

PLOTINO: LA LIBERTAD COMO PRIMER PRINCIPIO

Jesús de Garay. Universidad de Münster.

I. Introducción

«No hay nada que comprendamos de modo más evidente y perfecto que la libertad de indiferencia que está en nosotros y de la que somos conscientes»¹. De este modo se expresaba Descartes para destacar la presencia originaria de la libertad en la conciencia. Siglos antes también Plotino había afirmado la prioridad de la libertad en la conciencia, aunque subrayando de modo más rotundo la trascendencia de la libertad respecto de la conciencia: la libertad es previa y trasciende a la conciencia, justamente porque es lo primero de la conciencia. Todo lo que se manifiesta en la conciencia depende en una determinada medida de la libertad.

Estas observaciones son pertinentes para no desfigurar ni limitar precipitadamente el horizonte de la especulación plotiniana. Desde la superficie e inmediatez de los datos de conciencia –o si se prefiere, desde la manifestación de lo real al conocimiento–, cabe remontarse al centro² de la conciencia y de lo real, que trasciende y funda la conciencia, y en general toda realidad. Ese centro de la conciencia y de todo lo real es lo primero (τὸ πρῶτον)³, condición de posibilidad de todo mundo y de toda conciencia⁴, y principio absoluto de toda realidad. La tesis de Plotino es que «lo primero» –entendido en este amplio sentido– es la libertad⁵, que se identifica con el bien y el uno; subordinada a la libertad, está la segunda hipóstasis, que es inteligencia, verdad y ser. Es decir, Plotino sostiene que la libertad antecede a la verdad, a la inteligencia y en general a todo ser: es principio de conocimiento y de ser⁶. Por otra parte, en cuanto que «lo primero» es lo primero de la conciencia y lo primero de todo lo real, la libertad del hombre –en su sentido más originario– se identifica con la libertad de Dios (es decir, con Dios mismo)⁷.

En consecuencia cabe al menos una doble lectura de las *Enéadas*. (Y ha de ser necesariamente doble si se desea hacer justicia a los textos plotinianos⁸). Por una parte, una lectura que cabría llamar «teológica», en cuanto lo primero se asimila a Dios: es la lectura que se desarrolla de modo especial en la tradición filosófica medieval⁹, sobre todo a través de la influencia de Proclo y el Pseudodionisio. Por otra parte, cabe una segunda lectura, según la cual lo primero es la

condición de posibilidad de todo conocimiento y de toda actividad humana: ésta es la lectura que desarrollará la filosofía cartesiana¹⁰ (y de modo especial el idealismo alemán¹¹), bajo la influencia del neoplatonismo tardomedieval (Dietrich de Freiberg, Meister Eckhart, Nicolás de Cusa¹²) y renacentista (en particular Marsilio Ficino¹³). No obstante, sería ingenuo interpretar estas influencias como identificación de la filosofía plotiniana con cualquiera de las mencionadas. Más aún, así como cabe hablar de la influencia del neoplatonismo en el idealismo de la Modernidad, con la misma fuerza se puede afirmar que la filosofía de Plotino –y en particular su doctrina sobre la libertad– despliega una crítica frontal contra la filosofía de la autoconciencia.

A continuación trataré de mostrar lo siguiente:

1. La libertad, según Plotino, reúne las características del entender de entender, precisamente tal como es concebido por Aristóteles; pero posee esos rasgos de una manera más alta y en cierto modo distinta. Más concretamente, la libertad es caracterizada como acto, perfecta presencia de sí e identidad.

2. Sin embargo, estos aspectos expresan únicamente las semejanzas existentes entre la libertad y la inteligencia, pero no lo propio de la libertad frente a la inteligencia. La libertad no se reduce a ser simplemente acto, autopresencia e identidad, sino que además es: a) poder; b) ocultamiento; c) principio de la diferencia.

II. La libertad como acto

Plotino es designado ordinariamente como discípulo de Platón y crítico de Aristóteles. El mismo se declara repetidamente discípulo de Platón y polemiza enérgicamente contra muchas de las tesis aristotélicas. Es el caso, por ejemplo, del entender: por extenso le reprocha a Aristóteles que lo conciba como lo primero. Sin embargo, quizá se suele minusvalorar la influencia que recibe de Aristóteles –sobre todo a través de Alejandro de Afrodisia¹⁴– aun cuando ha sido frecuente y detalladamente puesta de manifiesto, ya incluso por el mismo Porfirio¹⁵.

Quisiera destacar ahora brevemente la presencia de la doctrina aristotélica del acto y la potencia¹⁶, pues sobre ella se asienta la concepción plotiniana de la libertad¹⁷. En ocasiones se considera que el neoplatonismo –como heredero que es del platonismo– subraya la prioridad de un mundo de ideas y de verdades, y en general sucumbe al objetivismo. El aristotelismo, por el contrario, sería el baluarte del acto, la vida y el movimiento, de la realidad concreta y dinámica frente a un supuesto objetivismo platónico de un mundo hipostasiado de ideas. Cualquiera que haya siquiera hojeado las *Enéadas* sabe que no hay tal. Por el contrario, las tesis aristotélicas centrales en torno al acto y a la potencia están suscritas por Plotino¹⁸, aun cuando aproveche los flancos débiles del Estagirita para hacerle objeto de sus críticas. Incluso se puede decir que Plotino destaca con especial énfasis aquellos aspectos de la filosofía aristotélica del acto y la potencia en los que Aristóteles se ha singularizado más respecto de Platón.

Concretamente Plotino caracteriza el ser primariamente como acto, esto es, como obrar, movimiento, acción¹⁹. Ser es acto de ser (ἡ τοῦ ὄντος ἐνέργεια)²⁰. El acto de ser es un movimiento²¹. El ser no es una idea o un mundo de ideas. Plotino rechaza toda sustancialización de ideas o formas que no se asiente sobre la vida y el movimiento: las formas o son en el acto (esto es, en la vida, en el

movimiento) o no son de ninguna manera. El sujeto de las formas es el acto, y no al contrario. No hay formas o naturalezas en sí, que obren o que ejerzan determinados actos²², sino por el contrario actos que poseen determinadas formas. Si Aristóteles declara que «fin es el acto»²³, Plotino afirma aún con más insistencia que «el bien de cada ser es su acto»²⁴. La forma o idea considerada al margen del acto es sólo posibilidad, pero sin embargo el acto precede a la posibilidad (τὸ δυνατόν) ²⁵.

Acto es movimiento y especialmente vida, repite Plotino con Aristóteles²⁶. Si la vida es movimiento²⁷ que procede desde sí y acaba en sí mismo²⁸, hay otro tipo de movimientos más imperfectos que proceden de fuera o que terminan fuera de sí²⁹. Es decir, si ser es ser acto (o sea, movimiento), caben distintos modos más o menos perfectos de ser acto según la calidad del movimiento. Pues bien, la perfección del acto la determina la identidad o unidad del acto: esto es, un acto es tanto más perfecto cuanto más idéntico es consigo mismo. Identidad del acto significa que el principio es el fin: el principio del movimiento está enteramente en sí mismo y el fin del movimiento está también enteramente en sí mismo. Por consiguiente, el acto máximamente idéntico será aquél que posea la máxima identidad de principio y fin en el movimiento³⁰. «Para todos, el principio es su fin»³¹. pues tal identidad es la condición de su ser. Pero esta identidad admite grados.

La identidad o unidad³², por tanto, es concebida como perfección del ser. «Todos los seres son seres por el uno, tanto los que son seres en un sentido originario como los que en cualquier sentido pueden ser denominados seres»³³. Lo más valioso es la identidad que permanece y no se destruye. Identidad equivale a indestructibilidad. El acto más indestructible es el más idéntico, el más acto entre los actos. O lo que es lo mismo: el ser primero es el movimiento que excluye absolutamente toda posibilidad de destrucción. La potencia, concebida como algo negativo que se opone al acto, es posibilidad de destrucción, inidentidad³⁴. En resumen, todo lo que no posee el principio del movimiento en sí mismo se mueve a expensas de otro, y puede por consiguiente cesar en su movimiento si el otro cesa: la indestructibilidad del movimiento sólo se asegura si el principio de todo movimiento está absolutamente en sí mismo. Esta posesión del movimiento en sí mismo expresa independencia respecto a todo lo que queda fuera de sí. Por eso, el acto está separado. La separación del acto es su identidad e independencia.

El entender, desde este punto de vista, aparece como un acto sumamente perfecto³⁵, puesto que entiende por sí mismo sin necesidad de nada externo que le mueva a obrar³⁵. El entender –y en primer lugar el entender de entender– es el acto primero, el acto por antonomasia, la vida perfecta. «Toda vida es una cierta intelección, sólo que una es más borrosa que otra, como lo es también la vida (...). La vida primera es, pues, la intelección, y la vida segunda una segunda intelección, y la vida última una última intelección. Toda vida pertenece, pues, a este género y es intelección»³⁷.

En la autopresencia del entender a sí mismo, el entender se mueve sin necesidad de ningún objeto externo: se basta con la pura contemplación de sí³⁸. Por ello, es perfecta identidad, absoluta separación, entera unidad. Por otra parte, la verdad primera será la perfecta autopresencia del entender de entender, que a su vez se identifica con el ser. Es decir, la presencia del entender a sí mismo (el acto de ser por antonomasia) es verdad en un sentido pleno. Nada obsta para que la verdad de la autoconciencia pueda ser denominada primer sentido del ser, puesto que el acto primero de ser es la perfecta autopresencia idéntica e indestructible. Ser es la manifestación de la verdad³⁹, el aparecer del entender.

Así pues, Aristóteles y Plotino coinciden en afirmar que ser es acto, vida, movimiento perfecto, inteligencia, intelección de intelección, verdad, autopresencia, identidad. Y por consiguiente es altamente valioso, bueno. Sin embargo, Plotino no acepta que la identidad máximamente perfecta corresponda al ser concebido de este modo. Rechaza que el entender de entender sea lo primero y más valioso. Además su crítica se sirve del mismo argumento aristotélico: si lo primero es el acto más idéntico, lo primero no puede ser el entender de entender, porque nunca es perfecta identidad.

Donde hay intelección –afirma Plotino–, hay división, no hay perfecta unidad. «Es preciso que el que entiende, cuando entiende, exista en dos (ἐν δύοιν εἶναι) (...). El entender existe siempre en la diferencia (ἐν ἐτερότητι), pero necesariamente también en la identidad. Incluso lo primero pensado es idéntico y diferente respecto al entender. Y además a su vez todo lo pensado incluye dentro de sí la identidad y la diferencia»⁴⁰. Es decir, el entender en cuanto es entendido nunca coincide enteramente con el entender en cuanto entiende⁴¹. Además y sobre todo, el entender está siempre internamente dividido, porque lo entendido es siempre algo distinto de lo demás: cuando se entiende algo, se lo entiende excluyendo todo lo demás. Entender A es afirmar que A no es B. Entender supone la pluralidad: lo inteligible siempre es plural⁴². Plotino no acepta de ninguna manera que el principio de no contradicción sea el primer principio.

O de otro modo, lo que Plotino reprocha a Aristóteles es que no ha logrado pensar la unidad de todas las formas. Es decir, la pluralidad de diferencias existentes no están fundadas. La diversidad de las formas antecede a lo primero, cuando se lo concibe como entender de entender. La unidad del mundo de las ideas, la unidad de todas las formas no puede ser simplemente un puro y desnudo entender de entender, porque, cuando se entiende a sí mismo, se está entendiendo como distinto de lo demás. Para Aristóteles lo primero ostenta la primacía del acto y del ser, pero las diferencias internas a toda la realidad le anteceden. Dicho de otra manera: la diferencia entre Dios y todas las cosas no la pone Dios, sino que antecede a Dios. Esa diferencia es antes que Dios, y por tanto ese Dios no es el primero.

Si lo primero se entiende a sí mismo como distinto de lo demás, y esa distinción no la funda él mismo, resulta entonces que lo primero está limitado a ser él mismo frente a todo lo demás: no–es todo lo demás. De esta manera, el no ser limita la supuesta perfección del ser del entender de entender. No basta con decir que el intelecto es todas las cosas. No es suficiente concebir a lo primero como la perfecta síntesis de una pluralidad que no funda, porque entonces lo primero es la pluralidad no menos que la síntesis. Lo primero no es un simple organizador o un primer motor de una diversidad que le antecede.

Lo primero ha de excluir toda diferencia⁴³, en tanto que diferencia implica negación, no ser⁴⁴. Lo primero es «sin forma (ἄμορφος καὶ ἀνείδεος)»⁴⁵. Lo primero es unidad sin diferencia y sin límites, esto es, in-diferencia, in-finitud (ἄπειρον)⁴⁶, ausencia de límites. Por ello, el camino más adecuado para acceder a lo primero es la dialéctica⁴⁷, en tanto que se sirve de la negación⁴⁸: la generación de toda diferencia (en tanto que diferencia se asimila al no ser) conducirá a la afirmación de la infinidad de lo primero⁴⁹.

Ahora bien, continúa Plotino, ¿acaso es posible concebir un ser que no sea algo determinado? Ser es siempre ser algo. Si no, no es. Ser implica necesariamente límite, término⁵⁰. «El ser no pertenece a lo infinito»⁵¹. Por tanto, si lo primero

carece de límite, si es indiferencia e infinitud, no puede ser calificado en rigor como ser. Y lo mismo hay que decir respecto al acto⁵²: ser acto es moverse y vivir de una manera determinada. «En cuanto hay acto, hay diferencia (ἡ γὰρ ἐνεργεῖ, ἄλλο καὶ ἄλλο)»⁵³. Un movimiento se distingue de otro: entender no es lo mismo que correr. Igual sucede con el entender de entender y con la verdad⁵⁴. La perfecta autopresencia está delimitada y por tanto tampoco puede ser primera. La verdad asimismo comporta siempre límite, determinación y por tanto negación.

Resulta, en consecuencia, insuficiente caracterizar a lo primero como entender de entender, acto, ser, verdad. Tales denominaciones valen para referirse a lo primero, en tanto que la inteligencia es semejanza e imagen (εἰκόνα) de lo primero⁵⁵ y son empleadas frecuentemente por Plotino en este sentido. Sin embargo, lo primero no se reduce a tales denominaciones. Es, existe, de alguna manera es real, pero es superior al ser (ὑπερόντος)⁵⁶. Es acto (ἐνεργεῖα)⁵⁷, vida⁵⁸, movimiento, pero está más allá del acto (επέκεινα ἐνεργείας)⁵⁹ o de la vida⁶⁰. En cierto modo es intelección⁶¹ y verdad⁶² y entender de entender⁶³, pero está por encima del entender y de la autoconciencia⁶⁴.

Esta vía de acceso a lo primero ofrece una cierta caracterización de la libertad, si bien un tanto ambigua e imprecisa: de alguna manera existe, es un cierto acto, esto es, una cierta vida o movimiento que no se destruye, en donde el principio del movimiento es el mismo término del movimiento; es un cierto entender, una cierta vigilia o conocimiento; de algún modo es autopresencia, comprensión de sí. Es perfecta identidad y unidad. Se presenta como algo máximamente valioso, es decir, como lo mejor de todo ser, su bien⁶⁵. Es indiferencia, infinitud, ausencia de límites.

Pero quizás es ya momento de interrogar a Plotino por qué designa a lo primero como libertad. Según lo expuesto hasta ahora, se comprende que lo primero sea caracterizado como identidad, en tanto que lo primero es lo que permanece ante toda variación, es lo indestructible ante todo trastorno, es el sujeto respecto del cual se dice toda variación en el conocimiento o en la naturaleza. La permanencia, la indestructibilidad, el sujeto tipifican la identidad. E identidad es unidad. Se comprende también que lo primero sea denominado bien, puesto que semejante indestructibilidad es algo valioso. Pero ¿por qué designar a lo primero como libertad?

La respuesta es simple: lo que se entiende ordinariamente por libertad, coincide exactamente con los rasgos atribuidos hasta ahora a lo primero. La libertad parece ser una cierta indiferencia, indeterminación, ausencia de límites y barreras, independencia frente a todo lo distinto de sí. Por otra parte, la libertad de la acción depende de que el principio de la acción esté en sí mismo y haya un preciso conocimiento de la acción, de acuerdo con lo señalado por Aristóteles⁶⁶. Asimismo la libertad parece ser un cierto tipo de vida o acto, que se suele atribuir a los seres con inteligencia⁶⁷ y con un cierto grado de autoconciencia. Además la libertad –el poder de obrar actos libres– es considerada por todos como una cierta identidad que define en cierta manera al individuo: toda la vida social se asienta sobre ese supuesto, según el cual se atribuyen acciones pasadas a alguien que existe ahora. Es decir, la libertad señala de modo muy propio la singularidad, unidad o identidad de cada hombre. Y, desde luego suele ser apreciada como algo altamente valioso⁶⁸.

Desde estos presupuestos la tesis de Plotino parece plausible. En el centro del entender de entender habita la libertad⁶⁹. Del mismo modo que el entender de

entender es centro de toda conciencia, así también la libertad es centro de todo entender de entender. Es decir, la libertad está en el entender, pero es más que entender. Concretamente la libertad está más allá de la causalidad⁷⁰, mientras que la inteligencia delimita el ámbito causal. «Ya Platón se refirió al padre de la causa (τοῦ αἰτίου πατέρα), llamando causa a la inteligencia»⁷¹. La libertad «es padre del λόγος y de la causa y del ser causal»⁷². «Es causa de la causa»⁷³. Sólo tiene sentido hablar de causas y efectos dentro de la inteligencia. La inteligencia se define como ámbito de los porqués; la libertad, por el contrario, se define como ausencia de causalidad. Al entender algo se conoce el porqué, la razón, la causa. La inteligencia expresa causas, razones, porqués. Entender algo es conocerlo por relación a la causa⁷⁴. Fuera de la inteligencia no hay porqués. La inteligencia es ya la causa, el primer porqué: desde ella se articula de modo necesario todo porqué. Por otra parte, la diferencia entre la libertad y la inteligencia no es un porqué, no es un nexo causal, en tanto que por encima de la inteligencia no hay porqués: la libertad, en rigor, no es causa de la inteligencia, porque más allá de la inteligencia no cabe hablar de causa⁷⁵.

Todo lo que se entiende está siempre dividido en dos: la causa y el efecto. La inteligencia siempre incluye la diferencia entre la causa y el efecto, porque todo lo pensado está siempre dividido internamente en causa y efecto. La diferencia de sujeto y predicado expresa una diferencia más profunda entre la causa y el efecto: la inteligencia es padre del λόγος, es decir engendra la diferencia entre el sujeto y el predicado, engendra la articulación de los porqués, de las razones. Es cierto que lo entendido expresa a la vez la identidad de la causa con el efecto, pues entender es afirmar la identidad de causa y efecto, de sujeto y predicado: «en la inteligencia son lo mismo la cosa y el porqué de la cosa»⁷⁶. Efectivamente al entender se afirma que la causa es el efecto (o si se prefiere, que el signo es el significado, que la presencia es el fundamento). Pero siempre es una identidad que se afirma en la diferencia de causa y efecto: es identidad en la diferencia, en la división, y por ello no es perfecta identidad. Sin embargo, la libertad, en la medida que antecede al porqué, es diferencia de causa y efecto. Por eso, la libertad puede ser calificada como una identidad previa al entender.

La diferencia entre la causa y el efecto es una diferencia que expresa necesidad: entender algo es entender su necesidad. Estar por encima de la diferencia causa-efecto es estar por encima de la necesidad. También por ello la libertad antecede a la inteligencia. La necesidad propia de la inteligencia es designada por Plotino frecuentemente en términos de deseo (ἔτεσις)⁷⁷. Hablar de deseo en el entender no significa que el entendimiento desee lo entendido y se mueva hacia ello. Plotino sigue aquí a Aristóteles y sabe que entre el entender y lo entendido no hay tránsito sino simultaneidad: el entender está al margen del tiempo⁷⁸. Aludir al deseo significa, más bien, referirse a la necesidad⁷⁹. El deseo es necesario y toda dependencia respecto de lo valioso puede ser concebida en términos de deseo. La libertad es lo valioso, el bien: la búsqueda del bien es necesaria, pero el bien es la libertad.

Lo valioso, el bien, carece de porqué: es valioso porque sí. Por ello, se obra desde lo valioso para lo valioso, desde el bien hacia el bien, desde la libertad para la libertad. Se entiende desde la libertad para la libertad: la verdad mira a la libertad. Lo bueno o lo bello se obra sin porqué: la belleza se realiza porque sí, el artista crea porque sí, el hombre bueno hace el bien porque sí. El bien o la belleza son desinteresados⁸⁰: es decir, son libres, se realizan desde sí y hacia sí⁸¹. Desde el bien se obra el bien: desde el placer y la felicidad se actúa para el placer y la

felicidad, desde el amor se busca el amor⁸²: en general desde lo valioso se ejerce lo valioso⁸³. Resumidamente: el bien o la belleza son lo primero como libertad⁸⁴, es decir, carecen de porqué⁸⁵, son perfecta identidad⁸⁶: «la naturaleza del bien es su libertad»⁸⁷.

En consecuencia, si el bien es libertad, el mal se define como falta de libertad⁸⁸. Donde hay perfecta y absoluta libertad, el mal queda excluido. El mal es lo otro que la libertad⁸⁹. Libertad no es, por tanto, elección entre el bien y el mal, pues para la libertad perfecta todo obrar es máximamente libre y por tanto bueno. La elección entre bien y mal sólo cabe cuando la libertad no es perfecta, es decir, cuando se puede crecer en libertad o perder libertad⁹⁰. El acto por el que se gana libertad es bueno, mientras que el acto por el que se pierde libertad es malo.

En síntesis, la propuesta de Plotino es la siguiente: la libertad es lo primero previo a todo ser, a toda verdad, a todo conocimiento y a todo entender. Sólo la libertad posee la identidad que ha de poseer lo primero, frente al entender de entender y en general frente a todo entender. Desde la perspectiva de la identidad del acto, la libertad queda caracterizada como un cierto acto superior a todo acto, como una cierta autopresencia que elimina toda diferencia de causa y efecto, y como una identidad sumamente valiosa que excluye todo porqué.

III. La libertad como poder

Sin embargo, la caracterización de la libertad como acto es para Plotino sólo un primer paso. Decir que la libertad es acto, es todavía muy poco. Plotino es, en este aspecto, algo más que un crítico y brillante continuador de Aristóteles. La libertad no es sólo acto, sino también y muy primordialmente potencia; no únicamente autopresencia, sino más bien ocultamiento; no es simple identidad, sino que con la misma radicalidad es principio de la diferencia. Precisamente en estos contrastes es donde se muestra la especulación plotiniana en todo su alcance.

Consideremos en primer lugar lo relativo a la potencia. El núcleo de la cuestión se dice brevemente: la actividad de lo primero no está limitada a su ser, sino que *puede* ser más⁹¹. Es decir, lo primero no se reduce a ser, a existir como un acto máximamente perfecto, sino que su poder llega más allá de su ser. «Lo primero es potencia e inagotable potencia»⁹². Su poder es más amplio que su solo acto de ser. «Lo segundo es acto, pero lo primero es potencia de todas las cosas (τὸ δὲ δύναμις πάντων)»⁹³. El solo acto de ser no es primero en tanto que excluye la potencia. Un acto máximamente perfecto que obviara la potencia y que se redujera a ser sí mismo, sería máxima impotencia. El poder es valioso. «El uno se considera en cada caso lo más potente y valioso (τὸ τίμιον)»⁹⁴. Lo primero es poderoso, potente, en cuanto que es valioso. Impotencia es imperfección. El poder se busca cuando no se posee. Más aún: como espero mostrar más adelante, el ser deja de ser valioso y se reduce a puro azar y contingencia si pierde el poder. El bien es poder.

Lo primero es δύναμις πάντων, potencia de todas las cosas. La libertad es todas las cosas en cuanto es su potencia. «Todas las cosas están en el uno (τὸ ἓν πάντα)»⁹⁵, porque es justamente la potencia: la indiferencia es poder. «Todas las cosas son el uno y no son el uno, pues el principio de todas las cosas no es todas las cosas. Sin embargo, lo primero es todas las cosas, pues en cierto modo todo brotó de él. O más bien, en él todas las cosas no son aún, pero serán»⁹⁶. La realidad de la indiferencia es el ser como potencia. La afirmación de la infinitud de la

libertad como acto implica la caracterización del acto como poder⁹⁷. Infinitud es poder. «La potencia de lo primero es infinita (τὸ δ'ἄπειρον ἢ δύναμις)»⁹⁸. La potencia es un trascendental en cierta medida previo al acto, en cuanto ella antecede a toda diferencia, mientras que el acto sigue a la diferencia.

O de otra manera, en la medida que el acto se concibe como infinito y como poder, lo primero no es de ninguna manera simple inteligencia sino libertad. O mejor aún, al acto le precede la identidad de acto y potencia. Justamente el primer sentido de la identidad es la identidad de poder y acto. «Hay que considerar en qué sentido se entiende el poder de lo primero, para no decir que la potencia es algo distinto del acto, ni que el acto es algo que sucederá en el futuro»⁹⁹. Es decir, el poder no es simplemente otro nombre del acto, ni tampoco una pura derivación o consecuencia del acto, sino que es tan originario como el acto. El poder no es simple repetición de un acto previo que permanecería idéntico consigo mismo. Lo primero, efectivamente, no es pura potencia que excluya el acto¹⁰⁰, pero tampoco es un puro acto cuya potencia sea la simple expresión de su identidad activa. «Lo primero es señor de su acto (τῆς ἐνεργείας κύριον)»¹⁰¹. La potencia no se reduce al acto. Potencia y acto son ambos primeros. En rigor ninguno de los dos términos vale por sí solo para designar lo primero.

La sola noción de acto no sirve de ninguna manera por sí sola para caracterizar a la libertad. Inteligencia es sólo acto: es decir, en ella todo poder depende de su acto. Libertad, en cambio, es identidad de poder y acto: aquí el acto no antecede de ningún modo al poder. Es preciso, pues, distinguir adecuadamente dos sentidos de potencia. Por una parte, la potencia como negatividad, inidentidad, imperfección, pasividad: la potencia como materia (δύναμις ὡς ἡ ὕλη)¹⁰². Por otra parte, la potencia como poder, que es tan primera como el acto: el poder de producir (δύναμις κατὰ τὸ ποιεῖν)¹⁰³.

La identidad, por consiguiente, no ha de ser concebida primariamente como identidad del acto, sino más bien como identidad del poder con el acto. Incluso en cierto sentido se ha de afirmar que no cabe la perfecta identidad del acto con el acto, tal como se ha mostrado con relación al entender de entender. «Ningún acto tiene a su vez un acto»¹⁰⁴. La identidad de poder y acto precede a la identidad del acto. O con otras palabras: el acto primero es la identidad del poder. El acto puede ser identidad consigo mismo en la medida en que es identidad del poder. O también: lo primero no es entender de entender sino poder sobre el poder, poder sobre el propio poder: «potencia universal señora de sí misma (δύναμιν πᾶσαν αὐτῆς ὄντως κυρίαν)»¹⁰⁵. Identidad del poder significa que todo poder está en poder del poder. El entender de entender es identidad porque es poder que dispone de sí: poder de entender sobre el entender. El acto no sucumbe en la medida que es poder. Su indestructibilidad –su identidad– reside en su poder: si la identidad es valiosa, es porque su acto es poder.

Omnipotencia¹⁰⁶ en último término significa perfecta identidad del poder. «La potencia es máxima cuando no se aparta del uno»¹⁰⁷. A más identidad del poder corresponde más poder. A la máxima identidad del poder corresponde el máximo poder, esto es, la omnipotencia. La razón es que estar en poder de otro –precisamente así se define la impotencia– es inidentidad de poder, porque se opone al estar en poder de sí. Omnipotencia significa absoluta libertad en cuanto es identidad perfecta del poder. Por el contrario, no poseer la omnipotencia significa estar en poder de otro, no disponer del completo poder sobre sí, carecer de la identidad del poder.

En cualquier caso, conviene no olvidar que la identidad del poder es un cierto acto. Es decir, la identidad del poder existe, es real –su nombre es libertad–, es un cierto acto, una cierta vida, una cierta autoconciencia, una cierta verdad. Pero es más que su ser, más que su acto, más que su autoconciencia, más que su verdad. Y es más, porque es poder. Caracterizar a lo primero como solo acto es empobrecerlo irremediablemente. Lo primero no se limita a ser ya así¹⁰⁸. Existir-ya-así implica necesidad y excluye la libertad. La existencia ya dada –aunque sea fuera del tiempo– es necesaria y no libre porque excluye toda nueva posibilidad, toda novedad. La sola identidad del acto impide la libertad: por encima del acto está la libertad. Existir-ya-así, sin poder sobre la novedad, es una limitación y, en esa misma medida, debe ser negado de lo primero.

Estas consideraciones valen igualmente para todo ser, y no sólo para lo primero. En tanto que lo primero es identidad del poder, todo ser se definirá consecuentemente como una cierta identidad de poder, no menos que como acto¹⁰⁹. También la inteligencia¹¹⁰. Todo ser es acto y también es poder: la identidad de su acto se asienta sobre la identidad de su poder. El ser se define por su poder de obrar¹¹¹. Un ser sin poder es un ser sin identidad, es decir, fácilmente destruible, enteramente provisional y pasajero. «Si lo primero es perfecto y lo más perfecto de todo, y es la primera potencia, es preciso que sea el más poderoso de todos los seres y que las otras potencias le imiten en la medida de su poder»¹¹².

Así por ejemplo, en el movimiento la potencia puede ser interpretada por una parte, como negatividad: potencia es entonces sólo la posibilidad de destrucción que se manifiesta en el cambio. Pero la potencia puede ser también interpretada en un sentido completamente opuesto: es decir, como el poder de pasar a ser algo nuevo, como un poder de seguir siendo a pesar de la destrucción y el cambio. «Lo que está en potencia siendo alguna otra cosa en acto, está en potencia porque puede llegar a ser alguna otra cosa tras ésta, sea que esa misma persista junto con su producción de aquella, sea que pereciendo esa misma, se entregue a aquella de la que está en potencia»¹¹³. En el cambio no hay sólo destrucción sino también surgimiento de una nueva forma. En el acto del movimiento está tan presente la posibilidad de destrucción como el poder de conservación, renovación y producción de algo distinto. Este poder justamente es por el que el acto sigue siendo acto: porque tiene poder sobre sí, porque posee la identidad del poder. De la misma manera, toda repetición es un poder de repetir: la repetición y multiplicación de lo mismo en la naturaleza sólo es posible porque hay un poder que se conserva, una identidad de poder.

Por otra parte, en cuanto el poder está más allá del acto, está también más allá del tener. «El uno no tiene nada»¹¹⁴. «El intelecto y la saturación (κόρος) son posteriores al primero (...). Tienen plenitud verdadera e intelección, porque son los primeros en tener, mientras que el anterior a ellos ni necesita ni tiene. Si no, no sería el bien»¹¹⁵. La identidad del acto es la imperfecta identidad del tener¹¹⁶. El acto se tiene a sí mismo, se posee a sí mismo en cuanto está ya dado. El entender se tiene a sí mismo como entendido, porque existe ya como entender. La inteligencia se define por su tener¹¹⁷: es un poder de tener. «Tiene todas las cosas en su poder»¹¹⁸. Por el contrario, la identidad del poder no es identidad del tener, porque lo posible no es algo que ya existe dado y que se pueda tener. El poder no es un tener los posibles, no es un tener posibilidades. Existe el poder en lo primero, pero no los posibles¹¹⁹. «La forma está en el objeto formado, pero el que dió la forma era informe»¹²⁰. Lo primero no tiene lo posible, sino que «produce lo que no tiene»¹²¹. Más aún, en rigor, el poder sobre el poder no es un tener poder sobre sí, porque el poder no es algo que esté ya ahí dado y que pueda ser tenido.

El poder, más bien, es una capacidad de tener. El poder antecede al tener. La libertad precede a todo tener. La libertad no se define por el tener sino por el poder. No es más libre el que más tiene sino el que más puede. Incluso cabe concebir la libertad como absoluta carencia de tener –es el caso p.ej. del cinismo o del Meister Eckhart– porque el tener sigue al poder: la riqueza del poder es mayor que la riqueza del tener, pues el tener vale en cuanto expresa poder. La libertad es un tener todo porque porque es poder sobre el tener, pero no porque sea un tener: «es un tener sin tener (ἔχει οὐκ ἐχομένη)»¹²². Un máximo tener sin poder para usarlo es carencia. Los hábitos, en consecuencia, en cuanto expresan un tener (*habere*) no definen la libertad más que secundariamente¹²³. Y además, si la más valiosa posesión, si el más valioso tener es tenerse o poseerse, más valioso aún es el poder sobre el tenerse, es decir, el disponer de sí.

En resumen se puede decir que la libertad no es simplemente acto ni identidad del acto, sino identidad de acto y poder, que se expresa como identidad del poder sobre el poder, que funda toda identidad del acto y que antecede a todo tener. Su indiferencia es la infinitud de su poder y su identidad su omnipotencia.

IV. La libertad como ocultamiento

«Siempre es el acto el que manifiesta la potencia, que permanecería totalmente oculta y como esfumada e inexistente si nunca se actualizara realmente»¹²⁴. Es decir, lo primero no se ha de concebir en rigor como autopresencia, ni en general como presencia, sino como ocultamiento. «El entender es la huella (ἵχνος) de lo primero: mientras que el entender es una forma (εἶδος) que se extiende y se multiplica, lo primero carece de forma y de aspecto (ἄμορφος καὶ ἀνείδεος)»¹²⁵. El intelecto es «presencia de toda presencia (εἶδος· εἰδῶν)»¹²⁶. Por el contrario, lo primero es anterior a la presencia (ἀνείδεον)¹²⁷: engendra la presencia (εἰδοποιεῖ)¹²⁸. La presencia de la libertad sigue: al ocultamiento de la libertad. La libertad en cuanto tal no es entender de entender, sino que le precede. El entender de entender es sólo imagen (εἰκονα , εἰδῶλον)¹²⁹, esto, es presencia o manifestación de la libertad. Y en cuanto es imagen, es más débil¹³⁰, y por tanto no es primera sino segunda.

La libertad no es algo que exista ya, porque no es algo que esté ya dado¹³¹. Afirmar que la libertad no está dada no es imperfección de la libertad, sino por el contrario su más alta perfección. No basta concebir a la libertad como actividad o como vida, si actividad y vida implican existencia ya dada idéntica consigo misma. Tener futuro es la más alta perfección del hombre. Tener futuro no es imperfección: no significa inacabamiento o falta que espera ser colmada. Concebir algo como ya existente es concebirlo en pasado, es encadenarlo a un pasado necesario, porque está ya dado. Por eso, lo primero no debe ser pensado como algo ya existente, en tanto arrastra para el futuro el peso muerto del pasado. Lo primero es también futuro¹³²: y es futuro porque es libertad. Cuando se concibe algo como ya existente, se trata de una consideración que excluye la libertad.

El solo acto –y en primer lugar el entender de entender– está ya en la verdad, y con la verdad, y para la verdad, y como atado a la verdad de sí mismo. Por eso, en cuanto tal, excluye toda novedad. Es pura presencia y resplandor de sí para sí: en la inteligencia «todo es transparente. Nada es oscuro ni opaco. Todo es manifiesto a todo y en toda su interioridad, pues es luz para la luz (τῶς γὰρ φωτί)»¹³³. Si la autopresencia fuese lo primero, desaparecería la libertad. En la autopresencia todas las determinaciones o diferencias están ya dadas. Por el contrario, frente al

acto, la potencia no es la presencia de las diferencias posibles, sino que antecede a las diferencias presentes¹³⁴. O de otro modo: si al acto se le quita el poder, entonces lo primero es la presencia del entender de entender. Por eso, Plotino insiste en que lo primero es lo oculto: en sus repetidas alusiones al carácter oculto e inefable de lo primero está implícito el reconocimiento de que lo primero es potencia y no simplemente acto.

La referencia a lo oculto e inefable en Plotino no es una escapatoria hacia la ambigüedad. Si lo primero excluye la pregunta, se debe a que la respuesta no está dada. No es posible preguntar cuando no hay respuesta. No se trata de que exista una respuesta, pero todavía la ignoremos y por ello nos refugiemos en un cómodo y misterioso ocultamiento. La cuestión es que no existe tal respuesta, y por eso no cabe la pregunta. La pregunta resulta siempre superficial. Señal de que lo primero excluye la pregunta es que sólo pregunta el libre: la pregunta sigue a la libertad. La imposibilidad de preguntar no supone imperfección o límite para la libertad, porque toda pregunta, y por tanto toda respuesta, depende de la libertad. La pregunta y la respuesta es sólo uno entre tantos modos de ejercicio de la libertad. La libertad, por su parte, no tiene respuesta: es imprevisible. Cualquier respuesta es insuficiente. (Por eso el hombre puede negar toda respuesta y anidar en el escepticismo). La libertad sólo habita en lo oculto. O, si se prefiere, en una presencia inaccesible a la pregunta. La pregunta implica el porqué y por tanto la causalidad, pero la libertad está más allá de la diferencia de la causa y el efecto.

No hay modo de preguntar por lo primero, porque lo primero es potencia: es decir, no es una existencia ya dada por la que quepa preguntar. Lo primero se puede mostrar desde la presencia, desde la verdad del acto, aunque entonces lo primero queda irremediabilmente recortado a los límites de la verdad del acto. Lo primero es absolutamente oculto, porque no es una existencia ya dada. No se trata de que lo primero esté todavía-oculto, pero ya-exista, sino de que está oculto porque no es una existencia ya dada. Nada puede ser conocido sino dentro del horizonte del ser: lo que se manifiesta en el entendimiento ya es, ya existe, está presente, es verdad. Pero, por el contrario, lo que es poder no es pensable. Si no hay existencia ya dada, no hay conocimiento¹³⁵. El conocer supone la respuesta, supone la existencia de lo conocido.

Cuando algo ha sido entendido, ser y verdad se identifican¹³⁶: entonces el acto de ser es el aparecer, la verdad, la manifestación. En lo entendido no hay diferencia entre ser y aparecer. «Allí el ser es la sabiduría (ἡ οὐσία ἢ ἐκεῖ σοφία)»¹³⁷. Cuando algo es entendido como ser, es afirmado como verdad. Y cuando de algo se dice que es verdad, se está afirmando que es. Afirmar el ser es afirmar la verdad¹³⁸. El ser es el aparecer.

El entender de entender, en cuanto entendido, es también identidad de ser y aparecer: su verdad es su ser. Sin embargo, en cuanto el entender de entender es entender y no simplemente entendido, el ser del entender no se identifica con la verdad del entender, porque el ser del entender en primer lugar es poder de entender. El entender de entender, en cuanto entender, no es pura contemplación de su presencia, sino que es potencia de entender más. Sólo en este sentido cabe hablar de prioridad del ser sobre la verdad, en tanto el ser se interpreta como poder. A la verdad le antecede el ser como poder. Lo primero no es sólo verdad, sino más que verdad.

En definitiva, lo más valioso no es el entender de entender porque autopresencia implica necesidad, pero la libertad es valiosa. «Lo enteramente simple y auto-

suficiente no necesita de nada para ser. Lo segundo es también autosuficiente, pero está necesitado de sí mismo, pues tiene necesidad de pensarse a sí mismo»¹³⁹. Un Dios que es todo presencia no es libre, porque impide toda novedad. Dios no está atado o encadenado a la verdad de su ser. Sin embargo «el dios Cronos está encadenado, obligado a permanecer siempre idéntico a sí mismo»¹⁴⁰, porque es un dios segundo. «La verdad (...) es un dios segundo»¹⁴¹. Pero el primero es «rey de la verdad (τῆς ἀληθείας βασιλεὺς)»¹⁴². La libertad antecede a la verdad, porque la novedad es valiosa. Lo que habrá que ver más despacio es de qué modo la novedad no elimina la identidad¹⁴³. Afirmar que Dios está enteramente manifiesto a sí mismo es un modo de hablar completamente insuficiente, porque es un modo de referirse a Dios según un límite: algo así como si se dice que huele muy bien. La manifestación no es primaria: es un límite, implica una cierta imperfección en cuanto supone la necesidad. «Todo vive oculto»¹⁴⁴. «Lo primero no es por necesidad (ἐξ ἀνάγκης), pues en él no existía la necesidad. La necesidad está en los seres que siguen al principio»¹⁴⁵. Predicar de Dios el entender de entender es atribuirle la necesidad.

La verdad no es primera, porque comporta límite: la necesidad de la verdad. La verdad no puede ser de otro modo. La verdad se impone, es coactiva. Dios es verdad, pero mucho más que verdad. La cuestión no es que no sea verdad, sino que no se reduce a verdad. La verdad no es lo primero de Dios. Ser verdad es muy poco porque impide la libertad desde la necesidad. La necesidad de la verdad es su eternidad: no cambia, no varía, es perfecta identidad¹⁴⁶. Lo primero está más allá de la eterna necesidad de la verdad. «Lo primero existe antes de la eternidad (πρὶν αἰῶνα)»¹⁴⁷. La libre eternidad de la libertad no es la necesaria eternidad de la verdad, porque en la eternidad de la libertad hay novedad. Más allá del tiempo y más allá de la necesaria eternidad de la verdad está la eterna duración de la libertad.

Otro tanto hay que decir de la conciencia. La conciencia no es primera porque en la conciencia habita la necesidad: la presencia inmóvil de sí¹⁴⁸. La conciencia llega siempre tarde a las novedades: lo pensado ya ha sido dado. La conciencia es debilitación¹⁴⁹. Ni el entendimiento, ni la conciencia son primeros. El hombre no conoce sus límites¹⁵⁰, precisamente porque no los tiene. Convertir al hombre en sola autoconciencia es destruirlo.

Más aún: no hay nada más pobre que la sola presencia. Todo es presencia o forma, incluso la materia: «Desde el principio hasta el fin todo se despliega con formas: en primer lugar la materia con las formas elementales (...). La materia es la última de las formas, es todo forma y todo formas, pues el modelo era una forma»¹⁵¹. Todo es presencia; pero no todo es sola presencia. El máximo de sola presencia se da en lo sensible. Lo sensible es lo manifiesto por antonomasia. Pero en cuanto es sólo pura presencia carece de poder, es decir, carece de posibilidad de seguir siendo. Sola presencia es solo presente. «La materia de lo sensible es todas las cosas por turno y una sola cada vez. Por eso no es ninguna permanentemente, porque una cosa expulsa a otra; por eso es siempre distinta»¹⁵². La pura presencia es pura impotencia porque es incapaz de sostenerse más allá del presente: su poder está enteramente sometido al tiempo, al presente.

La sola presencia es desnuda diferencia sin identidad: es presencia de diferencias sin identidad. Por eso es máxima impotencia, pues poder expresa identidad: identidad de poder. La simple presencia es el nivel más bajo de realidad: más allá «hay una sombra, y existiendo sobre esa sombra pintura y presencia (ζωγραφία

καὶ τὸ φαίνεσθαι »¹⁵³. Lo último, frente a lo primero, es lo que carece de poder¹⁵⁴, lo menos idéntico. «Es cadáver ornamentado. Pero además su forma es apariencia (ἐἰσώλον) así que también el sustrato es apariencia»¹⁵⁵. Desde estos presupuestos, cabe definir al azar, característico de la materia, como la pura presencia de diferencias sin identidad, esto es, sin poder, sin principio, sin causa¹⁵⁶. El puro accidente, lo accidental, es lo que carece de poder: presencia sin poder. No acontece por sí, sino absolutamente por otro. Es presencia inexplicable, es decir, sin razón, sin causa, sin identidad. Su ser está absolutamente en poder de otro. «Es todo opaco, porque la luz es la razón»¹⁵⁷. La opacidad del azar y lo accidental es la ausencia de identidad de poder.

Por otra parte, la referencia a lo oculto no es una huida ante el pensar, sino todo lo contrario. Pensar no es otra cosa que acceder a lo oculto: un modo de acceder a lo oculto. El pensar se define por lo oculto. El pensar busca la manifestación de lo oculto, de lo primero. Pensar es pensar lo primero: la verdad es la verdad del bien, del uno¹⁵⁸. El pensar camina desde la presencia hacia lo oculto, desde las apariencias hacia la verdad oculta. Plotino señala el camino del pensar: pensar es ir desde la presencia a lo oculto, desde la presencia al fundamento, desde el efecto a la causa, desde el signo al significado, desde lo principiado al principio. El principio, el fundamento o el significado están siempre ocultos. Entender es trascender la presencia. «Lo inteligible es trascendente (χωριστοῦ)»¹⁵⁹: todo lo entendido, en cuanto tal, supone esta separación de la presencia, esta diferencia con respecto a la presencia. Lo oculto es accesible en su verdad cuando se lo piensa.

Otro tanto cabe decir de lo bueno: lo bueno se oculta. Se sabe de lo bueno después de haberlo obrado¹⁶⁰. Antes de obrar la acción buena, tal acción era sólo poder y por tanto estaba oculta. Sólo es reconocible tal acción como buena, una vez que ha sido obrada y existe ya como tal acción obrada. Lo bueno está oculto en cuanto que sólo la acción es buena, y la acción sigue al poder de obrar. O de otro modo: se sabe sólo de lo oculto de la libertad –la libertad es el bien, lo valioso– cuando la libertad ya ha obrado: la verdad de la libertad sólo se la reconoce en su obrar. Cuando el poder se hace presencia, entonces es reconocible. Se conoce a lo primero cuando ya ha actuado.

El bien, por consiguiente, no se reduce a la presencia de lo valioso. Si no, sería sólo belleza: la belleza es la presencia del bien¹⁶¹. Por eso, Plotino rechaza que la belleza sea primera: lo primero no es la belleza sino la potencia de belleza¹⁶². La libertad es potencia de belleza y se la reconoce justamente en la belleza¹⁶³.

V. La libertad como principio de la diferencia

Ahora bien, si la libertad carece de porqué, si la libertad es poder, si antecede a la verdad, ¿acaso la libertad es arbitrariedad? ¿Es quizá ilógica, irracional? Precisamente uno de los empeños más constantes de Plotino estriba en mostrar que la libertad se opone al azar, y que tal prioridad de la libertad sobre la verdad no implica de ninguna manera arbitrariedad¹⁶⁴. Sin embargo, repite con no menor insistencia que la libertad se autodetermina: libertad es autodeterminación. La libertad está determinada sólo por sí misma. Por otra parte, lógica comporta necesidad y determinación, y por tanto en esta misma medida la libertad antecede a la lógica. La lógica, más bien, deriva de la libertad. La libertad engendra la necesidad¹⁶⁵.

Esta prioridad, sin embargo, no implica arbitrariedad. Y la solución es sencii-

lla: lógica implica diferencias, pero en lo primero no hay diferencias sino indiferencia¹⁶⁶. Es decir, en la libertad no hay lógica en la misma medida que no hay diferencia. Lógica supone una cierta articulación de diferencias, pero donde no hay diferencia, la lógica no existe. Lógica es una palabra sin sentido en la sede de la indiferencia. Lo que no hay que olvidar, sin embargo, es que lo primero no es simplemente indiferencia, sino también libertad, bien, identidad, poder, principio de belleza, cierto acto. La indiferencia es sólo un aspecto de lo primero: su prioridad respecto a la diferencia. Más aún: la manifestación de lo primero es la inteligencia: la verdad de la libertades precisamente la verdad, la lógica. La lógica se distingue de la libertad como su presencia. O de otro modo: la manifestación de la libertad es la lógica. Y precisamente por ello la libertad antecede a la lógica. La lógica es simplemente la expresión diferenciada de lo primero. Las diferencias de la lógica manifiestan la acción de la libertad. El resplandor de la libertad es la verdad. Efectivamente la libertad no se reduce a su manifestación pero obviamente tal manifestación es de la libertad. En consecuencia, la libertad resulta lo más opuesto a la arbitrariedad, porque su manifestación es la lógica. La lógica es la misma libertad manifiesta.

La cuestión, por tanto, no estriba en la arbitrariedad de la libertad, sino más bien en ver cómo puede surgir la verdad desde la libertad. O de otro modo, lo que hay que examinar es la diferencia entre la libertad y la verdad, y en general el surgir de toda diferencia. El punto de partida para esta indagación hay que buscarlo nuevamente en la noción de potencia. Aristóteles definía la potencia como «principio de movimiento que radica en otro o en él mismo en cuanto otro»¹⁶⁷. Es decir, para Aristóteles, como también para Plotino, la potencia expresa primariamente la alusión a la alteridad, a la diferencia. «Lo que está en potencia siendo alguna otra cosa en acto, está en potencia porque puede llegar a ser alguna otra cosa tras ésa»¹⁶⁸. La potencia subraya la referencia a lo otro. Aquello que es potencia puede ser o hacer lo otro. La potencia podrá tener un sentido negativo o positivo, pero en cualquier caso implica poder sobre la diferencia. La potencia es principio de la diferencia. El acto, por su parte, es principio de la identidad: «El estar en acto consiste en ser siempre, mientras exista, lo mismo que es»¹⁶⁹. El poder sobre el poder es identidad en cuanto es acto. Hablar de identidad del poder es hablar de acto del poder. Por ello, la expresión 'identidad de poder y acto' es un pleonismo, porque identidad significa acto.

Referirse por tanto a lo primero como identidad de poder es subrayar que lo primero es identidad pero capaz de diferencias. Es decir, lo primero no es la expresión o presencia de las diferencias –o sea, inteligencia– sino la potencia de las diferencias– o sea, la libertad. Lo primero no es la unidad de orden de las diferencias, sino la unidad de poder desde la que surgen las diferencias.

«Todo lo que ha alcanzado la perfección engendra. Lo que es siempre perfecto engendra siempre y engendra lo eterno»¹⁷⁰. Esta es la razón por la que lo primero no ha permanecido en sí mismo¹⁷¹. La libertad engendra las diferencias, la libertad engendra la lógica y la verdad, la libertad se manifiesta y se hace presente de muchos modos, porque todo lo perfecto engendra siempre. Lo primero trasciende la diferencia, pero es quien la engendra: y puede engendrarla porque es poder. «Lo primero es poder –un inagotable poder. Esto se prueba a partir de todas las demás cosas, porque no hay nada –ni siquiera entre las cosas últimas– que no tenga el poder de engendrar»¹⁷². Engendrar las diferencias, por consiguiente, no tiene nada que ver con una supuesta debilidad de lo primero, que no puede permanecer en sí mismo, puesto que la libertad no necesita de la inteligencia ni en general de las

diferencias. Por el contrario, engendrar las diferencias es perfección del poder. Las diferencias no surgen por impotencia de lo primero para conservarse en la identidad. De la identidad de la libertad a las diferencias de la inteligencia no hay caída, sino generación. Si el paso de lo primero a la inteligencia fuese debilidad o caída, se estaría negando que lo primero es máximamente potente: es decir, resultaría que lo primero es incapaz de impedir la disgregación y dispersión de las diferencias. Resultaría entonces que lo primero es impotente para evitar que brote el «mal» de la diferencia. Por consiguiente hay que decir que la diferencia se engendra desde la perfección del poder, no desde la debilidad de la impotencia. La diferencia no surge por oposición a lo primero desde una instancia distinta de lo primero, puesto que no hay tal. En definitiva, la primera diferencia –la diferencia entre la libertad y la verdad– no puede ser primariamente concebida como negación sino como generación desde la libertad¹⁷³.

Se puede sin embargo precisar más lo relativo a esta primera diferencia. En primer lugar, conviene distinguir netamente dos sentidos de la diferencia. Por una parte, se está hablando de las diferencias que, en toda su diversidad, pueblan el ámbito de la inteligencia, de la verdad o el ser: es decir, se habla de las diferencias de las ideas o de los seres. Pero, por otra parte, se está hablando de la diferencia entre la libertad y la verdad; o lo que es lo mismo, se habla de la diferencia entre lo primero y la inteligencia. Pues bien, es este segundo sentido de la diferencia el que ante todo conviene examinar, puesto que se trata de la primera diferencia en cuanto tal. Lo que realmente importa es asistir al surgir de la primera diferencia de la libertad. Todas las diversas diferencias que conviven en el ámbito de la verdad o del ser¹⁷⁴ –y en general toda diferencia– no son más que expresión de esa primera diferencia. Sin esa primera diferencia no habría verdades, porque no habría verdad.

Pues bien, esa primera diferencia, ante todo, es el surgir de la diferencia desde la indiferencia de lo primero. Lo primero, en efecto, es indiferencia en tanto que niega toda diferencia y en tanto que se opone al ser, pues precede a la diferencia y al ser. Es decir, cabe concebir la prioridad de lo primero respecto al ser –a la inteligencia, a la verdad– como negación y oposición: entonces lo primero resulta caracterizado como no ser, como nada (τὸ μηδὲν)¹⁷⁵. Sin embargo, decir que lo primero es la nada resulta a todas luces insuficiente, porque lo primero no es sólo indiferencia sino también un cierto acto. Y además porque, como se acaba de señalar, la primera diferencia no ha de concebirse como negación u oposición: la negación es un modo de pensar que homologa todas las diferencias bajo un mismo género, a pesar de que no toda diferencia es negación, como por ejemplo la diferencia que surge desde la libertad. Es decir, la obra de la libertad no es una negación de la libertad. La diferencia es más radical que la negación. La negación pertenece sólo al ámbito de la inteligencia. Incluso en la misma inteligencia no toda diferencia es negación, pues la diferencia entre la causa y el efecto es diferencia en la identidad: es decir, en la inteligencia la causa está en el efecto, puesto que el efecto es en tanto está sostenido por las causas.

Ahora bien, si el término 'nada' tiene algún sentido, lo tiene justamente para justificar la indiferencia de la libertad. Cualquier otro sentido de nada es derivado, pues la indiferencia primera es la libertad: ninguna otra realidad excluye la diferencia más radicalmente que la libertad. Cabe hablar, por consiguiente, de la libertad como una cierta nada, aunque con las citadas salvedades. Obrar desde la libertad equivale así a obrar desde la nada. Hacer surgir la diferencia desde la libertad equivale a hacer surgir la diferencia desde la nada. Pero resulta curiosamente que

ésta es la misma definición de creación: hacer surgir algo desde la nada. Obrar desde la libertad, entonces, es siempre crear, porque es obrar desde la nada, es hacer surgir una diferencia desde la nada. En consecuencia, la diferencia primera que se busca puede ser llamada creación¹⁷⁶ en la más fuerte acepción del término: formar la diferencia desde la nada. Pero además hay que afirmar, por lo mismo, que todo ser libre es creador, también en la acepción fuerte de la palabra. La creación es la acción propia de la libertad. El hombre crea en cuanto es libre. Crear no es un atributo exclusivo de Dios, sino que también pertenece al hombre. El hombre crea diferencias. Basta mirar en torno para advertir las innumerables diferencias creadas por el hombre.

Así pues, la diferencia primera (esto es, la diferencia entre libertad y verdad, libertad y ser, etc.) puede ser denominada creación, puesto que es el brotar la diferencia desde la nada de la libertad. Es decir, la diferencia primera es el mismo brotar, el surgir mismo. De esta diferencia primera proceden todas las demás diferencias. No obstante, la indiferencia de la libertad no es solamente nada, sino también infinitud¹⁷⁷. Por ello, el paso de la libertad a la verdad es el tránsito de lo infinito a lo finito¹⁷⁸: o más exactamente, es el tránsito de la infinitud primera a la infinitud formalizada y diferencia de la inteligencia¹⁷⁹. La libertad, en efecto, posee una infinitud de la que carece la verdad¹⁸⁰. Es decir, infinitud significa primariamente libertad: algo se dice infinito en la medida en que es libre o depende de la libertad¹⁸¹. El mundo de la verdad está siempre delimitado. La potencia infinita de la libertad¹⁸² no es existencia innumerable de posibilidades determinadas, sino absoluta inexistencia de tales posibilidades determinadas: esta inexistencia es precisamente su nada. Con otras palabras: el paso de la nada a las diferencias es el mismo tránsito de lo infinito a lo finito.

Por eso, la diferencia primera –es decir, la acción de la libertad– no es una elección¹⁸³, puesto que no hay diferentes posibilidades entre las que elegir¹⁸⁴, ni tampoco es un querer algo determinado¹⁸⁵: la infinitud de la libertad no implica preexistencia de infinitas posibilidades, sino el surgir de la concreta posibilidad. La elección es muy posterior: sigue a la presencia de las posibilidades. Y en tanto que la diferencia primera no es elección, tampoco lo primero es potencia de contrarios¹⁸⁶. Identidad del poder no significa potencia de contrarios, porque la contrariedad –que es diferencia– es posterior al poder; y además contrariedad significa oposición, pero ya se ha dicho que el primer sentido de la diferencia no es negación.

El surgir de la diferencia es asimismo novedad. En la acción de la libertad todo es nuevo¹⁸⁷: no cabe la repetición¹⁸⁸. La creación no se define por la ausencia de sustrato: por una parte, si hay verdadera novedad, no hay sustrato; y, por otra parte, siempre existe al menos el sujeto que crea, esto es, la libertad. La referencia al sustrato no sirve para definir la creación: por el contrario, la creación se define por su obra propia, que es la novedad. A la novedad se opone la repetición. La libertad innova, la inteligencia repite. La libertad sólo obra engendrando nuevas diferencias. La libertad no se repite. En la libertad toda aparente repetición es nueva. En rigor no cabe repetición en la libertad. La inteligencia, en cambio, repite desde la necesidad: sólo es capaz de repetir. Si la libertad es poder de innovar, la inteligencia es poder de repetición.

Todo arte es en ese sentido paradigmático, puesto que siempre es nuevo¹⁸⁹. Donde hay repetición no hay arte. Por eso, a la técnica –en cuanto significa repeti-

ción— le antecede el arte —en cuanto significa novedad. Arte implica creación, innovación de una diferencia. El arte no es simple imitación de la naturaleza¹⁹⁰, sino en todo caso de la belleza del alma: pero la belleza del alma en primer lugar es la belleza de la libertad. «Fidias hizo a Zeus sin ningún modelo sensible»¹⁹¹. Una composición musical no está en la naturaleza, pero tampoco en la necesidad de la inteligencia, aunque suponga a ambas¹⁹². La belleza no hay que buscarla en la necesidad, sino donde habita la novedad de la libertad. No fuera sino dentro¹⁹³.

Lo primero no es nunca repetición de lo mismo. Lo primero sólo vive engendrando diferencias: su vivir es crear diferencias, su verdad es la expresión de sus diferencias creadas. El obrar de lo primero —y por tanto su ser— se define como el engendrar de la diferencia. Lo primero sólo obra cuando crea algo nuevo. La lógica se articula desde este principio: la creación de la diferencia. Ser, obrar, vivir, pensar es primariamente creación de la diferencia¹⁹⁴. La belleza de la vida no está en que se repita, sino en su novedad, en su potencia de novedad¹⁹⁵: la vida se renueva siempre¹⁹⁶. Perder la capacidad de innovar es vejez y, en último término, muerte. La capacidad de novedad define al hombre, mientras que la repetición abre el ámbito de lo inhumano¹⁹⁷.

Por lo demás, tal como señala Plotino, el surgir de la diferencia antecede al tiempo¹⁹⁸. Tanto la libertad como la verdad preceden al tiempo. Ahora bien, mientras que la verdad y el ser es la misma eternidad¹⁹⁹, la libertad es anterior a la eternidad²⁰⁰, en tanto que eternidad implica necesidad y elimina la novedad. O si se prefiere: la eternidad de la libertad no es la eternidad de la verdad, porque la identidad de la libertad no es la identidad de la verdad. Resulta obvio, por tanto, que el surgir de la diferencia no puede ser considerado como una producción en el tiempo. Crear es producir la diferencia fuera del tiempo. La innovación de la diferencia es repentina: irrumpe en el tiempo. Potencia no implica necesariamente temporalidad, aun cuando pueda ser pensada desde el tiempo. Por el contrario, la potencia de lo primero ha de ser pensada al margen del tiempo²⁰¹.

La potencia, en efecto, parece suponer el tiempo, en cuanto la potencia puede expresarse según la distinción del antes y el después: lo posible es lo que puede realizarse después²⁰². Ahora bien, interpretar la potencia desde el tiempo es interpretar la desde el tránsito de una forma A a otra B: desde A hasta B efectivamente hay tránsito temporal, porque B sólo puede ser después de A. Pero esta interpretación de la potencia olvida que el primer sentido de la potencia es la libertad, y la libertad es absoluta indiferencia, es decir, desnuda ausencia de formas. La libertad no es ninguna forma A desde la que surja una forma B, sino que antecede a tal distinción de formas.

La indiferencia de la libertad precede a toda diferencia: por tanto, también a la diferenciación temporal. El tiempo divide, diferencia, formaliza según el antes y el después. Ser en el tiempo es ser según la diferencia del antes y el después: si la libertad antecede a toda diferencia, también antecede a la diferencia del antes y el después²⁰³. La libertad no está sometida al tiempo, sino que su identidad indiferente domina sobre la diferencia del antes y el después. Por eso, la libertad puede modificar y determinar el pasado y el futuro, pues tanto el pasado como el futuro —en tanto que formas temporales— están en su poder: su poder es previo a toda diferencia. Prueba de ello es que el hombre puede determinar el pasado mediante el arrepentimiento y puede determinar el futuro mediante la promesa. La libertad tiene en su poder siempre todo su pasado y su futuro, porque se autodermina a sí misma.

El tiempo pasa delante de la libertad y no al contrario. El paso del tiempo tiene como espectador de primera fila a la libertad. De otro modo, toda responsabilidad carecería de sentido: la entera vida social supone que la identidad de la libertad precede al tiempo. En resumen: el surgir de la diferencia desde la libertad no puede ser concebido como una fabricación en el tiempo, porque el tiempo es también diferencia.

Por lo demás, si el ser u obrar de lo primero es la misma creación de la diferencia, entonces todo ser es en cuanto engendra la diferencia. Es decir, ser es producir diferencias. El ser de cada cosa no se define simplemente como conservación de unas diferencias, sino más bien como constante producción de diferencias. La identidad de cada cosa se alcanza sólo mediante la producción de diferencias. Incluso el mismo entender es, por tanto, una precisa generación de diferencias: por ejemplo, la negación o la formalización de las argumentaciones lógicas son algunas de las diferencias que engendra la inteligencia, que –como se ha indicado– se caracterizan por la repetición.

Desde esta perspectiva, Plotino ofrece algunas claves para desentrañar y esclarecer el ámbito trascendental, entendiendo por 'át transcendental' lo previo a toda formalización, a todo ser tal, a toda verdad determinada. El primer sentido de lo trascendental es aquí caracterizado como identidad de poder, libertad, bien, poder de belleza, poder sobre la diferencia. Un segundo sentido de lo trascendental se configura como ser, verdad, entender de entender, autoconciencia. Pero además, en tercer lugar, dentro del ámbito trascendental se encuentra también la diferencia entre lo primero y lo segundo, la diferencia entre libertad y verdad, entre libertad y autoconciencia: es decir, la diferencia como creación.

Ahora bien, decir que la diferencia es un trascendental implica que todo ser incluye dentro de sí la diferencia²⁰⁴. «Todo lo que no es libertad es él mismo y otro (αὐτό καὶ ἄλλο)»²⁰⁵. Toda verdad, en efecto, expresa la diferencia entre el principio y lo principiado, entre lo oculto y la presencia. Todo ser es identidad en la diferencia porque incluye dentro de sí la identidad y la diferencia con el principio: es el principio y no es el principio. La libertad se configura así como el primer sentido del principio, por referencia al cual algo puede llamarse principiado. Principio mejor que causa, porque causa parece expresar relación de necesidad con el efecto, pero libertad no es necesidad. En síntesis, todo ser incluye dentro de sí la diferencia entre principio y principiado, porque todo ser depende de la libertad.

Por consiguiente, ¿qué es libertad? O lo que es lo mismo: ¿qué es lo primero? «Es la causa de sí»²⁰⁶. «Es enteramente señor de sí»²⁰⁷. «Su ser es idéntico con su producir y en cierto modo con su eterno engendrar»²⁰⁸. El ser y el obrar de la libertad es engendrar. Y engendrar es engendrar diferencia. La libertad sólo existe cuando engendra la diferencia. Lo primero sólo es cuando ha engendrado la diferencia. Es decir, lo primero sólo es lo más valioso, cuando se manifiesta como ser y verdad y belleza. Si no engendrara, sería estéril (ἄγονόν)²⁰⁹, y ya no sería lo más valioso. Si no se manifestara en su esplendor, permanecería escondida la belleza: ya no sería lo mejor, ya no sería el bien, pues la verdad y la belleza y el ser son valiosos²¹⁰.

La libertad es lo primero, en tanto que es una identidad de poder que permanece oculta. Antecede a toda manifestación de la verdad. Sin embargo, quiere libremente la manifestación de su esplendor y de sus posibilidades, porque, si no, no sería lo mejor. La perfección de la libertad está en la diferencia, en la genera-

ción, en la verdad, en la belleza. Sólo así la libertad es lo primero. Una libertad que no se ejerce no es libertad. Una libertad que no existe en una diferencia, no es propiamente libertad. Una luz sin resplandor no es luz. Una libertad que no es verdad no es verdaderamente libertad. La libertad deja de ser libertad si no engendra, si no se manifiesta. La libertad es libertad cuando crea. La creación es la perfección de la libertad. La libertad es creación de la libertad (ἐλευθεροποιὸν)²¹¹.

NOTAS

¹ «Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus» (*Principia philosophiae*, Pars prima, XLI; *Oeuvres*, ed. Adam, Tannery, vol. VIII-1, p. 20, 23-25. Cfr. asimismo en Agustín de Hipona, *De libero arbitrio*, III, 12: «Non enim quicquam tam firme atque intime sentio quam me habere voluntatem eaque me moveri ad aliquid fruendum; quid autem meum dicam prosum non invenio si voluntas qua volo et nolo non est mea».

² Cfr. VI. 8, 18, 8 ss. Cito según la edición de P. HENRY y H.R. SCHWYZER, *Plotini Opera*, 3 vols., Desclée de Brouwer - E.J. Brill, Paris - Bruxelles - Leiden, 1951 - 1973. Para la traducción sigo en líneas generales, con ligeras variaciones, la edición de J. IGAL (ed. Gredos, Madrid, 1982- 1985); *Enéadas* I-IV. Asimismo he tenido presentes las traducciones de E. BREHIER, *Les Belles Lettres*, Paris, 1924 - 1938; R. HARDER, Félix Meiner Verlag, Hamburg, 1956-1960; V. CILENTO, Gius. Laterza Figli, Bari, 1947 - 1949; M.-N. BOUILLET; Paris, 1861 (reimpr. Minerva G.M.B.H., Frankfurt, 1968); M. FICINO, Editore Ambrosio Firmin Didot, Paris, 1855; A.H. ARMSTRONG, Harvard University Press - William Heinemann Ltd., London - Cambridge, Massachusetts, 1966 - 1984.

³ Cfr. V.4, I, 1; VI.8, 14, 40; VI.8, 20, 14-15; VI.9, 3, 16.

⁴ Cfr., H. DOERRIE, *Die Frage nach dem Transzendtem im Mittelplatonismus*, en *Les Sources de Plotin, Entretiens sur l'antiquité classique*, Tome V, Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, Genève, 1960, pp. 191 - 223: «Wenn je eine Philosophie Transzendental-Philosophie war, so war es die Plotins» (p.193).

⁵ Acerca de la libertad en Plotino, cfr. sobre todo P. HENRY, *Le problème de la liberté chez Plotin*, en *Revue néoscholastique de philosophie*, 33 (1931), pp. 50-79, 180-215, 318-319; V. CILENTO, *Libertà divina e «discorso temerario»*, en *Saggi su Plotino*, Milano, 1973, pp. 97 - 122; T. GOLLWITZER, *Plotins Lehre von der Willensfreiheit*, 2 vols., Kempten, 1900 y Kaiserlautern, 1902; B. SALMONA, *La libertà in Plotino*, Milano, 1967.

⁶ Una exposición general y reciente de la filosofía de Plotino, en la que se destaca el papel de la libertad, puede verse en G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. IV, Milano 1978, pp. 457 - 616.

⁷ Las tres hipótesis existen en el hombre: cfr. V.1, 10, 1- 6. Sobre la identificación de la libertad en Dios y en el hombre, cfr. B. SALMONA, *op. cit.*, p.70; J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, Paris, 1955, pp. 110 - 111, 209 - 210. No obstante, tal identificación no es siempre afirmada, sino que, por el contrario, Plotino subraya repetidamente la autonomía de la libertad propiamente humana: P. HENRY, (*op. cit.*, *passim*) ha puesto de manifiesto las diferentes perspectivas y ambigüedades de Plotino al respecto. En general, acerca de la identidad del yo y Dios, cfr. J. IGAL, *op. cit.*, Introducción general, pp. 100 - 101.

⁸ Cfr. G. REALE, *op. cit.*, pp. 495 - 500.

⁹ Es digno de atención, sin embargo, el escaso eco que tiene en esta tradición el tratado VI.8 (*Acerca de la libertad y la voluntad del uno*): cfr. P. HENRY, *op. cit.*, pp. 181 - 182.

¹⁰ Sobre la influencia del neoplatonismo (y en particular su especulación sobre la libertad) en Descartes, cfr. E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1913, pp. 157 - 210; E. BREHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928, pp. 99 - 106; *Liberté et métaphysique*, en *Revue internationale de philosophie* 6 (1948), pp. 1 - 13; del mismo autor cfr. también los comentarios y notas a su edición de las *Enéadas*.

¹¹ Cfr. W. BEIERWALTES, *Plotin im deutschen Idealismus*, en *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M., 1972, pp. 83 - 153; X. TILLIETTE, *Vision plotinienne et intuition schellingienne*, en *Gregorianum* 60 (1979), pp. 703 - 723.

¹² Cfr. A. DE LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane*, Paris, 1984; M. GRABMANN, *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliches Geistesleben. Das deutsche Element in der mittelalter-*

lichen Scholastik und Mystik, en *Mittelalterliches Geistesleben*, II, München, 1936, pp. 324 - 412.

¹³ Cfr. W. BEIERWALTES, *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*, en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg, 1980, Jahrgang 1980, 11 Abhandlung.

¹⁴ La influencia de Aristóteles en Plotino ya fue destacada por HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, vol. 19, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971, p. 144. Aspectos determinados de esta influencia han sido recientemente subrayados por J. IGAL, *Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino*, en *Pensamiento* 35 (1979), pp. 315 - 346. Con relación a Alejandro de Afrodísia son útiles las observaciones de E. BREHIER en la edición citada de las *Enéadas*. P. HENRY (*Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, en *Les Sources de Plotin...*, pp. 429 - 444) ha mostrado que la influencia de Aristóteles es también directa, sin la mediación de Alejandro de Afrodísia.

¹⁵ Cfr. *Vida de Plotino*, 14, 4 - 7 (ed. cit. de las *Enéadas*, HENRY y SCHWYZER).

¹⁶ Cfr. R. HARDER, *ed. cit.*, vol. II.b, p. 429: «Die beiden Begriffe sind das sichtbarste Kennzeichen der Wirkung des Aristoteles und der durch Alexander von Aphrodisias um 200 n. Chr. neubelebten Schule auf Plotin».

¹⁷ Sobre la influencia de Aristóteles en la doctrina plotiniana de la libertad, cfr. P. HENRY, *Le problème de la liberté...*, pp. 182, 186 - 193, 212 - 213. Acerca de los términos empleados por Plotino para aludir a la libertad, cfr. T. GOLLWITZER, *op. cit.*, I, pp. 9 - 16.

¹⁸ En general, acerca del acto y la potencia en Plotino, cfr. sobre todo el tratado II.5. La constante dependencia de Aristóteles a este respecto puede verse en H. BUCHNER, *Plotins Möglichkeitslehre*, München und Salzburg, 1970.

¹⁹ La importancia de las tesis citadas en la filosofía de Aristóteles he tratado de mostrarla con detalle en mi libro *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Pamplona, 1987.

²⁰ Cfr. V.9, 8, 17-18; VI.2, 7, 18.

²¹ «El movimiento no ha de ponerse ni bajo el ser ni sobre el ser sino con el ser (μετὰ τοῦ ὄντος), y es hallado en él no como en un sujeto; pues el movimiento es el acto de ser, y ninguno de ellos existe sin el otro, a no ser en el pensamiento, y las dos naturalezas son una, pues el ser es en acto, no en potencia» (VI.2, 7, 16-20). Cfr. VI.2, 15, 6-15; IV.7, 8⁵, 44.

²² Cfr. VI.6, 10, 39-41.

²³ *Metafísica*, IX-8, 1050a 9.

²⁴ VI.2, 17, 28-29.

²⁵ Cfr. VI.1, 26, 1-11. En Aristóteles, cfr. *Metafísica*, IX, 8 y 9.

²⁶ «El ser está dotado de vida y de vida perfecta; porque si no, si estuviera falto de vida, no sería más ser que no-ser» (III.6, 6, 15-16). En Aristóteles, cfr. *Metafísica*, IX-6, 1048b 18- 36.

²⁷ «Cuando decimos que la vida es movimiento no tratamos de hacerla variable» (III.6, 3, 24-25).

²⁸ Cfr. el paralelismo entre *De anima*, II-5 (y en particular 417b 5-7) de Aristóteles, por una parte, y *Enéadas*, III.6, 2, 32-54, por otra parte: «acto no es alteración (ἡ δὲ ἐνέργεια ἔστιν οὐκ ἀλλοίωσις)»: III.6, 2, 35..

²⁹ Cfr. VI.1, 19, 1-12.

³⁰ Cfr. VI.1, 19, 9-10: «Los movimientos se dividen en movimientos cuyo principio está en sí mismo y movimientos cuyo principio está en otro; es decir, movimientos desde sí (ἐξ αὐτῶν) y movimientos desde otros (ἐξ ἄλλων)».

³¹ III.8, 7, 17-18. Cfr. HENRY, *op. cit.*, pp. 198-199.

³² Cfr. V.5, 5, 2; VI.5, 1, 3-4; IV.4, 7, 5-6; III.6, 18, 34.

³³ VI.9, 1, 1-2.

³⁴ En este sentido la potencia tiende a asimilarse con la materia. «La materia será, pues, esto: no-ser» (II.5, 5, 9).

³⁵ Cfr. W. BEIERWALTES, *Plotin. Ueber Ewigkeit und Zeit (Enneade III.7)*, Frankfurt a. M., 1967, p. 161.

³⁶ Cfr. en Aristóteles, *De anima*, II-5, 417b 22-26. Asimismo vid. H. BUCHNER, *op.cit.*, pp. 55 ss.

³⁷ III.8, 8, 17-21. Cfr. VI.7, 18; V.4, 2, 43-44: νοῦς δὴ καὶ ὄν ταῦτόν.

³⁸ Cfr. V.3, *passim*.

³⁹ Cfr. V.3, 5, 21-28; V.5, 1, 30-37; III.7, 4, 7-8.

⁴⁰ V.3, 10, 23-28. Cfr. V.2, 21; V.3, 13; VI.7, 37-42.

⁴¹ Cfr. V.4, 2, 10-12.

⁴² Cfr. V.4, 1 y 2.

⁴³ Cfr. VI.2, 9.

⁴⁴ Cfr. VI.2, 9, 13 ss.

⁴⁵ VI.7, 17, 40. Cfr. V.5, 6, 4-5.

⁴⁶ Cfr. VI. 9, 6, 10-11; V.5, 10, 21; V.5, 11, 1. Vid. también V. CILENTO, *op. cit.*, pp.98, 121; G. REALE, *op.cit.*, pp. 507-511.

⁴⁷ Cfr. I.3, 4-6.

⁴⁸ Cfr. I.3, 4, 12-14.

⁴⁹ Cfr. V. CILENTO, *op. cit.*, p. 115.

⁵⁰ Cfr. V.1, 7, 23-26.

⁵¹ V.1, 7, 24.

⁵² Cfr. H. BUCHNER, *op. cit.*, pp. 99-112.

⁵³ V.3, 10, 18.

⁵⁴ La verdad reside en la inteligencia: cfr. V.5, 1, 65- 68.

⁵⁵ Cfr. V.1, 7, 1-4; VI.8, 18, 36; V.4, 2, 25-26 (μίμημα καὶ εἶδωλον). Vid. P. AUBIN, *L'«image» dans l'oeuvre de Plotin*, en *Recherches de Science Religieuse* XLI (1953), pp. 348-379.

⁵⁶ Cfr. VI.8, 14, 42.

⁵⁷ Cfr. VI.8, 4, 24. Asimismo vid. VI.8, 16, 15 (ἐνέργεια μένουσα); VI.8, 16, 15-18; VI.8, 16-35 (ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν); VI.8, 18, 51 (ὡς ἐνέργεια πρώτη); VI.8, 20, 9-10; VI.8, 20, 17-18: es un acto que es pura libertad (καθαρῶς ἐστὶν ἐλευθέρα).

⁵⁸ Cfr. VI.8, 15, 25; VI.8, 7, 51.

⁵⁹ Cfr. VI.7, 17, 10; VI.8, 12, 22-37 (en particular VI.8, 12, 36); I.7, 1, 19-20; VI.8, 16, 35-36.

⁶⁰ Cfr. VI.7, 17, 10-11; III.8, 10, 1-5.

⁶¹ Cfr. VI.8, 16, 15-16: οἶον νοῦς ; VI.8, 16, 31: οἶον ἐργήγορσις ; VI.8, 16, 32: ἐργήγορσις καὶ ὑπερνόησις. Cfr. R. ARNOU, ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΟΡΙΑ, Paris, 1921, pp. 65-70 (ed. 1972); B: SALMONA, *op. cit.*, pp. 46, 51, 52, 117.

⁶² Cfr. VI.5, 9, 23; V.4, 2, 12-16; VI. 8, 9, 10-11.

⁶³ Cfr. V.4, 2, 16-26 (en particular 17-20). Vid. asimismo H.-R. SCHWYZER; «*Bewusst*» und «*unbewusst*» bei Plotin, en *Les Sources de Plotin...*, pp. 343-378.

⁶⁴ fr. V.6, *passim*; III.8., 9; III.9, 9.

⁶⁵ Cfr. VI.8, 13, 38-47; VI.8, 4. El bien, por otra parte, comporta identidad en cuanto expresa lo que más unido está a nosotros mismos y más deseamos no perder: cfr. V.3, 16, 20 ss. Acerca de la originalidad de Plotino en su identificación de la libertad con el bien, cfr. P. HENRY, *op. cit.*, p. 201.

⁶⁶ Los análisis de Aristóteles en torno al acto voluntario (cfr. *Ética a Nicómaco*, III, 1-5) lo definen precisamente así: acto voluntario es aquél cuyo principio está en sí mismo y que se ejerce con un conocimiento preciso (cfr. 1111a 22-23). Es decir, lo voluntario se caracteriza por la identidad del movimiento y por el conocimiento. Plotino tiene muy en cuenta estas observaciones para examinar la libertad de lo primero (cfr. VI.8, 1 ss.).

⁶⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, ed. cit., pp. 512 y 513: «*intellectus vivit liber*».

⁶⁸ Cfr. B. SALMONA, *op. cit.*, p.27: «*Che ogni anima aspirá al Bene, significa che ogni anima aspira ad essere se stessa*».

⁶⁹ Ya en Aristóteles la caracterización de lo primero como entender de entender expresa la libertad de lo primero. Cfr. A. TRENDELENBURG, *Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie*, Berlin, 1855 (reimpr. Darmstadt, 1967), p. 19: «*Wo Aristoteles den göttlichen Verstand als ein Denken des Denkens beschreibt, so dass er sich nur selbst denke und kein fremder Gegenstand über ihn Herr sei: da will er ihn in der Freiheit seiner eigenen Genüge fassen*».

⁷⁰ Acerca de la libertad como causa de sí, cfr. *Metafísica*, I-2, 982b 26-28; vid. también ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Acerca del destino*, c. 15, 33, 3-4 (ed. por P. Thillet, Les Belles Lettres, Paris, 1984).

⁷¹ V.1, 8, 4-5. En PLATON, cfr. *Carta VI*, 323 d.

⁷² VI.8, 14, 37-38: λόγου ὦν καὶ αἰτίας καὶ οὐσίας αἰτιώδους πατήρ

⁷³ VI.8, 18, 38.

⁷⁴ Si el principio es la libertad, las premisas de todo razonamiento son libres: cfr. VI.8, 3, 22-23. M.-N. BOUILLET (ed. cit., pp. 411-420) muestra el constante diálogo con Aristóteles en este punto. Vid. aquí en particular *Segundos Analíticos*, II-19.

⁷⁵ Lo primero puede ser designado como «causa de sí» (VI.8, 14, 41), precisamente en cuanto la noción de causa es absolutamente impropia para denominarlo: αἴτιον ἑαυτοῦ καὶ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτὸν αὐτός (VI.8, 14, 41-42). Cfr. VI.8, 7, 24-30.

⁷⁶ VI.7, 2, 10-11: ταῦτὸν τὸ τράγμα καὶ τὸ «διὰ τί» τοῦ πράγματος. Cfr. en general VI.7, 2, *passim*; VI.8, 14, 29.

⁷⁷ Cfr. III.8, 11, 23.

⁷⁸ Cfr. III.8, 11, 23-24: «*siempre deseando y siempre logrando*». Asimismo cfr. VI.1, 22, 26: «*el entender no es producción*».

⁷⁹ Cfr. III.8, 11, 15-16 y 23-26; V.5, 12, 7-9.

⁸⁰ Cfr. J. COCHEZ, *L'esthétique de Plotin*, en *Revue néoscholastique de philosophie* 21 (1914), p. 178.

⁸¹ «El uno es perfecto: no busca nada, no tiene nada, no necesita nada» (V.2, 1, 7-8).

⁸² Lo primero «es amado, amor y amor de sí, pues no es bello más que consigo y en sí» (VI. 8, 15, 1-2). Sobre el amor en Plotino, cfr. F. BOURBON DI PETRELLA, *Il problema dell'arte e della bellezza in Plotino*, Firenze, 1956, pp. 45-68. De neta inspiración plotiniana es el *Commentarium in Convivium Platonis de amore* de MARSILIO FICINO: cfr. p.ej. Or. Quinta, cap. XI: *Amor ante Necessitatem Regnat* (según edición de Sears Reynolds Jayne, A.M., University of Missouri, 1944, pp. 75-76).

⁸³ «El hombre feliz es para sí mismo el mismo bien que posee. El bien que está más allá es causa del bien que está en él y es bien en otro sentido, estando presente a él de otro modo. Una prueba de que esto es verdad es que quien se halla en ese estado no busca otra cosa» (I.4, 4, 18-21).

⁸⁴ La belleza en primer lugar es sujeto, no objeto: cfr. IV.3, 18, 6-7. *Vid.* J. COCHEZ, *op. cit.* p. 167; E. DE KEYSER, *La signification de l'art dans les Ennéades de Plotin*, Louvain, 1955, pp. 80-83.

⁸⁵ Toda lógica causal, y en general todo porqué, no se explica a su vez por un porqué, sino que tiene por principio la libertad y la belleza. Por ello, las relaciones causales en esa misma medida pueden ser calificadas como juegos: «en el universo cunde una vida pujante que produce todas las cosas y las borda, al paso que vive, y no se resigna a dejar de fabricar constantemente lindos y vistosos juguetes vivos» (III.2, 15, 31- 33). «Todos los afanes humanos son juegos» (III.2, 15, 35-36).

⁸⁶ Acerca de la belleza como identidad, cfr. V.8, 13, 19- 22: «ser bello es ser uno mismo, ser feo es transformarse en otra naturaleza; ser bello es conocerse a uno mismo, ser feo es ignorarse».

⁸⁷ VI.8, 13, 38.

⁸⁸ Cfr. VI.8, 3, 17-26; W. HIMMERISCH, *Eudaimonia. Die Lehre des Plotinus von der Selbstverwirklichung des Menschen*, Würzburg, 1959, p. 142; MARSILIO FICINO, *Plotini Enneades*, ed. cit., p. 513 (VI.8, 6): «maximun bonum est maximun voluntarium».

⁸⁹ Por eso la esclavitud es un mal, en cuanto priva del poder de dirigirse al propio bien y somete al esclavo al bien del otro: cfr. VI.8, 4, 19-22. Es decir, si el mal se define como falta del bien propio, la falta de libertad es entonces la raíz de todo mal porque cierra el paso a la consecución de todo bien. En último término, la inidentidad máxima –esto es, la destrucción en sí misma– es el mal por antonomasia.

⁹⁰ Cfr. P.O. KRISTELLER, *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotins*, Tübingen, 1929, p.79: «Die Seele hat die Freiheit, frei oder unfrei zu sein».

⁹¹ Cfr. VI.8, 18, 13: el centro del círculo es mayor que los radios del círculo. *Vid.* también VI. 8, 18, 32-35.

⁹² V.3, 16, 2-3.

⁹³ V.3, 15, 32-33. Cfr. III.8,10, 1; V.4, 1, 25-26; V.1, 7, 9-10.

⁹⁴ III.8, 10, 25-26. Cfr. IV.8, 5, 33-37; VI.8, 17, 21- 24; VI.2, 21, 7-16; V.4, 1, 23-26. *Vid.* MARSILIO FICINO, *Plotini Enneades*, ed.cit., p.517 (VI.8, 10): «Esse enim et permanere immensam bonitatem atque potestatem, haec ipsa est summa libertas pariter et potestas»; p.526 (VI.8, 21): «principium est optima et immensa potestas»; *Commentarium in Convivium...*, Or. Tertia, cap. II: «Absoluta perfectio in summa Dei est potentia».

⁹⁵ V.2, 1, 1.

⁹⁶ V.2, 1, 1-3. Cfr. E. BREHIER, *La philosophie...*, p.42.

⁹⁷ Cfr. W. BEIERWALTES, *All-Einheit. Plotins Entwurf des Gedankens und seine geschichtliche Entfaltung*, en *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M., 1985, p.49: “δύναμις πάντων steht ausserhalb des Bezugs von dynamis und energiea und meint vielmehr, sowohl von Platon als auch von Aristoteles her in bestimmten Sinne unterstützbar: Kraft, aktives Vermögen oder Mächtigkeit zu Allem, die Fähigkeit der implikativen Einheit zu ihrer eigenen Explication».

⁹⁸ V. 5, 10, 21; cfr. V.5, 11, 1.

⁹⁹ VI.8, 1, 11-13.

¹⁰⁰ Cfr. H. BUCHNER, *op. cit.*, pp. 47-50.

¹⁰¹ VI.8, 7, 28.

¹⁰² Cfr. V.3, 15, 34-35.

¹⁰³ Cfr. II.5, 1, 23-34. Cfr. H. BUCHNER, *op.cit.*, p.51.

¹⁰⁴ V.6, 6., 4-5.

¹⁰⁵ VI, 8, 9, 44.

¹⁰⁶ Cfr. VI.8, 1, 4 y 6; VI.8, 9, 44; VI.8, 20, 37-38; VI.8, 21, 5.

¹⁰⁷ VI.8, 21, 4-5.

¹⁰⁸ Cfr. V.1, 7, 9-23: «En el uno no hay nada de lo que está en la inteligencia, pero de él proceden todas

las cosas» (V.1, 7, 21-22). En el mismo sentido respecto al alma: «el alma no es estas cosas en potencia, sino potencia de todas estas cosas» (II.5, 3, 22).

¹⁰⁹ Cfr. IV.4, 36, *passim*.

¹¹⁰ Cfr. V.6, 4, 19-20.

¹¹¹ Cfr. VI.8, 7, 3-10; V.3, 17, 10-14. En cuanto identidad de poder, cada ser en cierta manera se hace y autodetermina a sí mismo, porque es cada ser mismo el que se «vuelve» hacia el uno para ser. Cfr. E. BREHIER, *La philosophie...*, pp. 43-45; J. IGAL, *Enéadas de Plotino* (ed. cit.), Introd. gral., pp. 44-47, 55.

¹¹² V.4, 1, 23-26.

¹¹³ II.5, 1, 17-20.

¹¹⁴ V.2, 1, 8.

¹¹⁵ III.8, 11, 41-45.

¹¹⁶ Cfr. V.6, 6, 4-5.

¹¹⁷ Cfr. VI.2, 21, 26-32.

¹¹⁸ VI.2, 21, 26-27.

¹¹⁹ Cfr. V.1, 7, 9-10.

¹²⁰ V.7, 17, 17-18.

¹²¹ V.3, 15, 35-36.

¹²² V.5, 9, 11.

¹²³ Cfr. J. TROUILLARD, *La purification...*, p.35: para Plotino la ética no se concibe como adquisición sino como liberación.

¹²⁴ IV.8, 5, 33-35.

¹²⁵ VI.7, 17, 39-40.

¹²⁶ *Ibid.*, 35.

¹²⁷ *Ibid.*, 36.

¹²⁸ *Ibid.*, 41.

¹²⁹ Cfr. V.1, 7, 1; VI.8, 18, 36. Cfr. P. AUBIN, *op. cit.*, pp.357-367.

¹³⁰ Cfr. IV.3, 10, 17-19.

¹³¹ Cfr. V. CILENTO, *op. cit.*, p.120: la conciencia nos muestra sólo un fragmento de lo que somos. J. TROUILLARD, *op. cit.*, pp. 35-36: «on a donc conscience de ce qu'on a, non de ce qu'on est, ou bien on a conscience de ce qu'on est, non en tant qu'on l'est, mais en tant qu'on l'a».

¹³² Cfr. V.2, 1, 1-3.

¹³³ V.8, 4, 4-6. La inteligencia es concebida como luz, pero derivada respecto de lo primero, que es luz primera: «La inteligencia tiene en sí luz propia, pero no es sólo luz, sino que está iluminada en su ser. Lo primero le da la luz, pues lo primero no es más que pura luz, que da a la inteligencia el poder de ser lo que es» (V.6, 4, 17-20). La inteligencia es luz, pero también es replandor, mientras que lo primero es sólo luz. Cfr. VI.7, 16, 28; VI.7, 21, 13-17; V.5, 7, *passim*; V.3, 12, 38-44; V.6, 4, 14-16.

¹³⁴ Por ello ni la palabra –ni en general el lenguaje– es primera, porque es manifestación de diferencias. En la misma medida, lo primero es innombrable (ἄρρητον): cfr. V.3, 13, 1-6; III.8, 6, 25-29.

¹³⁵ Cfr. V.6, 6, 29-35.

¹³⁶ Cfr. III.7, 4, 11-12.

¹³⁷ V.8, 4, 47. Cfr. V.8, 5, 14-19.

¹³⁸ Cfr. V.8, 4, 1-2.

¹³⁹ V.3, 13, 16-19.

¹⁴⁰ V.8, 13, 1.

¹⁴¹ V.5, 3, 2-4. Cfr. V.3, 13, 2-3.

¹⁴² V.5, 3, 18.

¹⁴³ Cfr. *infra*: epígrafe V.

¹⁴⁴ IV.4, 36, 18-19.

¹⁴⁵ VI.8, 9, 11-12.

¹⁴⁶ Cfr. III.7, 4.

¹⁴⁷ VI.8, 20, 25.

¹⁴⁸ La misma etimología de la voz 'conciencia' (δυναίσιθης) –señala Plotino– expresa pluralidad: cfr. V.3, 13, 21-22.

¹⁴⁹ Cfr. I.4, 10, 28-33; V.8, 11, *passim*. Vid. también C. FLOREZ, «Lectura» actual de Plotino, en la Ciudad de Dios 185 (1972), pp. 543-561.

¹⁵⁰ Cfr. V. CILENTO, *op. cit.*, p.119.

¹⁵¹ V.8, 7, 19-24.

¹⁵² II.4, 3, 10-13.

¹⁵³ VI.3, 8, 36-37; cfr. II.5, 5, 13-36.

¹⁵⁴ Cfr. H. BUCHNER, *op. cit.*, pp. 72-73.

¹⁵⁵ II.4, 5, 18-19.

¹⁵⁶ Lo que se opone primariamente a la libertad es el azar, no la necesidad: cfr. P. HENRY, *op. cit.*, p. 320. (Aunque la libertad se distingue asimismo de la necesidad).

¹⁵⁷ II.4, 5, 7-8.

¹⁵⁸ Cfr. V.6, 5, 12-19.

¹⁵⁹ IV.7, 13, 1.

¹⁶⁰ Cfr. ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, II-1.

¹⁶¹ La distinción entre el bien (τὸ ἀγαθόν) y la belleza (τὸ κάλλος), como es sabido, no alude en Plotino –al menos directamente– a una distinción entre ética y estética, o entre moral y arte: cfr. W. BEIERWALTES, *Marsilio Ficinos...*, p.10. La diferencia entre bien y belleza expresa más bien la separación entre lo primero («principio de la belleza expresa y fin de la belleza»: cfr. VI.7, 32, 33-34) y lo segundo («la inteligencia es bella y aun la más bella de todas las cosas, morando en pura luz y en puro resplandor»: III.8, 11, 26-28). Cfr. E. DE KEYSER, *op. cit.*, p. 107. «A lo que está más allá de la inteligencia, lo llamamos la naturaleza del bien, que tiene antepuesta la belleza por delante de ella. Así que si se expresa imprecisamente, dirá que es la belleza primaria; pero si distingue bien los inteligibles, dirá que la belleza inteligible es la región de las formas, pero que el bien es lo que está más allá, fuente y principio de la belleza, so pena de identificar el bien con la belleza primaria. En todo caso, la belleza está allá» (I.6, 9, 37-43). Lo primero es κάλλος ὑπὲρ κάλλος (VI.7, 32, 29). καλοῦ ἀνθος (VI.7, 32,31, τὸ ὑπέροχαλον (VVI.7, 33, 20). Cfr. J. COCHEZ, *L'esthétique de Plotin*, en *Revue néoscholastique de philosophie* 20 (1913), pp. 300-316. El bien actúa aunque no esté en presencia: «no lo vemos porque está también en los que duermen» (V.5, 12, 13-14). Cfr. W. BEIERWALTES, *op. cit.*, p. 16: «das Schöne oder die Schönheit ist die Wahrheit des Guten, das Gute nämlich in seiner Unverborgenheit oder Offenheit».

¹⁶² «El bien es más antiguo que la belleza (πρὸ εσβύτερον) no en el tiempo sino en verdad, y porque tiene una potencia anterior» (V.5, 12, 37-38).

¹⁶³ «El bien mismo no necesita de lo bello, pero lo bello sí necesita del bien» (V.5, 12, 32-33).

¹⁶⁴ «La libertad no es ilógica (ἄλογος)» (VI.8, 18, 41- 42). Cfr. VI.8, 17, 18-21.

¹⁶⁵ Cfr. J. TROUILLARD, *op. cit.*, p. 119: «la nécessité est le phénomène de la liberté. La liberté produit la nécessité et la fait apparaître». *Vid.* asimismo III.8, 11, 10-16: «el bien no necesita nada(...) Porque la inteligencia sí necesita del bien, pero el bien no necesita de aquélla»; V.2, 1, 7-9; V.5, 12, 32-33; V.8, 13, 1. No necesita nada de lo que ha engendrado: V.5, 12, 40-49. La necesidad está sólo en los seres posteriores al primero: VI.8, 9, 11-12. Todo se comporta con respecto a lo primero con un deseo necesario: V.5, 12, 7-9. «No es retenido por la necesidad, sino que él mismo es la necesidad y la ley de las demás cosas»: VI.8, 10, 34-35. Así pues, si «ser y obrar es lo mismo en lo primero» (VI.8, 4, 28), todo el obrar de lo primero es libre, sin necesidad. Por consiguiente, si el engendrar es una acción de lo primero, tal engendrar es libre (cfr. V.1, 6, *passim*: p.ej. 41-43). Si de la libertad surge la necesidad, tal surgir es libre. Las referencias de Plotino a la necesidad de la generación de la inteligencia y la verdad han de entenderse dejando a salvo esta prioridad de la libertad sobre la necesidad: cfr. V.4, 2, 29; V.4, 1, 37-41; IV.8, 5, 33-37; IV.8, 6, 1-6; V.1, 7, 37-38; V.1, 6, 51-53; V.4, 2, 3.

¹⁶⁶ Cfr. V.5, 6, 4-5.

¹⁶⁷ *Metafísica*, IX-1, 1046a 10-11.

¹⁶⁸ II.5,1, 17-18: cfr. VI.3, 22, 1-13.

¹⁶⁹ III.9, 8, 1-2.

¹⁷⁰ V.1, 6, 37-38; cfr. V.1, 7, 37-38; V.4, 1, 26-31; V.2, 1, 7-9.

¹⁷¹ Cfr. V.1, 6, 1-8.

¹⁷² V.3, 16, 2-5.

¹⁷³ Es conocida la tendencia de Plotino –y en general de la tradición neoplatónica– a considerar la diferencia como negación o mal, en tanto que expresa alejamiento del uno: cfr. R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1915, pp. 208-211. Si lo primero es identidad sin diferencias, todo lo que incluya la diferencia –y la diferencia en sí misma– es corrupción y destrucción. Cfr. III.8, 8, 30-38; V.1, 1, 3-5: el principio del mal o diferencia primera (ἡ πρώτη ἐτερότης) es querer ser uno mismo separado del uno. Cfr. J. TROUILLARD, *op. cit.*, p. 201): Pero, si se admite que la diferencia es sólo negación o no-ser, entonces toda la filosofía de Plotino –y en general toda filosofía y toda ciencia– es un superficial comentario de Parménides. Y es válida entonces la crítica de A. TRENDELENBURG a Plotino (*op. cit.*, p. 24): «so zeigt uns diese Darstellung eigentlich nur den Trieb des Problems, nur den Drang zur Einheit des Gegensatzes, aber keine anschauliche Lösung; denn wo die Unterschiede schwinden, hört der unterscheidende Gedanke auf». Cfr. sin embargo, VI.2, 19, 1-6: la

diferencia no se reduce al no-ser. Es decir, junto a esa valoración negativa de la diferencia, convive en Plotino una visión positiva de la diferencia. Cfr. en este sentido J.-C. FRAISSE, *L'interiorité sans retrait. Lectures de Plotin*, Paris, 1985: «la différence n'est en effet jamais perçue comme impliquant une séparation» (p.186). Por lo demás, es indudable que la caracterización de la diferencia como no-ser (que, desde Plotino, lastra toda la filosofía occidental) depende estrechamente de la influencia de los *Upanishads*: cfr. E. BREHIER, *op.cit.*, pp. 107-133; F. GARCIA BAZAN, *Neoplatonismo y Vedanta. La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*, Buenos Aires, 1982.

¹⁷⁴ Cfr. VI.7, 13, 11-28.

¹⁷⁵ Cfr. III.8, 10, 28; V.1, 7, 18-19; V.2, 1, 1.

¹⁷⁶ Cfr. J. TROUILLARD, *La procession plotinienne*, Paris, 1955, p. 65: «... jaillit un univers d'êtres et d'esprits que IÛN ne contenait pas. Il y a vraiment création»; V. CILENTO, *op. cit.*, *passim*; T. GOLLWITZER, *op. cit.*, II, pp. 46-49; V. MATHIEU, *Una visión plotiniana de la creación*, en Anuario Filosófico 17 (1984), n.1, pp. 65-81. Cuando se expulsa la noción de creación del universo plotiniano quizá se interpreta tal noción en un sentido artesanal o demiúrgico –supuestamente cristiano– que efectivamente Plotino rechaza. Pero la nada no es ningún espacio vacío o infinito y oscuro receptáculo que espera ser llenado: la única «realidad» de la nada es la libertad. La diferencia entre creación divina y creación humana estriba en el grado de novedad de lo creado, pero no en que el hombre sea sólo capaz de repetir o imitar. Por lo demás, es indudable que la propuesta global de Plotino no coincide con la cristiana: cfr. A.H. ARMSTRONG, *Two Views of Freedom. A Christian Objection in Plotinus. Enneads VI 8. (39), 7, 11-15?*, en *Studia Patristica*, vol. XVII, Part One, 1982, pp. 397-406.

¹⁷⁷ Acerca de la infinitud de lo primero, cfr. W.R. INGE, *The philosophy of Plotinus*, 1919 (nueva ed. New York, 1968), pp. 116-118; R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze, 1967, pp. 524-539.

¹⁷⁸ Cfr. V.1, 7, 23-24: «el ser no pertenece a lo infinito»; VI.7, 15, 20-22: «la inteligencia, siendo incapaz de guardar la unidad que recibió, la rompió y la hizo múltiple para poder conservarla por partes».

¹⁷⁹ Cfr. VI.7, 14, 11-12; VI.5, 12; VI.6, 3, 9 ss.

¹⁸⁰ Cfr. V.5, 10, 21-23; V.5, 11, 1-5; V.3, 12, 50-52. «Lo primero es comparable a la luz, el siguiente al sol, el tercero a la luna» (V.6, 4, 14-15. O también IV.4, 16, 23-24: lo primero es el centro, pero la inteligencia es un círculo inmóvil. Cfr. W. BEIERWALTES, *All-Einheit...*, p. 50.

¹⁸¹ La numeración, p.ej., es infinita porque supone la libertad que numera. Y lo mismo vale para el espacio o el tiempo. O igualmente la negación es un proceso al infinito, porque la negación es libre. Etc.

¹⁸² Cfr. VI.9, 6, 10-11.

¹⁸³ Cfr. P. HENRY, *op. cit.*, P. 214, 335; B. SALMONA, *op. cit.*, p. 123; J. TROUILLARD, *La procession...*, p. 76.

¹⁸⁴ Cfr. VI.8, 13, 38-40; VI.8, 13, 50-55; VI.8, 10, 25-32.

¹⁸⁵ Cfr. V.1, 6, 26.

¹⁸⁶ «Poder los contrarios es la impotencia de permanecer en lo mejor» (VI.8, 21, 6-7).

¹⁸⁷ Vale la pena insistir sobre la *absoluta novedad* de las llamadas formas artificiales creadas por el hombre, pues suele pasar inadvertida. Lo valioso de lo artificial no es su imitación de la naturaleza o su oposición a ella, sino su novedad. Quizá se presta poca atención a tal novedad, precisamente porque no hay nada tan familiar y cotidiano para el hombre como crear novedades a cada instante. Todo lo obrado o fabricado por el hombre, en cuanto libre, es absolutamente nuevo. El hombre es creador de diferencias en un sentido pleno, porque la novedad es absoluta: la referencia al sustrato natural no reduce la novedad de la diferencia engendrada por el hombre, como tampoco se pierde la novedad por la referencia al sujeto libre que obra. El mal, desde esta perspectiva, es novedad, y así lo subrayará AGUSTIN DE HIPONA: «Dios no es el autor de todo lo que prevé» (*De libero arbitrio*, III, n.40).

¹⁸⁸ Cfr. J.-C. FRAISSE, *op.cit.*, p. 180: «imitation dans la différence, ressemblance sans duplication».

¹⁸⁹ Cfr. V.7, 3, 5-14.

¹⁹⁰ Cfr. V.8, 1, 32-40.

¹⁹¹ V.8, 1, 38-39.

¹⁹² Cfr. V.8, 1, 30-32.

¹⁹³ Cfr. V.8, 2, 14-46; V.8, 3, 1-3.

¹⁹⁴ «En tanto que se obra (ἐνεργεῖ), hay diferencia» (VI.3, 10, 18). Cfr. la traducción de V. CILENTO: «L'agire, in quanto tale, crea cose sempre nuove» (ed. cit., III-I, p. 39).

¹⁹⁵ La vida es δύναμις πᾶσα: VI.7, 17, 32-33.

¹⁹⁶ «La actividad de la vida es artística» (III.2, 16, 23-24). Cfr. en general *ibidem*, 17-28.

¹⁹⁷ MARSILIO FICINO define por ello la dignidad del hombre en función de su actividad creadora (cfr. W. BEIERWALTES, *Marsilio Ficinos...*, p. 43).

¹⁹⁸ Cfr. V.5, 12, 37-39; V.1, 6, 19-22.

¹⁹⁹ Cfr. III.7, 4, *passim*. Asimismo *vid.* W. BEIERWALTES, *Plotin. Ueber Ewigkeit...*, pp. 162, 163, 178, 185, etc.

²⁰⁰ Cfr. VI.8, 20, 25.

²⁰¹ Cfr. VI.8, 1, 11-13.

²⁰² Cfr. V.2. 1, 1-3. Ya Aristóteles relega la potencia respecto al acto precisamente por su cercanía a la temporalidad: *cfr. Metafísica*, IX-8, 1049b 17-27.

²⁰³ La libertad no es el resultado o la expresión de la deliberación, sino que antecede y posibilita la deliberación. *Cfr.* I.4, 16, 19-20.

²⁰⁴ Cfr. J.-C. FRAISSE, p. 186: «identité et différence sont inséparables l'une de l'autre; ni l'une ni l'autre ne doit être considérée comme à supprimer».

²⁰⁵ VI.8, 21, 33.

²⁰⁶ VI.8, 14, 41.

²⁰⁷ VI.8, 13, 10-11.

²⁰⁸ VI.8, 20, 27. *Cfr.* VI.8, 20, *passim*.

²⁰⁹ V.1, 7, 37-38.

²¹⁰ «Siempre es el acto el que manifiesta la potencia, que permanecería totalmente oculta y como esfumada e inexistente si nunca se actualizara realmente. Pero de hecho no es así, pues cada cual se sorprende de lo que guarda dentro por la variedad de los efectos externos, maravillado de cómo es a juzgar por su realización de estas obras primorosas. Así pues, como quiera que no debe existir sólo el uno –pues si no, habrían quedado latentes todas las cosas, que, estando en aquél carecería de forma...» (IV.8, 5, 33 - IV.8, 6, 2).

²¹¹ VI.8, 12, 19. *Cfr.* V. CILENTO, *Libertà...*, p.97.