83.

5 M. Migliori, 82.

6 M. Migliori, 86.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

–pues lo común a ambos sería anterior a ellos– sino el *paso* eterno-temporal del ser al no-ser y, por tanto, la radicalidad del «werden». Otra posibilidad es el *eterno retorno de lo mismo* nietzscheano, o sea, el carácter meramente puntual y disperso del «ser» sobre el fondo del «no ser». Y otra el «ereignis» heideggeniano, un aparecer libre del ser en cada caso, en el que se esencia el ser y a esa esencia le pertenece el no y la nada. Porque ser es *ent-scheidung*, de-cisión, corte radical, «no». Ser y no conforman el «ereignis», aparición radicalmente libre del ser en la «escisión originaria». Algo que se parece a una libertad creativa sofística sin sujeto.

Posibilidades hay muchas, pero Platón, como quedó dicho al principio, desmonta tanto la parmenídica como la sofística. ¿Cuál es, pues, más en concreto, su tesis? Si se me permite leer entre líneas, hablar con Platón, no quedarme en lo meramente escrito, como el propio Platón pide, diría lo siguiente: un «uno» *afectado* de «no», con el «no» «dentro», si se puede hablar así, es indefinido y, por tanto, «no uno». Pero, por paradójico que parezca, un «uno» puro, sin «no», es igualmente indefinido. Ahora bien ese «no», ni tiene sentido que sea «antes» o «al tiempo» del «uno», ni es el puro «no-ser», sino que antecede a éste y, con ello, justifica la posibilidad de todo juicio verdadero de no-ser. El *«no» puro*, si puedo hablar así, es lo que permite la realidad concreta, y no indiferente o abstracta, del «uno». Precisamente por ser *puro no* no añade nada desde el punto de vista del *contenido*. Por tanto, es *necesario* para el «uno», pero lo es necesariamente en orden a él, pues carece de sentido un «no» originante. El «no» es, por tanto, *diferencia radical pura*, o *relación pura*. No *relación categorial a algo*, pues eso presupondría la anterioridad de una substancia, sino *relación absoluta*.

No hace falta llegar a la segunda hipótesis del Parménides –el «uno» es–, para sacar estas conclusiones. Es más, pregunto si no supone la especulación neoplatónica cristiana, tal como la encontramos, por ejemplo, en San Agustín, la mejor y más profunda comprensión de esto. En efecto, lo que se busca en la formulación trinitaria es mostrar que Dios es, a la vez, unidad pura y relación pura, y que lo uno y lo otro no tienen un tercer elemento que los una.

No estoy seguro de si la exposición trinitaria se ha desarrollado *sobre todo* desde las indicaciones escriturísticas o desde la lógica

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

misma del problema «uno-diversidad», pero, en cualquier caso, me parece que la solución es con mucho más profunda que las posteriormente aducidas en la historia de la Filosofía –Hegel, Heidegger–, que parten del *ser-no ser* para dar paso al puro devenir o a la historicidad del ser.

Lo *implícito*, pues, en Platón pasa a ser la base para la exposición neoplatónico-cristiana de la Trinidad. Dios no es el mero «uno», ni tampoco la mera o meras relaciones. Dios *es* el «uno» en las «relaciones» y las «relaciones» en el «uno», aunque el lenguaje aquí es difícil. Pero puesto que el «ser» de Dios implica ambos extremos, la verdad de Dios y, por tanto, del «ser», es la Trinidad.

La historia de los ensayos neoplatónico-cristianos para dar con explicaciones y formulaciones convincentes es larga y está bien documentada. Gregorio de Nisa –hasta cierto punto–, Mario Victorino, Agustín de Hipona, Dionisio, Eriúgena y un largo etcétera.

Unos se apoyan explícitamente en el *Nous* plotiniano, otros más en la tesis porfiriana de la combinación «uno-ser», etc. Progresivamente, como muestra Beierwaltes, se dibuja una «victoria» de la segunda hipótesis del *Parménides*[7].

En cualquier caso, donde hay unidad y diversidad, relación, hay *ser*, o sea, *vida*, dinamismo. El Dios Trinitario es vivo, eternamente *dinámico*, pero, sin embargo, no consiste en un *devenir* eterno-temporal.

El neoplatonismo cristiano puede así también, mejor que Aristóteles, entender a Dios como *ser*, como dinamismo eterno, y realizar, sin las dificultades de diversos neoplatónicos no cristianos, la «ecuación» «uno-ser» en Dios.

En efecto, si ser es dinamismo, vida en el sentido más hondo, ha de presuponer, necesariamente, el «uno» y lo «diverso». Pero si el par ser-no ser explica el *movimiento*, que es vida que envejece, el par uno-relación explica la vida eterna. Este último par es, pues, *reflexión originaria*, y, por tanto, *ser y pensar primero*. *Parece* la misma tesis de Aristóteles, pero no hay ningún indicio preciso de que lo sea, por lo ya dicho antes. Aristóteles no justifica ni el «no» originario, ni el no-ser.

---

[7] W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt aM., 1985, 217.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

El neoplatonismo cristiano contaba, a partir de aquí, con todas las posibilidades para comprender esencialmente la realidad de un mundo múltiple. Si la Trinidad es el «ser», el «viviente» puro, que eso es Dios, entonces el «no-ser» correspondiente habría de ser una *alteridad*, una *relación al ser*. Pero Dios ya vive, sin necesidad de más, como *interioridad pura* –así entendía también Plotino al «uno»–. Por ello, cualquier relación a su vivir ha de ser *puesta* por Él: es la creación. "Dios creó todo de la nada" quiere decir que Dios como «ser» no necesitaba de un «no-ser» relativo a Él para vivir. Es diferente a la tesis hegeliana, según la cual Dios no es Dios sin el mundo.

El «uno» y el «no» principiales configuran, pues, la «vida», el vivir en sí, mientras que el «ser», el «vivir», configura con el «no-ser» lo que entendemos por «poder». El «poder» es el «ser» que despliega su vida sobre el «no-ser». Por eso, *desde* la multiplicidad del mundo creado, Dios es primariamente el omnipotente. Y todo acto de creación es un cierto acto de poder, o sea, de un *por er el ser*. El ser se *pone* sobre lo que *no-era*.

Unidad y relación en sí configuran el vivir, que, como muestra el neoplatonismo cristiano, es *relación interior*, es *amor*. Amar es ejercer la unidad en la diversidad, la relación que une. En cambio, *ser y no ser*, es *relación de exterioridad*, o sea, *poder*.

La creación es así un querer *hacerse presente* Dios y, en ese sentido, como dice el neoplatonismo cristiano, una *dóxa theou*. En la medida en que hacerse presente requiere un presenciante, la creación es una cierta *ampliación* del ser perfecto. Un imposible para Spinoza, o para Hegel. Pero más bien habría que decir que precisamente lo perfecto muestra que lo es porque *puede* ir más allá de sí.

Desde lo dicho hasta aquí se puede interpretar también el pecado original. El ser humano como viviente, pero viviente en orden al ser, tiene, en cuanto viviente, el poder de intentar autoconstituirse cerrándose sobre sí mismo. Puede convertir su relacionalidad en substancia individual frente al ser. Ya Plotino había interpretado el origen del mal como la decadencia hipostática y el mirarse a sí mismas de las hipóstasis derivadas, en vez de mirar al «uno» y

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

«volver» a Él: "El origen del mal es la curiosidad por entrar en el devenir, la primera alteridad y la voluntad de autopertenecerse"[8].

De igual modo, es fácil para el neoplatonismo cristiano interpretar el sentido de la cruz. La obediencia del Hijo de Dios hasta la muerte significa que el Hijo *se distingue* del Padre (por eso obedece), pero no *se separa en nada* de Él. Distinción sin separación es pura «relación» en el «uno».

Si volvemos ahora al tema de la negación, vemos que la presencia de *un cierto «no»* en el principio hace posible y pensable un cierto no-ser posterior que, en otro caso, sería absolutamente extraño al ser y, por tanto, tan absoluto como él, o bien sería un puro recurso conceptual sin fundamento. O, dicho en otros términos, simplemente un puro ser como puro uno o pura indiferencia o pura reflexión –sin saberse porqué reflexiona– no puede ser el primer principio.

De aquí se sigue también que la distinción finito-infinito es hasta cierto punto confundente. Heidegger sostiene que el no-ser afecta al ser convirtiéndolo en radicalmente *finito*. Pero, por lo visto, no tiene mucho sentido decir que el no-ser *afecte* al ser.

Más bien la idea clave, que es la platónica y neoplatónica, se expresa a través del concepto de *límite o medida*. El ser como «uno» y «no», o «uno» y «relación», es el *límite* en sí mismo, pues puro «uno» o pura «relación» ni son ni son pensables. Si el principio es uno y relación, entonces es *límite*. Por ello, precisamente, es «aquello» de donde procede toda unidad y todo ser, como subraya el neoplatonismo en general –basta recordar a San Agustín: *nihil est autem esse, quam unum esse*– y aquello a donde toda realidad puede llegar. Por ello es también la *medida* de todo. Y, por todo ello, es el «bien».

Todas y cada una de las realidades son diferencia con respecto al ser primero y esa diferencia, puesto que carece de sentido si no es en relación a él, se llama *deseo* en toda la tradición platónica. En ciertos pensadores heideggerianos de la *diferencia*, hay un diferir que no es deseo, que es *puro alejarse*, pero esa tesis no es fácilmente comprensible. Un diferir que no es deseo tiene que carecer también de medida. Entonces el *preguntar*, que es un *desear*,

---

8 Plotino, *Enéadas*, V, 1, 1, 3-5.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

no puede encontrar respuestas, mientras que la medida es la clave de todo el «clasicismo» platónico. Todo es *con medida* salvo la medida misma, que es el ser primero.

Lo que es *en orden al ser*, o sea, los múltiples entes, son esencialmente deseo. El deseo *participa* a la vez del ser y la diferencia, o sea, de la distancia y, en ese sentido, del no-ser. Por eso el ser desiderativo es *paradoja viviente* y sobre todo lo es el ser humano.

En lo que respecta al tema que nos ocupa, eso explica, por ejemplo, por qué cuando pensamos saber no sabemos, mientras que es en el no saber donde sabemos, tema típicamente neoplatónico; o por qué nos parece incognoscible el «uno» –otro tema recurrente en algunos neoplatónicos–, mientras que comprendemos perfectamente –aunque a veces los metafísicos no lo acepten– qué significa la negatividad; o por qué cuando queremos obtener la felicidad, no la alcanzamos, mientras que es en la renuncia a ella donde la conseguimos; o por qué debemos conocernos a nosotros mismos, y, sin embargo, sólo lo podemos hacer saliendo de nosotros mismos.

O también el sostener que conocemos al Dios personal, y, al tiempo, afirmar que Él es en sí incognoscible esencialmente para nosotros, paradoja también neoplatónica, aunque en este caso su comprensión requeriría añadir muchos matices.

Y en ninguno de estos casos se trata de indiferencia, ni tampoco de que una cosa se pueda tornar en su contradictoria, sino de *paradoja*. Bien vio Kierkegaard que la paradoja era constitutiva del espíritu cristiano, como lo es del platónico.

Para alcanzar la *medida* a la que *tendemos*, hemos de deshacernos de la tendencia a *apropiarnos* de ello, y así nos damos cuenta de que sólo nos apropiamos de algo si dejamos que la *medida* se apropie de nosotros.

Ese es el sentido, tan característico en el neoplatonismo cristiano, del autonegarse –de la humildad radical– para alcanzar lo que se quiere. Es decir, el ejercicio de la paradoja, de la presencia «simultánea» del «uno» y el «no». De ahí también que para alcanzar la *medida suprema*, el límite, o sea Dios, hace falta –clásico tema de la mística– no querer *apropiarse* de nada, ni siquiera, claro está, de Dios.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

* * *

En cierto modo se puede decir, por tanto, que si hay un «uno» absoluto, también el «no» en el principio lo debe ser. Sólo un «no» puro, absoluto, no puede *afectar* al «uno». Así pues, ese «no», no es, como hemos visto al principio, el «no ser», sino *el puro no encerramiento* del «uno», o sea, «relación absoluta».

"El «uno» y la «relación»" se llama intelectualmente *identidad*: Pensar es unir, como verbo. La alteridad está *implícita*. "El «uno» y la «relación»" se llama, según voluntad, *amor*: amar es unir terminativamente: la alteridad está explícita.

La filosofía atiende más a lo primero, la religión a lo segundo, pero ambos movimientos necesariamente se implican y confluyen.

Sostiene Endre von Ivanka[9] que la tesis según la cual conocemos intelectualmente el absoluto, y, a la vez, lo «presentimos» desiderativamente como fin y bien, es la incoherencia fundamental del platonismo. Es una gran obra la de von Ivanka, pero esta tesis suya no me parece acertada. Carlos Steel sostiene que en el neoplatonismo cristiano desaparece el predominio del «uno» sobre el «bien»[10]. Es cierto que se subraya más el «bien», pero la clave especulativa, si lo entiendo adecuadamente, está en que el «bien» es el límite, o sea, el «uno» y la «relación»

Me parece, por tanto, un bello legado del platonismo el haber puesto de manifiesto la *verdad*, pues ella está en la *medida*, o sea en la correcta comprensión de unidad y diversidad. Y esa unidad y diversidad "juntas en la medida" abren la vida, la vida del intelecto y de la voluntad al tiempo, la vida en todos sus aspectos y en su insondable profundidad.

Eso es lo que, según me parece, el neoplatonismo cristiano, particularmente en su especulación trinitaria, captó de forma incomparable.

Rafael Alvira
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

---

9 E. von Ivanka, *Platonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano, 1992, 26.

10 C. Steel, "The one and the good", en A. Vanderjagt / D. Pätzold (eds.), *The neoplatonic tradition. Jewish, Christian and Islamic themes,* Dinter, Köln, 1991, 19.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra