

EL UNO DE PLOTINO Y SUS MEDIACIONES.
UNA REFLEXIÓN SOBRE LA ESTRUCTURA
DE LA MEDIACIÓN EN EL NEOPLATONISMO
Y LAS RELIGIONES MONOTEÍSTAS
THE ONE OF PLOTINUS AND ITS MEDIATIONS.
A REFLECTION ON THE STRUCTURE OF MEDIATION
IN THE NEOPLATONISM AND MONOTHEIST RELIGIONS

RAÚL GUTIERREZ B.*

Resumen: A diferencia de la concepción aristotélica del dios como "Intelección de la Intelección" admite una presencia directa del pensamiento, Plotino establece como Principio a la Unidad absoluta y dada su absoluta simplicidad y trascendencia respecto del ser y el pensar, Plotino no sólo lo entiende como principio creador, constitutivo y diferenciador de toda multiplicidad, sino que incluso llega a considerar, si bien sólo de manera hipotética, la posibilidad de una revelación, fenómenos que es fundamental para esas religiones. En ese sentido resulta interesante mostrar que lo que Plotino establece filosóficamente, es constitutivo también de las religiones monoteístas.

Palavras-clave: Plotino; monoteísmo; revelación; unidad.

Abstract: Differently from the Aristotelian conception of god as "self-intellection" which admits a direct presence of thought, Plotinus establishes the Absolute Unity-principle, and given its absolute simplicity and transcendence regarding the being and the thought, Plotinus not only understands it as a generating, constitutive and differentiator principle of all multiplicity, but also goes as far as to consider it, albeit only hypothetically, the possibility of a revelation, phenomena that are fundamental for these religions. In this sense it is interesting to show that what Plotinus establishes philosophically, is also constitutive of monotheist religions.

Key-words: Plotinus; monotheism; revelation; unity.

A diferencia de la concepción aristotélica del Dios como *noesis noeseos*, como autorreflexión absoluta, que, en virtud de su naturaleza esencialmente intelectual, es directamente accesible al pensamiento,¹ la absoluta trascendencia y

* Raúl Gutierrez é professor na Pontifícia Universidad Católica del Perú. E-mail: rgutier@pucp.edu.pe

¹ ARISTÓTELES, *Metafísica* 1072 b 13 ss.

simplicidad del Uno plotiniano, exigen que las hipóstasis de la Inteligencia y el Alma sean concebidas por Plotino no sólo como las únicas instancias requeridas para la generación de la multiplicidad, sino también como las dos mediaciones necesarias y suficientes para que nosotros podamos tener noticia de la unidad absolutamente simple del Uno. Inteligencia y Alma son, pues, los dos modos distintos del ser por los cuales el Uno se hace manifiesto como principio creador, constitutivo y diferenciador de todas las cosas, pero, al mismo tiempo, son los modos de pensar por los cuales él, que en su absoluta simplicidad es anterior al principio de no contradicción y, por eso mismo, es trascendente al pensamiento, se hace accesible para nosotros.

Esto quiere decir, además, que estas hipóstasis no deben ser entendidas únicamente como realidades que existen independientemente de nuestro yo, sino como dimensiones tuyas que él mismo puede actualizar al identificarse con ellas en la vuelta hacia sí mismo y su origen, hacia la Unidad absoluta como principio universal.² En consecuencia, la pregunta por las mediaciones del Uno no puede serle indiferente, y en efecto, si se tiene en cuenta la enorme influencia del neoplatonismo, no le ha sido indiferente a las religiones, en particular, a las monoteístas, pues, de los principios establecidos en las diversas épocas de la historia de la filosofía, el Uno o la Unidad absolutamente simple y trascendente es el único que no es directa e inmediatamente accesible al conocimiento humano,³ razón por la cual su reconocimiento como principio universal requiere necesariamente de su propia manifestación. Siendo en sí mismo, inefable e indescriptible, sólo podemos conocer al Uno por sus efectos (VI 9. 5.35-6), lo cual quiere decir que no lo podemos conocer directa e inmediatamente en sí mismo, sino sólo desde la perspectiva de la multiplicidad actualmente existente, es decir que sólo lo podemos reconocer como condición necesaria de todo lo existente.

En ese sentido dice Plotino: “Todos los entes son entes por la unidad, tanto los que son primordialmente como los que de un modo u otro se cuentan entre los entes. Porque, ¿qué podría ser un ente si no fuera uno? Toda vez que desprovisto de la unidad ya no sería lo que se dice que es” (VI 9.1.1-4). Sin la

² PLOTINO, *Enéada* V 1. 10. 5: “Ahora bien, del mismo modo que esta tríada de la que hemos hablado existe en la naturaleza, así hay que pensar que también habita en nosotros”. Para las *Enéadas* I-IV seguimos la traducción de Jesús Igal, PLOTINO, *Enéadas* I-II y III-IV, Tomos I y II, Madrid: Gredos 1982-1985. Lamentablemente la traducción de las *Enéadas* V y VI publicadas póstumamente no mantienen la excelente calidad de las primeras cuatro. Por ello, para estas *Enéadas* ofrecemos nuestra traducción teniendo en cuenta la de J. A. Miguez publicadas en la Editorial Aguilar 1975.

³ VI 9. 4. 1 ss: “La dificultad surge principalmente porque la comprensión de aquél no se logra ni por ciencia ni por intuición, como los demás inteligibles sino por una presencia superior a la ciencia”.

Unidad, los entes no serían en absoluto ni serían lo que son. Ni siquiera las diversas partes de un compuesto podrían existir si cada una de ellas no constituyera “una” unidad, menos aún podría existir una conexión entre las partes. De ahí que sólo en la medida en que cada ente – sea sensible o inteligible, primordial o derivado – participa necesariamente de la Unidad y, sólo así, constituye una unidad, “un todo” estructurado, puede pensarse y decirse de él que es. Por eso aspiran todos y cada uno de los entes no sólo a ser, sino a constituir *una* unidad, pues en ésta encuentran su propio bien, y ya que su unidad depende de la Unidad absoluta, ésta constituye no sólo su principio sino también su fin último.

De este modo, el Uno o la Unidad absolutamente simple es reconocida como principio universal, esto es, como condición necesaria de todo lo existente sin cuya presencia los entes no serían nada. Este reconocimiento pone de manifiesto no sólo la absoluta autosuficiencia del Uno, sino también una carencia fundamental de unidad y de presencia constante en todos los seres. Sólo la presencia en la Unidad como principio permite la abolición y superación de esa carencia. Por ello es que Plotino concibe su filosofía como una peregrinación o huida *μόνου πρὸς μόνον* (VI 9.11.51) o como una elevación de lo divino que hay en nosotros a lo divino en el todo.⁴ Del mismo modo se podría decir que la reflexión sobre esta carencia constituye el fundamento del cual surge la religión, que, a su vez, tiene como contenido a la Unidad absoluta como principio que domina sobre todas las cosas. Precisamente en la atención que se le presta a este dominio viven las religiones.⁵

Sin embargo, a diferencia de las religiones, Plotino insiste en que el Uno, en su absoluta transcendencia, permanece centrado en sí mismo sin volverse hacia lo que es inferior (VI 8. 17. 21 ss.; 8. 10. 32 ss.; VI 9. 5.35 ss.; VI 4. 7. 3-9), pero, al igual que las religiones, señala que el Uno mismo, mediante su propia manifestación, pone en nosotros algo “semejante a él” (III 8. 9. 23) y nos otorga el deseo de retornar hacia él (*ὑπὸ τοῦ δόντος τὸν ἔροτα* VI 7.22.17). Es más, aún cuando la única forma de manifestación del Uno que Plotino reconoce es la generación de la multiplicidad, sorprendentemente toma en cuenta, aunque sea únicamente como hipótesis, la posibilidad de una revelación. Así pues, en V 3. 10.30-37 dice:

...Pues si lo absolutamente indivisible necesitara expresarse a sí mismo, tendría primero que decir lo que no es, y, de este modo, sería múltiple para poder ser uno, y si dijera ‘yo soy esto’, mentiría si con ‘esto’ designara algo distinto de sí; pero si designara un atributo suyo, diría que es múltiple. Quizá diría ‘soy soy’ o ‘yo yo’.

⁴ PORFIRIO *Vita Plotini* 2 25-27.

⁵ Sobre el concepto de religión aquí presupuesto véase UHDE, B. *Einheit und Gegenwart. Ein Versuch über Religion*, Trabajo inédito de Habilitación, Universidad de Friburgo de Brisgovia 1982.

Claro está, no es este el camino que sigue Plotino, y, no obstante, como veremos, la generación de la multiplicidad es también una forma de expresión del Uno mismo, si bien no una revelación. De todas maneras, la fórmula de esta hipotética revelación nos recuerda con claridad la afirmación de la identidad del principio subyacente a aquella forma de revelación que aparece en el Éxodo y que es común a la tradición judeo-cristiana. Pero, además, como veremos, una estructura lógica común es la que subyace tanto a las dos formas de mediación de ese principio en Plotino como en el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam.

1. EL PRINCIPIO DE PLOTINO Y SUS MEDIACIONES

En la *Enéada* V 4 (7), Plotino expone por primera vez en detalle su concepción del Uno. Allí, apoyándose en el ‘divino Platón’, distingue su noción del primer principio de aquella de los estoicos y de Aristóteles:

...Pues, en efecto, lo que es anterior a todas las cosas debe ser algo simple y distinto de todo lo que es posterior; es en sí mismo y no se mezcla con lo que de él proviene, aunque, a su vez, es capaz de estar presente de otro modo en ellas; es verdaderamente uno, y no es algo distinto y sólo entonces uno; es el Uno del cual hasta es falso decir que es el Uno y del cual “no hay ni concepto ni ciencia”, el Uno del cual precisamente se dice que está “más allá del ser”. Pues, si no fuera simple, exento de toda contingencia y composición, y no fuera realmente uno, no sería principio. Porque sólo en tanto que es simple y primero que todo, es absolutamente autosuficiente; pues, lo que no es primero tiene necesidad de lo que le es anterior, y lo que no es simple requiere de los elementos simples en él contenidos para así poder ser constituido por ellos. Lo que así es no puede ser más que uno solo (1.5-15).

La primacía del principio respecto de la totalidad de los entes exige que sea lógica y ontológicamente anterior a ésta. Pues, si no fuera anterior, dependería de lo que le antecede. Ahora bien, su anterioridad como principio implica necesariamente su simplicidad y su diferencia respecto de todo aquello de lo que es principio. Pues, si no fuera simple, formaría un todo y dependería de sus partes; y, si no fuera distinto de todo lo que le sigue, sería idéntico con aquello de lo que es principio. En todos estos casos, el principio perdería la autosuficiencia y la primacía absolutas que son inherentes a su concepto. Por lo tanto, en contraste con la concepción estoica, el primer principio de Plotino ha de permanecer en sí mismo sin mezclarse con sus productos.

Con todo, a pesar, o, mejor aún, justamente en virtud de su absoluta transcendencia, debe estar presente en todas las cosas, pues sin su presencia dejarían estas de ser. Pues bien, dada la plena simplicidad del principio, Plotino afirma en nuestro pasaje que éste tiene que ser aquello que es real y

verdaderamente uno, vale decir, el Uno mismo (αὐτοέν) o la Unidad absoluta, ya que sólo ella es así de simple que no necesita nada, ni siquiera de sí misma, para ser lo que es; es pura presencia, pues es lo que es.⁶ No es pues “algo uno” (τὶ ἓν), un ente cualquiera al cual se le atribuye la unidad como a un sujeto distinto de esta, sino que es anterior al “algo” (πρὸ τοῦ τί) (V 3.12.50-52). En ese sentido es absolutamente distinto a todo lo que él produce, ya que en contraste con todos los entes, es en sí mismo indistinto (ἀδιάφορον VI 2.9.9), es decir, carece de toda forma (ἄμορφον, ἀνείδρον) y de todo límite (ἄπειρον), o, mejor dicho, es infinito. A todo ello se debe que en sí mismo sea inefable, pues toda proposición expresa siempre algo categorialmente determinado. En sentido estricto no se puede siquiera decir que es uno, pues entonces se le estaría atribuyendo la unidad a un sujeto distinto de ella misma, y, por eso mismo, dice Plotino que más bien no es “nada” de todo lo que procede de él: μηδὲν τῶν πάντων.⁷

Y, sin embargo, como principio, fuente y poder generador, “lo Uno es todo y no es ningún uno” (V 2.1.1).⁸ Pues, como hemos visto, es absolutamente distinto de todos y cada uno de los entes que de él proceden, pero, al mismo tiempo, puesto que no puede generar lo que no posee, es todo “indiscriminadamente” (ὡς μὴ διακεκριμένα V 3.15.31), sin que nada haya desplegado en él su propio ser o sin distinción alguna. Por tanto, todo está en él qua idéntico con él, como Unidad absolutamente simple. Por eso mismo, rechaza Plotino la distinción aparentemente gnóstica entre un Absoluto anterior y trascendente al ser y la creación que permanecía en reposo en su pura potencialidad y su poder activo.⁹ En su posesión indiscriminada de todo es más bien la sobreabundancia y el “poder inconcebible” que genera lo otro y distinto de sí mismo, permaneciendo en sí mismo sin ser afectado por lo que produce. Es la potencia de todas las cosas (δύναμις πάντων III 3.10.1; V 3.15.33; V 4.2.38), potencia no entendida como mera posibilidad de llegar a ser sino como el poder generador de todo lo que se halla indistintamente en él.

⁶ Cf. VI 8.8.13; 9.13 ss.; 22; 29; 34; 10.22 ss.; 13.33 ss.; 15.27 ss.; V 6.6.7; VI 7.40.42

⁷ V 1.7.18. Cf. III 8.10.28: τὸ μηδέν; V 2.1.1: οὐ πάντα; VI 7.32.12; VI 9.3.37: οὐδὲ ὄν

⁸ Resulta interesante para nuestro propósito la cita extraordinariamente fidedigna que hace Mario Victorino de este pasaje en *Adversus Arium* IV, 22. Al respecto véase HENRY, P. *Plotin et l'Occident*, Lovaina: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1934, 48-54.

⁹ Esta distinción refleja la distinción hecha por Valentino y sus seguidores entre un Absoluto trascendente y superior al ser – βυθός, προαρχή, προπάτωρ, ἀρχή ἀγγένητος – y su poder activo – su ἔννοια ο ἐνθύμησις – que, mediante una emanación temporal produce los 28 eones y juntamente con los cuales constituyen la Pleroma trascendente. Cf. KRÄMER, H.-J. *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1967, 238-241; 254-257.

La primera manifestación del Uno, en cambio, es el todo (τὰ πάντα, *ibid*). Así pues, la totalidad que está indistintamente presente en el Uno como unidad absolutamente simple, se vuelve ahora manifiesta en el *Noús*/Inteligencia como una multiplicidad indiscriminada y, a la vez, discriminada, indistinta y distinta a la vez (πλήθος ἀδιάκριτον καὶ αὖ διακεκριμένον VI 9.5.16). Esto es necesario, pues el *Nous*/Inteligencia piensa al Uno conforme a su propia capacidad, esto es, como la multiplicidad de los seres originarios e inteligibles que la Inteligencia produce e intelige al integrar a cada uno de sus elementos en una totalidad de la cual recibe su plena determinación.

Sin embargo, su intelección no es búsqueda sino posesión o, mejor aún, como realidad y acto primordial (πρωτὴ ἐνέργεια), la Inteligencia y lo inteligible son uno y lo mismo en y mediante su intelección (V 3.5.32 ss.; V 9.8.15-18). Esta unidad triádica de la Inteligencia es, con frecuencia, explicada en términos de la relación no sólo de reciprocidad sino de concordancia (συμφωνία) absoluta entre ser y pensar y, por eso mismo, como sabiduría y verdad. En ella se despliega cada uno de sus contenidos pero de manera tal que en él se muestran todos los demás. Pues, cada uno es todos y uno solo, y, por eso, al distinguir cada uno de ellos, se piensa a sí misma como la totalidad del ser que es ella misma. Es, por tanto, “todo a la vez” (V 9.6.8-9). En contraste con la absoluta simplicidad e indistinción del Uno, es la Inteligencia una totalidad perfectamente ordenada y transparente en sí y para sí. En este sentido es esencialmente autorreflexión o autoconciencia.¹⁰ Como tal se constituye en el permanente pero vano intento de pensar al Uno en sí mismo. Vano es este intento, pues la Unidad en sí misma, precisamente en virtud de su absoluta simplicidad, no aparece como tal sino sólo como un todo, totalidad que constituye la forma más elevada de unidad en la multiplicidad. Por todo ello no puede haber en ella una distinción entre una Inteligencia en reposo y otra en movimiento,¹¹ pues movimiento y reposo están mutuamente implicados en el permanente acto de la Inteligencia que, como tal, es una y la misma con su intelección (V 3.6.7 ss.).

Esta concepción de una “intelección esencial”, un pensamiento que originaria e inmediatamente se está presente a sí mismo en todos sus actos y contenidos, le permite a Plotino a rechazar una distinción real o conceptual entre una inteligencia intencional y otra reflexiva, es decir, entre una inteligencia que

¹⁰ Cf. J. HALFWASSEN *Geist und Selbstbewusstsein. Studien zu Plotin und Numenius*, Stuttgart: Franz Steiner 1994, 7: “Plotino es el primero en la Historia de la Filosofía que planteó expresamente la cuestión de la unidad de la autoconciencia y le dio una solución paradigmática” (traducción R.G.).

¹¹ Esta crítica parece estar dirigida contra Numenio Fr. 15, NUMENIUS *Fragments*. Texte établi et traduit par E. Des Places, París: BellesLettres 1973, 56. Al respecto véase J. HALFWASSEN, 37 ss.

sólo piensa su objeto (ὁ μὲν νοεῖ) y otra que piensa que piensa (ὁ δε νοεῖ, ὅτι νοεῖ), y que, de ese modo, se aprehende a sí misma como sujeto de la intelección (II 9.1.33 ss.). En contraste con la noción plotiniana de la “intelección esencial” de la Inteligencia que, como tal, implica la identidad de ser y pensar, esa distinción requiere necesariamente de una concepción del mundo inteligible como mero objeto no pensante de una Inteligencia que, por eso mismo, le es ajena. De esta manera estaríamos retomando la distinción anteriormente mencionada entre una Inteligencia en reposo que solo piensa en potencia y otra en movimiento cuya actividad intelectual actualiza lo que está potencialmente presente en la primera. Esta última inteligencia exclusivamente intencional no sería consciente de sí misma como cognoscente.

Por esta razón Plotino rechaza esta distinción incluso en el caso del pensamiento humano pues lleva a pensar en un estado semejante a la idiotez (ἀφροσύνη, II 9.1.41-46). Con mayor razón aún sería absurdo suponer una semejante dualidad en el caso del *Noús* como hipóstasis, en la que cada uno de sus contenidos, los seres inteligibles, es, en virtud de la mutua implicación de ser y pensar, a la vez todos. Cada uno de sus contenidos es tanto inteligible como pensante, Forma inteligible e Inteligencia (V 9.8.8). Así pues, al desplegarse distinguiéndose a sí misma para pensar cada uno de sus contenidos, la Inteligencia se piensa a sí misma como la totalidad de los seres inteligibles que es ella misma. Por el contrario, la distinción propuesta entre un pensamiento intencional y otro reflexivo tiene como consecuencia la necesidad de un nuevo acto reflexivo y así ad infinitum (II 9.1.46-52). La iteración de este acto haría imposible la concepción de la Inteligencia como autoconciencia o autorreflexión absoluta.

Ahora bien, la misma totalidad que se encuentra indistintamente en el Uno y que es diferenciada y articulada por la Inteligencia en una totalidad eternamente presente en y para sí misma, es cuasi desarrollada y cuasi separada (οἷον ἀνειλιγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα, I 1.8.8) por el alma. En consecuencia, en el alma se da la separación de los momentos de la vida (διάστασις ζωῆς), una vida que, a diferencia de la vida de la Inteligencia como eternidad, es tiempo (III 7.11.43). Pues el Alma es fundamentalmente *diánoia*, un pensar que discurre distinguiendo y separando en el tiempo cada uno de los contenidos de la totalidad inteligible. Por ello el uso de la partícula “cuasi”, οἷον, ya que no se trata de un despliegue y separación espacial, sino solo temporal. El alma piensa sus contenidos uno tras otro, en la sucesión temporal, que, de todo modos, constituye una forma de articulación de la unidad, aunque sólo en la medida en que, simultáneamente con la distinción y la separación sucesiva, se mantiene además la tendencia permanente a articular esa multiplicidad en una totalidad diferenciada que, por lo demás, es presupuesta por su modo discursivo de pensar. La

totalidad presupuesta por el alma es, por tanto, su télos. Es, pues, fundamentalmente “movimiento hacia y en torno a la Inteligencia” (II 9.1.30). Y sólo a través de ella es que accede hacia el Uno.¹² Pero, en su orientación contemplativa y permanente hacia el *Noûs*, recibe una multiplicidad de imágenes o formas racionales representativas de las Formas inteligibles propias del *Nous*, en virtud de lo cual, en sí misma, puede ser entendida como un “compendio de *Lógos*” (κεθάλαιον τῶν λόγων VI 2.5.12).

En suma, si examinamos la relación entre el Uno y las formas de ser y pensar a través de las cuales se hace accesible para nosotros, podemos claramente reconocer una estructura lógica. Pues, como venimos de señalar, la unidad absolutamente simple del Uno sólo aparece como un “Todo”, como una totalidad en sí misma diferenciada y siempre presente en sí y para sí, que, a su vez, sólo se muestra a nuestro pensamiento como el horizonte en virtud del cual y en vista al cual se constituye nuestro pensamiento como “tendencia a aprehender la totalidad”. Inteligencia y Alma cumplen entonces una función fundamentalmente hermenéutica de lo inefable. Por eso es que Plotino concibe al *Noûs* como *Lógos* del Uno y al alma como *Lógos* del *Noûs*: “Así, el alma – dice en *Enéada* V 1.6.45 – es un *lógos* y una cierta *enérgeia* del *Nous*, como éste lo es de aquél (del Uno)”. *Lógos* se entiende aquí como la forma racional de expresión de una instancia superior en una inferior, razón por la cual Plotino lo concibe como “intérprete” – ἐρμηνεύς, al modo en que la palabra proferida es una imitación o copia (μίμημα) de la interior en el alma.

Sin embargo, propio del alma es la escisión: ἀμφίβιος (IV 8.4.32), tiene una doble vida, dice Plotino, y, por lo tanto, puede primar en ella la voluntad de poseerse a sí misma y la complacencia en su propia autonomía, el principio del mal según la *Enéada* V 1.1, pues tiene como consecuencia el olvido de Dios su Padre y el desconocimiento de sí misma, o el deseo de retorno a su verdadera naturaleza y su propio origen. En todo caso, conocimiento de sí mismo y conocimiento de Dios se condicionan mutuamente. Pero, en primera instancia, su orientación es hacia ese Dios, que, en este contexto es el *Noûs*, la primera manifestación del Uno. Del Uno mismo, sin embargo, dice que “si lo concibes o como Inteligencia o como Dios, es más que eso” (VI 9.6.12). Del mismo modo, como veremos, en las religiones monoteístas, el asentimiento del creyente está dirigido hacia la primera forma en que la Unidad absoluta aparece y se hace accesible, es decir, el Todo. Este es el modo en que la Unidad absoluta se da a

¹² Cf. I 8.2.23-25: “El Alma, en cambio, danzando por fuera alrededor de la Inteligencia, mirando a ésta y escrutando el interior de ésta, *mira a Dios (=Uno, R.G.) a través de la Inteligencia (= el Todo, R.G.)*”. Aquí se muestra una estructura fundamental que también se muestra en las religiones monoteístas.

conocer como principio cuyo dominio es absoluto y universal. Ese modo, sin embargo, es diferente en las diversas religiones. Y cada una de ellas conciben esa primera manifestación como el principio mismo y, por eso mismo, resultan de allí los diferentes principios de las religiones. Pasemos, pues, a examinarlas.

2. EL JUDAÍSMO: EL DIOS UNO, LA TORÁ E ISRAEL

El Dios Uno, la Torá única (escrita y oral) e Israel, el único pueblo elegido para someterse en obediencia a la Torá, constituyen un conjunto indivisible en la conciencia religiosa del Judaísmo. La vida y las costumbres, el culto y las fiestas del Judaísmo se basan en el reconocimiento de la elección del pueblo judío por la gracia de Dios y la consecuente aceptación de la Torá, la “enseñanza” recibida de Dios. Mediante la elección y la alianza se establece un vínculo incondicional entre el Pueblo y la unidad del Uno. Pero en esta relación, la unidad vinculante del Uno permanece oculta: “Mi rostro no podrás verlo,” (Ex 33, 20; cf. 19.21; Lev 16, 2; Num 4,20); “Yahvé habita en densa nube” (1 Re 8, 12); “que grande es Dios y no le comprendemos” (Job 36, 26).¹³ No es, por tanto, directamente accesible al conocimiento humano. Por ello es que él mismo se vuelve hacia el hombre y hacia Israel. Él mismo se da a conocer como unidad en sí misma inconcebible: “Oye Israel: Él es nuestro Dios, Él es único” (Dt 6.4). Precisamente este encuentro de Dios con Moisés en el Sinaí nos permite entender cómo Dios se da conocer por sus obras. Paradójicamente, aquí se da un encuentro directo, “cara a cara”, pero sin una visión inmediata. ¿Cómo es esto posible? Solo es posible del modo en que hemos visto que también se da en Plotino: el Uno aparece y se da a conocer como un todo.

Así pues, Moisés no puede ver el rostro de Dios sino solo sus espaldas (Ex 33, 21 y 23). “El que conoce al Uno sólo puede conocerlo en cuanto el todo está en él”, señala el rabino español del S. XII Abraham ibn Ezra.¹⁴ Por eso Moisés solo ve sus espaldas, lo ve entonces “en cuanto es el Todo, su gloria llena el Todo y el Todo es de Él”,¹⁵ mas no puede ver su rostro, su unidad en sí misma, puesto que si se mostrara lo Uno mismo, la multiplicidad desaparecería. Por eso: “Mi rostro no podrás verlo, porque no puede verme el hombre y seguir viviendo”

¹³ Cf. HESCHEL, A.J. *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, Nueva York: Farrar, Straus and Giroux 1987 (10 ed.), 61 ss.

¹⁴ IBN EZRA, A. *Sefâr jesôd môra we sôd tô XII*, cita tomada y traducida de GREIVE, H. *Studien zum jüdischen Neuplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Ezra*, Berlín/N. York: Walter de Gruyter 1973, 78.

¹⁵ *Idem - Comentario al Éxodo 33, 21*, citado y traducido de GREIVE, H. *Loc. Cit.*

(Ex 33, 20). Pero en el Sinaí se establece una alianza “para que el pueblo ...vea la obra de Yahvé” (Ex 34, 10). En consecuencia, el conocimiento de Dios debe buscarse a través de sus obras, pues éstas, que muestran su unidad y unicidad en la multiplicidad, son incomparables (ibid.).¹⁶

La primera forma de expresión del Dios-Uno es la Torá.¹⁷ Desde un inicio es concebida como el ordenamiento jurídico que rige “todos” los ámbitos de la vida. Como tal constituye una manifestación de la voluntad del Señor todo poderoso como fundamento de su soberanía sobre la creación y la historia. “Yo soy el Señor, vuestro Dios, que os saqué de Egipto para ser Dios vuestro. Yo soy el Señor, vuestro Dios” (Números 15,41). Pero la enseñanza de la Torá no debe ser reducida a su aspecto legalista, pues, además, es el plan mismo y el ordenamiento de la creación.¹⁸ Es decir, es la esencia de “toda” sabiduría y la fuente de “todo” conocimiento. Y así como jurídicamente se entendía todo lo nuevo como explicación de la única Torá, así también se piensa que *todo* nuevo conocimiento, tanto de la tradición escrita como de la oral, está ya presente en ella. Pero la Torá no puede ser aprehendida inmediatamente por el hombre, ella requiere del aprendizaje y la praxis, y, de esa manera, del tiempo. Por ello se dice en un cuento jasídico que, antes de morir, el Rabino Hirsch de Rymanow (†1846) repetía una y otra vez el himno de Moisés:

...Un Dios de lealtad, no de perfidia (Dt 32, 4). Y entonces dijo: “Esta es la quintaesencia de la sagrada Torá, saber que es un Dios de la lealtad, y que no se da ninguna perfidia. Vosotros querrán preguntar: ‘Si así es, ¿para qué entonces toda la Torá? ¿Nos bastaría que Dios hubiera dicho en el Sinaí ese único verso!’ La respuesta es: Ningún hombre puede comprender este único verso antes de que haya aprendido y practicado toda la Torá.”¹⁹

Otro cuento jasídico dice en este mismo sentido:

En una ocasión se presentó alguien que no era judío ante Schammei y dijo: ‘Puedes hacer de mí un prosélito con la condición de que me enseñes toda la Torá mientras me sostengo en un pie (i.e. en muy corto tiempo). Entonces lo empujó con la vara que

¹⁶ Ex 34, 10: “Respondió Él: ‘Mira voy a hacer una alianza; realizaré maravillas delante de todo tu pueblo, como nunca se han hecho en toda la tierra ni en nación alguna...’; Sal 86, 8: “entre los dioses ninguno como tú, Señor, ni obras como las tuyas”.

¹⁷ Sobre la Torá véase MAIER, J. “‘Gesetz’ und ‘Gnade’ im *Wandel des Gesetzesverständnisses der nachtalmudischen Zeit*, en: *Judaica* 25 (1969), 68.

¹⁸ Cf. Genesis Rabba I: El Rabbi Hoshayah dijo, “It is written of Wisdom, ‘Then (before the world was created) I was with him *amon*, meaning architect. For as a king employs an architect when he proposes to build a palace, and looks into his plans and designs to know where the various recesses and chambers shall be placed, so did look into the Torah when he was about to create the world’”, citado de SCHECHTER, S. *Aspects of Rabbinic Theology. Major Concepts of the Talmud*, Nueva York: Schocken Books 1961, 127.

¹⁹ BUBER, M. *Die Erzählungen der Chassidim*, Zurich: Manesse 1949, 605/6.

tenía en la mano. A continuación fue donde Hille y este hizo de él un prosélito y le dijo: “Lo que a ti no te place, no se lo hagas a tu prójimo”. Esa es toda la Torá y todo lo demás sólo es su explicación; vete (i.e. usa los dos pies) y estúdiala.²⁰

Ahora bien, la entrega y la aceptación de la Torá en el Sinaí está directamente vinculada con la elección del pueblo de Israel, elección que, en realidad, no es una cuestión de méritos por parte del pueblo, sino de una confirmación de la preparación a la que somete Dios al pueblo para que sea depositario de la revelación. Esta preparación estaba desde ya contenida en el plan de la creación, de donde resulta una especie de reciprocidad entre la existencia y la función de Israel como un pueblo que ha de dar testimonio del mandato divino en el mundo. De allí resulta el compromiso de velar por el contenido de la Torá y de apropiársela mediante un estudio permanente, pero, además, la elección del Pueblo de Israel trae consigo un compromiso mayor: “Solamente a vosotros conocí (i.e. elegí, discerní, amé) de todas las familias de la tierra; por eso yo os visitaré (una “visita” evidentemente de castigo) por todas vuestras culpas” (*Am* 3, 2). Si bien, conforme a la *Midrasch*, Dios les había ofrecido la Torá a todos los pueblos, sólo Israel la acogió – como el alma que en su propio fundamento está permanentemente vuelta hacia el *Noús*.

Ahora bien, esta aceptación de la Torá implica el compromiso de cumplir con todos los mandamientos y la realización plena de la ley, pues todos los mandamientos proceden de Dios y el cumplimiento de la Torá significa el reconocimiento de la alianza y, por ende, de la elección. De ahí que a la revelación del nombre de Dios en el Sinaí, le siga el imperativo: “Amarás a tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza” (*Dt* 4, 5). Por el contrario, la desobediencia a los mandamientos implica una ruptura de la alianza, una rebelión contra la voluntad divina y, en última instancia, una negación de Dios. En consecuencia, Israel tiene que dar testimonio de su elección mediante la observancia de los mandamientos incluso en un medio adverso, para así sentar un signo de la gracia y del amor de Dios a los hombres. Si cumple con el mandato de la alianza, actúa conforme a la voluntad de Dios y Dios actúa como único principio de determinación. Mientras que en sí mismo permanece oculto, expresa su voluntad en la Torá que rige la vida de los judíos. Así pues, el Eterno se da a conocer al pueblo de Israel mediante la reflexión de su voluntad en la Torá. Y solo a través del testimonio del pueblo llega esta enseñanza a los demás pueblos: “Vosotros sois mis testigos ... y mis siervos a quienes elegí, para que se me conozca y se me crea por mí mismo, y se entienda que yo soy (Dios)” (*Is* 43, 10).

²⁰ BShab 31 a, cita en: UHDE, B. (Ed.) *Judentum im Religionsunterricht. Sekundarstufe II. Einführung, Texte, Unterrichtsmodelle, Arbeitsmaterial*, Munich: Don Bosco 1978.

3. EL CRISTIANISMO: EL DIOS UNO Y TRINO

Si Plotino establece a la unidad absoluta del Uno como principio de todo y reconoce que sólo podemos tener noticia de ella a través de sus efectos, San Agustín recoge lo establecido y reconocido por el alejandrino, pero, a su vez, asiente a lo que éste consideraba como mera posibilidad, esto es, la manifestación del principio no sólo por la creación sino también mediante la revelación. Por una parte, de Plotino sabe que la Unidad del Dios no es directamente accesible al pensamiento: “si enim comprehendis, non est Deus” (*Sermo CXVII*, 3.5), sabe también que es inefable (*De doctrina cristiana* I 6.6) y absoluta y perfectamente simple (*De Trinitate* VII 2.1). Por otra parte, a través de Mario Victorino recibe de la tradición cristiana el saber en torno al principio revelado del Cristianismo y establece el vínculo entre el principio universal y este principio revelado. Desde entonces rige para el Cristianismo que el principio revelado, reconocido como todo Dios y todo hombre, da, en su condición de Hijo, testimonio del Padre.

Es, pues, la expresión substancial perfecta del Padre y, como tal, la generación de su autoconocimiento. Pero, no siendo el Padre y el Hijo sino uno, su relación constituye, por tanto, una autorreflexión. Al mismo tiempo, es a través de la obra del Espíritu Santo que esta autorreflexión se hace accesible para nosotros. Pero siendo el Espíritu Santo el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo, es también un momento constitutivo de la autorreflexión divina. El Principio del Cristianismo es, por tanto, el Dios Uno y Trino. Ahora bien, la relación entre las personas de la Trinidad es eterna (Agustín, *In Ioannes Evangelium* XX 8) y, por tanto, siempre presente. Y su contenido es el amor sin opuestos (XIX 11 ss.), razón por la cual es también amor hacia toda la multiplicidad. De este amor nos hace partícipes el Principio universal mediante la autorreflexión. En tanto Unidad en la Trinidad nos es dado este amor para gozar de él – *fruitio Dei*.

De lo dicho se sigue que la economía de la revelación en el Cristianismo está determinada por la vida inmanente del Dios Uno y Trino. Este se hace manifiesto a través de Cristo, Hijo de Dios y Palabra suya, por la cual, como dice entre otros San Juan de la Cruz, “todo nos lo habló junto y de una vez”.²¹ Pues al darnos a su Hijo nos ha dado al “Todo”.²² Como hemos visto, entonces, la Unidad absolutamente simple aparece y se da a conocer como un todo. En ese sentido dice el Hijo en el Evangelio según San Juan:

...Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre. Desde ahora le conocéis y le habéis visto... El que me ha visto a mí, ha visto al Padre (14,6-7).

²¹ *Subida al Monte Carmelo* 2. 22. 3.

²² *Ibid.* 2.22.4.

Si bien como dice el Doctor Místico es en Cristo, el fundamento de la fe, en quien hay que poner los ojos “totalmente”, este tampoco es inmediatamente accesible y, por ello, se requiere de la mediación del Espíritu Santo: “Cuando venga el Paráclito, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre y que yo os enviaré de justo al Padre, él dará testimonio de mí” (Jn 15, 26). Tal como el Hijo glorifica al Padre, así también el Espíritu glorifica al Hijo (Jn 16, 14) y vierte su amor en los corazones de los fieles. En consecuencia, como el Hijo, debe el cristiano recibir todo del Padre, y como el Padre, debe darse a sí mismo. Esto solo es posible en una entrega amorosa, es decir, mediante el asentimiento de la voluntad a su propia negación.

4. EL ISLAM

El principio del Islam es el Dios Uno y Altísimo: “No hay dios, sino un Dios único” (*Corán* 5, 77; cf. 37, 34; 47, 21, etc.), “no existe nada semejante a Él” (42,9); “Di: ‘Él es Dios, es único, Él sólo. No ha engendrado ni ha sido engendrado y no tiene a nadie por igual’” (112). No admite ninguna “asociación” (*shirk*, 4, 36), esto es, no admite que se ponga nada por encima o al lado de sí, por lo cual ningún saber humano puede por sí solo acceder a Él (2, 256). “Él es el Principio y el Fin, lo manifiesto y lo oculto” (57, 3). Por eso Él les habla mediante sus revelaciones para el bien de sus criaturas, revelaciones que culminan en la transmisión del Corán. Y sólo Él puede hablar de sí y hacerse oír, pues ninguna criatura puede dar testimonio de él, sólo él da testimonio de sí mediante la autopredicación: “Dios atestigua que no hay dios sino Él” (3, 16).²³ Esta frase del *Corán*, en el que además se expresan los noventa y nueve nombres o atributos de Dios que ponen de manifiesto que Él es “el más grande”, es Palabra de Dios.

Una explicación de esta idea encontramos en Ibn al-Arabī, místico español del S. XIII:

...Esta es la descripción que Él hace. Le dio a su esencia una posición excepcional al decir: *Dios, Único*. La pluralidad, por el contrario, se muestra en los atributos que conocemos de él... Ese uno, sin embargo, está elevado sobre estos atributos, precisa de ellos tan poco como precisa de nosotros. En Dios no hay ninguna relación de referencia fuera de (la indicada en el sentido de) esta sura, la sura Al-ihlās (CXII). Por eso aportó esta la revelación. La unidad de Dios con respecto a los nombres divinos

²³ Cf. UHDE, B. “Kein Zwang in der Religion” (*Koran* 2, 256). *Zum Problem von Gewaltpotential und Gewalt in den ‘monotheistischen’ Religionen*, en: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 2 (2003), 83.

que nos presuponen (como existentes) es la unidad de la pluralidad (expuesta en el Corán); la unidad de Dios, en la medida en que él no precisa de nosotros ni de los nombres, es la unidad de la esencia.²⁴

Y esta Palabra ha sido revelada en lengua árabe a Muhammad, el Profeta. Ahora bien, además de *al-Qur'ān*, la recitación, y *al-Furqān*, la discriminación o el discernimiento, el Corán lleva también el nombre de *Umm al-kitāb*, la Madre del Libro, es decir, el prototipo de “todo” conocimiento. En ese sentido, la sura 41, 54 se pregunta: “¿Acaso él no abarca *todo* con su ciencia?”. Y en la 6, 38 se dice: “No hemos descuidado nada en el Libro”. Por último, la *Sura* 97, 4 señala que en la Noche en la que descendió el Corán sobre el Profeta, descienden los ángeles y el Espíritu de su Señor, “para todo asunto”. A ello hay que añadir que el Islam distingue dos aspectos del Corán, uno ‘ontológico’ y cósmico (*takwīnī*) y el otro escrito y compuesto (*tadwīnī*). El primero constituye el plan de la creación:

...Él tiene las llaves de lo desconocido, no las conoce nadie más que Él; sabe lo que está en la tierra y en el mar, y no cae una hoja sin que lo sepa; no hay un grano en las tinieblas de la tierra ni una brizna, sea verde o seca que no estén registradas en un Libro explícito (= el Corán)” (6, 59; cf. 41, 53)...

y el segundo es el modo como se lo ha inspirado palabra por palabra a Muhammad durante un período de veintitrés años:

...Y hemos hecho descender un Corán, al que hemos dividido, para que lo recites a los hombres poco a poco (17, 107), “lenta y claramente” (73, 4). Por eso el ángel Gabriel se dirige a él diciéndole: “¡Recita en el nombre de tu Señor, él que te ha creado! ¡Recita! Tu Señor es el Dador que ha enseñado al hombre a escribir con el cálamo: ha enseñado al hombre lo que no sabía” (96, 1-5).

Claramente tenemos aquí la estructura que hemos visto en Plotino: el Uno, el todo y su despliegue en el tiempo. Sin embargo, como reconoce el Corán, el hombre es rebelde y se considera autosuficiente (96, 6). Mientras que “Islam” no significa otra cosa que la sumisión a la voluntad divina. Sólo mediante esta sumisión el musulmán da testimonio de que sólo Dios es su Señor (7, 172). Muhammad es precisamente el modelo arquetípico de esa sumisión y, en ese sentido, es visto como el hombre perfecto. Su sumisión es, pues, la contraparte de su condición de recipiente “iletrado”, es decir, puro, de la revelación divina. Por eso, la Shahadah, la confesión de fe musulmana, dice: “Yo doy testimonio de que no hay más Dios que Alá y Muhammad es su profeta”.

²⁴ IBN AL-‘ARABI, *Los engarces de la sabiduría*, en: R. GRAMLICH. *Los místicos del Islam. Mil años de textos sufíes*, Bilbao: Sal Térrea – Santander 2004, 207. Ampliamente desarrollada aparece esta idea en su *El Secreto de los Nombres de Dios*. Introducción, edición, traducción y notas de P. Beneito, Editora Regional de Murcia (Colección Ibn Al’ Arabi), 1996.

Lo único que hemos pretendido mostrar es que la unidad absoluta del Uno, como muestra Plotino y se puede apreciar en las religiones monoteístas, requiere necesariamente de dos mediaciones. Pues, el Uno, en sí mismo inaccesible para el pensamiento, solo se da a conocer como un Todo – la *Torá*, el *Verbo* y el *Corán* – que, a su vez, constituye el horizonte de referencia permanente del pensamiento y del creyente, que, aunque, como tal, no es inmediatamente accesible, sí actúa como elemento constitutivo del pensamiento o se hace presente en y para el creyente – sea mediante el Pueblo elegido, la acción del Espíritu Santo o la mediación del Profeta. Que no se requieren más ni pueden ser menos estas mediaciones nos lo dice expresamente Plotino al señalar que se trata de un orden “conforme a la naturaleza” (κῶτα φύσιν, II 9.1.16). Añadir más instancias implicaría eliminar la simplicidad del Uno, descomponer al Todo o despojar al alma humana del pensamiento. Pensar que podrían ser menos significaría tanto como a) identificar al *Noús*/Todo con el Uno absolutamente simple, siendo así que el Todo constituye una estructura en sí misma diferenciada; o b) elevar al Alma desde ya al nivel del *Noús*/Todo, cuando lo propio de la vida del alma es el tiempo, razón por la cual no puede acceder directamente a la presencia en el Todo. Con la temporalidad se hace manifiesta la finitud del hombre y, con ello, la escisión. Y entonces, o bien se afirma a sí mismo y su propia finitud, o bien se vuelve hacia el Todo y a través de él hacia el Uno, lo cual requiere de la negación de la propia voluntad, la única forma común a las tres religiones monoteístas mediante la cual el hombre puede volverse plenamente hacia el modo en que el Dios es entendido en cada una de las religiones monoteístas y alcanzar una presencia en él.

Entre nosotros surge por ello la diferencia, y si no se pone en práctica esa praxis amorosa, la oposición y, por tanto, la mutua exclusión y el conflicto. Pues, como bien hace ver Plotino, el Uno sólo se da a conocer como un Todo. Y cada religión entiende ese Todo de una manera diferente. La comprensión de ese Todo depende de la manera en que cada religión entiende la relación entre el Uno y esa su primera manifestación. El Todo no puede admitir otro al lado suyo. Por tanto, solo la relación con el Uno, el ejercicio de esa praxis amorosa común a las religiones monoteístas, puede abolir la oposición y respetar la diferencia.

[recibido em maio 2005]