

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Facultad de Humanidades

Licenciatura en Filosofía

El incidente de Narciso

*Plotino y el estado actual de la belleza -
Profundización sobre Enéada I, 6 (1).*

Director: Prof. Dr. José María Nieva

Alumna: María Eugenia Cannata Sarmiento

ÍNDICE:

INTRODUCCIÓN

a- El retrato de Plotino.

1- PLOTINO Y SU MIRADA DE LA FILOSOFÍA

a- La vida entendida como ejercicio espiritual.

b- Desmitificación de la representación de la realidad.

c- las coordenadas filosóficas del pensamiento de Plotino.

i) Lo Uno-Bien.

ii) La Inteligencia.

iii) El Alma.

iv) La materia.

v) El ámbito sensible.

2- LA VIVENCIA DE LA BELLEZA

a- Los lugares de la belleza sensible.

b- Crítica a la comprensión de la Belleza como proporción.

c- la causa de la belleza sensible.

d- Exposición de la Belleza sensible como Forma.

e- El juicio estético.

f- ¿Una fenomenología de la Belleza?

3- APROXIMACIÓN A LA CUESTIÓN DEL MITO Y LA BELLEZA

a- Consideración sobre la dialéctica, el amor y la belleza.

b- La Belleza, su relación con el conocimiento y el arte.

4- EL MITO DE NARCISO Y EL MISTERIO DE LA BELLEZA INTERIOR

a- La Belleza Inteligible.

b- La contemplación como forma de ver la Belleza.

c- Tratamiento del problema de la Belleza en el mito de Narciso.

i) Un problema cosmológico.

ii) 'En sí mismo' versus la multiplicidad como dispersión.

iii) La individualidad y el culto a la imagen del cuerpo.

iv) El anti-Narciso, Ulises.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es un estudio que toma el mito de Narciso que examinamos a partir del pensamiento de Plotino y se repara en él como fuente de inspiración para reflexionar sobre la vivencia estética de la belleza en la actualidad. Elaborar una investigación en relación a la Estética a partir de la filosofía plotiniana resulta arriesgado porque sabemos que como tal no existía la disciplina pero creemos que el pensador desarrolla su intuición fundamental (el dinamismo de la vivencia interior y exterior) en torno a la problemática que en ella se estudia principalmente: la Belleza. El contenido de esta disciplina se lo puede entender, intentar definir, a partir de los objetos naturales y los objetos artísticos, el sentimiento y el juicio que ellos suscitan. La experiencia estética se trata de una experiencia sui generis, una vivencia a partir de un objeto estético (natural o artístico), pero “¿qué es este objeto que suscita en nosotros tales juicios y sentimientos de belleza, sublimidad o fealdad?”¹.

Reconociendo el hecho que el objeto estético nos afecta de modo distinto a cómo lo hacen las demás entidades del mundo circundante, podemos decir que eso genera que formulamos en nosotros juicios de gusto y decidamos decir que algo es bello o feo. Pero antes de cuestionar qué es la belleza o lo bello, la Estética debe delimitar la identidad de su objeto, así se percata que el arte y la belleza no son cuestiones aisladas: de algún modo se intuye que es por el enraizamiento de la belleza en el objeto estético por lo que nace la cuestión estética. Se puede advertir que “la separación entre belleza y arte, tantas veces consumada en la historia de la estética, ha sido negativa para nuestra disciplina, ya que ha desposeído a la belleza de una fundamentación objetiva que le es propia, situándola a unas alturas etéreas de pensamiento rayanas en la pura ficción”².

Esta investigación busca entender y describir si acaso se puede interpretar la vivencia estética de la belleza en la actualidad a partir de una filosofía tradicional como la de Plotino y, si esto es factible, determinar a partir de qué elementos podemos acercarnos a la Belleza o definir su noción. Queremos advertir como aporte de este

¹ David ESTRADA HERRERO, “Introducción a la Estética” en *Estética*, Madrid, Editorial Herder, 1988.

² *Ibidem*.

trabajo, que a pesar que el pensamiento de Plotino fue señalado como una filosofía mística o filosofía religiosa³, se puede esbozar un pensamiento plotiniano que explique lo inefable de la experiencia mística por medio de la vivencia estética utilizando las metáforas o las alegorías; así se conoce la experiencia mística de nuestro autor gracias a su capacidad de formularlas como vivencia estética aunque el lenguaje no sea suficiente para abordarla en su plenitud.

Entonces, comenzaremos diciendo que nos proponemos una lectura desde otra arista de su filosofía para nuestro tema, considerando que tradicionalmente nuestro autor es definido como un filósofo místico ya que su pensamiento fue reflejado como una especulación metafísica explicada a partir de las hipóstasis: lo Uno, la Inteligencia y el Alma. Por lo tanto en el primer capítulo PLOTINO Y SU MIRADA DE LA FILOSOFÍA abordaremos en el subtítulo **a- La vida entendida como ejercicio espiritual** la postura con la que analizaremos el pensamiento del filósofo alejandrino: la filosofía como una práctica de vida que es ejercicio para la conversión. A este hecho lo relacionaremos, en el punto **b- Desmitificación de la representación de la realidad**, con el proceso de racionalización de la experiencia que busca una desmitificación de las explicaciones: partir de la multiplicidad, reflejada por las explicaciones míticas, a la unidad reflejada por el método filosófico que elabora intuiciones simbólicas reflexivas expresadas en el lenguaje filosófico. Esta actividad, muchas veces se la interpreta como pensamiento metafísico pero más allá de esta categoría, lo que implica es dar vida al lenguaje por medio de una práctica consiente. Como veremos, la reflexión de Plotino no se encuentra asentada sobre lo abstracto, lo ideal sino precisamente sobre la experiencia del legado teórico de sus antepasados intelectuales. En el apartado **c- Las coordenadas filosóficas del pensamiento de Plotino**, se desarrollará inevitablemente la exposición de plotiniana de la hipótesis de las Ideas de Platón en términos de Hipóstasis: i) Lo Uno-Bien; ii) La Inteligencia; iii) El Alma; junto con la explicación de iv) La materia y v) El ámbito de lo sensible. Estos puntos que se analizarán corresponden a la identificación metafísica con exhortación mística que se le da a la filosofía plotiniana, aspectos que en sí exceden el objetivo de la presente investigación; sólo se aludirá a ellos en la estricta medida en que es necesario y útil para el desarrollo de la misma.

³ Cfr. H. C. PUECH, "Posición espiritual y significación de Plotino", en *En torno a la gnosis I*, Madrid, Taurus, 1988.

Esta reflexión es realizada con una metodología hermenéutica y descriptiva, todo esto acompañado por las reflexiones propias que el tema investigado inspira. Conociendo que Plotino trata explícitamente la belleza en dos tratados: en *Enéada* I 6 y en *Enéada* V 8; que su discípulo Porfirio encargado de la edición de los cincuenta y cuatro tratados los ordenó según temas, la *Enéada* I 6 Sobre la belleza corresponde al grupo de los tratados antropológicos y la *Enéada* V 8 Sobre la belleza inteligible forma parte de los tratados acerca de la Inteligencia. La primera decisión para esta investigación es centrar la misma en la *Enéada* I, 6 y entre los motivos que podemos dar es que el texto es el primer tratado escrito por Plotino resultando relevante en el sentido que en él sintetiza su concepción filosófica, consolidada en los cincuenta y tres tratados restantes, de modo que permite tener un conocimiento conciso de su pensamiento.

A pesar de elegir como texto fundamental la *Enéada* I 6 creemos que tenemos que ampliarlo y justificarlo con otros tratados de las *Enéadas* para poder entender de modo más acabado el planteo. El primer tema a resolver será exponer los planos de la belleza que presenta Plotino a la hora de retratar la vivencia estética que el hombre tiene de la belleza; luego veremos que si la belleza es una vivencia sensible, cómo se puede demostrar que esta experiencia no es exclusiva y excluyente sino que existe una experiencia ulterior la experiencia de la belleza formal. Esto se desarrollará en el capítulo LA VIVENCIA DE LA BELLEZA donde expondremos la preocupación de Plotino por el tema de la belleza la que aborda de un modo distinto a Platón, pasa del concepto de belleza como forma ideal a una concepción de la belleza como expresividad: es el resplandor de la idea. En el subtítulo **a- Los lugares de la belleza sensible:** mostraremos que pensar la belleza en Plotino implica una mirada totalizadora, de ahí que establezca una gradación o planos de la belleza, es decir, los lugares donde habita la belleza: en la percepción, en las actividades y en la contemplación. Siguiendo con el orden del texto de *Enéada* I 6, en el punto **b- Crítica a la concepción de la Belleza como proporción:** desarrollaremos las objeciones del pensador sobre esa definición de belleza, y observaremos que se limita a la manifestación exterior de la belleza entendida como simetría o armonía. En el apartado **c- La causa de la belleza sensible:** nos referiremos a la doctrina platónica de la participación, en este caso referida a la belleza. A continuación en el punto **d- Exposición de la belleza sensible como Forma,** se desarrollará la teoría plotiniana de la Belleza: la realidad sensible se asemeja a la inteligible no por una proporción sino por la participación de una forma. El

bien y la belleza del alma consisten en que ella se vuelva semejante a dios, por medio de la purificación del alma gracias a las virtudes. Para Plotino no es posible entender la representación de la semejanza como proporción porque esto implica que si la cosa se asemeja a la Forma, esta, a su vez, debe asemejarse a la cosa, en cuyo caso se necesitará una tercera Forma en la que participe, por la cual Formas y cosas sean semejantes y esto lleva a un regreso al infinito. Así Plotino intentó resolver esta diferencia ontológica con el principio de causalidad participativa. En el subtítulo **e- El juicio estético:** se explicará que la Belleza no se limita únicamente en la elaboración de una forma exterior en la interioridad de la conciencia, sino en la proyección de una fuerza interior hacia el mundo, este es su dinamismo. Plotino se preguntará cómo pueden armonizar o concordar dos ámbitos opuestos, y esto es porque la Forma accede a estos dos ámbitos pero en distinta manera o grado. En el último apartado que llamamos **f- Una fenomenología de la belleza sensible:** queremos realizar una reflexión acerca de la posibilidad de hacer una fenomenología de la forma. El estado actual de la belleza refleja que el sentir común del hombre advierte una vivencia de la belleza solo en el plano de la percepción o afección y este es el motivo por el cual el hombre piensa a la belleza como una realidad sensible mutilando su otra cara que es la belleza intrínseca o formal.

En el tercer capítulo APROXIMACIÓN A LA CUESTIÓN DEL MITO Y LA BELLEZA queremos profundizar acerca de los elementos que en el pensamiento Plotino nos permitan pensar y exponer la experiencia de la belleza formal, ya no como la relación exterior entre el espectador y el espectáculo bello, sino en cuanto a la manifestación que se produce en el interior del hombre, es decir, eso que llamamos belleza interior o subjetiva. En el punto **a- Consideración sobre la dialéctica, el amor y la belleza:** nos remitiremos a la dialéctica, a partir de la *Enéada* I 3, porque es el método que emplea Plotino para analizar la realidad por medio del discurso racional o deliberación que va de lo múltiple a lo uno, no de un modo lógico instrumental. Este camino no es para todos los hombres, Plotino distingue tres talantes: el músico, el enamorado y el filósofo. Ellos pueden quedar pasmados ante la presencia de la Belleza trascendente reflejada en la realidad sensible y como efecto la afección característica producida por la belleza es el amor. Luego nos apoyaremos en la *Enéada* III 5 donde se explicará lo compleja que es a relación entre el amor humano y el amor al Bien. Observaremos que en el amor por la belleza entendido como un sentimiento hay un

plus, un exceso, una cosa injustificada llamada Vida, que en comparación a las Formas, las ideas, las estructuras, los razonamientos que pueden justificarse, la Vida, entendida como gracia, es injustificada, ella se muestra, se exterioriza. Como la visión de la Belleza y atracción al Bien no es constante en nosotros, la Vida entendida como destino busca elevar hacia la Belleza y el Bien por medio de la experiencia del amor. Plotino explica el origen del amor mezclando el razonamiento filosófico y el mito, hablaremos del mito de Afrodita que explica el origen divino del amor y el origen del amor *demon* propio de cada hombre. En el siguiente subtítulo **b- La belleza, su relación con el conocimiento y el arte:** dejaremos de lado el mito y su relación con la belleza para explicar, a partir de la *Enéada* V 8, qué es la experiencia del arte. La causa de que sea bella la obra está dada por la forma que tenía en la mente el que la concibió. La belleza está en el arte en un grado superior al modo de conocimiento, en comparación con la que está en el objeto. Porque cuanto más se dilata el conocimiento del arte al adentrarse en la materia, tanto más se desvirtúa la belleza comparada con la que permanece en unidad como forma en la inteligencia del artista. El origen de la belleza reside en la forma intrínseca a la materia, y mientras esta belleza es ajena a nosotros, aún no la percibimos, pero una vez que se nos mete dentro, nos afecta.

En el último capítulo de la investigación EL MITO DE NARCISO Y EL MISTERIO DE LA BELLEZA INTERIOR desplegaremos la reflexión sobre qué es lo que le ocurre al hombre cuando experimenta la belleza como la afección de una imagen que se persigue. Esto se ve como el problema actual del culto a la imagen del cuerpo y con ella a la apariencia; para comprenderlo se abordará el relato del mito de Narciso expuesto por Plotino en el capítulo ocho de la *Enéada* I 6, nuestro texto principal, donde explica que ese hombre se hunde en el agua porque no conocía el origen del reflejo que veía de la cual se había enamorado. En el primer subtítulo **a- La Belleza Inteligible** se hablará sobre la experiencia interior de la Belleza que excluye a quienes no se hubieran percibido o acogido bellos por dentro, y explica que un alma se encuentra de algún modo estropeada porque es llevada al retortero atraída por la materia corporal, que con ella se fusiona perdiendo la capacidad original de poner de manifiesto su belleza. Podremos comprender que la experiencia de la belleza de los cuerpos es necesaria como elemento de afección porque es el principio de la emoción y frénesis que el hombre siente ante ella, pero objetivamente hablando la causa de esto se da por el reconocimiento del resplandor de la idea o forma que se encuentra dentro del cuerpo

bello. En el apartado **b- La contemplación como forma de ver la Belleza:** Relacionaremos con lo que se dijo sobre el conocimiento de la belleza que las artes no imitan sin más el modelo visible, sino que recurren a las formas en las que se inspira la naturaleza. La naturaleza como razón causa la acción en tanto que posee forma y eso es para ella producir. La contemplación de la naturaleza es una imagen de otra contemplación y cuando el producto de la naturaleza quiere contemplar se ayuda de algún modo de la acción produciendo algo que desea ver y contemplar por sí misma. La acción puede ser un debilitamiento si uno no tiene miras más allá del acto realizado; es un acompañamiento si es capaz de contemplar otra cosa anterior y superior a la cosa producida. Plotino distingue a la contemplación como una actividad (teoría) que se eleva para mirar su causa; de la acción (praxis) asimilada a la visión de una imagen como la de los sueños.

En la sección **c- Tratamiento del problema de la belleza en el mito de Narciso:** Profundizaremos el parágrafo I 6, 8: 6-16 donde se hace alusión al suceso de aquel que quiso mirarse en el agua y se hundió. Para articular este relato al movimiento espiritual plotiniano se busca tener a la vista que no se ignora que las bellezas del mundo visible no son más que un reflejo y una imagen fugitiva de la belleza trascendente. Este es el sentido de la orientación que vamos a seguir pues la evocación al mito de Narciso, no la utiliza simplemente como una ilustración banal de la doctrina platónica: la realidad visible no es más que un reflejo del mundo de las Ideas; sino que en el pensamiento de Plotino tiene una dimensión espiritual más profunda acentuada en lo que entraña ese olvido. En este análisis se expondrá la explicación de Plotino en oposición a las teorías cosmológicas de las gnosias en el punto i) Un problema cosmológico: aquí se advertirá que el alma por su naturaleza no es una imagen, aunque la representación de la fantasía es una imagen que lleva al alma al infortunio por donde quiera, y habita en ella como habita en la materia. El alma expulsa esta imagen al modo de una acción y olvidar que el origen de esta imagen está en el alma misma es un problema moral de afección a la ilusión y no a lo real. En el punto ii) ‘En sí mismo’ versus la multiplicidad como dispersión: este punto será esencial para nuestro trabajo porque allí desarrollaremos el mito de Narciso y también nos apoyaremos en el mito de Dionisio para ver lo que implica el conocimiento de ‘sí mismo’ cuando se toma por referente a la imagen del reflejo del espejo, la multiplicidad, y no al ser del cual procede ella. Para alcanzar la realidad ‘en sí misma’ se necesita de un recogimiento interior entendido como un

cambio de mirada. Con Dionisio alma deviene en multiplicidad por la necesidad de gobernar lo sensible, pero se vuelve narcisista cuando toma a su reflejo como una realidad ‘en sí misma’ sin ver que ella misma es su fuente, el alma se precipita en el otro que es su imagen, la multiplicidad. El error de las almas proviene del hecho que ellas se fatiguen de alguna manera en vivir en la perspectiva de la totalidad, siendo devoradas por las preocupaciones. El legado de los mitos nos servirá como contenido del marco teórico para la reflexión de la experiencia estética que se presenta como símbolo en lo del sustrato inteligible de la Belleza manifiesta en la realidad sensible. En el punto iii) La individualidad y el culto a la imagen del cuerpo: Consideramos de actual importancia hacer referencia a la posibilidad de explicar el individualismo como fenómeno que refleja el culto a la imagen del cuerpo, para hablar de este tema lo relacionaremos con la explicación que realiza el sociólogo Zygmunt Bauman sobre la individualidad en su libro *Modernidad Líquida*. En el apartado iv) El antinarciso Ulises: veremos cómo Plotino plantea la solución al narcisismo en manos del anti-narciso Ulises de Homero, quien logra regresar al Padre y convertirse hacia la luz de la Belleza. El incidente de Narciso trata de algo íntimo no extraño, un olvido de una capacidad que todos los hombres tienen aunque no la ejercen siempre por no estar solidarizados con ella. Sabemos que Narciso desconocía de la importancia de una conversión de la visión, porque su experiencia se limitaba a creer que la belleza y la realidad son exteriores y visibles, que están situadas en el cuerpo y el espacio. El logro de Plotino es que el individuo no se interese tan solo en aquel que cree que es su yo, es decir su propio cuerpo; sino también en hacer descubrir al alma que el yo es más que el cuerpo y a la vez tomar conciencia de la Belleza nos habla del espacio de subjetividad o interioridad del hombre.

Consideramos que es posible hablar de una experiencia de la Belleza apoyada en el pensamiento de Plotino porque la figura de Narciso sirve de paradigma para expresar la actitud o el estado del hombre ante la manifestación de lo bello cuando rompe con la relación entre los dos planos de Belleza: la sensible y la inteligible.

a- El retrato de Plotino.

Conocemos por Porfirio, a partir de la *Vida de Plotino*, que hacer una biografía de Plotino desde su nacimiento (año 204) sobre su raza, sus progenitores o su patria, fue imposible porque nada le habló nuestro filósofo de eso, el relato que tenemos fue escrito a partir de anécdotas que Plotino contó y del testimonio de Porfirio y sus discípulos más cercanos confesados a él. El primer hito en la trayectoria de su vida espiritual fue un momento de discernimiento moral, cuando a la edad de ocho años sintió vergüenza y se retrajo de buscar a su nodriza. A los veintiocho años de edad se sintió impulsado hacia la filosofía convirtiéndose en discípulo de Amonio Saccas (175- 242) “adquirió una formación filosófica tan desarrollada que concibió el afán de experimentar la filosofía que se practica entre los persas y la que florece en los indios”⁴; por eso se alistó en las tropas del emperador Gordiano contra los persas, terminó exiliado en Antioquía y recién a los cuarenta años marchó a Roma. Abrió una escuela para todos los interesados por la filosofía, Amelio fue el primero de sus discípulos y Porfirio se sumó cuando Plotino tenía cincuenta y nueve años de edad: “Al hablar, la inteligencia se le transparentaba hasta el rostro alumbrándolo con su luz; él ya poseía un encanto que embelezaba la vista, pero entonces más que nunca se hermozeaba visiblemente; bañábase un sudor tenue, irradiaba apacibilidad y, a las preguntas, respondía con muestras tanto de bondad como de energía”⁵; también se destacaron Eustoquio, quién cuidó de Plotino en su muerte, Zótico, Paulino, Zéto y Castricio. Además miembros del senado y el mismo emperador Galieano y su mujer eran adeptos de él.

Estamos al tanto que nunca quiso ser recordado por su imagen corporal, recordemos lo que dijo en el episodio de cuando Amelio le propuso que un pintor lo retratara “¿Es que no basta con sobrellevar la imagen con la que la naturaleza nos tiene envueltos, sino que pretendes que encima yo mismo acceda a legar una más duradera imagen de una imagen, como si fuera una obra digna de contemplación?”⁶ Y, a pesar de eso, no pudo evitarlo porque a escondidas lo hicieron. Sin embargo sabemos que este cuadro no se compara con el retrato espiritual que el mismo dios Apolo hizo de él en ocasión a la consulta de Amelio cuando visitó su templo para preguntarle: ¿A dónde ha

⁴PORFIRIO, *Vida de Plotino*, Ed. Gredos, Madrid, 1992, 3: 15.

⁵ *Ibidem*, 13: 5-10.

⁶ *Ibidem*, 1: 7-10.

ido el alma de Plotino? el dios empezó su loa diciendo “Me pongo a tañer un himno inmortal, un canto en honor de un fino amigo”⁷ estas palabras implican la estima divina que se había ganado en fama Plotino por su vida de carácter afable y suave “era apacible y estaba disponible para cuantos tenían cualquier modo de trato con él”⁸. Y continúa explicando la elevación de su alma “¡Oh Demon, antaño hombre! Ahora, en cambio, arribas al destino más divinal propio de un Demon, una vez que soltaste las amarras de la humanal necesidad y braceaste presuroso, con esforzado pecho, del estruendoso fragor de tus miembros a la orilla de una no líquida costa, lejos del poblado de impíos, hasta hacer pie en la bien arqueada senda del alma pura, donde brilla en derredor el esplendor divino, donde impera el derecho en región límpida, lejos de la inicua impiedad”⁹, con esas palabras explica la empresa difícil que siguió Plotino para arribar a la región divina.

En ese poema también se hace referencia a cómo vivió en ese camino “Y ya entonces, cuando tratabas de escapar a brincos de la amargada ola de esta vida que se apacienta de sangre y de esta angustiosa vorágine [...] Muchas veces, cuando los rayos de tu mente propendían por propio impulso a marchar por oblicuas veredas, los inmortales los enderezaron por el camino recto alzándolos a lo alto de las esferas y de su inmortal senda, proporcionando a tus ojos un espeso haz de luz”¹⁰ la contemplación de los hombres puede llegar a ser sobrehumana, pero comparada con el conocimiento divino no podrá captar las profundidades como las captan los dioses; Plotino, cuenta Porfirio, “mientras despartía con alguien y enhebraba conversación, seguía tan aplicado al problema que, a la vez cumplía con los requisitos de la conversación, mantenía ininterrumpida la meditación de los problemas que tenía en estudio”¹¹. Era evidente que tenía un poder de ensimismamiento muy fuerte porque era capaz de estar consigo mismo y con los demás y la atención a sí mismo no disminuía, tenía una reconcentración mental que sólo perdía en las pocas horas de sueño. Apolo dice “Viste con tus propios ojos muchos y graciosos espectáculos, que ninguno de cuantos hombres fueron buscadores de la sabiduría podría fácilmente vislumbrar”¹².

⁷ Ibídem, 22: 14.

⁸ Ibídem, 9:20.

⁹ Ibídem, 22: 24-31

¹⁰ Ibídem, 22: 32-40.

¹¹ Ibídem, 8:13-14.

¹² Ibídem, 22: 42-45.

Hay anécdotas que cuentan que Plotino vivía en continuo ejercicio espiritual y sin embargo podía responder a problemas cotidianos porque la fuerza divina en él era superior; así la perspicacia de su mirada le permitió intuir y penetrar en esta vida un espectáculo que pocos sabios conocieron. Plotino hacía todo lo posible por alcanzar la conversión hacia la región divina, la forjó gracias al distanciamiento que puso a las demandas del cuerpo, a las ocupaciones de la vida terrena; aunque sabemos que como amigo se donó generosamente “muchos señores y señoras de la más granada nobleza, al acercarse a la muerte, traíanle a sus hijos, tanto niños como niñas, y le encomendaban su custodia junto con la de su patrimonio como custodio sagrado y divino”¹³ asimismo es necesario recordar el desapego y desinterés por su salud que hasta al final de su vida se resistió a los antídotos, cosa que expresa Porfirio “la dolencia se agudizó de tal manera, según me informó a mi vuelta su compañero Eustoquio, que permaneció con él hasta su muerte, que con la irritación de la garganta perdió la claridad y sonoridad de su voz, nublósele la vista y llagáronsele las manos y los pies”¹⁴ tal vez era un estado irreversible que le sirvió de excusa para buscar la trascendencia. Ciertamente Plotino alcanzó la plenitud esperada así como le recomendó a Eustoquio antes de morir “que se esforzara por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo”¹⁵; esta región divina donde, según lo describe Apolo: “Allá reina la amistad, allá el deseo delicado de la vista, rebosante de goce puro, surtiéndose perennemente de ambrosiacos raudales emanados de la Divinidad, de donde proceden las seducciones del Amor, la dulce brisa y la atmósfera serena [...] Sí, allá se regala por siempre el corazón con festines y goces. ¡Dichoso tú que, habiendo sobrellevado tantísimas pruebas, corres en pos de los santos Démones armado de pujante vida!”.

¹³ *Ibíd.*, 9: 5-10.

¹⁴ *Ibíd.*, 2: 10-15

¹⁵ *Ibíd.*, 2: 26

1- PLOTINO Y SU MIRADA DE LA FILOSOFÍA

a) La vida entendida como ejercicio espiritual

La filosofía para Plotino no se limita a un estudio abstracto o teórico sino a un ejercicio espiritual donde su fin es modificar la existencia del hombre. La actualidad de los textos de Plotino responde a ciertas afinidades entre la actitud espiritual del filósofo del siglo III y el pensamiento o, si se puede llamar, una cierta inquietud de nuestro tiempo: “Habría en él como en otros el sentimiento vivo de una decadencia del alma, de una dualidad entre el mundo sensible y el mundo de allá lejos [...]”.¹⁶ A esta reflexión hay que entenderla como una exhortación puesto que su lectura nos invita a indagar sobre la realidad entendida a partir del significado de la vivencia interior, oculta y espiritual, y la vivencia exterior, visible, manifiesta, aparente¹⁷; las que a pesar de ser distinguibles conforman una sola realidad que buscamos armonizar.

En el caso de Plotino toda su filosofía está relacionada con su manera de vivir¹⁸ porque su vocación, consistía en el asemejamiento a Dios (*homoiosis theoi*) alcanzada con una ejercitación particular del pensamiento y el obrar, es decir del interior y del exterior. Para justificar esta afirmación seguiremos a Pierre Hadot¹⁹ parafraseando su idea al respecto de qué entraña la filosofía antigua como una forma de vida que es ejercicio espiritual

En la edad Antigua todos aquellos que se ejercitaban en la filosofía, entendida desde el nacimiento de su nombre como amor a la sabiduría, instauraron una forma de vivir particular que no sólo implica una cierta actitud moral sino que supone una manera de estar en el mundo caracterizada por un método de progresión espiritual que exigía

¹⁶ Cfr. H. C. PUECH, “Posición espiritual y significación de Plotino”, en *En torno a la gnosis I*, Madrid, Taurus, 1988, p. 105.

¹⁷ Esta distinción entre vida interior y vida exterior es una profundización del legado de Platón acerca del ámbito inteligible y el ámbito sensible.

¹⁸ “Y, a pesar de que prestaba a tantos sus desvelos y cuidados por las cosas de la vida, nunca jamás, estando despierto, habría aflojado la intensidad de su reconcentración mental. Era apacible y estaba disponible para cuantos tenían cualquier modo de trato con él” Cfr. Porfirio, *Vida de Plotino*, Madrid, Gredos, 1992, p. 145, 9: 15-20.

¹⁹Cfr. Pierre HADOT, “La filosofía como forma de vida”, en *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, Madrid, Ediciones Siruela, 2006, pp. 235-249.

una completa conversión, una transformación de la forma de ser. Pero, cuando se reflexiona en lo que implica la vida filosófica sobresale un abismo que separa la teoría filosófica y el filosofar como acto existencial; dado este obstáculo se conjetura la posibilidad de que los historiadores de la filosofía antigua no suelen prestar demasiada atención al hecho que la filosofía antigua supone, antes que nada, una manera de vivir. Este perjuicio está ligado a la evolución de la filosofía que llegó a ser entendida como mero discurso, olvidándose que es la totalidad del ser la que está comprometida. Es por esto que, en el intento de alcanzar el estado de sabiduría, se encontrará en las diferentes escuelas antiguas (pitagórica, socrática, platónica, aristotélica, epicúrea, estoica, cínica y escéptica, entre otras) ciertos modelos de vida, según los cuales la razón puede ser aplicada a la existencia humana, y diferentes maneras de aproximarse a la sabiduría.

Esta forma de vivir que se instaura en la Antigüedad con la filosofía, refleja cómo contrastan dos formas de ser radicales: por un lado el hombre que ha perdido contacto con el mundo, dejando de percibirlo en tanto que mundo y considerándolo más bien como medio para satisfacer sus deseos²⁰; por otro el hombre que no cesa de tener el todo siempre presente en su espíritu, que piensa y actúa según una perspectiva universal, que conoce un sentimiento de pertenencia a un todo que desborda los límites de su individualidad, este último es el filósofo que posee una conciencia cósmica fruto del ejercicio espiritual. Estas ideas permiten vislumbrar el alcance de la Filosofía Antigua y su importancia; porque recurrir a los antiguos confirma la importancia de una determinada cuestión que debe ser planteada y demostrada.

Teniendo en cuenta lo que se conoce acerca del contexto histórico en el que tuvo lugar la filosofía del siglo III “Plotino vivió y filosofó en una de las épocas más turbulentas y azarosas de la historia de Roma [...]”²¹. “En plena decadencia moral del

²⁰ Esta postura influye en la aproximación del hombre a la Belleza. Cfr. Dominic O’ MEARA, “La Beaute”, en *PLOTIN Une introduction aux Ennéades*, Suisse, Editions Universitaires de Fribourg, 1992, p 124: “Pour nous aujourd’ hui, pour qui la nature est transformé en l’ expression et la victime de nos désirs, l’ omnipresence de la beauté est peut- être moins évidente”.

²¹ Cfr. Jesús IGAL, “Introducción general, I Vida, docencia y escritos”, en *Porfirio Vida de Plotino-Plotino Enéadas I-II*, Ed. Gredos, Madrid, 1992, p 9. El traductor continúa explicando: “[...] la época de gran crisis del siglo III d. C., que se inicia ya en el siglo anterior con el reinado de Cómodo (180- 192), se prolonga durante la monarquía militar de los Severos (193-235). A lo largo de esta crisis casi centenaria, bien que con breves oasis de alivio, parece como si todos los males se hubieran dado cita para provocar, sin lograrlo, el colapso del imperio: dos guerras contra germanos y persas, que presionan cada vez más amenazadoramente sobre las fronteras; continuas luchas armadas entre candidatos rivales al trono, muertes violentas en cadena de emperadores, coemperadores y aspirantes al mando supremo; finanzas ruinosas, pestes, disminución de la población, depauperación de la agricultura, aumento de la presión fiscal[...]” Este panorama no está muy lejos de parecerse a lo que se vive como crisis en nuestro siglo.

Imperio romano, reinando una sensualidad desenfrenada [...]”²²: se puede comprender así la premura en algunos hombres que buscan escapar de esta realidad pesimista y tratan de dar una explicación a problemas profundos y necesarios por vivir conscientes de la situación. De modo que a la filosofía se la podría formular siguiendo la intuición fundamental²³ de Plotino como un dinamismo entre la vivencia interior y la vivencia exterior. Y a este dinamismo se lo puede entender a partir de lo que implica la noción de conversión puesto que siguiendo las palabras de Hadot: “En esto consiste la lección de la filosofía antigua: invitar al hombre a transformarse a sí mismo. La filosofía implica conversión, transformación del modo de ser y de vivir, búsqueda de la sabiduría”²⁴.

Este panorama espiritual de los últimos siglos de la antigüedad dio las condiciones necesarias para la propagación y adhesión a las gnosis, las religiones místicas y teologías astrales. Un ejemplo ilustrativo fue el maniqueísmo que revelaba explicaciones míticas sobre el origen de las almas; para ellos las almas habían caído en el mundo sensible como consecuencia de un drama exterior. Había un relato que explicaba la creación del mundo por una Potencia malvada y en este mundo las almas, que eran parcelas del mundo espiritual, se encontraban prisioneras. Sin embargo como procedían del mundo espiritual seguían siendo espirituales, por lo tanto ese sentimiento de desdicha se debía únicamente al lugar en el que se encontraban. Es así como esta narración proponía que con el fin del mundo, con la derrota de la Potencia malvada, su sufrimiento tocaría su fin y regresarían al mundo espiritual, al Pleroma. La salvación era por tanto exterior al alma: consistía en un cambio de lugar y dependía de la lucha entre unas Potencias superiores²⁵.

Plotino reaccionó contra esta clase de gnosis que prometía una conversión material por medio de la separación del alma y el cuerpo; puesto que para él no se tiene que esperar el fin del mundo sensible para que su alma, de esencia espiritual, regrese al

²² Cfr. Juan PLAZAOLA, “Sección I Plotino”, en *Introducción a la estética*, Ediciones de la BAC, 1973, p 26.

²³ “Esto expresa la intuición central en Plotino: el yo humano no está irremediabilmente separado del modelo eterno del yo, tal como existe en el pensamiento divino. Este verdadero yo, este yo en Dios, es interior a nosotros. En determinadas experiencia privilegiadas que elevan el nivel de nuestra tensión interior, nos identificamos con él, nos convertimos en este yo eterno; su belleza inefable nos enmudece y, al identificarnos con él, nos identificamos con el propio Pensamiento divino en el cual está contenido”. Cfr. Pierre HADOT, “Niveles del yo”, en *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alfa Decay, 2004, p. 35.

²⁴ Cfr. Pierre HADOT, “La filosofía como forma de vida”, en *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, Ediciones Siruela, Madrid, 2006, pp 249.

²⁵ Cfr. Pierre HADOT, “Niveles del yo”, en *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alfa Decay, 2004, p. 31.

mundo espiritual porque el mundo espiritual no es un lugar supraterrrestre o supracósmico del que lo separarían los espacios celestes. Así es como Plotino relaciona la conversión con la exigencia de un cambio en la manera de vivir; y se puede decir que la raíz filosófica de esta inquietud tiene su origen en el aforismo griego ‘conócete a ti mismo’ (*gnôsthi seautón*), premisa que atraviesa el pensamiento de muchos filósofos. Es una inquietud espiritual, que tal vez tiene su causa en el momento en el que el hombre se mira, pero esto no queda en el plano de la percepción y el pensamiento sino que implica una transformación de la realidad, de la vida. O ¿acaso somos como el pobre Narciso²⁶ que no pudo reconocerse? El sentimiento de querer conocer o reconocer lo que se tiene frente a uno, nos lleva a la pregunta ¿qué es el hombre?, o dicho de otro modo ¿quién somos?

En el hombre se sintetiza el antiguo problema griego de la unidad y la multiplicidad, porque en su devenir el hombre adquiere un estado según la posición de su naturaleza anfibia²⁷; así es como el Alma superior tiende a la unión con la Inteligencia y ésta con lo Uno, y el alma inferior se manifiesta a partir de su unión con el cuerpo (y lo que él implica). El hombre inferior (el alma inferior) deja de ser el que era anteriormente, el hombre superior, este último deja de actuar y de estar presente²⁸. Cuando el hombre se posiciona en el estado inferior deja de lado la naturaleza superior, pero si se encuentra posicionado como Alma superior actúa como un todo.

Es la conciencia como estado que permite al Alma ascender, ella existe en el momento que hay comunicación y percepción: cuando cualquiera de las otras partes del alma que están activas no se comunican a la facultad sensitiva (lo orgánico), es porque todavía lo orgánico no ha atravesado el alma entera. Si no tenemos noticia entonces estamos al nivel de la facultad sensitiva y no somos una parte del alma sino el alma entera, la percepción no solo se da a nivel de la facultad perceptiva sino también es preciso volver hacia dentro a las facultades del alma. Es valiosa la nota que realiza Jesús Igal²⁹ explicando que Plotino, adelantándose a lo que Leibniz también sostiene, revela que hay sensaciones que no alcanzan la conciencia a menos que dirijamos la atención especialmente a ellas (también lo desarrolla en *Enéada* IV 4; V 1, 12). Este sentido

²⁶ En el capítulo cuarto se desarrollará la explicación del mito de Narciso y su relación con el tema.

²⁷ Se explica el término ‘anfibia’ en el subtítulo c) Las coordenadas filosóficas del pensamiento de Plotino, apartado iii) El alma.

²⁸ Cfr. Plotino, *Enéada* IV 4, 14: 16.

²⁹ Cfr. Jesús IGAL, “nota al pie nº 83” en *Plotino Enéada* V 1,12, Ed. Gredos, Madrid, 1992, p 42.

además se puede conjeturar, al igual que Freud más tarde explicará, que hay deseos que quedan en la parte sensitiva y nos son desconocidos por falta de esta comunicación exterior- interior:

“Y parece que la percepción consciente se da en y origina cuando el pensamiento reflexiona, o sea, cuando el principio que actúa según la vida propia del alma es rebotado, por así decirlo, cual en la superficie lisa, bruñida y en calma de un espejo”³⁰.

Plotino entiende que la imagen se produce como el reflejo presente en un espejo, pero si la imagen no está presente o no está en el estado adecuado en ese espejo, lo mismo está presente en el objeto cuya imagen sería posible. Cuando en el alma se encuentra en acto lo que sería el espejo, es decir, la conciencia, en ella se reflejan las especies de la razón y la inteligencia y se las conoce de un modo cuasi sensible, esto es, se conoce que la razón y la inteligencia están actuando. Cuando el hombre se encuentra plenamente volcado a la vida del alma inferior no se produce ninguna representación imaginativa entonces la razón y la inteligencia piensan sin imágenes, y la conciencia no opera.

¿Podemos realmente decir que nosotros somos unas cosas de las que no tenemos conciencia? ¿Y cómo explicar esta inconciencia? La conciencia es un punto de vista, un centro de perspectiva. Si nuestro yo, el hombre, coincide con ese punto a partir del cual se nos abre una perspectiva sobre el mundo y sobre nuestra alma, dicho de otro modo para que nuestra actividad psíquica nos pertenezca es preciso que sea consciente. La conciencia se sitúa como un medio o un centro intermedio, entre dos zonas de sombras que se despliegan por encima y por debajo de ella: la vida inconsciente y silenciosa de nuestro yo en Dios y la vida silenciosa e inconsciente del cuerpo. A través del razonamiento podemos descubrir la existencia de estos niveles superior e inferior; y es por eso que la lectura de las *Enéadas* permite advertir que Plotino quiere que sus lectores comprendan su modo de concebir la realidad y, a la vez, la naturaleza íntima del hombre.

³⁰ Cfr. Plotino, *Enéada* I 4, 10: 7-10.

b) Desmitificación de la representación de la realidad

Aún en los primeros siglos de la era cristiana se consideraba a la Filosofía como una actividad que busca conocer causas, explicar y demostrar la realidad, hoy puede ser controvertida esta creencia por la hegemonía de la ciencia como actividad especulativa. Pero en su origen la ciencia y la filosofía eran una y su actividad versaba en elevar la realidad a un conocimiento absoluto, o mejor dicho, a una manera de mirar la realidad de forma abstracta, universal. Es necesario recordar que el proceso del pensamiento filosófico acerca de la realidad siempre fue de lo concreto a lo abstracto, y que hoy por hoy exista un marco teórico con un lenguaje que nos permita pensar la realidad de modo abstracto no implica que la base experiencial de la realidad se haya perdido, ella debe estar de lo contrario ninguna teoría se sostiene.

Podemos intentar entender este desarrollo en el modo de percibir la realidad, de pensar la realidad, la que muchos hombres practican, remontándonos a los primeros que decidieron emprender el camino partiendo desde el asombro de la experiencia del conocimiento de la realidad cotidiana hasta lograr las primeras intuiciones simbólicas reflexivas que lograron transmitir a la posteridad. Explica con mucha precisión Eric A. Havelock³¹ que la mentalidad griega, la cultura, hasta el 700 a. C. se sostuvo gracias a la expresión de la tradición o memoria oral lo que podríamos llamar el ‘libro oral’; aquí Jenófanes, Heráclito, Parménides y otros determinaron con la composición de sus hábitos métricos y verbales cierta condición mental entendida como pensar por medio de ideas la realidad concreta, la experiencia y se esmeraron en elaborar un vocabulario para el futuro donde las ideas se expresaron en categorías organizadas según una sintaxis adecuada al pensamiento abstracto esto dio como resultado la alfabetización.

La alfabetización fue un proceso en el que se pasó de ejercitar el órgano del oído a ejercitar el de la vista, es por eso que como implicaba desarrollar una destreza llevó su tiempo (entre Homero y Platón) y en Grecia se manifestó hasta el advenimiento del período helenístico con la fluidez del pensamiento conceptual y la costumbre del vocabulario. Platón fue su heraldo quien expresó en sus diálogos con la figura de Sócrates su intento de fortalecer el lenguaje, mostrando que el lenguaje posee poder si se emplea con eficacia, tanto para definir como para controlar la acción. “Cabe suponer

³¹ Cfr. Eric A. HAVELOCK, *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor Distribuciones, 1994, pp. 11-15.

que la idea no se posee mientras no aparece la palabra a ella ajustada; la palabra, para ajustarse, ha de emplearse en el contexto adecuado [...] el quid de la cuestión radica en la transición de lo oral a lo escrito y de lo concreto a lo abstracto”³².

En relación a esto consideramos que para pensar en la Belleza como tema de la Estética deberíamos recordar sus orígenes en Platón, donde en sus diálogos toma la mitología (expresión del discurso de la tradición oral) como fuente de revelación para demostrar qué es la Belleza. Ahora bien, la Estética como disciplina filosófica se consolidó en el siglo XVIII gracias a Baumgarten quien enmarcó lo bello dentro de los horizontes de lo sensible y esto le dio un marco epistemológico entendido como gnoseología inferior: un tipo de conocimiento, ligado a la sensación y a la percepción, que se mostraba irreductible a lo puramente intelectual, y que, parecía tener su propia facultad (la conciencia, lugar donde se manifiesta la experiencia estética). Según manifiesta David Estrada Herrero “Así, es más afín al asunto de la psicología que al de la lógica o metafísica elemental, y me parece ser una concepción a la que vuelve la psicología, que constantemente encuentra paralelos a los procesos lógicos en los movimientos mentales conscientes o inconscientes”³³. Así la especulación de lo estético tiene raíces muy antiguas porque para llegar a esta intuición hay que tener presente, como se dijo, que la elaboración de conceptos, y de estos en un sistema de pensamiento, van de la mano de la experiencia que se establece y el contenido del que se habla.

Desde Platón el aspecto sensible de lo estético no pasa desapercibido, pero queda soslayado por el interés metafísico que otorga al tema de la Belleza y parece exigir una constante superación de la realidad percibida por los sentidos. Platón tiene tres tipos de jerarquización de la belleza: la belleza de los cuerpos (*Hippias Mayor*), la belleza de las almas o belleza espiritual, (*Fedro*); la belleza en sí o arquetípica (*Timeo*, *Banquete*, diálogos de influencia pitagórica). De Aristóteles sabemos que repara en la dimensión contemplativa que se asocia con lo estético y precisamente en este punto reside la distinción entre lo bueno y lo bello: lo bello se contempla, mientras que el bien se hace. Los estoicos, vincularon la belleza a la ética, entendiéndola esencialmente como armonía con la naturaleza universal. Esta belleza que se identifica frecuentemente con el bien, no se revela de inmediato, sino que se muestra a través de un proceso de

³² *Ibidem*, p. 15.

³³ Cfr. David ESTRADA HERRERO, “Introducción a la Estética” en *Estética*, Madrid, Editorial Herder, 1988.

observación de la naturaleza inmediata que hará posible la captación de la naturaleza universal en todo su orden y finalidad.

Estos antecedentes que constituyen la historia de la Belleza se ven reflejados en la síntesis que elabora Plotino³⁴ que encontramos en el texto de *Enéada* I,6. La postura del filósofo es que la belleza, por pertenecer a la esfera del alma y del espíritu, es interior. La esencia de la belleza es espiritual y mora en el intelecto de la divinidad creadora y es participando de este intelecto como el artista forma sus ideas y las traduce en las formas materiales del arte a modo de una representación exterior de un ideal espiritual, que nos invita retornar a la interioridad y contemplarla. Es claro que en Plotino lo estético queda subordinado a una exigencia intelectual de traspasar e ir más allá de lo inmediato sensible por lo que la experiencia de esta Belleza se da a condición de una conversión por medio de la contemplación intuitiva por lo que se podría decir que el placer que se experimenta ante un objeto bello es de índole intelectual.

³⁴ Tema desarrollado en el capítulo dos: La vivencia de la Belleza.

c) Las coordenadas filosóficas del pensamiento de Plotino

Pensar en la filosofía de Plotino implica, de algún modo, la responsabilidad de no olvidar del pasado filosófico puesto que si la entendemos sólo como una evolución del sistema platónico, el neoplatonismo como lo llamamos, corremos el peligro de asentar la reflexión de Plotino sobre lo ‘abstracto’, lo ‘ideal’ cortando sus raíces en la experiencia concreta. A modo de objeto de estudio se lo representa como el último gran sistema pagano, el último florecimiento de la filosofía helenística; con su intento de reunir de modo completo y orgánico los grandes temas debatidos a lo largo de ocho siglos. Aunque los neoplatónicos se consideraban a sí mismos platónicos a secas, en el sentido de que pretendían restaurar la auténtica filosofía de Platón, ellos se nutren del platonismo, la tradición peripatética, los estoicos y en menor medida del epicureísmo y el neopitagorismo. En fin, es una forma particular de exégesis de la obra de Platón, una exégesis sistemática que trata de fundir fórmulas de Platón, que aparecen en diferentes obras y que a primera vista son difíciles de conciliar, con elementos de las otras filosofías mencionadas. La trascendencia del neoplatonismo radica en que es el canal a través del cual el platonismo ingresa en la Edad media y sigue en occidente hasta el siglo XIX (momento en que la crítica distingue el platonismo del neoplatonismo); los frutos de su especulación filosófica otorgan a este pensamiento un valor propio y relevante para el tratamiento de algunas cuestiones de la filosofía actual tal como nuestro tema de investigación³⁵.

Plotino tiende a la verdad a partir de un método hermenéutico donde la clave está en buscar y descubrir, que no es meramente un comentario literal de las obras de sus predecesores. Busca plantear una cuestión, que va más allá de la verdad del divino Platón, constatando que merece una demostración, argumentación y reflexión personal. Sus escritos trasuntan el modo en el que se desarrollaban sus cursos, en los que siempre exhortaba a los discípulos a plantear preguntas, lo cual daba una conversación desordenada. Interpretar genuinamente a Plotino significa considerar que su investigación filosófica se concentra en dos cuestiones: lo filosófico (anteriormente fue

³⁵ Cfr. María Isabel SANTA CRUZ y María Inés CRESPO, “Estudio preliminar”, en *Plotino: Enéadas, textos esenciales*, Bs. As., Colihue, 2007, pp. 7-29.

explicado como ejercicio espiritual) y lo religioso³⁶ (entendido como el adjetivo que proviene del verbo latino religare, es decir unir), aquí este último término tiene que ver con la actitud filosófica de ir de lo múltiple a lo uno, de reunir lo disperso en Uno Solo; y nunca tiene en Plotino el sentido de una religión entendida como rito o culto puesto que para él la conversión de lo múltiple a lo Uno es interiormente.

En líneas generales la investigación corresponde a un camino que da cuenta del dinamismo de la realidad tal como la pensó Plotino: presenta su experiencia formulada como el dinamismo de la vida exterior e interior en un lenguaje que se ajusta a la tradición platónica, puesto que su explicación racional de la estructura de la realidad se trata de una sola y la misma realidad percibida en niveles sucesivos donde la subordinación es continuidad porque la hipóstasis inferior es imagen de la hipóstasis superior. Los niveles se extienden desde lo divino: lo Uno-Bien, la Inteligencia, el Alma hasta el mundo sensible y la materia. Según esta empresa filosófica, el alma humana se encuentra en una situación intermedia entre unas realidades que son inferiores a ella: la vida del cuerpo, el mundo sensible; y unas realidades que son superiores a ella: la vida propiamente del Alma, la vida puramente intelectual de la Inteligencia, y, más arriba aún, la existencia pura del principio de todas las cosas, lo Uno. En este cuadro ningún grado de la realidad puede explicarse sin el grado superior: la vitalidad del cuerpo no puede explicarse sin la vida del Alma que lo anima; la vida del Alma, sin la vida del Intelecto superior que contiene el mundo de las Formas y las Ideas platónicas, que ilumina al Alma y le permite pensar; y tampoco la vida del propio Intelecto, sin la simplicidad desbordante del Principio absoluto, lo Uno-Bien.

La jerarquización en grados de la realidad es desencadenada por tres momentos: la procesión desde su origen, la detención como instancia de conciencia de su situación y la conversión contemplativa hacia su fuente. Cada grado ontológico al que llama Hipóstasis, «lo que existe o subsiste», tiene su origen en virtud de relacionarse con la precedente de la que surge: su relación no consiste en haber descendido de ella sino en regresar a ella. Para Plotino la estructura propia del universo es propia también del hombre, de su naturaleza íntima que contiene en sí los niveles ontológicos y noéticos.

³⁶ Cfr. Jean TROUILLARD, “El Neoplatonismo”, en *Historia de la Filosofía- Del mundo al Islam medieval*, México, Siglo XXI, 1998, 98- 114.

i) Lo Uno-Bien

Plotino elabora la explicación del Uno-Bien a partir de dos textos donde transforma las hipótesis del divino Platón en Hipóstasis³⁷. A partir del *Parménides* sostiene que: “Hay un Uno que no es más que Uno, un Uno simplísimo, no es una suposición, sino un hecho real deducible de la existencia de la multiplicidad”³⁸. Y como Platón, en la *República*, Plotino sostiene que el Bien es el fundamento del ser y no a la inversa puesto que es el principio más firme de todos. “La tendencia innata de todos los seres al bien es tendencia a la unidad”³⁹.

Siguiendo el aporte de Jesús Igal la filosofía del Uno-Bien se puede reducir a tres conclusiones⁴⁰, a las que se llega a partir de tres vías complementarias, que nos permiten poner al alcance de la mente esta realidad originalmente inefable:

1) Se conoce por vía de la negación que el Uno «No es ninguna de todas las cosas». Esto es así porque Platón, en oposición a Parménides, dio al no-ser el sentido de alteridad. De este modo Plotino también interpreta la ningunidad como alteridad; la alteridad como anterioridad y allendidad, y estas como causalidad. Que lo Uno no es ninguna de las cosas, quiere decir que es “distinto de todas las cosas”⁴¹ porque es “anterior a todas las cosas”⁴² y “está más allá de todas las cosas”⁴³ porque es “principio de todas las cosas”⁴⁴, “causa de todas las cosas”⁴⁵. También es “potencia de todas las cosas”⁴⁶ no porque encierre potencialmente en sí todas las cosas, no porque sea en potencia todas las cosas que después serán en acto sino en tanto potencia activa productora y no pasiva como materia.

Lo Uno en virtud de su ningunidad, no puede ser objeto de predicación, nada puede ser dicho de él con propiedad o afirmativamente.

³⁷ Cfr. Jesús IGAL, “Introducción general, III- El Uno- Bien”, en *Porfirio Vida de Plotino- Plotino Enéadas I-II*, Ed. Gredos, Madrid, 1992, p. 35.

³⁸ Cfr. Plotino, *Enéada* III 8, 9-10; V 3, 12: 10-14; V 5, 4: 1-6; VI 9, 1-2.

³⁹ *Ibíd.*, VI 5, 1.

⁴⁰ Cfr. Jesús Igal, op. cit. ut supra, p 35.

⁴¹ Cfr. Plotino, *Enéada* III 8, 9: 48-49; V 3, 11: 18.

⁴² *Ibíd.*, III 8, 9:54.

⁴³ *Ibíd.*, V 3, 13: 2; V 4, 2:39-40.

⁴⁴ *Ibíd.*, V 3, 15: 27; V 4, 1: 23.

⁴⁵ *Ibíd.*, V 5, 13: 35-36; VI 9, 6: 55.

⁴⁶ *Ibíd.*, III 8, 10: 1; V 1, 7:9-10.

2) La vía de la trascendencia establece que «Está más allá de todas las cosas» pero unido por la cadena procesional. A causa de esta vía la hipóstasis Uno- Bien manifiesta un problema gnoseológico importante puesto que se trata de un principio que: por un lado escapa a toda posible aprehensión racional y esto ocurre porque se encuentra más allá del ser y del pensar; por el otro, aparece como una exigencia de la razón en tanto fundamento imprescindible de la realidad. En Plotino la tesis de la supertrascendencia del primer principio, del “principio universal sin principio”⁴⁷, es uno de los pilares más firmes de su neoplatonismo, donde su axioma metafísico se lo puede formular como: «el Principio de todas las cosas no es ninguna de ellas, sino anterior a todas ellas» y lo expone como “por encima de” o “más allá de”⁴⁸.

La anterioridad absoluta del primer principio le obligó a perfilar tres puntos doctrinales de Platón:

a) Plotino distingue el Bien y la Belleza aunque se puede identificar el Bien con la Belleza primaria⁴⁹ o la Belleza en sí⁵⁰ y se puede hablar del Bien como una Belleza imponente⁵¹. Pero el Bien está más allá de la Belleza, como fuente y principio de la Belleza.⁵² Es la Belleza en el sentido de lo superbello⁵³:

“El Bien es suave, benigno y delicado, y se hace presente, como uno desea, en quien lo desea, mientras que la Belleza suscita asombro, sobrecogimiento y una sensación entre placentera y dolorosa. Además, la Belleza arrastra consigo a los ignorantes apartándolos del Bien como el amado aleja a su amada del su padre. Es que la belleza es más joven. El Bien es más antiguo, no en tiempo, sino en verdad. El Bien posee, además, una potencia anterior. Posee, en efecto, toda potencia; lo posterior al Bien no posee toda potencia, sino tanta cuanto es la posterior al Bien y propiamente del Bien”⁵⁴.

b) En Plotino el Bien no tiene forma (*ámorphos- aneídeos*), exento de toda forma, aun de la inteligible, y anterior y superior a las Formas como principio y fundamento de toda forma.⁵⁵ c) El primer principio, a diferencia del Uno hipotético del *Parménides* que no está en ninguna parte, ni en sí mismo ni en otro, en Plotino está en todas partes y no está

⁴⁷ *Ibíd.*, VI 8, 11: 8-9.

⁴⁸ Esto lo enfrentó a Aristóteles, que concebía a Dios, a la vez que como realidad suprema como un Dios autopsante, resaltando que la autointelección y la autoconsciencia son incompatibles con la absoluta anterioridad, simplicidad, autosuficiencia y soberanía del primer principio.

⁴⁹ Cfr. Plotino, *Enéada* I 6, 9: 39-40.

⁵⁰ *Ibíd.*, I 6, 6: 23-26; I 6, 7: 29.

⁵¹ *Ibíd.*, I 6, 8, 2.

⁵² *Ibíd.*, I 6, 9: 41-42.

⁵³ *Ibíd.*, VI 7, 32: 28- 34.

⁵⁴ *Ibíd.*, V 5, 12: 33-49.

⁵⁵ *Ibíd.*, V 1, 7: 19-20; V 5, 6: 1-5; VI 7, 17: 17-18; 40; 32: 9-10; 34: 2; VI 8, 11: 31-32.

en ninguna parte, está en todas las cosas y no es ninguna⁵⁶; su omnipresencia (*pantachouî*) y nulipresencia (*oudamoû*) son aspectos complementarios con los que se exhibe: “puesto que los antecedentes contienen a sus consecuentes sin estar contenidos por estos”⁵⁷.

3) Por la vía de la analogía se establece que “En cierto modo es todas las cosas” pero esta conclusión podría exponernos a falsear la realidad singularísima de lo Uno si no la interpretamos tal como Plotino pretende: “Lo Uno contiene todas las cosas en sí mismo, no discriminadamente como la contiene la Inteligencia”⁵⁸. “Las abarca sin derramarse en ellas”⁵⁹, “como la fuente contiene juntos los ríos antes de que se ramifiquen”⁶⁰.

Por medio de la vía de la analogía Plotino desarrolla su filosofía del cuasi (en griego *hoîon*) que consiste en su interpretación de la filosofía de los grados esbozada por Platón y formulada por Aristóteles⁶¹:

“Donde hay un x mejor que otro x, habrá también no sólo un x óptimo sino también un supra x que, sin ser x propiamente, será no obstante cuasi x. Habrá no sólo una vida óptima, la de la Inteligencia, sino además una supravida que, sin ser vida propiamente, será una cuasi vida, que es también una especie de actividad, una especie de hipóstasis y una especie de esencia”⁶².

Dada la limitación del lenguaje para referirnos a lo Uno, el acercamiento a él debe ir acompañado necesariamente por una actitud contemplativa, propia del verdadero filósofo. De este modo, la filosofía del cuasi aplicada a dos categorías de la realidad, la inteligencia y la voluntad, arroja una luz sobre la naturaleza del Uno-Bien⁶³. En relación a la inteligencia, cuando Plotino dice que: lo Uno permanece inmóvil, pues todo movimiento es una aspiración y lo Uno no aspira nada, porque está en la cima⁶⁴; y también que: percepción, conocimiento, conciencia son actividades que implican una dualidad que lo Uno no puede acoger en su absoluta unidad, sin ninguna

⁵⁶ *Ibíd.*, III 9, 4.

⁵⁷ *Ibíd.*, V 5, 9: 1-26; V 4, 1: 6-8.

⁵⁸ *Ibíd.*, V 3, 15: 29-32.

⁵⁹ *Ibíd.*, V 5, 9: 10.

⁶⁰ *Ibíd.*, III 8, 10: 7-8; VI 8, 18: 2-3.

⁶¹ Cfr. Platón, *Banquete* 211b- 212a ; Aristóteles, *Sobre la Filosofía*, fr.16.

⁶² Cfr. Plotino, *Enéada* VI 8, 7, 46-54.

⁶³ Porque la carencia de autointelección y autoconciencia en el Uno no significa ininteligencia e inconsciencia, sino plenitud de inteligencia y consciencia simplísimas, exclusivas de toda dualidad, puesto que se trata de una intuición simple dirigida a sí mismo.

⁶⁴ Cfr. Plotino, *Enéada* III 9, 9: 1-5.

diversificación⁶⁵. Esto presenta un problema a la relación de lo Uno consigo mismo, por cuanto no puede predicarse de éste ninguna actividad de conciencia ni de autoconciencia, pues esas actividades involucran la dualidad sujeto-objeto. Lo Uno no está, por así decirlo, desprovisto de conciencia, sino que todo lo de él está en él y con él, tiene pleno discernimiento de sí mismo (*pánte diakritikòn heautoû*), la vida está en él y en él están todas las cosas, y su comprensión (*katanóesis*), que es él mismo por una suerte de conciencia (*hoionè synaisthéseì*), consiste en un reposo eterno y en un pensamiento diferente del pensamiento de la Inteligencia⁶⁶.

Por esto, lo Uno debe poseerse perfectamente a sí mismo y lo hace a través de un pensamiento que no piensa al modo de la Inteligencia sino que posee una suerte de intuición o contacto que coincide consigo mismo. La conciencia de lo Uno es la razón del nacimiento de la Inteligencia a partir de lo Uno; esto se explica por el hecho de que lo Uno tiene algún tipo de percepción de sí mismo, aunque de modo diferente de aquellos que la Inteligencia posee; algo que, en realidad, no puede ser designado como tal más que por analogía. Consiste en una simple intuición, una suerte de contacto directo consigo mismo, una *epibolé*, un tocar. Por último, cuando dice que el Uno-bien está más allá de la voluntad y del albedrío no quiere decir que no haya en él una cuasi-voluntad⁶⁷, todo lo contrario: en él se unifican amor, amante y amado⁶⁸.

ii) La Inteligencia

La primera dificultad que resulta de la producción de lo Uno es: “Pero aquel (lo Uno) no es Inteligencia ¿Cómo entonces engendra la Inteligencia? Pues al volverse hacia él, ella ve y esta visión misma es Inteligencia”⁶⁹. La relación de la Inteligencia y lo Uno es uno de los temas más difíciles en el pensamiento de Plotino, sumado a que no hay un solo tratado que encierre toda la especulación concerniente a este problema y es necesario recorrer varios tratados de las *Enéadas*.

⁶⁵ Ibídem, V3, 13: 6-8.

⁶⁶ Ibídem, V4,2: 16-20.

⁶⁷ Plotino, *Enéada* VI 8, 13, 6.

⁶⁸ Ibídem, VI 8, 15: 1.

⁶⁹ Ibídem, V1 7,4-6

Esto se debe a que lo Uno, en razón de su propia e infinita perfección, no puede permanecer encerrado en sí, negando la necesidad de procesión que se expresa en su poder productivo:

“[...] Si consideramos las demás cosas, vemos que aquella que ha alcanzado la perfección, genera y no soporta permanecer en sí misma, sino que produce otra cosa;⁷⁰ y así se comporta no sólo aquello que posee voluntad consciente⁷¹, sino también cuando produce sin poseer esa voluntad, y aun las cosas inanimadas, que dan de sí mismas todo cuanto pueden: el fuego por ejemplo calienta, la nieve enfría, los remedios en virtud de su propia naturaleza ejercen también su acción sobre algo diferente; todas las cosas, en fin, en tanto les es posible, imitan al principio en eternidad y bondad. ¿Cómo, entonces, lo más perfecto, que es el bien primero, podría permanecer inmóvil en sí mismo, como si experimentase envidia o fuera impotente, precisamente él que es potencia de todas las cosas?⁷² ¿Cómo podría seguir siendo principio? Es necesario en efecto que algo provenga de él, para que pueda existir, porque las demás cosas obtienen de él su existencia, (y que la obtengan de él es algo necesario). El principio generador debe ser también lo más valioso, mientras que lo que ocupa el segundo puesto, después de él, ha de ser superior a todo lo restante.”⁷³

Para comprender el origen de la Inteligencia es importante tener en cuenta que: la simplicidad implica como exigencia a priori la multiplicidad; esta última puede provenir de lo Uno porque no está en él y produce algo distinto de sí mismo. Lo que viene de una unidad debe tener unidad y al mismo tiempo carecer de unidad. Plotino agrega a la explicación de la constitución dinámica de la Inteligencia una-múltiple los

⁷⁰ María Isabel Santa Cruz explica que: “Hay aquí una calificación, en términos afectivos, del estado de insuficiencia en el que se encuentra quien genera. Las razones del carácter «insoportable» de la situación parece apuntar al hecho de que quien genera no soporta estar en sí mismo sin producir algo. Con esto Plotino da a entender que la producción es en un sentido necesaria, en tanto resultado de la perfección. Una fórmula semejante emplea en Enéada II 4, 10, 35 y Enéada III 6, 18, 27. Plotino distingue entre el hecho de permanecer (*ménein*) en sí mismo y el de dejar advenir algo fuera de sí (VI 7).” Cfr. María Isabel SANTA CRUZ, “nota al pie n°132”, en *Plotino textos esenciales*, Bs. As, Colihue, 2007, p 39.

⁷¹ La elección voluntaria es la *proairesis* (IV 7,5 y III 1) Cfr. María Isabel Santa Cruz, “nota al pie de página n° 133”, op. cit., p 39.

⁷² “En este punto, Plotino modifica sugestivamente las categorías aristotélicas del acto y la potencia, según aparecen en *Física* III y *Metafísica* IX. Según el Estagirita toda cosa, a excepción del acto puro que está al principio de todo, es un compuesto de indeterminación material y de determinación formal. Para Plotino, esto implicaría que todos los actos, a excepción del realizado por el Primer Motor, comportarían una parte de indeterminación material, lo cual resulta en su sistema inaceptable, dado que sostiene que son actos que no están en absoluto a la espera de una «actualización». Según Aristóteles, la potencia se actualiza, es decir, la potencia es siempre potencia de un determinado acto y nunca potencia indeterminada. La potencia es siempre algo que no es aun lo que va a llegar a ser cuando se actualice. Esto no es admisible para Plotino, que establece que las potencias de las realidades verdaderas se ejercen siempre plenamente: es un poder de acción y de producción que no está jamás a la espera de su realización”. Cfr. María Isabel Santa Cruz, “nota al pie n°136”, op. cit. ut supra, p 40.

⁷³ Cfr. María Isabel SANTA CRUZ, “Enéada V 4, 1:26-40”, en *Plotino textos esenciales*, Bs. As, Colihue, 2007, p 38-41.

géneros mayores del *Sofista* de Platón⁷⁴. En la doctrina de los géneros (ser, movimiento, reposo, lo mismo y lo otro) ellos no pueden reducirse uno al otro; son géneros en la medida que poseen otros géneros menores subordinados, con sus especies y sus individuos. No son especies del ser, todos ellos concurren, guardan entre sí una relación de mutua participación y pertenecen todos a un nivel ontológico y lógico. Ella es «lo Uno- que- es» y Plotino retoma la segunda hipótesis del *Parménides* de Platón: es «Uno- múltiple»⁷⁵.

Explicando cómo la multiplicidad puede surgir de la unidad que permanece en sí misma, Plotino recurre al concepto de la doble *enérgeia*⁷⁶. Hay una doble actividad: la primera es primitiva y coincide con la cosa de la cual es actividad, es connatural a la cosa; la segunda es derivada de la primera, es generada a partir de ella y adquiere subsistencia y llega a ser. Esta doble actividad subraya la diferencia entre lo Uno y todo lo demás, acentuando la continuidad entre ellos. De Aristóteles toma esta idea de la doble *enérgeia* entendida como intelecto pasivo e intelecto activo: el intelecto es inicialmente y de por sí mero intelecto en potencia, mera capacidad intelectual; es lo Uno que potencialmente contiene a la Inteligencia. Una vez actualizado, es ya intelecto en acto en virtud de una intelección en acto.

También toda generación requiere la permanencia del generador en sí mismo⁷⁷ y lo Uno no escapa a este principio general de la realidad. ¿Es posible que una causa pueda tener efectos por completo diferentes a ella? El efecto debe ser diferente de la causa. Lo que viene de un principio debe tener y no tener las cualidades de ese principio porque en una causa deben estar de alguna manera presentes las mismas características de su efecto. La metáfora que utiliza Plotino para explicar que lo Uno produce algo que es diferente de él es la imagen de un derrame o procesión.

El producto inmediato de lo Uno es informe e indeterminado puesto que se trata de la Inteligencia en lo Uno sin poder discernirse; alcanza su determinación con la conversión a su generador: “revierte hacia él y al detenerse para fijar en él su mirada deviene a la vez Inteligencia y ser”⁷⁸. Al volverse hacia lo Uno, la Inteligencia ejerce una visión y precisamente este acto de ver lo Uno hace que la Inteligencia sea tal. El

⁷⁴ Cfr. Plotino, *Enéada* VI, 2.

⁷⁵ *Ibidem*, VI, 8:26; V3, 15:11; V4, 1:21.

⁷⁶ *Ibidem*, V 4, 2: 26-37.

⁷⁷ Cfr. Plotino, *Enéada* III 4, 1:1 ss.

⁷⁸ *Ibidem*, III 4, 1: 8-14; VI, 7: 36-42.

producto primero surgido de lo Uno es la posibilidad de forma y de límite, en tanto no se dispersa al infinito, sino que es atraído a su origen. Plotino también la llama materia inteligible, en un sentido distinto de Aristóteles que puede querer decir el espacio matemático y el género indeterminado con respecto a la especie, que es como prerequisite a la multiplicidad de las formas inteligibles y “sustrato común a todas ellas”⁷⁹.

La relación de los seres inteligibles (las formas) entre sí suele expresarla Plotino con dos fórmulas, una inspirada en Anaxágoras pero transpuesta al ámbito inteligible: ‘todas las cosas juntas’ (*homoû pánta*), y otra inspirada en Platón: ‘todas en unidad’ (*en henì pánta*). Ambas le sirven a Plotino para expresar la identidad de los seres inteligibles y aun inespacialidad y eternidad: porque no están separados localmente como los del mundo sensible, sino juntos⁸⁰; tampoco están separados temporalmente, sino que coexisten simultáneamente y eternamente⁸¹.

Siguiendo con lo dicho, se entiende que la fase de la procesión (*proódica*) y la conversión (*epistrófica*) no se desarrollan sucesivamente en el tiempo, sino en un ahora eterno: la Inteligencia está eternamente procediendo del Uno-Bien, eternamente volviéndose a él, o de otro modo: eternamente pluralizándolo y eternamente contemplándolo. Esta aclaración es necesaria para no ver en la distinción de la Inteligencia en potencia y en acto una contradicción: “la Inteligencia se identifica con las cosas que entiende”⁸²; “es a la vez lo inteligente y lo inteligido”⁸³; “la Inteligencia y el inteligible son una sola cosa”⁸⁴.

Para descifrar qué es la Inteligencia y los inteligibles que contiene (las formas), nuestro autor toma de Platón una doctrina palmaria de la *República*: la analogía del Bien con el sol, en donde se presenta a la Inteligencia como la irradiación del sol. Plotino asume la idea que la Inteligencia funciona igual que la potencia de la vista gracias a la

⁷⁹ *Ibíd.*, II 4, 2-5.

⁸⁰ Cfr. Plotino, *Enéada* V 9, 9: 14-16; V 8, 9: 19-23; VI 6, 7: 1-7.

⁸¹ *Ibíd.*, V 9, 10: 9-11; VI, 4: 21-25 La eternidad es la forma de vida propia entendida como vida perfecta toda a la vez, infinita en acto e indivisa (*Enéada* III 3, 36-38; III 5 25-27). La Inteligencia trasciende el tiempo como el Uno-Bien trasciende la eternidad (*Enéada* VI 8, 20: 24-25), puesto que la eternidad es vida y el Uno- Bien estás más allá de la vida.

⁸² *Ibíd.*, V 9, 5: 7.

⁸³ *Ibíd.*, VI 9, 2: 36-37.

⁸⁴ *Ibíd.*, V, 3, 5: 26

luz emanada del sol (Uno-Bien⁸⁵), y describe que es como una vista en potencia que “no ha visto todavía”⁸⁶, vacía de contenido y, por lo tanto, “indeterminada”⁸⁷; de esta manera hermana la concepción platónico- neopitagórica de la Díada indefinida, en su estado pre-noético cuando proviene de lo Uno, con la aristotélica del intelecto en potencia.

La Inteligencia es el inteligible primario porque entiende la totalidad de sí mismo con su totalidad. Pero esta identidad real no suprime la dualidad metafísica constitutiva de la Inteligencia; la concepción plotiniana de la identidad de la Inteligencia con la intelección y con el inteligible se inspira en la teología de Aristóteles. Pero se diferencia porque no es el Dios primario sino el Dios segundo; le critica el haber colocado al pensamiento del pensamiento como la primera instancia de la realidad, ya que el pensar encierra siempre e inevitablemente una dualidad pensante-pensado. Otra diferencia consiste que en Aristóteles el objeto de la intelección de Dios es su propia intelección, mientras que en Plotino el objeto de la Inteligencia son las formas platónicas.

Que la Inteligencia sea indeterminada implica que es capacidad intuitiva acompañada de “deseo o añoranza de su progenitor”⁸⁸ y “codicia de poseer todas las cosas”⁸⁹. Para Plotino es una actividad derivada de la cuasi-actividad constitutiva del primer principio que es todavía, en una primera fase, actividad indeterminada e intuitiva; se trata de un deseo de ver a lo Uno. A partir de este deseo la Inteligencia debe pasar de la potencia al acto de la vista: se detiene para volverse, se vuelve para mirar y mira para ver; y al ver, se convierte en Inteligencia perfecta.

No obstante la dificultad persiste porque “allá nada hay ininteligente”⁹⁰, “cada forma es Inteligencia”⁹¹. Esto quiere decir que allá cada inteligente entiende en acto todos los inteligibles y, por lo tanto, se identifica en acto con todos ellos ¿por qué cada uno es cada uno y en qué difiere de los demás? ¿En qué difiere cada una de las

⁸⁵ Se apoya en la doctrina platónica del Bien como principio de la actividad intelectual y la inteligibilidad: “La Inteligencia, por entender, hace que subsista el Ser; y el Ser, por ser entendido, da a la Inteligencia el entender y el Ser. Más la causa del entender es otra: la que lo es también del Ser. Otra es, pues, simultáneamente la causa de ambos. Porque ambos coexisten simultáneamente y no se dejan el uno al otro, sino que, siendo dos, son esa sola cosa que es justamente Inteligencia y Ser, entendiente e entendido: la Inteligencia por entender y el Ser por ser entendido” Cfr. *Enéada* II 4,4 y 5; V1,5; V4,2.

⁸⁶ Cfr. Plotino, *Enéada* V 3, 11: 5; VI 7, 16: 14.

⁸⁷ *Ibidem*, V 4, 2: 6; VI 7, 17: 14-15.

⁸⁸ Cfr. Plotino, *Enéada* V 1, 6: 50.

⁸⁹ *Ibidem*, III 8, 8: 34

⁹⁰ *Ibidem*, III 8, 11: 30

⁹¹ *Ibidem*, V 9, 8: 3

Inteligencias individuales de la Inteligencia total? La doctrina de la unimultiplicidad es una de las más difíciles de toda la filosofía de Plotino. Los inteligibles están “todos juntos y no juntos, juntos y separados”⁹², es decir, “juntos pero discriminados”⁹³, juntos pero no confusos: “cada uno es lo que es”⁹⁴. Son una sola realidad pero difieren formalmente, porque en “cada uno destaca una forma”⁹⁵, aunque contenga todas. Los inteligibles son como los teoremas de una sola ciencia: “cada uno es uno sólo en acto pero todos en potencia”⁹⁶.

La unidad de sujeto contemplante y objeto de contemplación no es resultado de una apropiación del objeto llevada a cabo por el sujeto contemplante, sino que es una unidad esencial o sustancial (*ousía*). Puesto que se trata una actividad que siempre es realizada por un solo ser sobre un contenido del que participa.

Pero cuando Plotino explica que el objeto de la Inteligencia coincide con ella misma, puesto que está inmediatamente presente; el acto de pensar es un acto de contemplación, también llamado autoconocimiento porque no requiere de nada exterior a sí mismo. La identificación entre la Inteligencia y su actividad, vale tanto para la Inteligencia hipóstasis como para la inteligencia humana. Entonces su visión es directa e intuitiva y no debe llevar a cabo ningún tipo de procedimiento intelectual para conocerse a sí misma. No tiene necesidad de demostración (*apódeixis*) sino que es evidente y clara para sí misma. Este es el nivel propio de la Inteligencia porque su conocimiento es su conversión hacia sí misma; donde ella aspira a pensar lo Uno y lo que ella piensa es lo Uno transpuesto, espejado en ella.

El equilibrio entre identidad y alteridad, a diferencia de lo Uno que es pura alteridad, es propio de la Inteligencia porque: si no tuviera identidad, la inteligencia no sería lo que piensa donde gracias a un principio de intelección superior realiza plenamente la identidad del pensante y lo pensado; pero si no tuviera alteridad la Inteligencia estaría privada de todo objeto y sería incapaz de pensar.

La dificultad que Plotino muchas veces sostiene con enunciados aparentemente contradictorios como ser «la Inteligencia no puede pensar a lo Uno», y la afirmación de

⁹²Ibídem, V 9, 6: 8-9; VI 6, 7:7

⁹³Ibídem, V 9, 6: 3; V 3, 15: 31-32

⁹⁴Ibídem, V 8, 9: 1-2

⁹⁵Cfr. Plotino, *Enéada* V 8, 4: 11.

⁹⁶Ibídem, VI 2, 20: 16; VI 9, 5: 18-20.

«lo Uno es un objeto de intelección», se la comprende cuando se distingue entre «sujeto de *noeîn*» y «objeto de *noeîn*»; para los cuales hay dos posibilidades (1) que el sujeto y el objeto pertenezcan ambos al mismo nivel ontológico (2) que el sujeto pertenezca a un nivel ontológico inferior del objeto. Se puede hablar de objeto de *noeîn* «x es un objeto de pensamiento» en dos sentidos diversos: (a)- que x es él mismo por sí mismo un objeto inteligible; (b)- que x es un objeto inteligible solamente en el sentido en que un sujeto puede tener una representación de él. Es decir que lo Uno es objeto de intelección de la Inteligencia en el sentido (b) porque conoce a lo Uno representado en ella y no a lo Uno tal como es en sí mismo. La Inteligencia es objeto de intelección en el sentido (a) cuando es el objeto propio de su pensamiento, siendo el objeto su actividad, y es objeto de intelección en el sentido (b) cuando es el objeto del Alma⁹⁷.

iii) El alma

En la teoría plotiniana de la tercera Hipóstasis subyace la doctrina platónica del *Timeo* que concibe al cosmos como un animal que consta de cuerpo, alma e inteligencia: la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo. Es así como Plotino pone su atención en el Alma cósmica⁹⁸, su génesis, su naturaleza, sus actividades y su unión con el cuerpo del cosmos; pero también toma los tres niveles de alma en Aristóteles: el intelectual, el sensitivo y el vegetativo, y los reduce a dos: el intelectual, que constituye el alma superior, y el sensitivo-vegetativo que constituye el alma inferior⁹⁹. El alma superior se identifica con el alma indivisa del *Timeo* y la inferior, con la que se divide en los cuerpos¹⁰⁰.

El Alma es intermediaria o el puente entre lo sensible y lo inteligible¹⁰¹; Plotino nos dice que tiene una doble vida, que es anfibia. Se dualiza porque posee dos funciones: una superior, unida y vuelta hacia la Inteligencia, y en esta vuelta produce el

⁹⁷ Cfr. María Isabel SANTA CRUZ, op. cit. ut supra, pp. 48-55.

⁹⁸ En el *Timeo* el alma del cosmos es creada por el demiurgo como una naturaleza constituida por la mezcla de dos esencias: la indivisa y la que se divide en los cuerpos; y despliega dos actividades, una intelectual sobre los inteligibles y otra opinativo- sensitiva sobre los sensibles (corresponden respectivamente a los movimientos circulares, el de las estrellas fijas y el de los planetas, del sistema geocéntrico).

⁹⁹ Plotino, *Enéada* V 2, 1: 19-21; III 4, 1: 1-3.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, IV 1; IV 3, 19.

¹⁰¹ *Ibíd.*, IV 8, 4: 31-32.

alma inferior; y la inferior, en la que procede hacia lo sensible y lo corpóreo, dando forma y vida a lo dependiente de ella, pero también debe convertirse hacia el alma superior. No es fácil entender el modo en que Plotino explica cuál es la relación entre esas dos funciones: el Alma debe desdoblarse para manifestar sus potencias actualizándolas a través de la producción; pues sería vana e inoperante si se mantuviese encerrada, sin desplegarse, en lo puramente inteligible.

Precisando aún más, el reconocimiento de la existencia de dos niveles en la tercera Hipóstasis obliga a Plotino a reajustar el mecanismo de la procesión. Hay en el caso del Alma dos procesiones: (1) una por la que el alma superior o intelectual procede de la Inteligencia análogamente como la Inteligencia procede del Uno-Bien; (2) otra por la que el alma inferior procede de la superior, no para constituir una nueva Hipóstasis, sino para formar un nivel inferior dentro de la misma Hipóstasis.

De la primera procesión se puede decir que: la actualización del alma superior se debe a la implantación en el Alma, como materia, de una inteligencia inmanente, como forma, por obra de la Inteligencia trascendente o Inteligencia hipóstasis¹⁰². Este primer movimiento surge del acto de autoconocimiento de la Inteligencia, puesto que al pensarse a sí misma, al pensar las formas inteligibles que constituyen su íntima estructura, la Inteligencia produce, por el solo hecho del autoconocimiento o contemplación, el Alma. Ella posee los mismos contenidos paradigmáticos que la Inteligencia, pero en un grado de mayor pluralidad y complejidad. El objeto primario de su contemplación es la forma primaria¹⁰³, pero lo que recibe de esa contemplación es una multiplicidad de *logos*¹⁰⁴ aunque como imágenes que son de los seres reales (las

¹⁰²Cfr. Plotino, *Enéada* V 9, 3: 20-35.

“Tenemos de un lado la inteligencia en potencia del Alma como materia; de otro, la inteligencia inmanente a modo de forma; y de otro la inteligencia trascendente o Inteligencia Hipóstasis. Este esquema está inspirado en Alejandro de Afrodisias, quien en su interpretación de Aristóteles distingue tres intelectos: el material o potencial, el habitual o inmanente y el hacedor o trascendente”. Cf. Jesús IGAL, p. 55.

¹⁰³ Plotino, *Enéada* III 5, 3: 1-8; II 3, 18: 9-10.

¹⁰⁴ El término *logos* en su sentido metafísico, es el más intraducible del léxico plotiniano por la multiplicidad de significados que denota y connota. De ellos importa destacar los siguientes: 1) expresión o imagen de una realidad superior como la palabra lo es de la idea; 2) inteligencia, intelección o inteligible no primarios; 3) principio constitutivo de una realidad a modo de forma inmanente; 4) principio originario de una realidad inferior a modo de causa ejemplar y eficiente a un tiempo. En Plotino el *logos* existe en tres niveles distintos pero concatenados (Alma superior, Alma inferior y cosmos sensible) y, en cada uno de ellos, es unimúltiple: un *logos* total complejo de una multiplicidad de *logoi* parciales. En el *logos* ínfimo (el del cosmos sensible) sólo se cumplen los significados (1) y (3). En el Alma inferior el significado (2) se cumple sólo en sentido laxo.

formas)¹⁰⁵. Por eso el alma superior es unimúltiple, como lo es la Inteligencia pero en distinto nivel, porque es un compendio de *logoi*¹⁰⁶. El Alma total es un logos de la Inteligencia total¹⁰⁷; este logos en acto surge de la visión en acto de la Inteligencia por el Alma.

Ahora bien, respecto a la otra procesión, la que se realiza en el interior mismo del Alma y por la que el alma inferior procede de la superior es un nuevo movimiento que se atiene al mismo patrón que las otras, con la importante diferencia que el alma inferior no constituye una hipóstasis distinta de la Hipóstasis Alma. Ambas juntas son como las dos caras de una misma moneda: la cara superior está en contacto con la Inteligencia; la cara inferior, con lo sensible¹⁰⁸. El alma superior engendra la inferior como imagen suya cuando ella misma está repleta hasta rebosar de los *logoi*, tal es el resultado de su propia contemplación¹⁰⁹. La procesión de esta parte inferior es un avance de la vida y la acción de apartarse no representa una ruptura ni una verdadera separación de la parte superior, sino un alejamiento. El alma inferior permite explicar la relación¹¹⁰ entre el Alma y lo que está debajo de ella: la parte inferior del Alma se identifica con la *physis*, la naturaleza, porque ella refleja el principio racional propio del Alma. La naturaleza no constituye un nuevo nivel ontológico de la realidad, una cuarta hipóstasis, puesto que permanece ligada a la parte superior del Alma (como se dijo, se trata de una fase funcional del Alma misma).

Como logos que es la naturaleza, es contemplativa o autocontemplativa, aunque es contemplación y objeto de contemplación ensimismada, callada y borrosa; por eso se dice que produce sin tener conocimiento de su producción, sin elección deliberada, dando lo que posee a la realidad corpórea y material¹¹¹. Ella no tiene ni imaginación (*phantasia*), ni percepción (*antilepsis*), ni comprensión (*synesis*). Sólo en un sentido figurado podría decirse que la naturaleza tiene conocimiento de sí misma: tal sería

¹⁰⁵ Cfr. Plotino, *Enéada* III 5, 9: 1- 23.

¹⁰⁶ Cfr. Plotino. *Enéada* VI 2, 5: 7.

¹⁰⁷ *Ibidem*, V 1, 6: 45; 3: 7-8.

¹⁰⁸ *Ibidem*, V 1, 7: 44-47.

¹⁰⁹ *Ibidem*, II 3, 18: 9-13.

¹¹⁰ Como se viene explicando, la preocupación por salvar la inmutabilidad de lo inteligible lleva a Plotino a ubicar un elemento intermediario, que le permite conservar la diferenciación entre lo inteligible y lo sensible como quería Platón y la concepción aristotélica de la inseparabilidad de los coprincipios materia y forma.

¹¹¹ *Ibidem*, IV 4, 13: 7

análogo al que tiene un individuo cuando está dormido, por comparación a la verdadera conciencia, que es la que se da en la vigilia¹¹².

Esto es así a pesar que pueda parecer inapropiado, porque Plotino explica la producción de la naturaleza como contemplación, teoría¹¹³; ya que para formar sus productos la naturaleza no se sirve de un esquema mecánico o artesanal, su actividad no podría ser análoga a la de un artesano. Para crear no necesita manos, pies, ni herramientas; pues como logos que es posee fuerza vital y crea en virtud de su contemplación, o mejor, en virtud de que es contemplación, al modo del alma superior y las demás Hipóstasis: porque creación y contemplación son la misma cosa¹¹⁴.

El Alma en tanto que contempla no tiene un objeto diferente de ella misma, pero ella misma no está inmediatamente presente, para poder aprehenderlo necesita de una apropiación a partir de lo sensible. Esto significa que el Alma tiene un nivel ontológico más complejo (los *lógoi*), menos perfecto que la Inteligencia¹¹⁵ (las formas), y que es de un nivel noético inferior a ella. Plotino explica su estructura ontológico-noética aplicándole las funciones intelectivas que son propias de nuestra alma humana: así el Alma representa el nivel dianoético de la realidad, su modo constitutivo de pensamiento es la *dianoia*, pensamiento discursivo mediato, es decir el razonamiento. El pensamiento discursivo para poder expresarse, capta las cosas unas después de otras: él es un recorrido. Porque la *dianoia*, que corresponde a la parte racional del alma superior (*tò logizómenon, tò dianoetikón*) depende de las sensaciones, propias del alma inferior, puesto que uniendo y dividiendo, juzga a partir de imágenes (*phantásmata*) derivadas de la sensación: la *aísthesis*, la percepción sensible, es conocimiento de un objeto exterior, aun cuando se trate de la percepción de lo que acontece dentro del propio cuerpo, al igual que con la *doxa*, la opinión o el juicio.

¹¹² Ibídem, III 8, 4: 18-27

¹¹³ Cfr. Plotino, *Enéada* III 8, 2. El Tratado III 8 (uno de los cuatro contra los gnósticos) está dedicado a la noción de contemplación, teoría. Se recalca el carácter productivo de la contemplación. Hay grados de producción y hay grados de contemplación: Plotino presenta el tipo de contemplación que es propio de la naturaleza, de la *phýsis*, para ir elevándose de grado en grado hasta llegar al principio supremo, lo Uno. Tema desarrollado en el apartado 4-a) “La contemplación como forma de vida”.

¹¹⁴ Cfr. Aristóteles, *Met.* VII 7; III 8, 3, 19-23.

¹¹⁵ Si en la Inteligencia hay un perfecto equilibrio entre identidad y alteridad, en el Alma la alteridad excede a la identidad, porque todo objeto es aprehendido por ella como una realidad distinta de sí misma, sin que sea capaz de reconocerse en ese objeto o identificarse con él, en primera instancia; por eso no tiene la capacidad de superar la escisión entre el pensamiento y el ser.

Plotino apuesta a que el conocimiento en sentido propio y primario es el autoconocimiento; dado que este no requiere de nada exterior a sí mismo¹¹⁶, también el autoconocimiento va asociado siempre a la noción de autoconversión¹¹⁷. Nuestro autor quiere reconocer un sentido secundario y derivado del autoconocimiento: el Alma se piensa a sí misma en tanto depende de la Inteligencia¹¹⁸ y es tributaria de la exterioridad (ahí conoce algo que le es extraño, exterior, y no a sí misma). Resumiendo, en un sentido se autoconoce y en otro sentido no se conoce.

iv) La materia

La doctrina plotiniana sobre la materia no es plenamente platónica ni plenamente aristotélica, es un intento de conciliar las doctrinas de ambos maestros superando la tensión que existe entre ambas. Hay un punto esencial, que hace a su propia intuición, en que se aparta de sus dos predecesores: la materia es eternamente originada como secuela necesaria de realidades anteriores al modo de un último eslabón en la cadena procesional¹¹⁹ o entendida metafóricamente como "la tiniebla que surge al esfumarse en sus últimos límites la luminosidad irradiada por una hoguera"¹²⁰.

Un pasaje de las *Enéadas*¹²¹ pone en claro que la materia es generada como indeterminación absoluta por el alma inferior o *physis*; con esto quiere decir que hay indeterminación de toda forma de cualquier tipo, no sólo la cualitativa, la cuantitativa, sino también la esencial. Por lo tanto: 1) al carecer de cualidad, es *ápoios*¹²², en esto se parece al receptáculo platónico y a la materia de los estoicos; 2) al carecer de determinación esencial la materia de por sí no es un «esto» ni «algo»¹²³, y por eso difiere del receptáculo platónico que es un «esto» en contraste con las cualidades¹²⁴; 3) ni siquiera es cuerpo, es incorporeal¹²⁵, dado que la corporalidad misma es una forma¹²⁶,

¹¹⁶ Cfr. Plotino, *Enéada* V3, 6:3; V6,1: 4-11; V3,13:12-16.

¹¹⁷ Cfr. Plotino, *Enéada* V3, 2:15-16.

¹¹⁸ *Ibíd.*, V3,4 y 6:2-3.

¹¹⁹ *Ibíd.*, I 8, 7: 16-23.

¹²⁰ *Ibíd.*, IV 3, 9: 24-26.

¹²¹ *Ibíd.*, III 4, 1: 5-17.

¹²² *Ibíd.*, I 8, 10: 13; II 4, 8: 1.

¹²³ *Ibíd.*, III 6, 17: 35-36.

¹²⁴ Cfr. Platón, *Timeo* 49 d-50 a.

¹²⁵ Cfr. Plotino, *Enéada* II 4, 8: 2; 9:4.

en esto difiere de la materia de los estoicos que es cuerpo sin cualidades; y 4) por ser incorporeal está exenta de magnitud y de cantidad.

Pero hay que tener en cuenta la doctrina de Aristóteles cuando dice en el libro VII de la *Metafísica*¹²⁷ que la materia prima es la que de por sí carece de determinación esencial, de cualidad y de cantidad; y que tampoco es las negaciones de todas esas cosas, porque también las negaciones se dan en la materia accidentalmente, es decir: un sustrato neutro que no incluye ni excluye nada. Esto último es lo que lo separa de Platón pues nuestro pensador lo combate sosteniendo esta teoría: la materia es esencialmente privación, negación y remoción de toda forma; y en esto consiste la individualidad de la materia¹²⁸. La materia plotiniana es privación por lo tanto no-ser, pero no es el no-ser en el sentido parmenídeo de la nada absoluta, sino en el de distinto del ser¹²⁹. Es no-ser porque sin ser la nada absoluta es privación de todo ser; en este mismo sentido es también alteridad lo distinto de todo ser¹³⁰ y mantener su ser de materia consiste en mantenerse totalmente «otra»¹³¹.

A pesar de que Aristóteles y Plotino toman a la materia como el receptáculo platónico omnireceptivo, para Aristóteles en su concepción hilemórfica la materia es concausa junto con la forma, de la sustancia sensible y constitutivo intrínseco de la misma¹³²; aquí la materia está en potencia porque puede llegar a alcanzar la forma¹³³. Plotino conjuga la teoría platónica de la participación con un pseudohilemorfismo para explicar cómo y de qué cosas es receptiva la materia: la materia es un sustrato receptivo no de realidades, sino de imágenes ilusorias, dado que los seres sensibles no son seres realmente reales, sino una especie de juguetes e imágenes vacías, endebles y sin resistencia¹³⁴; Plotino utiliza como metáfora al espejo pues éste tiene la capacidad de atrapar (*harpásai*) imágenes¹³⁵. Por todo esto la materia está en potencia de ser no

¹²⁶Ibídem, II 7, 3.

¹²⁷Cfr. Aristóteles, *Metafísica* VII 3, 1029 a 20-25.

¹²⁸Cfr. Plotino, *Enéada* II 4, 13: 23-24; II 4, 14-15.

¹²⁹Distinto del ser no al modo como el movimiento y el reposo son géneros distintos del género ser, tampoco como el ser sensible es distinto del ser en el sentido de mero remedo del ser real, sino no-ser todavía, por debajo de todo ser, del sensible y del inteligible. Cfr. *Enéada* I 8, 3: 3-12; II 5, 4: 10-14; 5: 9-13; III 6, 7: 9-13.

¹³⁰ Cfr. Plotino, *Enéada* II 4, 16: 1-4.

¹³¹ Ibídem, III 6, 13: 21-29.

¹³² Cfr. Aristóteles, *Física* I 9, 192 a 13-14; 31-32.

¹³³ Cfr. Aristóteles, *Met.* IX 8, 1050 a 15.

¹³⁴ Cfr. Plotino, *Enéada* III 6, 7: 23-43.

¹³⁵ Ibídem, IV 3, 11: 7-8

realmente sino en apariencia; y en ese mismo sentido puede estar también en acto, pero cuando recibe tal forma no es tal cosa sino en apariencia.

Para el filósofo, la materia es privación total o penuria total¹³⁶, está desposeída por sí misma de todo bien¹³⁷, puesto que el bien de la materia es la forma¹³⁸, pero ella carece de él. Por lo tanto la materia es totalmente mala¹³⁹, el mal real¹⁴⁰, el mal en sí¹⁴¹, la esencia del mal y el mal primario¹⁴², en tanto que le falta cualidad y no que por alguna cualidad sea el mal. Paradójicamente lo Uno- Bien y la materia exhiben características similares: simplicidad, no ser, ausencia de formas, infinitud, potencia, imposibilidad de ser aprehendidos por vía racional. Pero lo Uno es eminentemente positivo y perfecto, la materia, por el contrario, es negativa, inferior y deficiente. La materia no constituye un principio cortado de lo Uno y enfrentado a él, sino que es el límite de una realidad entendida como proceso vital que se despliega sin fisuras y acaba cuando cesa el poder productor.

Plotino explica, en relación a como se conoce la materia, que todo conocimiento es de semejante por semejante y en él intervienen dos factores: la intelección y el razonamiento. El objeto propio de la intelección es la forma, pero como la materia carece de toda forma, no puede ser objeto de una intelección propiamente dicha, sino tan solo de una pseudointelección lograda a través de un proceso abstractivo consistente en borrar de la mente toda forma, a partir del compuesto de la materia y forma, hasta que no quede más que la materia. En consecuencia, todo razonamiento de la materia será «bastardo» porque será hijo de una intelección que no es propiamente intelección, y consistirá en afirmar negaciones de todo valor positivo.

¹³⁶ Cfr. Plotino, *Enéada* I 8, 3: 16.

¹³⁷ *Ibidem*, I 8, 3: 36-37.

¹³⁸ *Ibidem*, VI 7, 25: 24-25.

¹³⁹ *Ibidem*, II 4,16: 42.

¹⁴⁰ *Ibidem*, I 8, 5: 9.

¹⁴¹ *Ibidem*, I 8, 9: 24.

¹⁴² *Ibidem*, I 8, 3: 38-40.

v) El ámbito sensible

El origen del mundo sensible deviene con la materia, puesto que el alma inferior o *physis*, cae, desciende, a ella¹⁴³. Hay que admitir que la materia no tiene capacidad para retornar al Alma que la generó porque es indeterminación absoluta y carece de toda actividad e iniciativa “no es más que una sombra que aguarda pacientemente lo que la causa activa quiera causar en ella”¹⁴⁴.

¿Cómo se concilia el platonismo, según el cual lo sensible es imagen o copia de lo inteligible y existe por participación de formas que son trascendentes; y la teoría aristotélica de la interiorización de la forma? Plotino sostiene que esas formas immanentes en la materia por mediación del alma son el producto de otras formas, plenamente inteligibles y separadas, que constituyen el contenido de la Inteligencia, segunda hipóstasis¹⁴⁵.

La materia en tanto receptáculo funciona como un espejo en el que el alma inferior se vuelve y mirándola proyecta en ella sus propios *logois* estructurándola, pero nunca la materia en sí misma es indeterminada a diferencia de las Hipóstasis. Ésta es la génesis del mundo sensible donde cada uno de los seres sensibles es un logos (*logois* en tercer orden¹⁴⁶) en la materia¹⁴⁷; y por más que el mundo sensible sea una imagen del inteligible, su gran desatino consiste en que necesita de otro medio para subsistir¹⁴⁸.

Plotino sostiene que el mundo ha existido desde siempre, lo mismo que seguirá existiendo por siempre¹⁴⁹, sin comienzo ni fin¹⁵⁰; porque mientras exista el mundo inteligible, existió y existirá también el cosmos sensible¹⁵¹. Esta eternidad del mundo

¹⁴³En el pasaje del *Timeo* (49 a-50 a) Platón sostiene que el receptáculo, la materia, es más real que lo sensible, que son solamente apariencias transitorias.

¹⁴⁴Cfr. Plotino, *Enéada* III 6, 18: 30-31.

¹⁴⁵Cfr. Plotino, *Enéada* II 7, 3:13

¹⁴⁶ Plotino toma la idea del demiurgo del *Timeo* de Platón y, en II 3, 17-18, distingue tres demiurgos: la Inteligencia, el Alma superior y el Alma inferior. Cada con distintos contenidos: la Inteligencia posee formas extraídas del Uno-Bien; el Alma superior posee logos superiores recibidos de la Inteligencia; y el Alma inferior posee los logos inferiores recibidos del Alma superior; por último se encuentran los ínfimos que son los que el alma inferior o naturaleza infunde en la materia como estructurándola (cf. *Enéada* III 8, 2: 27-34; 3: 7-10)

¹⁴⁷ Cfr. Plotino, *Enéada* IV 3, 11: 6-12.

¹⁴⁸Ibídem, V 3, 8: 12-13.

¹⁴⁹Ibídem, II 1, 1: 1-2.

¹⁵⁰Ibídem, II 9, 7: 1-2.

¹⁵¹ Cfr. Plotino, *Enéada* V 8, 12: 11-26.

sensible consiste en la perdurabilidad propia de lo «siempre deviniente» porque existe desde siempre y por siempre pero en el tiempo¹⁵². El cosmos sensible necesita del tiempo como necesita del espacio: es el alma del cosmos o alma inmanente inferior quien creó un lugar para proceder y en tanto se aparta del alma superior se produce el tiempo.

Según esto el tiempo es la vida del Alma, pero no en sí misma sino en sus productos; y no resulta fácil conciliar esta concepción del tiempo con otras afirmaciones como: “las almas individuales son eternas y que no son ellas, sino sus productos y ciertas afecciones de ellas, las que están en el tiempo”¹⁵³. Lo trascendente está fuera del tiempo, el tiempo comporta división pero el Alma se divide indivisamente.

El Alma es una y múltiple en el sentido de indivisa y dividida en los cuerpos: donde el alma superior se mantiene totalmente inmune a toda división y dispersión cuantitativa espacio-temporal; pero es múltiple y dividida porque el alma inferior se dispersa espacialmente y temporalmente en los cuerpos en que se encarna¹⁵⁴. Sin embargo, Plotino aclara que “el alma inferior se divide indivisamente”¹⁵⁵ porque el acto contemplativo-creativo es un acto indiviso e intemporal, por más que los productos resultantes sí estén sujetos al espacio y al tiempo. El alma inferior se divide porque está en todas las partes del cuerpo, pero se divide indivisamente porque “está toda ubique, toda entera en todas las partes del cuerpo”¹⁵⁶, esto es una división extrínseca y accidental.

Pero si las formas que imparten el Alma están en el sujeto, aparece el problema de explicar cómo diferentes sujetos tienen las mismas propiedades. Cada forma sensible posee una determinada cualidad porque contiene en sí un reflejo de la forma trascendente. Ese reflejo está producido por el Alma que cumple así una función de mediación causal eficiente, a través de su porción inferior. Puede decirse que las formas son causas de lo sensible, pero no sus causas próximas puesto que es el Alma, a través

¹⁵² *Ibíd.*, III 7, 6; II 4, 5: 27.

¹⁵³ *Ibíd.*, IV 4, 15: 15-18.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, IV 1.

¹⁵⁵ *Ibíd.*, IV 1, 19-22; IV 3, 19: 30-34.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, V 1, 2: 37.

de las razones seminales¹⁵⁷ (*logois*) la que actúa transmitiendo la forma (*eîdos*) que está en la Inteligencia y proyectándola en lo sensible como su forma (*morphé*) inmanente.

Hay una fuerte y marcada diferencia entre las concepciones de Aristóteles y de Plotino: para Aristóteles lo más específico y menos universal, es ontológicamente más valioso (especie ínfima), para Plotino lo ontológicamente más elevado es lo más universal.

Cuando Plotino habla del modo de ser y del mundo sensible para explicarlo alude al destino de las Hipostasis que es acorde con su ser, por ejemplo “la función cósmica de la Inteligencia consiste en emitir eternamente, «impávida y serena», un logos originador del cosmos”¹⁵⁸. Igualmente advierte que el Alma no carga con el gobierno del mundo porque “su vida no consiste en calcular lo que debe hacer; lo que debe hacer ya está calculado y ordenado”¹⁵⁹. Para el filósofo la espontánea actividad de la Inteligencia y el Alma no genera merma en su trascendencia.

Es así como, en este orden del mundo sensible, Plotino explica que el responsable último de la providencia es el Uno-Bien¹⁶⁰ que la garantiza con su existencia, aunque existen dos niveles en los que opera ella: la providencia total o perfecta que proviene de la Inteligencia; y la superior que es un logos originado en el Alma que es unión del ámbito inteligible con el sensible y la providencia inferior que es un logos empalmado con el anterior y ejecutor del orden cósmico.

En relación a cómo se da la libertad en el mundo explica que: la providencia no es responsable total de cuanto sucede en el mundo, sino que en la trama del universo se combinan tres factores: la providencia, la fatalidad¹⁶¹ y el alma individual¹⁶². Las almas individuales son a modo de partes del alma total (universal), como partes dinámicas análogas a las facultades del alma individual. Los seres racionales integrantes del cosmos (astros y hombres) no son meras partes del mismo, sino que, a nivel de almas

¹⁵⁷ A menudo Plotino acuña este concepto propio de los estoicos: razones seminales.

¹⁵⁸Cfr. Plotino, *Enéada* III 2, 2: 15-24.

¹⁵⁹Ibíd., IV 4, 10: 6-10

¹⁶⁰ A diferencia de Epicuro, que pensaba que la felicidad imperturbable de los dioses, que viven despreocupadamente en los «entremundos», es incompatible con el cuidado del gobierno del mundo y de los asuntos humanos. Cfr. Jesús IGAL, op. cit. ut supra, p. 78.

¹⁶¹Plotino también menciona la fatalidad que parece identificarse con la «forzocidad» proveniente de la materia. Cf. I 8, 7: 1-7; III 2, 2: 33-40.

¹⁶²Cfr. Plotino, *Enéada* III 1, 8-10.

intelectivas, son unidades autónomas dotadas de inteligencia, albedrío y capacidad de iniciativa¹⁶³.

Por último Plotino no permite que su concepción del mundo como imagen de la materia, «fantasma engañoso en un medio engañoso»¹⁶⁴, le induzca caer en el desprecio del mundo, sino que reacciona fuertemente contra esa actitud característica de los gnósticos, lo mismo que contra su pretensión de una providencia elitista¹⁶⁵. La materia como término último de la procesión, produce inevitablemente los males, y el mundo al ser mixto, compuesto de razón y fatalidad, tiene una perfección relativa y no ideal, puesto que es una imagen del modelo inteligible.

Se puede apreciar que Plotino no se angustia ante la existencia de los males, los considera como un hecho natural y sostiene que la Providencia respetuosa, por una parte con la libertad humana, y sabiamente coordinadora, por otra, saca de los males bienes, armonizándolos para el bien en conjunto.

¹⁶³ *Ibíd.*, III 1, 8-10; IV 4, 34: 1-7; 42:23-25.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, III 6, 7: 21-43.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, II, 9.

2- LA VIVENCIA DE LA BELLEZA

La preocupación de Plotino por el tema de la Belleza es abordada de un modo distinto a Platón, quien encuentra identidad ontológica entre Bien y Belleza, nuestro filósofo “Cuando estudia los cinco primeros géneros de Platón –el ser, el movimiento y el reposo, lo mismo y lo otro-, se pregunta, entre otras cosas, cuáles son las relaciones entre estas ideas fundamentales y las ideas del Bien y la Belleza”¹⁶⁶. No nos detendremos en detalles sobre las relaciones entre los primeros géneros y las ideas del Bien y la Belleza, sino que tan solo nos limitaremos a un breve desarrollo del texto de *Enéada* VI 2, 17- 18 para señalar o mostrar cómo Plotino pensó la Belleza:

“-Pero la belleza, el bien y las virtudes ¿por qué no están entre los primeros géneros? [...] Pasando a la belleza, si por belleza entendemos la belleza primera, cabe aducir los mismos argumentos, o parecidos, que sobre el Bien. Si se trata de esa especie de resplandor irradiado sobre la Idea, digamos que no es el mismo en todos los seres y que el resplandor es posterior. Pero si la belleza no es otra cosa que la esencia misma, basta con lo dicho sobre esencia. Y si se trata de la belleza con respecto a los espectadores, porque produce una emoción característica, este influjo es un movimiento, y si es la actividad dirigida a aquél, también es un movimiento [...]”.

De este modo, Plotino propone una Belleza primera igual que se entiende, siguiendo el mismo razonamiento, el primer Bien, eso sería así: la primera Belleza «la naturaleza de la Belleza» de la que nada se predica al igual que el primer Bien porque si se predicara de cada una de las cosas, se las llamaría «la Belleza»; lo que no puede ser porque la Belleza es anterior a la esencia. Pero hablando de la belleza como cualidad, esta no cuenta en absoluto entre los primeros géneros, a pesar que la naturaleza del Ser sea bella en ‘sí misma’ como los demás géneros que son en ‘sí mismos’. Y siendo que se entiende a los primeros géneros como una nota común y visiblemente presente en muchos, la belleza presente en todas esas partes no es la misma que la «Belleza en sí», la primera está presente de modo secundario o posterior aunque una cosa sea bella siempre es posterior a su esencia. La belleza del Ser, al igual que el bien del Ser, consiste en la unidad que hay en él alcanzada por medio de su actividad dirigida a la Belleza primaria o Bien primario, esta actividad es su vida que se la entiende como el género Movimiento.

¹⁶⁶ Cfr. Edgar BRUYNE, “Capítulo VI Plotino”, en *Historia de la Estética*, Madrid, B.A.C, 1963, p. 405.

Luego nuestro filósofo habla de la belleza como un resplandor que proviene de la Idea (la Inteligencia); también se refiere a la belleza como la Esencia misma (el Alma); y por último de la belleza entendida como el movimiento que produce una emoción característica de la experiencia sensible de conocer un ser bello. Consideramos que no es nuestro propósito detenernos ahora sobre la Belleza primaria, no como así en las otras. Esto se evidencia porque en el presente capítulo se busca entender la vivencia sensible de la Belleza para Plotino. Según él, la experiencia de estar en presencia de ella permite asir su concepto, porque la concepción de Belleza en el pensador sostiene que a lo bello hay que experimentarlo para saber qué es la Belleza: “La belleza es, pues, algo diversamente definible según sea el plano existencial en el que la encontramos[...] lo bello es algo que está ahí objetivamente; pero es algo distinto del bien que «existe incluso en los que duermen»; lo bello, en cambio, necesita alguien que esté despierto y perciba la apariencia [...] Plotino pasa lógicamente del concepto de belleza como forma ideal a una concepción de belleza como expresividad: es el resplandor de la idea”¹⁶⁷; a partir de esta cita adelantamos concisamente la intuición del pensador que se intentará desarrollar.

Con esta introducción sobre el tema, debemos advertir que se trabajará el texto de *Enéada I 6*¹⁶⁸ a lo largo de nuestra investigación con la intención de profundizar y puntualizar el discurso exacto que utiliza Plotino para hablar de la Belleza y su experiencia, aunque también se recurrirá a extractos de otras *Enéadas* cuando sea necesario.

¹⁶⁷ “El desarrollo que esta intuición, tan acorde a nuestra mentalidad fenomenológica, hubiera podido hallar en un contexto de filosofía positiva, quedó neutralizado por la tensión unilateralmente mística que le dio el sistema neoplatónico”. Cfr. Juan PLAZAOLA, “Sección I”, en *Introducción a la Estética*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, p. 27 ss.

¹⁶⁸ En relación con la doctrina de la belleza (*kállos, kalón, kalloné*), una forma de realidad cuyo descubrimiento ha preocupado al llamado filósofo neoplatónico de manera constante, las exigencias teórico-prácticas que reclaman su abordaje, se confirman en las *Enéadas* de manera expresa. Plotino ha dedicado particularmente dos lecciones a desarrollar el tema de la belleza. La *Enéada I 6*, la primera en la lista cronológica de las lecciones escritas, redactadas hacia el 254 cuando tenía 50 años de edad y cumplida una década de maestro en Roma. Porfirio nos ha hecho conocer este escrito bajo el título de “Sobre lo Bello”. Y dato de interés para tener en cuenta: esta *Enéada* agotó rápidamente las copias a las que los allegados del maestro tenían acceso, al punto que cuando Porfirio llega a la Urbe en el 263, después de abandonar su primer maestro Casio Longino, cuando solicita un ejemplar no lo puede conseguir. Sin embargo, ironías de la historia, es el escrito suelto de Plotino que ha tenido superior difusión en la antigüedad tardía y posteriormente, de modo que me animaría a decir que no hay formulación de teoría estética en la que subyacentemente alguna de sus ideas no esté presente.” Cfr. Francisco BAZÁN, “Plotino y la fenomenología de la belleza”, en *Anales del seminario de Historia de Filosofía*, Madrid, Publicaciones Universidad Complutense, Vol. 22, 2005, p 9.

a) Los lugares de la belleza sensible

“La belleza se da principalmente en el ámbito de la vista. Pero también se da en el ámbito del oído y conforme a combinaciones de palabras; mas también se da en la música, y aun en toda clase de música, pues también hay melodías y ritmos bellos. Y si, abandonando la percepción sensible, proseguimos hacia lo alto, también tenemos ocupaciones, acciones y hábitos bellos, ciencias bellas y la belleza de las virtudes. ¿Existe además alguna belleza anterior a éstas? La discusión misma lo mostrará”.

Enéada I 6,1: 1-6

La percepción de la Belleza, en su origen se presenta como una emoción para los sentidos, pero no es cualquier afección sino una que causa un movimiento¹⁶⁹ muy particular en el sujeto que la padece, el espectador, y es evidente que todos los hombres tienen algo que decir sobre ella, entre ellos Juan Plazaola se refirió al tema de la siguiente manera:

“Protagonistas de esa experiencia fueron nuestros oídos y nuestros ojos. Nuestra vivencia estética comienza en el sentido, y nunca se desliga de ella [...] Lo que llamamos bello es eso que impresiona nuestros sentidos, eso que empieza cautivando los ojos y los oídos, produciendo sensaciones deleitosas en nuestro aparato muscular.

[...] Aun tratándose de valores morales, sentimos que los calificativos de hermoso y bello están más propiamente empleados cuando nos referimos a la parte externa, aparential y sensible de tales actos. ‘¡Qué hermoso gesto!’, decimos cuando una acción expresa la excelencia ética de una conducta.

[...] No es fácil fijar una línea divisoria entre los placeres estéticos y los deleites sensuales. Históricamente parece que el goce estético fue desarrollando gradualmente en el curso una evolución de las formas más primitivas de satisfacción sensible. Pero eso no quita que sean específicamente placeres diferentes”¹⁷⁰.

La descripción de Plazaola coincide con la experiencia de Plotino, donde es posible descubrir una escala de belleza entre las realidades que se nos presentan como bellas porque todas ellas no participan con la misma constancia o estabilidad de la Belleza. Recordemos que el filósofo determina que se da principalmente en el ámbito de la vista, es decir el ojo. Pero también lo bello está en el ámbito del oído con el discurso

¹⁶⁹ Recordemos lo citado anteriormente “Y si se trata de la belleza con respecto a los espectadores, porque produce una emoción característica, este influjo es un movimiento, y si es la actividad dirigida a aquel, también es un movimiento [...]” Cfr. *Enéada VI 2, 18: 5*.

¹⁷⁰ Cfr. Juan PLAZAOLA, op. cit. p 297-299.

(conforme a combinaciones de palabras) y la música (melodías y ritmos). Y más allá de la percepción sensible, también se llaman bellas a las ocupaciones, acciones y hábitos, ciencias y virtudes. Entonces la Belleza no es propiamente algo que concierne conocer únicamente por medio de los sentidos, porque a partir de lo descrito se distinguen dos ámbitos: la belleza como placeres estéticos y la belleza como perfeccionamiento de la parte más elevada del hombre, y esto en correspondencia con la organización de las hipóstasis, el alma inferior y el alma superior, respectivamente.

Conocer la belleza desde dos niveles no implica desdeñar al objeto porque sea bello en un nivel o en el otro, el estatus de bello no lo pone el sujeto espectador sino que se trata de un estatus ontológico¹⁷¹; pero en todo caso es relevante la ‘capacidad del observador’ de reconocerlo bello en cierto nivel y entiéndase esto a partir del movimiento o actividad del sujeto hacia el objeto bello (su tendencia a él). Para el filósofo no sólo se descubre la Belleza en la realidad sensible, el cosmos ordenado por la Naturaleza (el alma inferior), sino convenientemente en el Alma (superior) y más allá de ella, es decir, de donde proviene: la Inteligencia.

Antes de exponer el origen de la Belleza, Plotino examinó porqué la concepción de las escuelas peripatética y estoica no fue acertada. Por medio de esta aclaración se podrá profundizar en su pensamiento, entendiendo que el filósofo propone una racionalización de la experiencia sensible de la Belleza para poder alcanzarla de un modo total y no parcial.

b) Crítica a la concepción de Belleza como proporción

“Pues bien, todos o poco menos que todos afirman que es la proporción de unas partes con otras y con el conjunto la que constituye la belleza visible, como para todas las demás en general, el ser bellas consiste en estar bien proporcionadas y medidas”.

Enéada I 6, 1: 17-24

¹⁷¹ Ut infra se profundiza el problema del reconocimiento de la belleza ‘en sí misma’, la belleza interior, y el mito de Narciso.

No es objeto de este trabajo buscar ahondar en las fuentes de esa afirmación, pero entendemos por lo dicho que las escuelas filosóficas, antes mencionadas, tomaron como raíz de su pensamiento estético la proporción expresada con el número áureo que implica la relación entre dos segmentos de una recta. Esta proporción reclama una relación entre un conjunto y las partes, que se verifica en el arte y la producción de la naturaleza, dada por el advenimiento de una forma. Por eso no es casual que Plotino refiera al escultor Fidias, quien muy bien aplicaba este conocimiento:

“Más si alguien menosprecia las artes porque crean imitando a la naturaleza, hay que responder en primer lugar que también las naturalezas imitan otros modelos. En segundo lugar, es de saber que las artes no imitan sin más el modelo visible, sino que recurren a las formas en las que se inspira la naturaleza, y además que muchos elementos se los inventan por su cuenta y los añaden donde hay alguna deficiencia como poseedoras que son de la belleza. En efecto, el mismo Fidias la poseía, pues no esculpió la estatua de Zeus a imagen de ningún modelo sensible, sino concibiéndolo tal cual Zeus sería si quisiera aparecérsenos visiblemente”¹⁷².

Sin embargo, el filósofo neoplatónico no quedando conforme con esta teoría de la belleza, puesto que al poner el acento en la proporción no resultaba suficiente para explicar otras bellezas, la refutó del modo siguiente:

“Según esta teoría nada que sea simple sino forzosamente sólo lo compuesto, será lo bello. Además será bello el conjunto, mientras que las partes individuales no estarán dotadas de belleza por sí mismas, pero constituirán a que el conjunto sea bello. Y si el conjunto es bello también las partes deben ser bellas, pues es cierto que la belleza no debe contar de partes feas, sino que debe haber tomado posesión de todas ellas. Además, según esta teoría, los colores bellos al igual que la luz del sol, siendo simples, no tomando su belleza de la proporción, quedarán excluidos de ser bellos. Y el oro, ¿cómo podrá ser bello? El relámpago o los astros, de noche, serán dignos de verse por ser bellos. Con el sonido simple ocurre lo mismo: el sonido simple habrá desaparecido, a pesar de que muchas veces cada sonido de los que hay en un conjunto bello es bello aun por sí mismo. Y en los casos en los que aun manteniéndose la misma proporción, un mismo rostro aparezca unas veces bello y otras no ¿cómo no habrá de admitir que la belleza es otra cosa por encima de la proporción y que la proporción es bella por otra cosa?”

Enéada I 6, 1, 25-40

¹⁷² Cfr. Plotino, *Enéada* V8, 1: 34-41.

El pensador expuso algunos casos en los que admitiendo una definición de Belleza como proporción se prescindía de situaciones donde las partes o lo simple tienen Belleza; así se excluirían experiencias sensibles en las que la proporción no se hace presente: la visión de los colores y la luz del sol que placen por su belleza, el oro conocido como un metal precioso, fenómenos naturales como los relámpagos o cuerpos celestes como las estrellas; aquí es necesario advertir que Plotino nos habla de realidades donde el brillo o la luz están presentes en el objeto bello¹⁷³. Pero también existe una ausencia de la proporción en el caso de la belleza de cada sonido por sí mismo, e incluso la proporción es insuficiente para explicar la belleza de un rostro (que aun manteniendo la misma proporción) aparece unas veces bello y otras no. Por todo esto la Belleza no es simplemente proporción.

Plotino también explica por qué no puede ser causa de la Belleza la proporción de la magnitud, tratándose de la belleza sensible como si fuera grandeza física:

“Sin embargo, si esta masa de acá fuera bella en cuanto masa, la razón creadora no debería ser bella, pues no era masa. Pero si de hecho una misma forma, tanto si está en una masa grande como si está en una pequeña, mueve y dispone por igual por su propia virtud el ánimo del espectador, no hay que atribuir la belleza a la magnitud de la masa”¹⁷⁴.

Más adelante se advierte:

“Que tras lo que se corre es algo distinto y que la belleza no está en la magnitud, lo demuestra la belleza existente en las enseñanzas, la existente en las ocupaciones y, en general, la existente en las almas; y aquí sí que la belleza es más real, cuando descubres sabiduría (*phrónesis*) en alguno y te maravillas, si no le miras al rostro –que puede muy bien ser feo-, sino si, prescindiendo de toda configuración exterior, vas tras su belleza interior”¹⁷⁵.

Además, por qué la Belleza no es siquiera proporción en relación a la belleza propia del Alma que es simple, como en las ocupaciones, acciones, hábitos, virtudes y ciencias:

“Y si, pasando a las ocupaciones y a los razonamientos bellos, atribuyeran a la proporción la causa de la belleza aún en estas cosas, ¿qué proporción cabría aducir en ocupaciones, leyes, enseñanzas o ciencias bellas? ¿Cómo puede haber proporción entre teorema y teorema? Si es porque armonizan, también habrá concordancia y armonía entre malos teoremas.

¹⁷³ Y esto tiene que ver con la primera cita del capítulo donde una de las posibilidades de entender a la Belleza es como “esa especie de resplandor irradiado sobre la Idea, digamos que no es el mismo en todos los seres y que el resplandor es posterior” Cfr. Plotino, *Enéada VI 2, 18: 5*.

¹⁷⁴Cfr. Plotino, *Enéada V8, 2: 20-25*.

¹⁷⁵Ibidem, V8, 2, 35-43.

Efectivamente, la tesis de que la justicia es una auténtica simpleza, armoniza y consuena con la de que la morigeración es bobería, y concuerda la una con la otra.

Pues bien, todas las virtudes son bellezas del alma y bellezas más verdaderas que las anteriores; pero proporcionadas, ¿cómo pueden serlo? No son proporcionadas ni al modo de las magnitudes ni al modo del número, aunque haya varias partes en el alma. Porque ¿cuál sería la fórmula para la composición o la combinación de esas partes o de esos teoremas? ¿Y en qué consiste la belleza de la Inteligencia, si la Inteligencia está a solas?¹⁷⁶

Enéada I 6, 1, 40ss.

Siguiendo a Dominic O' Meara¹⁷⁷, los estoicos no niegan ni afirman que ciertas partes de un todo bello podrían ellas mismas no ser bellas, las partes mismas no son por relacionarse con esa belleza, ni bellas ni feas; esto se puede replicar a Plotino porque es la proporción de las partes las que determinan la belleza del todo. Plotino pretende también que la teoría estoica no mantiene en cuenta la belleza de los objetos simples como los colores, la luz, el oro, el relámpago, sabemos que aunque estos objetos son de hecho compuestos es verdad que nosotros los vemos o entendemos como simples; en ese sentido sus bellezas para nosotros son una experiencia de la proporción. Por último, cuando Plotino ataca la posibilidad de la interpretación de la belleza del alma (la virtud, el conocimiento) como una relación de proporción: ¿De dónde sale la proporción que podríamos tomar? ¿Es posible una armonía o una coherencia interior sin estar vinculado con el vicio y el error? su crítica no va más lejos dado que él mismo encuentra como veremos, alguna verdad en la teoría estoica aunque prefiere todo el tiempo tomar otro punto de partida: nuestra experiencia concreta de la belleza. Esto es así porque pocas personas son capaces de conseguir la profundidad artística, emocional y espiritual de la tradición platónica en la interpretación de la experiencia de la belleza y la teoría estoica de la belleza representa para Plotino una aproximación más prosaica aunque predominó durante la antigüedad y se extendió en el tiempo.

Poniendo atención a todo a lo dicho es preciso reflexionar sobre el concepto de limitación y medida (que es propio de la realidad sensible). De este modo, Plotino elabora una definición, no lógico (matemática)-ontológica como sus predecesores sino, racional-vitalista de la Belleza:

¹⁷⁶ Esta última pregunta queda pendiente para el próximo capítulo ya que en este sólo se desarrolla el tema de la belleza sensible.

¹⁷⁷ Cfr. Dominic O' MEARA, "La Beaute", en *PLOTIN Une introduction aux Ennéades*, Suisse, Editions Universitaires de Fribourg, 1992, p 119-134.

“[...] y es que, en general, ningún Ser está sujeto al límite. Lo limitado y lo medido es lo que se ve impedido de correr a la ilimitación, lo necesitado de medida. Pero los Seres de allá son todos Medidas; de ahí que todos sean bellos. Porque, en cuanto viviente, es bello; la suya es una vida eximia; no le falta punto de vida; la suya no es una vida mezclada con muerte; allá nada es mortal, nada muere; ni tampoco es fantasmal la vida del Viviente en sí, antes bien, es la Vida primaria, la más nítida, con un vivir diáfano –como que es la Luz primaria- del que las Almas viven allá y del que se surten las que vienen acá. Y él sabe por razón de qué vive y de donde vive. Porque aquello de lo que vive es también para lo que vive. Ahora bien, la Sabiduría de todas las cosas y la Inteligencia universal, difundida sobre él, asociada a él y juntada con él, coloreándolo de mayor bondad e imbuyéndolo de sabiduría, realza la majestad de su belleza. Y es que aun acá la majestad y la belleza verdaderas están en la vida sabia, aunque la veamos borrosamente. Allá, en cambio, se deja ver en toda su pureza, porque proporciona al espectador visión y fuerza para vivir más vitalmente y, viviendo más intensamente, ver y transformarse en lo que se ve. Porque acá la mirada se dirige mayormente a los seres inanimados, y cuando se dirige a los vivientes, se interpone lo que hay de no vivo en ellos, y aun su vida interior está contaminada”¹⁷⁸.

Plotino está hablando de los Seres Inteligibles (podrían ser las Ideas o los *lógoi*) tomados como ideal o arquetipo, los presenta como una estructura particular de vida presente en la realidad sensible como algo limitado y definido; pero en sí mismos son la fuerza vital, que por esencia es algo infinito, que se concreta en algún particular. Mas el conocimiento y el ser de los ideales limitados y finitos dependen de un acto que mide y determina la infinitud tanto en la conciencia como en el ser; este acto medidor es el intelecto. Luego si queremos definir la Belleza ilimitada, hemos de volver al entendimiento y ascender de la figura visible al ideal invisible¹⁷⁹.

c) La causa de la belleza sensible

Para conocer cómo es que algo puede ser bello Plotino interpela por la causa (*aitía*). Es significativo que la pregunta comience con el pronombre interrogativo ‘cuál’ dando a entender que su nombre ya se conoce; y esto es así porque el filósofo se encuentra repensando la doctrina platónica de la belleza:

¹⁷⁸ Cfr. *Enéada VI 6, 18: 10-30*.

¹⁷⁹ Cfr. Edgar Bruyne, op. cit. ut supra, p 403.

“¿Cuál es la causa de que aun los cuerpos aparezcan bellos y de que el oído asienta a los sonidos conviniendo en que son bellos? Y cuantas cosas depende directamente del alma, ¿en virtud de qué son todas bellas? ¿Y todas las cosas bellas lo son en virtud de una sola y misma belleza o es distinta la belleza que hay en un cuerpo de la que hay en otra cosa? Porque hay cosas, como los cuerpos, que son bellezas no por sus sustratos mismos, sino por participación, mientras que otras son bellezas ellas mismas, por ejemplo la naturaleza de la virtud. En efecto, unos mismos cuerpos parecen ora bellos, ora no bellos, como que una cosa es ser cuerpos y otra ser bellos. ¿En qué consiste esa belleza presente en los cuerpos? Es el primer punto que hay que examinar.

¿Qué es lo que concita las miradas de los espectadores y las vuelve hacia sí, las atrae y las hace disfrutar del espectáculo? Averiguado esto puede ser que sirviéndonos de ello como de escala, podamos contemplar aún las bellezas restantes”.

Enéada I 6, 1, 7-20

Es claro cómo el pensador distingue que hay una belleza que es por participación y una belleza que es en sí misma. Los cuerpos son bellos por participación, esto quiere decir que detentan la belleza con menor fuerza que si la tuvieran por naturaleza como es el caso del Alma.

“De nuevo, pues, reanudando el tema, digamos lo primero en qué consiste por cierto la belleza que hay en los cuerpos”.

Enéada I 6, 2, 1

Esta actitud interrogativa exhorta a la actividad heurística que permitirá alcanzar y examinar la definición plotiniana de belleza sensible.

d) Exposición de la belleza sensible como Forma:

El filósofo supe el término proporción, antes criticado por estar relacionado a lo extrínseco de la imagen sensible, con el término participación y explica:

“Pues ¿qué parecido tienen las cosas de acá con las cosas bellas de allá? Además, si tienen parecido, concedamos que sean parecidas. Pero ¿en virtud de qué son bellas tanto las de allá como las de acá?”

Nuestra respuesta es que las de acá lo son por participación en una forma. Porque todo lo informe, como es susceptible por naturaleza de conformación y de forma, si no participa en una razón y en una forma, es feo y queda fuera de la Razón divina. Y ésta es la fealdad absoluta. Pero también es feo lo que no ha sido dominado por la conformación y la razón, debido a que la materia se resistió a dejarse conformar del todo por la forma. Es, pues, la forma la que, con su advenimiento, compone y coordina lo que va a ser algo uno compuesto de muchos, lo reduce a una sola comunidad y lo deja convertido, por la concordia, en unidad, supuesto que, como la forma era una, también lo conformado por ella debía ser uno, como podía serlo constando de muchas partes. Y, una vez que ha sido ya reducido a unidad, es cuando la belleza se asienta sobre ello dándose tanto a las partes como a los todos. Porque cuando toma posesión de algo uno y homogéneo, da al todo la misma belleza que a las partes. Por ejemplo, unas veces será el arte el que dé belleza a una casa entera junto con sus partes, mientras que otras una naturaleza particular dará belleza a una sola piedra”.

Enéada I 6, 2, 14-30

En primer lugar, al hablar de parecido, el pensador se refiere a la participación por medio de la semejanza, esta es, la similitud que se alcanza por medio de la relación de asemejarse que tienen las cosas sensibles con la realidad suprasensible de la que provienen; y explica que el medio por el cual se asemejan es la forma¹⁸⁰ y ella organiza el cuerpo, lo múltiple, en algo uno. Plotino lo expresa:

“Una vez, pues, que el alma se ha purificado, se hace forma y razón, se vuelve totalmente incorpórea e intelectual y se integra toda ella en lo divino, de donde nacen la fuente de lo bello y todas las cosas de la misma estirpe parecidas a lo bello. Un alma subida a la inteligencia realza, por tanto, su belleza.”

Enéada I 6, 6: 13-18.

¹⁸⁰ En el caso del alma del hombre se puede decir que el asemejarse es por medio de las virtudes como forma del Alma, tema que se trata en la *Enéada I 2*. Siguiendo el texto de M. I. SANTA CRUZ, “Sobre el concepto de semejanza: Plotino, *Enéada I 2*”, en *Revista latinoamericana de Filosofía*, Anejo 2010, p. 327. “Plotino señala que es preciso hallar el elemento común que en el hombre es imagen y en Dios paradigma. Para ello establece una distinción entre dos tipos de semejanza: aquella que requiere la presencia de un elemento idéntico entre las cosas que se asemejan y aquella otra que exige un elemento diferente entre ellas. Es mi propósito mostrar cómo esta distinción claramente trazada entre dos tipos de semejanza permite disolver una serie de problemas que se presentan en los diálogos platónicos, entre ellos el “segundo tercer hombre” de *Parménides*, esto es, las dificultades que encierra concebir la participación como una relación de semejanza entre copia y modelo”.

Para entender qué es la forma¹⁸¹ o idea (usada indistintamente muchas veces) hay que recordar que es el contenido de la Inteligencia, explicado en el primer capítulo, que por medio de la procesión de la hipóstasis impregna de sí participando de su vida a la realidad inferior, esta es el Alma que como *logos* o razón incorpórea e intelectual (*noerá*) se manifiesta en la realidad sensible. También es preciso tener presente la cita de la *Enéada* VI 6, 18, 10-30 donde se explica que la idea es forma porque se presenta como medida, no de sí misma, sino de la realidad a la que deviene, ella en sí misma es ilimitada, la vida primaria y más perfecta. Sólo cuando se toma conciencia de la existencia como forma- idea de la que participa la realidad sensible, es que se sabe por razón de qué vive y de donde vive. El bien y la belleza del alma consisten en que ella se vuelva semejante a dios (*homoiosezenai*).

El alma en tanto desciende al cuerpo es capaz de bien y de mal, por eso es que si desea buscar y volver a lo bueno debe liberarse del mal que la limita. Así Plotino habla de purificación del alma por medio de las virtudes¹⁸², para que ella pueda tener una visión intelectual de las Formas, los paradigmas inteligibles. Se puede vislumbrar con la cita de Santa Cruz que: “Si nuestro mundo es necesariamente una mezcla de bien y de mal, nuestras virtudes, se desarrollarán si nos volvemos capaces de enfrentar el bien y el mal”¹⁸³. El tema de la virtud o la *areté* griega fue muy recurrente en los diálogos tempranos de Platón, y a pesar que Plotino no se interesó en ellos hay un intento de resolver el problema de si la virtud puede ser enseñada o no¹⁸⁴, y en última instancia cómo es posible adquirirla: enfrentando el bien y el mal.

En este punto nos animamos a conjeturar que, si la Inteligencia también es llamada Belleza entonces las formas en el alma son bellas; esto es así porque el dinamismo¹⁸⁵ de una hipóstasis a otra implica procesión, lo ya dicho, y conversión, que se realiza a través de las virtudes. Ahora bien, al nombre virtud no hay que entenderlo como un género del ser que se puede aplicar a todo lo que es por igual modo, la virtud en sí misma mediatiza la relación de causalidad entre la Inteligencia y el Alma, y su otra

¹⁸² La *Enéada* I, 2, tiene por fin explicar la definición de la virtud como un asemejarse o asemejamiento a Dios.

¹⁸³ M. I. SANTA CRUZ, op. cit ut supra, p 330.

¹⁸⁴ En el diálogo *Protágoras* se desarrolla la temática de la enseñanza de la *areté*.

¹⁸⁵ El dinamismo ya lo explicamos en el primer capítulo por medio de la doble actividad o doble actualidad (*enérgeia*).

cara es la actividad del devenir de la Inteligencia en Alma: “La Justicia, la Templanza y la Virtud en general son todas ellas actividades particulares de la Inteligencia, y en consecuencia no se encuentran entre los géneros primarios, es decir, son un género y unas especies posteriores”¹⁸⁶.

Plotino entiende que las virtudes existen en el alma pero no en la Inteligencia, a pesar de ser la causa de la relación de participación, puesto que en la Inteligencia son las formas. A partir del contenido del diálogo *Parménides* entre el 130 a- 135a entendemos los problemas que acarrea la teoría de las Formas con respecto a cómo se da la participación de ellas en la realidad sensible puesto que al parecer no es necesaria la existencia de Formas de entidades insignificantes (como el pelo, el barro, la basura), se duda de la existencia de Formas de entidades naturales (como el hombre, el agua, el caballo), pero se sostiene la existencia de Formas de entidades morales o relacionales (como lo bello, lo bueno, lo igual y lo semejante). Se logran alcanzar las Formas morales o relaciones por medio de la conversión contemplativa, ahora bien si no existe este sustrato ontológico para entidades como el pelo o el hombre creemos que su existencia se sostiene como una imagen se sostiene en la materia.

Por este motivo, la relación entre lo inteligible y lo sensible es el problema más importante a intentar explicar en la filosofía platónica, o por lo menos a plantear e investigar, porque los posibles argumentos a favor de la relación de causalidad (origen de la realidad sensible explicado como efecto de una causa) quedan siempre inconclusos. Para Plotino el argumento de la participación es factible porque lo entiende como semejanza o asemejamiento¹⁸⁷ que se dispone de dos modos: 1) como una semejanza recíproca, que existe entre dos copias de un mismo modelo, ambas pertenecientes a la misma clase o género; 2) como una semejanza de una copia con respecto de su original, cuando copia y original no pertenecen al mismo género de ser y por lo tanto no poseen un elemento idéntico sino precisamente diferente (así no hay paradoja en asemejarse a Dios por la virtud, aunque Dios sea completamente diferente de nosotros y no posea virtudes).

Para Plotino no es posible entender la representación de la semejanza como proporción porque esto implica que si la cosa se asemeja a la Forma, ésta, a su vez, debe

¹⁸⁶ Cfr. Plotino, *Enéada* VI 2, 18, 15.

¹⁸⁷ Cfr M. I. Santa Cruz, op. cit. p 334.

asemejarse a la cosa, en cuyo caso se necesitará una tercera Forma en la que participe, por la cual Formas y cosas sean semejantes y esto lleva a un regreso al infinito. Considerando que ya se habló anteriormente la crítica a la belleza como proporción, con esto se agrega que no existe sino una forma de predicación homónima donde se predica un mismo atributo al modelo y su imagen por tener una relación en orden de anterior y posterior, pero que no poseen el mismo rango ontológico, porque lo inteligible y lo sensible no pueden integrar un único género. Además la relación de semejanza no puede ser de sinonimia entre la Forma inteligente y su copia que pertenece al plano de lo sensible, porque pertenecen a diferentes categorías: la sustancia y los accidentes. Así Plotino intentó resolver esta diferencia ontológica con el principio de causalidad participativa.

e) El juicio estético

Para introducirnos en la explicación del juicio estético es oportuno recordar la última parte de la primera cita introducida al comienzo del capítulo:

“[...] Y si se trata de la belleza con respecto a los espectadores, porque produce una emoción característica, este influjo es un movimiento, y si es la actividad dirigida a aquél, también es un movimiento [...]”¹⁸⁸

Es necesario advertir que hay un movimiento externo e interno, este último en el Alma, ante la presencia sensible de la Belleza, porque no son sólo los sentidos los que quedan afectados sino fundamentalmente para Plotino es el alma; y esto lo explica a través del juicio estético:

“Efectivamente, es algo que se hace perceptible aun a la primera ojeada, y el alma se pronuncia como quien comprende y, reconociéndolo, los acoge y como que se ajusta con ellos. En cambio, si tropieza con lo feo, «se repliega» y reniega y disiente de ello porque no sintoniza con ello y está ajena a ello”. *Enéada I 6, 2, 3 ss.*

“He aquí, pues, cómo se origina el cuerpo bello por la comunión con una razón originaria de Seres divinos. Ahora bien, el cuerpo bello es conocido por la facultad destinada a presidirlo. Ninguna más autorizada que ella para juzgar de sus propios objetos siempre que ratifique sus juicios el alma restante y, aun tal vez, que ésta se pronuncie ajustando el objeto con la

¹⁸⁸ Cfr. Plotino, *Enéada VI 2, 18: 5.*

forma adjunta a ella y valiéndose de aquella forma para su dictamen cual de una regla para el dictamen de lo rectilíneo”. *Enéada I 6, 3, 5*

El cuerpo bello es conocido por el Alma que lo gobierna porque es su razón, ella juzga la belleza del cuerpo dado que la entiende por ser su forma; esta forma inferior es en un nivel superior el contenido propio de la Inteligencia o Belleza. El juicio es la concordancia entre la forma del cuerpo, el objeto, con la forma que habita en el Alma y que proviene de la Inteligencia; esta forma es a modo de medida (razón) que se debe ajustar o ‘habita’ en el cuerpo sensible. En consecuencia, se dice que existe simpatía entre el objeto bello y el alma y que las formas son las que constituyen el fondo de la belleza. En este sentido belleza es, para Plotino, algo interior porque pertenece a la esfera del Alma y de la Inteligencia y es exterior porque es el reflejo de ese mundo espiritual.

Como lo que se explicó fue la experiencia del juicio estético, ahora es preciso entender por qué se produce este y qué es; anteriormente ya lo dijimos: es un movimiento.

“Pues bien, nuestra explicación es que, como el alma es por naturaleza lo que es y procede de la Esencia que le es superior entre los seres, en cuanto ve cualquier cosa de su estirpe o una huella de lo de su estirpe, se alegra y se queda emocionada y la relaciona consigo misma y tiene remembranza de sí misma y los suyos”.

Enéada I 6, 2, 1-10

La belleza sensible, que no existe sólo en formas visibles y audibles, sino también en las acciones y operaciones interiores y caracteriza tanto a las cosas simples como a las compuestas, es fuente de remembranza para el alma de su origen. Los cuerpos son bellos en la medida que ellos participan de la realidad inteligible, diríamos que no importa cual forma sino solamente una forma particular semejante a la forma de la belleza; enfrentarse a esta experiencia produce un movimiento, una actividad dirigida a aquello de donde proviene, al lugar de donde partió. Esta vuelta forma también parte de la conversión, *epistrophe*, del alma (el hombre) a su origen el Alma.

La Belleza no se limita únicamente en la elaboración de una forma exterior en la interioridad de la conciencia, sino en la proyección de una fuerza interior hacia el

mundo, este es su dinamismo. Al movimiento de la experiencia sensible y la experiencia interna o psíquica de la vivencia de la belleza Juan Plazaola la resume con las siguientes palabras:

“Del asombro que produce el contacto con cierta ‘belleza’, primera fase, hemos ido pasando a la captación activa y analítica de las cualidades sensibles e imaginarias, segunda fase, de ésta, a la visión sintética, a la formación del objeto estético y a la contemplación casi totalmente pasiva de la forma (tercera fase); para sentirnos al fin sumergidos por la emoción violenta y apacible de la contemplación: el goce estético”¹⁸⁹.

Más adelante Plotino se preguntará cómo pueden armonizar o concordar dos ámbitos opuestos: el de lo material con el de lo inmaterial (espiritual), lo corpóreo con lo incorpóreo; y esto es así porque el filósofo está afirmando que una sola realidad, la Forma, accede a estos dos ámbitos pero en distinta manera o grado.

“Pero ¿cómo es que lo inherente a un cuerpo es acorde con lo incorpóreo? ¿Cómo es que el arquitecto dictamina que la casa exterior es bella tras haber ajustado con la forma interior de casa?

-Es que la forma exterior, si haces abstracción de las piedras, es la forma interior dividida por la masa exterior de la materia, una forma que es indivisa aunque aparezca en una multiplicidad”.

Enéada I 6, 3, 7-10

La forma se manifiesta en el exterior dividida, multiplicada, diseminada; aunque es propio de ella ser unidad. La Belleza es forma, idea, sea en sí misma, sea en los seres puesto que todo lo conformado es bello en tanto se ajusta a esa forma. Como resultado, según Edgar De Bruyne, Plotino se ve obligado a dar cuatro definiciones de lo bello, dos objetivas y dos subjetivas: lo bello es (materialmente) la esencia limitada por la idea; pero formalmente es algo más, a saber: una especie de resplandor de la idea. Subjetivamente, lo bello es lo que desencadena en nosotros emociones particulares al contemplarlo y, finalmente, nos hace movernos hacia el Uno¹⁹⁰.

Plotino afirma lo explícito de la belleza cuando se produce un juicio afirmativo entre un sujeto espectador de un objeto o realidad que manifiesta la belleza. Ambos términos deben ser capaces de poseer la forma de Belleza:

¹⁸⁹ Cfr. Juan PLAZAOLA, op. cit, ut supra, p 304.

¹⁹⁰ Cfr. Edgar DE BRUYNE, op. cit. p 405.

“Así pues, cuando la percepción observa que la forma immanente en los cuerpos ha atado consigo y ha dominado la naturaleza contraria, que es informe; cuando avista una conformación montada triunfalmente sobre otras conformaciones, congrega y apiña aquella forma desparramada, la reenvía y la mete dentro, ya indivisa, y se la entrega acorde, ajustada y amiga, a la forma interior. Es como cuando a un varón virtuoso le es grato el vislumbre de virtud que aflora en un joven porque es acorde con su propia y verdadera virtud interior”

Enéada I 6, 3, 10-17

El abanico de las cosas que participan de la forma es más amplio que las cosas bellas, al parecer Plotino se olvida de la característica específica de las cosas bellas que las distingue de otros cuerpos formados. Una respuesta posible a esta objeción será remarcar los grados en la participación de la forma, de que las cosas son más o menos bellas en tanto participan más o menos de la forma. Plotino refuta también el supuesto que la belleza no está en todas partes. El subraya a menudo la gran belleza del mundo, en oposición, por ejemplo, al aborrecimiento gnóstico del mundo. Hoy que para nosotros la naturaleza es medio de expresión y víctima de nuestros deseos, la omnipresencia de la belleza puede ser menos evidente. Así pues, en Plotino es evidente su empeño por justificar el carácter simple y espiritual de la belleza:

“La belleza del color es simple debido a la conformación y a su predominio sobre la tenebrosidad de la materia por la presencia de la luz, que es incorpórea es razón y forma. De ahí que el fuego mismo sobrepase en belleza a los demás cuerpos, porque tiene rango de forma frente a los demás elementos: por posición, está arriba, y es el más sutil de todos los cuerpos, cual colindando con lo incorpóreo; y él es el único que no recibe dentro de sí a los demás, mientras que los demás lo reciben a él, pues aquéllos se calientan, mientras que él no se enfría, y está coloreado primariamente, mientras que los demás reciben de él la forma del color. Por eso refulge y resplandece cual si fuera una forma. Pero si el fuego no predomina, al disminuir en luz, deja de ser bello, cual si no participara del todo en la forma del color.

Por otra parte, las armonías sonoras, puesto que son las ocultas las que producen las manifiestas, hacen que el alma logre aun por esta vía una comprensión de la belleza, mostrando lo mismo en un medio distinto. Ahora bien, las armonías sensibles se caracterizan por la medida numérica, mas no en cualquier proporción, sino en la que sirva para producir una forma que predomine.

Y baste lo dicho sobre las bellezas sensibles, que no siendo más que fantasmas y como sombras evanescentes, adentrándose en la materia, la ornamentan y, apareciéndose nos, nos conmueven”. *Enéada I 6, 3, 18-35*

Aquí una vez más Plotino evidencia cómo entender la belleza sensible en realidades simples, en este caso, la del color se la conoce por la asistencia de la luz que le permite conformar la materia (un cuerpo) despojándola de la tenebrosidad de su ausencia. Esta luz tiene su causa en el fuego que es en relación a los cuerpos la forma más elevada por ser la más incorpórea, aquí todos los cuerpos reciben su luz y calor sin que él mengue en su actividad; pero si el fuego se desvanece todo lo demás lo hace con él.

El sentido de la experiencia de la belleza sensible es conocer experimentalmente su hermosura, porque lo bello se muestra y no se demuestra. Siguiendo las palabras de Marechal es un: “Conocimiento intuitivo, experimental, directo, y por ende incommunicable, tal es el de lo bello. La razón trata de aproximarse a la hermosura: quiere dividirla y analizarla según su técnica natural. Pero la hermosura se le escapa del laboratorio: la razón, que buscaba poseer una “esencia” viva, logra poseer tan sólo un “concepto” helado”¹⁹¹.

¿Qué quiere significar cuando dice que las armonías sonoras hacen que el alma logre aún por esta vía la comprensión de la belleza? Aquí también Marechal es ilustrativo al decir que: “Lo bello y la belleza se confunden (o se funden con) esa Causa cuya poderosa unidad lo resume todo; y se distinguen en las criaturas por «alguien» que recibe y por «algo recibido». He ahí por qué razón, en lo finito, nombramos bello a lo que participa de la belleza (con minúscula), y belleza nombramos a ese vestigio impreso en la criatura por el Principio que hace todas las cosas bellas”¹⁹². Y continúa Plotino parafraseando a Heráclito quien dice ‘son las armonías ocultas la que producen las manifiestas’, a lo que, continuando con Marechal, agregamos “Pero el Infinito (la Causa primordial) es nombrado Belleza (con mayúscula), porque todos los seres, cada uno a su modo, toman del Infinito su hermosura”¹⁹³

¹⁹¹ Leopoldo MARECHAL, “Cap. III De qué manera conozco lo bello”, en *Descenso y ascenso del alma por la belleza*, Bs. As., Vórtice, 2016, p 30.

¹⁹² *Ibidem*, p 24.

¹⁹³ *Ibidem*.

f) ¿Una fenomenología de la Belleza?

Compartiendo las palabras de Francisco García Bazán¹⁹⁴ que explica como Plotino se refiere continuamente al asunto de la belleza a lo largo de las *Enéadas* y podemos decir que aborda las cuestiones de: la percepción estética, la obra bella (natural o artística), el sentimiento de lo bello, los componentes de la obra bella, el juicio estético, el origen de la obra bella (el agente artístico), la belleza interior, la manifestación graduada de lo bello, la contemplación de la belleza, la irradiación de lo bello en el Intelecto como intensidad de vida inteligible y, finalmente, lo bello en sí que como resplandor de la mostración del ser, eróticamente transporta al alma contemplante hacia el Bien. Todos estos aspectos constituyen la aproximación de una posible fenomenología de la belleza en Plotino, a pesar que no fue el sentido que le dio el filósofo.

Siendo que la fenomenología da prioridad a la conciencia porque en ella se capta la realidad, podemos considerar que Plotino se adelanta a esto cuando concede importancia a la observación del proceso psíquico en relación a que es el lugar donde el alma acoge o se siente atraída por lo bello y se repliega o retrocede ante lo feo. Para Plotino la lógica interna de lo bello, la justificación del juicio estético, es análogamente posible como el juicio lógico. Al fin y al cabo, la atracción de la belleza del cuerpo se da por la atracción de la belleza del alma como la atracción de la belleza del alma lo es a la atracción de la belleza del Intelecto. Cuando Plotino se refiere a las bellezas no sensibles lo hace principalmente a las virtudes que no son simplemente disposiciones estables o hábitos, sino arquetipos que justifican esa actividad anímica que conquista mostrando el bello resplandor del alma.

Ese brillo inteligible que es la Belleza en sí misma y que, razonablemente, es inferior a la apacible Luz del Bien que lo engendra, merece ahora el cuidado reflexivo de Plotino, porque se trata de demostrar el vínculo inescindible que existe entre el mundo del Intelecto y el del devenir y cómo este refleja, aunque modestamente, la

¹⁹⁴ Cfr. Francisco BAZÁN, “Plotino y la fenomenología de la belleza”, en *Anales del seminario de Historia de Filosofía*, Madrid, Publicaciones Universidad Complutense, Vol. 22, 2005, p10-27.

belleza del anterior, contra la tesis gnóstico-valentiana¹⁹⁵ de la iluminación transitoria, la fealdad y maldad del mundo generado por el Demiurgo y sus colaboradores. Porque si se elimina la belleza reflejada de la imagen se desvanecería la belleza del modelo, desaparecería la jerarquía gradual de la realidad y esta fractura origina consecuencias todavía más fuertes. La carencia de Belleza en el paradigma inteligible, umbral de acceso hacia el Bien, despiden toda posibilidad de reencuentro final y, entonces, admitir como verdadera la amputación del deseo más íntimo del hombre, el amor hacia el Uno y Solo, se autodenuncia como intolerable falsedad y atentado contra toda integridad de la experiencia. El hombre realmente bueno, el sabio (*spoudaíos*) es la manifestación particularizada, pero directa del alma universal, y de este modo bello por su competencia axiológica y más que cualquier muestra sensible de la belleza. Porque es firme la insistencia de Plotino en señalar que lo exterior se funda en lo interior, esto es, la belleza anímica y la belleza inteligible. Pero cuando Plotino se refiere a la belleza Inteligible, hay en estas descripciones una poderosa reanimación de las experiencias místicas, renovadas a partir del *Fedro* que sería un error interpretar estéticamente, de acuerdo con las pautas hermenéuticas del pensamiento moderno y contemporáneo. Es mejor considerarla como una vía axiológica subordinando lo estético a la belleza Inteligible que permite el ascenso de la unión con lo Uno.

Entonces, para vislumbrar si se puede hacer una fenomenología de la forma, esto es explicar la experiencia de la belleza sensible en Plotino consideramos que la siguiente cita deja sospechar la posibilidad de una respuesta afirmativa:

“Y es por eso que cuando se nombra la palabra «belleza» es preferible que me abstenga de representarte ante los ojos una forma determinada, para que no caigas en la Belleza de lo que recibe el nombre de «bello» en virtud de una participación desvaída. En cambio, la Forma sin forma, si es realmente forma, es bella, tanto más cuanto más la hayas despojado de toda forma, como es incluso la conceptual por la que distinguimos una cosa de otra, por la que distinguimos, por ejemplo, la justicia de la templanza, aunque ambas sean bellas. Luego que la inteligencia piensa algo individual, queda aminorada, y eso aunque piense juntas todas las cosas que hay en el mundo inteligible; si piensa una cosa particular, representa una sola Forma inteligible, mientras que si piensa todas juntas a modo de una Forma multiforme, aún así le queda por saber cómo debe representarse lo que está más allá de aquella Belleza universal, multiforme y no multiforme, cómo es aquello a lo que aspira el alma sin saber decir por qué ahora una cosa así. Pero la razón sí dice el porqué: porque esa es la auténtica Belleza, dado que

¹⁹⁵ Cfr. Josep Montserrat, “El Platonismo de las doctrinas valentianas de las tres hipóstasis”, en: <https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn1/0211402Xn1p17.pdf>, 20/8/15.

la naturaleza de la más eximia y de la más amable de todas las cosas reside en lo que carece totalmente de forma”¹⁹⁶.

Con una ‘mirada fenomenológica’ partimos desde la experiencia de la belleza presente en el objeto bello ante los ojos, por ejemplo, para buscar su causa, el Progenitor o Hacedor, que está más allá de todas las conformaciones bellas. Por lo tanto, el Principio no es ninguno de los Seres ni es Todos los Seres: ninguno, porque los Seres son posteriores; todos, porque provienen de Él (lo Uno) que no es magnitud, es infinito, es más que grandeza porque no hay nada más potente que Él; existe desde siempre y se extiende a todas las cosas, pero no es medida. Es añorado no por su figura porque no tiene conformación, sino más bien por ser amabilísimo que se lo ama sin medida, con amor infinito. Por Él existe la Forma pero lo que denominamos forma está en otro, entonces la forma hace referencia a lo que participa de la Belleza, no a la Belleza misma. De ahí que cualquier cosa que reducida a forma que se presente al alma, hace que el alma busque otra cosa por encima de lo configurado y de la mezcla, que es la Belleza de la Inteligencia y esta la Belleza absoluta de lo Uno.

Pasa lo mismo en la experiencia de los enamorados, ella es un testimonio de la experiencia de la Belleza: mientras uno se detiene en la impronta sensible impresa en el cuerpo, no ama todavía; pero cuando partiendo de esa impronta, él mismo concibe en su mente una impronta invisible en el alma indivisa, entonces brota el amor. Pero procura mirar al amado a fin de refrescar aquella impronta que se marchita, con esa actitud no se da cuenta aun que debe desplazarse a lo más y más carente de forma, a eso aspira en realidad porque la materia está, por fuerza, lejísimo, pues no posee de suyo ninguna forma, ni siquiera una de las últimas.

¹⁹⁶Cfr. Plotino, *Enéada* VI 7, 33:1-14.

APROXIMACIÓN A LA CUESTIÓN DEL MITO Y LA BELLEZA

a- Consideración sobre la dialéctica, el amor y la belleza

“¿Qué arte, qué método, qué práctica nos sube a donde debemos encaminarnos? Que la meta adonde debemos dirigirnos es el Bien y el Principio supremo, quede bien asentado como cosa convenida y con múltiples argumentos demostrados¹⁹⁷ [...] Las etapas del viaje son dos para todos¹⁹⁸, sea que estén subiendo, sea que hayan llegado arriba: la primera arranca de las cosas de acá abajo; la segunda es para aquellos a los que, habiendo arribado ya a la región inteligible y como posado su planta en ella, les es preciso seguir caminando hasta que lleguen a lo último de esa región, que coincide precisamente con el final del viaje, cuando se esté en la cima de la región inteligible¹⁹⁹”.

La pregunta con la que se introduce la *Enéada* sobre la dialéctica está íntimamente conectada y complementa el tema de las virtudes, anteriormente desarrollado como la forma del alma que permite la semejanza con lo divino. La misión de la dialéctica es la de ser una virtud (en el sentido de perfección) que en comparación con otras disciplinas, propedéuticas como la matemáticas y las que son también parte de la filosofía como la ética y la física, es aún más elevada; ocupando “una posición análoga a la filosofía primera y a la sabiduría teórica de Aristóteles”²⁰⁰.

Según Plotino coexisten a las virtudes cívicas y purificadoras, que preparan al hombre para el contacto con la región divina porque permiten la unión del Alma con la Inteligencia por medio de la conversión y contemplación; la dialéctica que por medio del discurso racional o deliberación va de lo múltiple a lo uno, no de un modo lógico instrumental sino que ella procura conocer el alma del hombre tal como el Oráculo de Delfos lo establece ‘conócete a ti mismo’, según lo afirma Sócrates:

“Me parece ridículo, por tanto, que el que no se sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene [...] no pienso, como ahora decía, ya más en esto, sino en mí mismo, por ver si me he vuelto una fiera más

¹⁹⁷ Las demostraciones aparecen en la *Enéada* VI 9.

¹⁹⁸ Estas dos etapas corresponden a las dos de la alegoría de la caverna de la República de Platón (514 a-521 b). De esta alegoría toma Plotino no sólo el tema de la subida y la idea de las dos etapas, sino también el verbo clave *anáγειν* (elevar) (517 a 5; 521 c 2; 533 d 2). Cfr. J. IGAL, “cita al pie de página nº4”, en *Enéada* I 3, p. 225.

¹⁹⁹ Cfr. Plotino, *Enéada* I 3, 1: 1-15.

²⁰⁰ *Ibidem*, *Introducción*, p. 221.

enrevesada y más hinchada que Tifón, o bien una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino.”²⁰¹

Aunque Sócrates asume que los esfuerzos de la actividad filosófica deben dirigirse al conocimiento de ‘sí mismo’, esto es para Plotino la unión con lo Uno, se sabe que el punto de partida es la multiplicidad, la realidad sensible, porque se debe proceder desde lo que se muestra hacia lo demostrado; para eso antes de emprender cualquier examen conviene ponerse de acuerdo sobre qué es lo que se trata, siguiendo sus palabras:

“Sólo hay una manera de empezar, muchacho, para los que pretendan no equivocarse en sus deliberaciones. Conviene saber de qué trata la deliberación. De lo contrario, forzosamente, nos equivocaremos. La mayoría de la gente no se ha dado cuenta de que no sabe lo que son, realmente, las cosas. Sin embargo, y como si lo supieran, no se ponen de acuerdo en los comienzos de su investigación, sino que, siguiendo adelante, lo natural es que paguen su error al no haber alcanzado esa concordia, ni entre ellos mismos, ni con los otros. Así pues, no nos vaya a pasar a ti y a mí lo que reprochamos a los otros, sino que, [...] deliberemos primero, de mutuo acuerdo, sobre qué es [...]”²⁰².

Volviendo a la primera cita de Plotino, esta subida de la que habla en la pregunta tiene que ver con la conversión hacia lo Uno-Bien. Desdichadamente al igual que en la *Alegoría de la caverna*²⁰³ no todos los hombres están destinados al ascenso hacia la luz del sol y por eso Plotino distingue tres talentos el músico, el enamorado y el filósofo:

- El músico se caracteriza por naturaleza como “muy impresionable y embelesado ante la belleza”²⁰⁴. Se conmueve como si se enamorara ante la belleza presente en los sonidos, mientras que rehúye de lo discordante y falto de unidad tanto en los cantos como en los ritmos. Dado esto, hay que conducirlo por esta experiencia sensible prescindiendo de la materia en que se realizan las “figuras” (estructuras resultantes de la diversa colocación de los sonidos dentro de un sistema), las “razones” (números denotativos de los intervalos musicales), las “proporciones” (armonías en que el sonido intermedio excede y es excedido por la misma fracción de sus extremos), así que inspirado por ellas llegue a la Armonía inteligible y aquella Belleza presente en ella. Para eso, es decir, hay que comunicar al músico los razonamientos propios de la

²⁰¹ Cfr. Platón, *Fedro*, 230a.

²⁰² Cfr. Platón, *Fedro*, 237c-d.

²⁰³ Cfr. Platón, *República*, Libro VII, 514a – 521d.

²⁰⁴ Cfr. Plotino, *Enéada* I 3, 1: 23.

filosofía, desde los cuales hay que conducirlo a la fe en las realidades que posee sin saberlo.

- El enamorado es un excelente rememorador de la Belleza por la estrecha relación que hay entre el amor, la Belleza y la reminiscencia, pero ésta es trascendente y él no es capaz de aprehenderla sino que impactado por la belleza sensible queda hipnotizado en ella. Hay que enseñarle por un razonamiento que la Belleza debe ser distinta de los cuerpos y de origen distinto, porque no debe quedarse con un solo cuerpo sino que razonando debe conocer la universalidad de los cuerpos (la belleza que es la misma en todos) porque lo que le atrae del objeto amado es la Belleza trascendente de la que es reflejo; luego debe conocer que hay cosas incorpóreas en la realidad sensible en las que se da en mayor grado como las ocupaciones, las ciencias y las virtudes; todas ellas reducidas a la unidad lo elevan a la Inteligencia, al Ser, para continuar con la segunda etapa del viaje.

- El filósofo de cuna no necesita de un proceso de separación como los otros, sino que posee alas y marcha hacia lo alto aunque desorientado por lo que necesita de un guía. Debe perfeccionar sus virtudes y por medio de las matemáticas se instruye en la intuición de lo incorpóreo y en la fe de su existencia. Finalmente con lecciones de dialéctica hay que hacer de él un dialéctico consumado porque él es un amante de los discursos bellos como dice Sócrates “Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo «yendo tras sus huellas como tras las de un dios»”²⁰⁵.

Estos tres modelos de hombres son los que pueden quedar pasmados ante la presencia de la Belleza trascendente reflejada en la realidad sensible, donde la afección característica producida por la belleza es el amor, como lo dice Plotino:

“Por lo que respecta al sentimiento cuya causa solemos atribuir al Amor, seguramente nadie ignora que se origina en las almas cuando desean abrazarse con alguna belleza, es de dos clases: el hombre casto y la del hombre torpe. De dónde toma su principio cada uno de estos dos amores, es lo que conviene examinar filosóficamente. Si alguno pusiera este principio en el hecho de que ya de antemano las almas tienen apetencia de la Belleza en sí, en que saben reconocerla, en que están emparentadas con ella y en que

²⁰⁵ Cfr. Platón, *Fedro* 266b.

se dan cuenta instintivamente de su afinidad con ella, creo que atinaría con la verdadera causa”²⁰⁶.

Si bien Plotino retoma del *Banquete* y el *Fedro* los mismos términos de Platón, utilizando incluso similares imágenes para la descripción, no les da en absoluto el mismo contenido psicológico: la relación amorosa de la que habla Platón es la que, en la Grecia clásica, podía establecerse entre un maestro y un discípulo: el amor platónico es un amor masculino porque es inquieto, posesivo y procura la descendencia. Aquí, el amante siempre ama al amado, pero para dirigirlo, para elevarlo hacia la contemplación de lo Bello, para engendrar en él las bellas virtudes y las bellas ideas. Convertido en algo espiritual, el amor por el discípulo gana aquello de lo que hubiera carecido si hubiera sido carnal: la fecundidad para la educación y la organización de la ciudad.

Por su parte Plotino presenta una relación entre el amor humano (que se presenta como puro o mixto) y el amor al Bien como mucho más compleja puesto que propone tres vías para elevarse del amor sensible al amor trascendente, éstas corresponden a tres tipos de hombres destinados a la subida, la conversión, y son los que ‘han visto todo’ o ‘han visto más’: el músico, el enamorado y el filósofo, a los que ya diferenciamos.

Plotino esclarece qué es el amor por la belleza entendido como un sentimiento diciendo:

Todo aquel cuyo amor a la belleza sea puro, se da por satisfecho con la belleza sola, tanto si ha alcanzado reminiscencia como si no; pero todo aquel al que se le entremezcle otro apetito, el de «ser inmortal tal como es posible en un mortal», ese busca la belleza en lo perdurable y eterno; y si procede conforme a la naturaleza, siembra y engendra en lo bello: siembra a fin de perpetuarse, pero siembra en lo bello por su parentesco con lo bello[...] Quien se niega a engendrar, es más autosuficiente porque posee belleza, mientras que quien desea producir, quiere producir belleza porque está falto de ella y no es autosuficiente, y, puesto el caso, la producirá – piensa él- a condición de engendrar en lo bello[...] Los amantes de cuerpos bellos mas no por razón de la unión carnal, los aman porque son cuerpos bellos; y los que aman con el amor que llamamos mixto; si es a mujeres, es porque intentan además perpetuarse; si a no mujeres, es porque andan descaminados[...] Hasta aquí los amores que son sentimientos del alma”²⁰⁷.

²⁰⁶ Cfr. Plotino, *Enéada* III 5, 1: 10.

²⁰⁷ Plotino, *Enéada* III, 5, 1: 40-65.

Siguiendo a Pierre Hadot²⁰⁸, para Plotino el amor siempre es superior a su objeto, por más elevado que este sea su objeto nunca puede explicarlo o justificarlo, sólo se manifiesta. En el amor hay un plus, un exceso, hay cosa injustificada que la entendemos como un don, una gracia (*euritmia*) a la que llamamos Vida (concebida en su misterio más profundo). Las Formas, las ideas, las estructuras, los razonamientos pueden justificarse, se demuestran; pero la Vida, la gracia, son injustificadas, ella se muestra, se exterioriza. Plotino reconoce en la Vida la huella del Bien, por ser gracia es un obsequio que permite la disposición tanto para lo que se ve ante el movimiento y la vitalidad de la Belleza, como para la atracción que ejerce en nosotros la presencia del Bien en el objeto bello y que nos abre la posibilidad del amor. Esta visión (de la Belleza) y atracción (del Bien) no es constante en nosotros por eso es la idea de la gratuidad de la gracia para guiar nuestra inconstancia hacia el Bien, elevando nuestra debilidad (el cuerpo).

En relación con los tres modelos de hombres podemos decir que la gracia es como el destino que cada hombre recibe. Así es como el primer tramo del camino, salida de la caverna, la multiplicidad del mundo sensible, ya fue transitado por el músico, el enamorado y el filósofo; ahora para escalar la cima de lo inteligible, no hay más camino que la dialéctica. Con la dialéctica²⁰⁹, como hábito, se puede declarar acerca de cada cosa qué es, en qué difiere, qué hay de común, en qué clase de seres entra cada una, qué puesto ocupa entre ellos. También ayuda a discurrir acerca de cuantos son los seres y cuantos los no seres (los seres sensibles son los no seres, distintos de los Seres reales).

La dialéctica discute con ciencia (*episteme*) sobre el Bien y el no-bien, cuantas cosas caen sobre el Bien y cuantas caen bajo el no-bien; y qué es lo eterno y lo que no es tal. Todo esto la dialéctica lo realiza por medio de la división platónica para la discriminación de las Formas, utilizándolas también para la determinación de la esencia la designación de los Géneros primarios. Y luego procede a entrelazar intelectivamente las Formas derivadas hasta haber recorrido todo el reino inteligible y llegar a un principio que el alma, sosegada sin afanarse por nada de la región inferior, una vez

²⁰⁸ A continuación seguimos su texto: Cfr. Pierre HADOT, "Amor", en *Plotino O La simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alfa Decay, 2004, pp. 75-110.

²⁰⁹ A continuación nos referimos a la *Enéada* I 4.

reducida a unidad, se dedica a contemplar, es decir, las verdades relativas al Bien, como principio omnifundante.

La dialéctica es la parte más valiosa de la filosofía y no hay que pensar que es un instrumento del filósofo, pues no consiste en meros teoremas y reglas sino que versa sobre cosas reales y maneja los seres como material. En Plotino la dialéctica no es lógica formal, sino metafísica y ontología en el sentido platónico. Reducir la dialéctica a un razonamiento, que siempre se mantiene en el plano de la conciencia y la reflexión, no permite conocer los niveles de la realidad divina que distingue (Alma- Inteligencia-Uno). El razonamiento es un ejercicio preliminar, un apoyo, un trampolín. Para Plotino el conocimiento es siempre experiencia de una metamorfosis interior; nunca trató de demostrar racionalmente que hay niveles en la realidad divina, sino mostrar cómo hay que elevarse interiormente hasta dichos niveles y experimentarlos en sí mismos. Plotino va a descubrir, en el seno de la experiencia más profunda, más intensa, más emotiva, pero todavía inconsciente: la experiencia del amor. Y al reconocer su huella(es decir, la Vida) presentará la existencia de alguna cosa de la que la Inteligencia sólo es la manifestación (lo Uno).

Cuando Plotino utiliza el vocabulario erótico del *Fedro* ya no es, como hacía Platón, para describir el amor humano y su sublimación, sino para expresar en un lenguaje simbólico (por medio de imágenes) una experiencia mística. La experiencia del amor humano es el prelude para el éxtasis del amor; y mientras el primero es un amor indiscutible, el segundo es un amor fruto de una experiencia inefable. Siguiendo a Platón, ha dicho que el amor es un sentimiento originado en las almas como el sentimiento de deseo, pero también habla de un amor divino al que llama *demon* y, al tratar su nacimiento, Plotino explica detalladamente cómo y de quiénes ha nacido²¹⁰.

En el *Banquete* se requiere del mito para “descomponer en tiempos parciales las cosas de que hablan, pues incluso las exposiciones razonadas introducen generaciones de cosas ingeneradas y también ellas separan cosas que están juntas, tras instruir como pueden, permiten ya al buen entendedor hacer la recomposición. El mito temporaliza lo eterno y disocia lo unido, como lo hace también la explicación razonada por razones didácticas”²¹¹. Plotino toma este relato y lo examina, primero parte del hecho que el

²¹⁰ A continuación se analizará la *Enéada* III 5.

²¹¹ Plotino, *Enéada* III 5, 9: 25-30.

amor fue engendrado en la fiesta del nacimiento de Afrodita por Penía (Pobreza) y por Póros (Recurso) ¿Qué nos quiere decir que el amor nació de ella o que nació con ella? ¿quién es Afrodita? ¿O hay algún modo de que aquél naciera a la vez de ella y con ella?²¹² Hay dos Afroditas:

A) La Afrodita celeste, es descendiente de Urano (que simboliza lo Uno), por ser hija de Crono (que simboliza al Intelecto), éste hijo de Urano. Afrodita, por lo tanto, es un Alma divinísima que nacida directamente de la Inteligencia, se quedó allá arriba de tal modo que no baja acá abajo porque ni quiere ni puede, pues no ha nacido para andar aquí abajo siendo como es una realidad trascendente y una sustancia impartícipe de materia. Es que un ser nacido directamente de la Inteligencia es puro en sí mismo como quien es fuerte por sí mismo por su cercanía a aquella, debido a que el Alma depende, tanto en su apetencia como en su emplazamiento, de quien la engendró, que es capaz de mantenerla allá arriba, Plotino lo describe diciendo:

“Yendo, pues, en pos de Crono –o, si se prefiere, en pos de Urano, padre de Crono-, el Alma centra su actividad en él y se familiariza con él; y enamorándose de él, engendra el Amor y, con ayuda de éste, dirige su mirada a aquél; y este acto del Alma es el que produce una realidad sustancial. Y son ambos los que miran a aquel: el Alma progenitora y el bello Amor engendrado como una realidad que está orientada por siempre a otro ser bello y que cifra su ser en esto, pues es un intermediario como lo es el ojo del amante entre el amante y el amado, porque proporciona al amante la posibilidad de ver al amado por mediación suya pero se adelanta por su cuenta a llenarse del espectáculo antes de proporcionar al amante la facultad de ver mediante el órgano. Y es verdad que ve antes que el amante, mas no ve del mismo modo, porque, aunque fija en el amante el objeto de la visión, él mismo disfruta del espectáculo bello sólo mientras éste pasa a su lado fugazmente”²¹³.

Aquella Alma era una sustancia nacida de la actividad de la Sustancia anterior a ella, la Sustancia de los Seres reales, la Inteligencia. El Alma vivía contemplando, y contemplando intensamente, aquello que era la sustancia primaria; lo miraba como su propio bien y se recreaba en su contemplación, tal como lo dice Plotino:

“El sujeto contemplante no podía hacer de su contemplación una ocupación marginal, [...] el Alma engendró de sí misma algo digno de ella y del objeto de su contemplación. Así pues, de ese sujeto activo (el Alma) intensamente aplicado al objeto de la visión y de ese como efluvio emanado del objeto visto, nació verosímilmente con imagen [...] De ahí le viene el nombre al

²¹² *Ibíd.*, 2: 10-15.

²¹³ Plotino, *Enéada* III 5, 2: 35-45.

amor como sentimiento, dado que lo que es sustancia es anterior a lo que no es sustancia”²¹⁴.

Todo esto se refiere al Alma superior y a la naturaleza trascendente del sentimiento de Amor en ella, porque engendrada de ella y por ella (el mito del nacimiento de Afrodita) se satisface en la contemplación de los dioses. Del Alma del cosmos, propia de este universo, vino a la existencia el otro Amor (propio de este cosmos) como un ojo, el ojo que también esta Alma posee como nacido de la visión que también ella posee. Obliga al alma con la que ésta coordinando a volverse a lo alto, por cuanto también ella es capaz de rememorar las realidades inteligibles. Las almas, aspiran al Bien, aún la mezclada y la convertida en alma de un ser particular, puesto que aún ésta es subsiguiente a aquella y originaria de aquella. En otras palabras, esto tiene lugar en el hombre porque para Plotino este proceso cosmogónico a través del cual el Alma se convierte a la Inteligencia y ella se vuelve hacia el Bien y engendra las Formas y los seres²¹⁵, se sitúa en nosotros mismos donde estos niveles de realidad son los niveles de nuestro yo²¹⁶.

B) La Afrodita vulgar, nació de la unión de Penía (pobreza) y Poros (recurso) en el jardín de Zeus (hijo de Crono). ¿Quién es Zeus, al que pertenece el jardín al que entró Poros? Poros decíamos que era la Razón universal. En Zeus hay un alma regia y una inteligencia regia y como causa es el principio regio y el principio rector que se identifica con la Inteligencia, mientras que Afrodita, que es su hija, nacida de él y con él, se identifica con el Alma de Zeus (porque identifican a los dioses varones con el Intelecto y las diosas con el Alma). Poros es una Razón representativa (más difusa y más desplegada) del contenido del mundo inteligible y de la Inteligencia, será inherente al Alma. En el Alma está esta razón transfundida de la Inteligencia a su propio jardín, al tiempo en que se dice que nació Afrodita. Todo el jardín de Zeus está engalanado con una Razón, y su lujo lo son las galas transmitidas al alma por la Inteligencia en sí. ¿O qué otra cosa puede ser el jardín de Zeus sino sus estatua y sus galas? ¿Qué pueden ser sino las razones emanadas de él? La Inteligencia, en su saturación se tiene a sí misma, pero también está en otro, por eso se dice que yacía en el jardín de Zeus y que yacía en el momento preciso en que se cuenta que Afrodita comenzó a existir entre los seres.

²¹⁴ *Ibíd.*, 2: 10- 15.

²¹⁵ Tema explicado en el capítulo I del trabajo.

²¹⁶ Cfr. P. HADOT, *op. cit.*, “Niveles del yo”, pp 27-49.

Ahora bien, ¿también cada alma particular tiene un amor similar con existencia real y sustancial? ¿Por qué el Alma total (superior) y el Alma del universo han de tener un Amor sustancial y no ha de tenerlo, el alma de cada uno de nosotros y, por añadidura, la de todos los animales restantes? Plotino explica que este amor es el *demon* que acompaña a cada uno: el amor de cada individuo mismo. Porque éste parece ser también el que implanta los apetitos según la naturaleza de cada alma, pues cada una apetece en correspondencia con su respectiva naturaleza y engendra su amor a la medida de su rango y al nivel de su esencia.

Así el Alma total tiene un amor total y cada alma particular su amor particular. Y en tanto a la relación que guarda cada alma particular con la total no es entendida como desgajada de ella, sino comprendida en ella de tal modo que todas sean una sola; esa misma relación también la tiene cada amor particular con el Amor universal. Por consiguiente, como este amor es el que conduce a cada alma particular hacia la naturaleza del Bien, se sigue que el amor del Alma superior será un dios, un dios que mantiene al alma en perpetuo contacto con aquél, mientras que el alma mezclada será un *demon*.

Como primera observación a Plotino, debemos partir de la interpretación de Platón de que ‘el Amor es el cosmos sensible’ y no ‘el Amor del cosmos nacido en él’, esto entraña muchas dificultades sobre sí el cosmos es un «dios feliz» y «autosuficiente», por ello reconoce que este Amor no es ni dios ni autosuficiente, sino siempre menesteroso²¹⁷. Además, ¿por qué este Amor, que es un *demon*, ha de ser el cosmos mientras que los demás *démenes* no han de serlo, también ellos, cuando está claro que constan de la misma esencia? El linaje de los dioses es impasible, mientras que a los *démenes* les atribuimos pasiones y siendo eternos, están a continuación de los dioses, se aproximan a nosotros como intermediarios entre los dioses y el linaje humano.

¿Cuál es la naturaleza de un *demon*?, ¿qué diremos que es? Plotino se arriesga a decir que es la huella que deja cada alma cuando entra en el cosmos. Porque el alma pura engendra un *demon*; y así, el amor de esta alma decíamos que era un dios. La dualidad del amor, como dios y como *demon*, existente en el Alma total se repite en cada alma individual: el del alma superior es un dios; el de la inferior, un *demon*.

²¹⁷ Cfr. Platón, *Timeo* 33 d 2; 34 b 8; *Banquete* 202 c-d.

Consecutivamente es necesario explicar ¿cómo es que los *démenes* participan de la materia? Plotino sostiene que se debe dar por supuesto que es una materia inteligible (entendida como una materia psíquica que es la indeterminación simbolizada por *Penía*); esta materia inteligible tiene la capacidad de estar en comunión con la sustancia inteligible (*Poros* o la Razón) y con la materia propia de los cuerpos. La Razón al juntarse con lo que no era Razón sino anhelo indeterminado y realidad desvaída, hizo que lo generado no fuera perfecto ni estuviese bien provisto, sino que fuese deficiente como producto de un anhelo indeterminado y de una Razón bien provista. Dicho producto no es una Razón pura y depende del Alma como su principio. Este amor es una especie de frenesí desvalido por su propia naturaleza y aún en el momento de lograr su objetivo, vuelve a estar desvalido. El amor-demon no puede saciarse por la imposibilidad inherente a toda mezcla, pues sólo se llena lo que ya está repleto por su propia naturaleza. El desvalidamiento del amor se debe a su indigencia, mientras que su capacidad de recursos se debe a su naturaleza como razón.

Plotino también explica que son amores aquellos *démenes* que el Alma engendra cuando aspira al Bien y a la Belleza, pero que los *démenes* restantes, aunque provenientes también ellos del Alma del universo, no obstante, como son engendrados por otras potencias, desempeñan una función complementaria, según la necesidad del conjunto: la de compartir con el Alma el gobierno de las cosas particulares en bien del universo. Incluso se considera que puede ser que un hombre se halle al nivel de otros *démenes*, porque dejó inactivo el *demon* absoluto que poseía, y actúa al nivel de otro *demon* que eligió, de acuerdo con la parte correspondiente del principio activo en él, que es el alma. En efecto, se da el caso del hombre que tiene deseo de cosas malas, y es porque con los malos apetitos implantados arrojaron todos los amores que había en él, al igual que arrojaron la recta razón. La materia es deficiente en todo su deseo del Bien, aunque se distinga la Forma y la razón en el ser compuesto de materia, su deseo no está especificado, esto hace a quien desea, en cuanto desea, más afín a la materia. En cambio, lo que está centrado ‘en sí mismo’ es Forma que permanece sola en sí misma. Explicado por Plotino:

“En conclusión, son bellos los amores naturales y conformes con la naturaleza, de los que los amores del alma inferior son inferiores en dignidad y potencia, mientras que los otros son superiores [...] Los amores de aquellos que se desviaron de la naturaleza, son afecciones pasivas y no sustancias ni realidades sustanciales. Los bienes verdaderos [...] son

entidades sustanciales, mientras que los no verdaderos no son productos de la actividad del alma misma y no son otra cosa que afecciones pasivas. Son como las ideas falsas, que no tienen una base sustancial (porque tienen por objeto lo aparente no lo real)”²¹⁸.

b- La Belleza, su relación con el conocimiento y el arte

En la *Enéada* V8 sobre la Belleza Inteligible, Plotino nos expone una comprensión vívida y poderosa de la verdadera naturaleza de la Inteligencia; el filósofo toma a la dialéctica como una guía que nos hace capaces de llegar a ser Inteligencia y ver su mundo desde dentro. Por medio del camino de la dialéctica se accede a los principios metafísicos que se manifiestan como realidades ontológicas y nunca se los debe reducir a realidades lógicas: porque no se trata sólo con ideas, sino con el fundamento de la realidad sensible que no es otra cosa que la realidad inteligible. El conocimiento de la Belleza inteligible es propio de los seres espirituales y esta actividad asimila a un ejercicio contemplativo.

El filósofo expone su método para enseñarnos como ser capaces de llegar a ser Inteligencia, es decir por qué modo podríamos llegar a contemplar la Belleza de la Inteligencia y del mundo trascendente. En la región trascendente, las cosas son como son porque son bellas, no son resultado de una conclusión lógica ni de una ideación, sino anteriores a todo razonamiento, demostración y prueba, porque estas son posteriores. Todas las cosas proceden espontáneamente del principio y son como son; se desaconseja el indagar las causas del principio, y más de un principio que es perfecto, que es idéntico al fin. “El que es principio y fin, es todo de una vez y completo”²¹⁹.

Para empezar, el filósofo encamina la reflexión hacia la experiencia sensible del conocimiento del arte:

“[...] Pues bien, esta piedra transformada por el arte en belleza de forma aparecerá, sí, bella, mas no por ser piedra –de lo contrario también la otra sería igualmente bella-, sino gracias a la forma que le infundió el arte”²²⁰

²¹⁸ Cfr. Plotino, *Enéada* III 5, 7: 40-50.

²¹⁹ Cfr. Plotino, *Enéada* V8, 7: 45.

²²⁰ *Ibíd.*, 1: 10-15.

La causa de que sea bella la piedra esculpida está dada por la forma que tenía en la mente el que la concibió, porque no estaba en la materia pero sí en el artista antes de que adviniera a la piedra; de este modo la belleza está en el arte en un grado superior al modo de conocimiento. ¿Qué pasa cuando el arte embellece la materia? Cuanto más se dilata el conocimiento del arte al adentrarse en la materia, tanto más se desvirtúa la belleza comparada con la que permanece en unidad como forma de la Inteligencia del artista, porque según el principio metafísico: toda causa eficiente primaria debe ser por sí misma superior a su producto. Plotino explica:

“Mas si alguien menosprecia las artes porque crean imitando a la naturaleza, hay que responder en primer lugar que también las naturalezas imitan otros modelos. En segundo lugar, es de saber que las artes no imitan sin más el modelo visible, sino que recurren a las formas en las que se inspira la naturaleza, y además que muchos elementos se los inventan por su cuenta y los añaden donde hay alguna deficiencia como poseedoras que son de la belleza”²²¹

¿De dónde toman la belleza los seres que son por naturaleza bellos y de los cuales las artes lo toman como principio? Obsérvese que para responder Plotino establece una cadena, una ligazón de causas: existe una realidad de donde la naturaleza toma su belleza, la belleza propia de la naturaleza que sirve de modelo para el artista, la belleza del producto artístico como conjunción de la belleza de la naturaleza más la forma bella, que es propia del conocimiento que hace al artista tal. Porque, si la masa fuera bella en cuanto masa, la razón creadora no debía ser bella, pues no es masa. Ya sabemos con anterioridad que el origen de la belleza está en la forma intrínseca a la materia, pero mientras esta belleza es ajena a nosotros, aún no la percibimos, pero una vez que se nos aloja dentro, nos afecta. Porque:

“nosotros que no estamos acostumbrados ni sabemos ver nada de lo de adentro, corremos tras lo de fuera sin saber que es lo de dentro lo que nos mueve. Nos pasa lo mismo que si uno, mirando su propia imagen, corriera tras ella desconociendo el original de donde procede [...] Estando en una mala disposición, en vano tratarías de buscar aquella Belleza; esto sería buscarla con una vista afectada y no limpia. Por eso las reflexiones sobre tales temas tampoco van dirigidas a todos. Pero si te viste bello a ti mismo, ponte a recordar”²²².

En la naturaleza se da una razón de la belleza que es el modelo de la existente en el cuerpo. Pero más bella que la existente en la naturaleza es la existente en el alma, de

²²¹ Cfr. Plotino, *Enéada* V 8, 1: 35-40.

²²² *Ibidem* 2: 31-35; 45-50

la que proviene la belleza existente en la naturaleza. El alma virtuosa es más bella aun porque posee la luz de la Belleza primaria, que no es razón (*logos*) propiamente sino autora de la razón primaria (el *logos* es una representación de la Inteligencia) inmanente en la materia psíquica (recuérdese que anteriormente se dijo que la razón es Poros y la materia psíquica *Penía*).

¿Qué imagen de la Inteligencia cabría, pues, tomar? Porque cualquier imagen estará tomada de una realidad inferior, pero al estar hecha de la inteligencia que hay en nosotros previamente depurada, se puede mostrar qué tal cosa es la Inteligencia que hay en el ámbito divino. La belleza tanto en el hombre como en los dioses no radica en tener cuerpo, sino en que en ellos actúa una inteligencia (más potente para los dioses que para el hombre, porque siempre son sabios con una inteligencia impasible, estable y pura) por la que saben de las cosas divinas y de cuantas cosas ve la Inteligencia, y no sólo de las humanas. Plotino nos dice:

“La insaciabilidad se debe a que la saciedad no hace que se desdeñe a quien ha causado la saciedad. Porque viendo, ve más y más, y contemplándose infinito a sí mismo e infinitos a los Seres contemplados, se deja llevar de su propia naturaleza. Además, la vida, cuando es pura, a nadie acarrea fatiga [...] Mas la vida de allá es sabiduría, pero no una sabiduría que se surta de raciocinios, pues siempre fue total y no le faltaba nada para que precisase de búsqueda, sino que es la sabiduría primaria y no derivada de otra [...] Porque allá todos los Seres inteligibles son como estatuas que se vieran a sí mismas, de modo que constituyen «un espectáculo propio de espectadores superbeatíficos»”²²³

También, Plotino explica que nosotros “no llegamos a comprenderlo cuando pensamos que las ciencias no son más que teoremas y un cúmulo de proposiciones, siendo así que esta experiencia no se verifica ni aun con las ciencias de acá. El filósofo, siguiendo a Platón, sostiene que la ciencia de allá ‘no es distinta del sujeto en que reside’, y propone que entender cómo ocurre esto es lo que se debe investigar”²²⁴. Siendo que todos los seres naturales los produce una sabiduría, el arte ¿podría ser una sabiduría que produzca en conformidad con la Sabiduría en sí – la Inteligencia? La respuesta se da cuando los artistas recurren a su vez a una sabiduría natural, que no está compuesta de teoremas, sino que es toda entera una unidad, distinta a la sabiduría que compuesta de multiplicidad se reduce a unidad (la dialéctica), la sabiduría de la que se habla es una unidad que se resuelve en multiplicidad.

²²³ Plotino, *Enéada* V 8, 4: 32-45.

²²⁴ *Ibidem*, 4, 45-50.

Esta sabiduría es la Sabiduría primaria y Plotino afirma que la ‘Sabiduría verdadera es sustancia, y la Sustancia verdadera es sabiduría’, entonces la razón productiva es inherente a la naturaleza y la naturaleza es el principio de aquella. Esta razón viene de la Sabiduría engendrada en sí misma, por eso todas las sustancias que no poseen Sabiduría, son sustancias por haber brotado por obra de una sabiduría, pero no son verdaderas Sustancias por no poseer en sí mismas sabiduría. Recurriendo a la mitología explica:

“No hay que pensar, por lo tanto, que en lo que los dioses y aquellos seres superbeatíficos ven allá sean proposiciones, sino que cada uno de nuestros enunciados son allá efigies bellas, como ya imaginaba alguien que se daban en el alma del varón sabio, pero no efigies pintadas, sino reales. Y por eso los sabios de antaño afirmaban que también las Ideas son Seres reales, o sea, Sustancias”²²⁵

Jesús Igal²²⁶ interpreta que Plotino se refiere a una analogía entre dos culturas la helénica y la egipcia: por un lado 1) el mundo inteligible/mundo de las ideas, es proporcionado o igual a la escritura ideográfica/ escritura alfabética; también 2) el filósofo platónico/ el pensador discursivo, tiene una relación de igualdad que el sabio egipcio/ el inventor de la escritura alfabética. A partir de esto se entiende lo que es bello ‘tal como es’, esto es, lo que por la investigación a duras penas o en modo alguno parecería que ‘debe ser tal’ como es anteriormente a la investigación y al raciocinio. Por dar un ejemplo, Plotino propone que se puede verificar en el macrocosmos ese principio, que ha de ser manifiesto a todos los casos:

“¿Acaso pensamos que su Hacedor ideó en su mente la tierra y pensó que debía estar en el centro, y que luego ideó el agua y la ideó bordeando la tierra, después las demás cosas hasta el cielo, luego los animales todos, cada cual con su figura, todas las figuras que existen actualmente, sus vísceras internas y sus miembros externos, y que luego, una vez dispuestos en su mente todos los pormenores, puso manos a la obra?”²²⁷.

Es evidente que para Plotino tal ideación es imposible puesto que el Hacedor no obra al modo del artesano que fabrica valiéndose de las manos y los instrumentos, también las manos y los pies son posteriores. La respuesta a este problema es que todas las cosas existían en otro, y que luego, sin nada de por medio, por su cercanía, en el Ser,

²²⁵ Cfr. Plotino, *Enéada* V 8, 5: 20-25.

²²⁶ Cfr. J. IGAL, “cita al pie de página nº27”, en *Enéada* V 8, p. 149.

²²⁷ Cfr. Plotino, *Enéada* V 8, 7: 5-10.

a otro (la materia), apareció de repente un simulacro y una imagen de aquél, sea espontáneamente, sea por ministerio del Alma²²⁸, como dice Plotino a continuación:

“Lo cierto es que todas esas cosas conjuntamente provinieron de allá y estaban allá en estado de mayor belleza, ya que son las de acá, y no las de allá, las que estaban contaminadas. Lo cierto es que todo, de principio a fin, está dominado por formas; en primer lugar, la materia por las formas de elementos; luego sobre estas formas hay otras formas, y sobre estas otras; y por eso no es fácil dar con la materia, escondida como está bajo una multiplicidad de formas. Pero, puesto que aun la materia es una última forma, todo este universo es forma, todas las cosas son formas. Es que el modelo era Forma”²²⁹.

Ahora bien, dice Plotino que si nosotros fuéramos ‘modelo, esencia y forma’ a la vez que la forma operante en este mundo fuera nuestra propia esencia, también nuestra actividad creativa prevalecería sin esfuerzo, como ocurre en el ámbito divino. Aun así, el Hombre crea esta otra forma de hombre inferior, en que se ha transformado. Pues convertido actualmente en un hombre, dejó de ser el Hombre total. Pero si deja de ser un hombre entonces camina por las alturas y gobierna todo el cosmos porque se hace parte de un todo, crea un todo.

Platón quiso mostrar la operatividad productiva con la imagen del Demiurgo, y lo representa atendiendo su obra, queriendo indicar con ello cuán maravillosa es la belleza del Modelo y de la Idea. Porque cuando uno se admira de cualquier obra realizada conforme a un modelo, de hecho siente admiración por el modelo conforme al cual está realizada la obra. Es normal que este asombro que siente por la obra no sea consciente, tampoco los enamorados y los que están prendados de la belleza de acá se dan cuenta que efectivamente la causa de ello es la Belleza de allá, lo derivado del Modelo es bello como imagen que es de aquél.

Desprendiéndose de la imagen del Demiurgo, Plotino propone representar al universo sensible como un conjunto reducido en lo posible a la unidad, simboliza la imagen luminosa de una esfera abarcando en su interior todos los seres, unos en movimiento y otros en reposo. Es verdad que también este universo es grande y que todas las potencias que hay en él coexisten juntas; pero sería mayor, sería de una grandeza indecible si no llevara aneja una pequeña potencia corporal. También explica que los cuerpos destruyen porque también son destruidos y así cooperan a la generación

²²⁸ *Ibíd.*, 7: 15.

²²⁹ *Ibíd.*, 7: 20-25.

porque ellos mismos se originan; en cambio aquella potencia trascendente no posee más que el ser y no posee más que la belleza, nunca forma parte de la materia es la materia la que participa de ella. “Porque ¿Dónde puede existir la belleza privada del ser? ¿Dónde la sustancia privada de ser bella? Al ser deficiente en belleza ya es deficiente en esencia. Y por eso es deseable el ser, porque se identifica con la belleza, porque ella es el ser”²³⁰.

Plotino propone una explicación con elementos míticos, inspirados en *la alegoría del Carro Alado del Fedro*²³¹, de porqué la belleza de acá, la belleza sensible, es pseudoesencia ya que necesita de un simulacro postizo de belleza para parecer bella y para existir en absoluto. Y así, existe en cuanto participa de la Belleza según la Forma. Y al participar, cuanto más participa es cuanto más perfecta es, porque es más bella su esencia. Según sus palabras:

“Por eso Zeus [...] marcha primero hacia la región de la Inteligencia [...] contemplando Zeus –y quienquiera de nosotros que esté como él enamorado- este espectáculo, al final podrá ver la Belleza entera posada sobre todos los seres: la verá y compartirá aquella Belleza. Porque ésta resplandece en todas las cosas e inunda de luz a los llegados allá de manera que aun éstos se embellezcan análogamente a como a menudo hombres que escalan parajes elevados cuyo suelo amarillea allá en la altura cobran el mismo color dorado de la tierra que pisan. Allá el color que tiñe la región trascendente es la Belleza, mejor dicho, allá todo es color y belleza en profundidad. Allá la Belleza no es un tinte superficial distinto de la realidad. Pero para quienes no han alcanzado la visión plena sólo cuenta el reverbero. En cambio a quienes están empapados y como embriagados y saturados de néctar, como tienen el alma transida de belleza, les cabe el no ser meros espectadores. Porque no se trata ya de dos cosas extrínsecas, contemplante y contemplado, sino que el vidente de vista penetrante posee dentro de sí el objeto visto. Pero poseyéndolo, la mayoría de las veces desconoce que lo posee y lo mira como algo extrínseco, porque lo mira como objeto de visión y porque desea mirarlo. Ahora bien, todo cuanto uno mira como objeto de contemplación, lo mira como algo externo. Pero es menester desplazar la mirada y mirarse a sí mismo, mirar el objeto como una sola cosa consigo mismo, como idéntico a uno mismo, del mismo modo que quien estuviera poseído por algún dios, alcanzaría la visión del dios dentro de sí mismo, si fuera capaz de mirar a dios dentro de sí mismo[...] Mas si prescindiera de esa imagen, por bella que sea, aunándose consigo mismo y deja de escindirse por más tiempo, se hace una sola cosa a la vez que todas las cosas en compañía de aquel dios calladamente presente, y está con él cuanto puede y quiere. Y si luego se convierte a la dualidad, con tal de permanecer puro

²³⁰ Cfr. Plotino, *Enéada* V 8, 9: 39-41.

²³¹ Cfr. Platón, *Fedro*, 246a- 247c.

estará en contigüidad con aquel, de tal manera que pueda recobrar aquel estado anterior de copresencia si de nuevo se reconvierte a aquél [...]”²³².

EL MITO DE NARCISO Y EL MISTERIO DE LA BELLEZA INTERIOR

a- La Belleza Inteligible

Con lo dicho hasta el momento, se fue preparando el camino para la comprensión de la Belleza Inteligible, para hablar de ella retomaremos el texto de la *Enéada* sobre la Belleza donde Plotino a partir del capítulo cuatro expone lo siguiente:

Acerca de las bellezas superiores, que ya no le toca ver a la percepción sensible, sino que es el alma quien sin mediación de órganos (el intelecto, aun el discursivo, opera sin mediación de órganos) las ve y las enjuicia, hay que contemplarlas elevándonos, tras dejar que se quede acá abajo la percepción sensible.

Enéada I 6, 4: 1-5

Para Plotino la experiencia interior de la Belleza excluye a quienes no las hubieran percibido o acogido. La mayoría de las almas o sobre todo las más enamoradizas les es posible experimentar ante estas bellezas suprasensibles, las llamadas ocupaciones bellas, los modos de ser bello, los caracteres morigerados y, en general, las obras de virtud, las disposiciones y la belleza de las almas: estupor, sacudida deleitosa, añoranza, amor y conmoción placentera, como una reminiscencia del amor divino o deseo de lo superior. Es por eso que el filósofo pregunta:

¿Qué experimentáis al veros a vosotros mismos bellos por dentro? [...] ¿Cómo se suscitan en vosotros? [...] el objeto de estas emociones ¿cuál es? [...] el alma, [...] ella misma está en posesión [...] de las demás virtudes.

Enéada I 6, 5: 5-10

²³² Cfr. Plotino, *Enéada* V 8, 10- 11: 10.

En fin, cabe recordar qué son las virtudes que arreglan al alma²³³, y como antes lo dijimos son el medio por el cual el alma se asemejan a lo divino puesto que ellas son purificaciones del alma inferior. Para explicarlo Plotino propone examinar las cualidades contrarias que se originan en el alma:

¿No diremos que esta misma fealdad se le ha agregado al alma como un mal adventicio que, tras estragarla, la ha dejado impura y «amalgamada» con el mal en abundancia y sin gozar ya de una vida enturbiada por la mezcla de mal y fusionada con la muerte en gran cantidad, sin ver ya lo que debe ver un alma y sin que se le permita ya quedarse en sí misma debido a que es arrastrada constantemente hacia lo de afuera, hacia lo de abajo y hacia lo tenebroso?

Enéada I 6, 5: 32-35

El sentido de estas palabras apunta al hecho que en la procesión de la realidad lo que se origina, cuanto aleja más y más se aleja de su fuente principal lo Uno-Bien, más débil es su relación o capacidad de constituirse en lo divino; aquí se pone de relieve la jerarquía ontológica propia del pensamiento platónico ‘la realidad se compone de grados’. Entonces un alma se encuentra de algún modo ‘estropeada’ porque es llevada al retortero atraída por la materia corporal (distinta de la materia psíquica), en ella se fusiona y pierde la capacidad de poner de manifiesto su belleza; tal como lo explica:

La fealdad le sobrevino por añadidura de lo ajeno; y si quiere volver a ser bello, su tarea consistirá en lavarse y limpiarse y ser así lo que era [...] Y en esto consiste la fealdad del alma, como la del oro: en no estar pura ni acendrada, sino aficionada de lo térreo. Expurgado esto, queda el oro, y el oro es bello si se aísla de las demás cosas y se queda a solas consigo mismo. Pues del mismo modo también el alma, una vez aislada de los apetitos que tiene a través del cuerpo porque trataba con él en demasía, desembarazada de las demás pasiones y purificada de lo que tiene por haberse corporalizado, una vez que quedó a solas, depone toda la fealdad, que trae su origen de la otra naturaleza.

Enéada I 6, 5:45-55

A primera instancia la explicación de Plotino tiene un tinte exagerado al enfatizar un cierto desprecio por lo corpóreo por ser el último eslabón de la procesión. La insistencia del filósofo no es una cuestión sentimental (el desdén) sino de razón, ya que el cuerpo aunque otorga al hombre grandes placeres, ellos no están a la altura de lo divino en el hombre porque más allá de los placeres del cuerpo están los placeres del

²³³ En el capítulo dos, apartado cuatro ‘Exposición de la belleza sensible como Forma del cuerpo’.

alma, porque el alma fea no puede volver a la unidad interior alcanzada por medio de las virtudes:

Porque la verdadera morigeración, ¿en qué puede consistir sino en no tener trato con los placeres del cuerpo, antes bien rehuirlos como impuros e impropios del puro? La valentía consiste en no temer a la muerte, consiste en que el alma esté separada del cuerpo. Ahora bien, esta separación no la teme quien gusta de quedarse a solas. La magnanimidad consiste en el desdén por las cosas de acá; y la sabiduría, en la intelección, que vuelve la espalda a las cosas de abajo y conduce el alma a las de arriba.

Enéada I 6, 6: 5-15

El hecho de que Plotino apueste a que la purificación del alma por obra de las virtudes no hace tan desmesurada su propuesta porque lo que propone es obrar poniendo como fin no algo extrínseco sino un valor, un principio propio en el hombre; este principio es siguiendo la procesión plotiniana el alma, la Inteligencia y finalmente lo Uno-Bien. Entonces, la purificación de lo corpóreo no implica un desprecio de lo sensible porque la experiencia de la belleza sensible tiene un valor limitado mientras que lo inteligible es ilimitado²³⁴. La experiencia de la belleza de los cuerpos es necesaria subjetivamente porque es el principio de la emoción y frenesís que el hombre siente ante ella pero objetivamente hablando la causa de esto se da por el reconocimiento del resplandor de la idea que se encuentra dentro del cuerpo bello²³⁵.

Cuando, al principio, se decía que no les es posible hablar de las bellezas superiores a quienes no la han visto, porque ni siquiera podrán reconocer la belleza de los cuerpos, significa que la preparación intelectual pasa necesariamente por lo bello, Plotino nos advierte:

El Alma, en cambio, es bella por la Inteligencia, mientras que las demás cosas son ya bellas por obra del Alma, porque las conforma, tanto las que entran en el ámbito de las acciones como las que entran en el de las ocupaciones. E incluso los cuerpos, cuantos son calificados de bellos, es ya el Alma quien los hace tales. Porque como el Alma es cosa divina y una como porción de lo bello, cuantas cosas toca y somete las hace bellas en la medida en que son capaces de participar.

Enéada I 6, 6: 25-30

²³⁴ Cfr. Plotino, *Enéada VI 7, 32*.

²³⁵ Esta explicación ya fue vista en segundo capítulo en el apartado quinto sobre 'El juicio estético'.

Recordemos que previamente al analizar el tema del amor Plotino se refiere a la difusión luminosa, la reflexión del Uno, que el alma en la Inteligencia mira y ama; sin embargo el Uno no hace ningún esfuerzo por amar o ser amado, lo divino es impassible, es el alma menesterosa la que se eleva para amar. Resumiendo, la belleza tiene su causa en lo trascendente, la Inteligencia divina, y su comienzo en lo terrenal puesto que la experiencia sensible es el primer paso del reconocimiento. Pero la postura exuberante de Plotino de invitar a una conversión a lo Uno, casi obligatoria para hombre, pone de manifiesto una ética meritatoria, si se quiere elitista, que expresa lo utópico de alcanzar la belleza por medio de lo corporal:

Hay que volver, pues, a subir hasta el Bien, que es el objeto de los deseos de toda alma. Si alguno lo ha visto, sabe lo que digo; sabe cuán bello es. Es deseable, en efecto, por ser bueno, y el deseo apunta al Bien; mas la consecución del Bien es para los que suben hacia lo alto, para los que se han convertido y se despojan de las vestiduras que nos hemos puesto al bajar, hasta que, pasando de largo en la subida todo cuanto sea ajeno a Dios, vea uno por sí solo a él solo incontaminado, simple y puro, de quien todas las cosas están suspendidas, a quien todas miran, por quien existen y viven y piensan, pues es causa de vida, de inteligencia y de ser.

Enéada I 6, 7: 1-10

b- La contemplación como forma de ver la Belleza

Partiendo de lo anterior consideramos que el filósofo de algún modo se encuentra distinguiendo los bienes relativos al cuerpo del Bien Absoluto. En primer lugar aclara que el objeto del Alma es el Bien y que el deseo apunta siempre a él; es el deseo una aspiración, un movimiento del Alma hacia su objeto (reconocido como un bien) que puede ser más o menos acorde a la realidad ontológica del alma, es decir: cuando el alma está enraizada en lo corpóreo encontrará como objeto de deseo bienes corporales (la comida, el dinero, la salud, entre otros), sin embargo ellos no están a la altura de la divinidad del alma y por eso su consecución no la satisface sino por el contrario vuelve al alma menesterosa; cuando el alma desea algo a la medida de su ser busca lo que en el mundo clásico se llaman virtudes (*arete*) que son perfecciones que por medio de su realización se alcanza lo que es acorde a su naturaleza inmaterial, esto

es el Bien Absoluto que primero lo reconoce como idea; así el Alma pasa a ser de la Inteligencia contemplando las formas y finalmente se une con lo Uno. A esto Plotino lo explica con las siguientes palabras:

“Porque lo propio de quien no lo ha visto todavía, es el desearlo como Bien; pero lo propio de quien lo ha visto, es el maravillarse por su belleza, el llenarse de un asombro placentero, el sentir una sacudida inofensiva, el amarlo con amor verdadero y con punzantes anhelos, el reírse de los demás amores y el menospreciar las cosas que anteriormente reputara por bellas”.

Enéada I 6, 7: 15-20

Aquí es fundamental entender que el deseo por alcanzar el Bien Absoluto es el deseo de tener una visión de él y no se trata de la visión entendida como la facultad del órgano, sino más bien de un ‘saber mirar’ esto es pensado por la tradición helénica como contemplación; entendiendo:

“El concepto de contemplación como ideal de la filosofía griega se origina, según Cicerón con Pitágoras. En Platón la contemplación es identificada con una forma superior de la actividad humana que en *República* 504 a-c corresponde con la contemplación del Bien y de lo Bello. Para Aristóteles en el libro X de la *Ética a Nicómaco*, parece haber una supremacía de las llamadas ciencias teóricas sobre las ciencias prácticas. Plotino no rehúye esos conceptos, se entrecruzan en su teoría contemplativa. La contemplación en Plotino parece tener un sentido más extendido, puesto que la misma es atribuida incluso a los seres “irracionales” como los animales y las plantas. Esto aparece en el tratado *Sobre la naturaleza, la contemplación y lo Uno* tiene como tesis principal la idea de que todos los seres aspiran a la contemplación y la de que todas las acciones no tienen otra finalidad que la de contemplar”²³⁶.

Tomaremos de la *Enéada* III 8 el tema de la contemplación y su explicación sobre cómo la naturaleza contempla. En primer lugar Plotino dice que “la naturaleza misma debe ser forma y no un compuesto de materia y forma [...] porque son las razones las que son productivas en los animales y en las plantas”²³⁷. Y cuando la razón correspondiente a la conformación visible es ya última, está muerta y es incapaz de producir una nueva razón porque es un logos estructurador conocido como la estructura orgánica, en cambio la razón que produjo la conformación es poseedora de vida y

²³⁶ Cfr. María Simone MARINHO NOGUEIRA, “Contemplación y Belleza en Plotino”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 22, 2005, p. 31, cita nº 6.

²³⁷ Cfr. Plotino, *Enéada* III 8, 2: 21-30.

produce en el ser originando esa misma potencia que posee ella porque es viva y vivificante; esta es el Alma que por encima de la naturaleza y lo orgánico²³⁸ la encontramos. En palabras de Plotino:

“La Vida primera es, pues, la primera 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. Pero tal vez los hombres hablan fácilmente de diversas clases de vidas, mas no hablan fácilmente de diversas clases de intelecciones, sino que a unas las llaman intelecciones y a otras enteramente inintelecciones. Esto se debe a que no investigan en qué consiste la vida en general”²³⁹.

Al ser la naturaleza razón produce permaneciendo y permanece ‘en sí misma’, y es preciso diferenciar que la acción sí puede llegar a ser razón pero la razón, que coexiste con la acción y la preside, no puede ser acción sino contemplación. La naturaleza como razón causa la acción en tanto que posee y eso es para ella producir: “ser por ‘sí misma’ lo que es, y lo producido de ella se identifica con la totalidad de su ser”²⁴⁰. ¿Por qué motivo produce la Naturaleza? Plotino responde:

“Que la llamada naturaleza, como es un Alma que es hija de un alma anterior de vida más pujante, como posee en sí misma una contemplación en callada quietud sin volverse hacia arriba y sin descender tampoco más abajo, sino estando quieta donde está, de ese modo, en virtud de su propia quietud, en virtud de esa comprensión y de una especie de autoconciencia, vio lo que viene a continuación de ella, y ya no se puso a buscar otras cosas una vez que hubo creado un espectáculo esplendente y gracioso”²⁴¹.

La contemplación de la naturaleza no es como la percepción de los seres sino que es como “la que se tiene en sueños comparada con la de quien está despierto”²⁴². Esto es, una imagen de otra contemplación y es así como se explica que lo engendrado por ella es débil. Cuando el producto de la Naturaleza quiere contemplar se ayuda de algún modo de la acción (que actúa como sombra de la contemplación) produciendo algo que desean ver y contemplar por ‘sí mismos’ y que también los demás lo perciban (como es el caso del arte). La acción puede tener dos sentidos, es un debilitamiento si uno no tiene miras más allá del acto realizado; es un acompañamiento si es capaz de contemplar otra cosa anterior y superior a la cosa producida porque “obran por razón del

²³⁸ Se puede conjeturar que lo orgánico es un sistema que conforme a su organización se determina como vegetal o animal. Qué es lo que se organiza no es muy claro pero se puede suponer que no es otra cosa que la materia.

²³⁹ Cfr. Plotino, *Enéada* III 8, 8:19-25.

²⁴⁰ Cfr. Plotino, *Enéada* III 8, 3: 19.

²⁴¹ *Ibidem*, 4: 15-23.

²⁴² *Ibidem*, 4: 24.

bien, esto es, no para que el bien resultante de la acción esté fuera de ellos ni para no poseerlo, sino para poseerlo”²⁴³.

A partir de esto se comprende porque Plotino distingue a la contemplación como una actividad (teoría) que se eleva para mirar su causa; de la acción (*práxis*) asimilada a la visión de una imagen como la de los sueños. En este sentido Jesus Igal distingue en Plotino lo que sería la «acción voluntaria o volición interna» (teoría) que es previa a la acción externa, de la «acción forzosa» (*praxis*) la que uno realiza libremente pero ‘obligado’; aquí enuncia un ejemplo: “la voluntad firme de pelear valerosamente si lo exige el bien de la patria y cuando lo exija, sería una «acción voluntaria»; el pelear valerosamente hic et nunc porque el bien de la patria lo exige hic et nunc, sería una «acción forzosa»[...] en este sentido la «acción forzosa» se afana más, porque se ve obligada a traducir en acto externo el objeto interno de la voluntad”²⁴⁴. Además, otra característica que diferencia a la contemplación es que no tiene límite, como tampoco lo tiene el objeto de la contemplación y se da en todos los niveles. Sin embargo no se da en todos los seres del mismo modo; así como tampoco se da por igual en todas las partes del Alma (inferior y superior), Plotino hace referencia a esto diciendo:

“[...] Más si, tras haber abandonado la contemplación y ocuparse en otras cosas, vuelve luego a contemplar, se vale para su contemplación de aquella parte suya que quedó abandonada. En cambio, el alma que se quedó en sí misma no hace esto en tanto grado. Por eso el hombre perfecto ha concluido ya su raciocinio y se limita a declarar a otro sus propias conclusiones; pero en relación consigo mismo es visión”²⁴⁵.

La actividad contemplativa supone como hecho poder experimentar la visión de una Belleza en sí autosuficiente y pura, no contaminada por el cuerpo, que no se la encuentra ni en la tierra ni en el cielo, es un *autoû eros*, en el buen sentido del amor narcisista (que desarrollaremos más adelante) que busca constituir para el alma su espacio autoreflexivo, entendido como el psiquismo o la subjetividad²⁴⁶ :

¿Y cuál es el modo? ¿Cuál es el medio? ¿Cómo va uno a contemplar una Belleza impotente que se queda allá dentro, diríamos, en su

²⁴³Ibídem, 6: 8

²⁴⁴ Cfr. J. IGAL, cita al pie de página nº2, en *Enéada* III 8, pp. 237-238.

²⁴⁵ Cfr. Plotino, *Enéada* III 8, 6: 35-40.

²⁴⁶ Cfr. Julia KRISTEVA, “Narciso: la nueva demencia”, en *Historias de amor*, Bs. As., Ed. Siglo XXI, 2004, p. 96.

sanctasanctorum, y no se adelanta al exterior de suerte que pueda uno verla, aunque sea profano?

Enéada I 6, 8: 1-5

El itinerario es todo el análisis que venimos haciendo pero se pueden repasar las huellas de él: 1- sólo algunos emprenden el camino (músicos, enamorados y filósofos); 2- se debe purificar el alma por medio de las virtudes para alcanzar la región de la Inteligencia; 3- se procurará mantener el estado de contemplación sin volver a las bellezas corpóreas.

c- Tratamiento del problema de la Belleza en el mito de Narciso

[...] Porque, al ver las bellezas corpóreas, en modo alguno hay que correr tras ellas, sino, sabiendo que son imágenes y rastros y sombras, huir hacia aquella de la que éstas son imágenes. Porque si alguien corriera en pos de ellas queriendo atraparlas como cosa real, le pasará como al que quiso atrapar una imagen bella que bogaba sobre el agua, como con misterioso sentido, a mi entender, relata cierto mito: que se hundió en lo profundo de la corriente y desapareció.

Enéada I 6, 8: 6-13

El olvido y la ignorancia es lo que caracteriza, a los ojos de Plotino, la demencia del enamorado Narciso porque no es consecuente con el método propuesto para el ascenso a la Belleza; por eso repasándolo a éste Pierre Hadot explica “El punto de partida de ese movimiento espiritual supone pues que no se ignora que las bellezas del mundo visible no son más que un reflejo y una imagen fugitiva de la belleza trascendente”²⁴⁷. El que se aferra a los cuerpos bellos se está comprometiendo en toda su identidad en tanto que hombre y con su cuerpo arrastra también a su alma (su principio vivificador) si no suelta la belleza sensible “porque lo impuro, por su maldad, es amigo del cieno, lo mismo que los cerdos, inmundos como son de cuerpo, se recrean

²⁴⁷ Cfr. Pierre HADOT, “Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin, II. Le mythe de Narcisse chez Plotin”, *PLOTIN, PORPHYRE Etudes neoplatoniciennes*, París, Les Belles Lettres, 1999, p. 243 “Le point de départ de ce mouvement spirituel suppose donc que l’ on n’ignore pas que les beautés du monde visible ne sont qu’ un reflet el une image fugitive de la beauté transcendente”.

en lo inmundo”²⁴⁸. El fin del espíritu, de lo trascendente en el hombre, ante esta actitud es la región del hades (morada de los muertos) donde el alma se marchita progresivamente por estar perturbada y sin armonía. En resumidas palabras esta es, desde una postura, la historia de Narciso.

El punto de partida para el análisis del mito radica en el error de Narciso de querer poseer una sombra. Recordemos el esquema del mito²⁴⁹. Siguiendo lo que narra Ovidio²⁵⁰, que nacido en Tespias, en Boecia, del río Cefiso (encontraremos más tarde el agua tentadora de su imagen) y de la ninfa Liriope (leírion, el lirio, ¿no se metamorfoseará, en el desarrollo del mito, en esa otra flor de las regiones húmedas que es el narciso funerario?), desde el primer momento fue amado y su madre queriendo saber si viviría mucho le preguntó al vate, quien le profetizó ‘si no llega a conocerse’. Siendo un joven de una belleza tan deslumbrante como desdeñosa, tras rechazar tanto a los jóvenes como a las jóvenes, incluso a la ninfa Eco que cautivada por su amor lo persiguió arduamente; aquí Narciso encuentra una prefiguración de su desdoblamiento en el reflejo acuático en la persona de la ninfa. Enamorada de él, pero rechazada, Eco, que sólo sabe repetir las palabras de los demás (así lo ha querido Juno como castigo por haber protegido demasiado los amores adúlteros de su padre, Saturno), acaba por perder su cuerpo: Toda la esencia de su cuerpo se disipa en el aire, sus huesos se petrifican, y sólo su voz permanece intacta. La frustrada enamorada de Narciso acabó por pedir a la diosa de Ranmunte, Némesis, que ‘cuando él ame como yo amo, se desespere como me desespero yo’. El castigo se realiza cuando, en una calurosa jornada en el bosque, inclinado sobre una fuente para refrescarse en el curso de una cacería, se apodera del muchacho otra sed, porque mientras bebe, seducido por la imagen de su belleza que ve, se enamora de un reflejo sin consistencia, y toma por cuerpo lo que sólo es una sombra. Por el deseo de sí mismo se debilitó poco a poco, y por compasión de los dioses se convirtió en la flor Narciso que en griego (*apo tou narkan*) quiere decir estar entumecido, entendemos que en el caso del personaje su deseo lo llevó al entumecimiento o tal vez a dormir. También es narrado por Pausanias²⁵¹ en su libro sobre la geografía *Descripción de Grecia*, en Los asuntos de Boecia (IX 31,7), no sólo un relato parecido al anterior sin otro acerca de dos hermanos gemelos que se amaban y que tras la muerte de su hermana, el hermano varón no pudiendo soportar la añoranza, acudía ahí contemplar en una fuente su imagen idéntica a la de ella; y así murió ahogado en la fuente abrumado por el dolor de la falta de su amor.

²⁴⁸ Cfr. Plotino, *Enéada* I 6, 6: 5-7.

²⁴⁹ Cfr. Julia KRISTEVA, op. cit, p. 89.

²⁵⁰ En el apartado Anexo se transcribe el texto del autor.

²⁵¹ En el apartado Anexo se transcribe el texto del autor.

La orientación que vamos a seguir coincide con la apreciación de Pierre Hadot que sostiene: “Se puede pensar, a primera vista, que esa evocación al mito de Narciso, sirve para ilustrar una doctrina platónica bastante banal: la realidad visible no es más que un reflejo del mundo de las Ideas. Pero de hecho el pensamiento de Plotino tiene una dimensión psicológica mucho más profunda”²⁵². Se trata de poner el acento en el proceder del despliegue psicológico, reflejado en la exaltación ante un no objeto (un reflejo producto del error de la mirada y el poder de la imagen), es decir de los movimientos del alma más que en la elaboración de una explicación metafísica-cosmológica, aunque subyace ésta en ella. Además por este análisis se expondrá lo que implica el conocimiento de ‘sí mismo’ cuando se toma por referente a la imagen del reflejo del espejo, la multiplicidad, y no al ser del cual procede ella. También consideramos de actual importancia hacer referencia a la posibilidad de explicar el individualismo como fenómeno que refleja el culto a la imagen del cuerpo, como problema de la estética actual, cuando se olvida del cuidado de la belleza interior que habita en el hombre y en toda la realidad sensible. Por último se presenta la solución al narcisismo en manos del anti-narciso Ulises, quien logra regresar al Padre y convertirse hacia la luz de la Belleza.

i) Un problema cosmológico

El mal del alma narcisista es omitir que el proceso de la generación del mundo sensible se da por la procesión de las realidades espirituales, así el cuerpo del hombre no es más que un reflejo de su alma, olvidar esto es un defecto pero nunca va a perjudicar la cadena de procesiones. Siguiendo la explicación de Pierre Hadot:

“En efecto, la producción del mundo sensible se efectúa con Plotino, como sobre otras cosmologías de su época, por modo de reflejo, por modo de reflexión en un espejo [...] la aparición de esos reflejos múltiples que constituyen el mundo sensible es una buena cosa, es un fenómeno universal y normal de la naturaleza [...] El mundo sensible no nace de un error narcisista, de un error del alma que precipitándose sobre su reflejo, zambulléndose sobre el cuerpo. El narcisismo, en Plotino, se sitúa luego de la producción del mundo sensible, como vamos a ver. Él se opone en efecto a las cosmologías gnósticas que hacen del error narcisista el origen del

²⁵² Cfr. Pierre Hadot, op. cit. ut supra, p. 244, “On pourrait penser, au premier abord, que cette évocation du mythe de Narcisse sert à illustrer une doctrine platonicienne assez banale: la réalité visible n’ est que le reflet du monde des Idées. Mais en fait la pensée de Plotin a une dimension psychologique beaucoup plus profonde”.

mundo sensible [...] la aparición del mundo sensible es el resultado de un movimiento pasional, aquí precisamente, del amor narcisista del Hombre arquetipo por su reflejo.”²⁵³

En consecuencia, el reflejo originario creador del mundo sensible es un proceso necesario, por lo tanto no es despreciable como tal, porque la producción de los cuerpos y la encarnación de las almas no resultan de una caída del alma en un sentido moral, “la generación [...] se produce por la bajada del alma, siendo otra cosa, derivada del alma, la que baja al inclinarse aquella”²⁵⁴; la ‘otra cosa’ es la luz del *logos*, la razón que habita en toda la Naturaleza, como ya quedó dicho antes. Por medio de la razón, como reflejo, se dice que el alma “baja y que se inclina porque convive con ella lo iluminado por ella. Abandona, pues, su imagen si quien la recibió no está cerca. Mas la abandona no porque la imagen se haya desgajado, sino porque deja de existir [...] cuando el alma entera mira hacia arriba”²⁵⁵.

Cuando Plotino afirma que “La naturaleza de una imagen consiste en existir en otra cosa”²⁵⁶ significa que a pesar que la materia exista fuera del Ente no queda sin participar de algún modo en él porque es contigua al Ente, la forma que se acerca a la materia parece que se hunde en ella pero “la forma aflora porque no ha sido tragada”²⁵⁷. Es preciso advertir que el alma por su naturaleza no es una imagen, aunque la representación de la fantasía es una imagen que “lleva al alma al derrotero por donde quiere”²⁵⁸, habita en ella como habita en la materia. El alma expulsa esta imagen al modo de una acción, tal como explicamos anteriormente que se produce la acción en el alma.

²⁵³ Cfr. Pierre Hadot, op. cit. ut supra, pp. 245- 246, “En effet, la production du monde sensible s’ effectue, chez Plotin, comme dans d’autres cosmologies de son époque, par mode de reflet, par réflexion dans un miroir [...] l’ apparition de ces reflets multiples qui constituent le monde sensible es une bonne chose, c’ est un phénomène universel et normal de la nature [...] Le monde sensible ne naît pas d’ une faute narcissique, d’ une erreur de l’ âme se précipitant vers son reflet, s’ enfonçant dans le corps. Le «narcissisme», chez Plotin, se situe après la production du monde sensible, comme nous allons le voir. Il s’ oppose en effet résolument aux cosmologies gnostiques qui font de la faute narcissique l’ origine du monde sensible [...] l’ apparition du monde sensible est le résultat d’ un mouvement passionné, ici précisément, de l’ amour «narcissique» de l’ Homme archétype pour son reflet”.

²⁵⁴ Cfr. Plotino, *Enéada* I 1, 5: 21.

²⁵⁵ *Ibidem*, 5: 28-32.

²⁵⁶ Cfr. Plotino *Enéada* III 6, 14: 4.

²⁵⁷ *Ibidem*, 14: 28.

²⁵⁸ *Ibidem*, III 6, 15: 18.

ii) “En sí mismo’ versus²⁵⁹ la multiplicidad como dispersión

En Platón la relación entre lo sensible y lo inteligible es ontológica-gnoseológica y se presenta como una dicotomía que se refleja en categorías de copia- modelo, imagen- idea. En Plotino tal relación es tomada por un lado como una relación de participación, hace referencia al modo de asemejarse de la realidad sensible a la inteligible²⁶⁰; pero además se refiere al hecho de la experiencia de esa relación del hombre consigo mismo, ‘en sí mismo’. Y este es otro punto que aleja a Plotino de Platón porque el ámbito de lo trascendente para Plotino es el interior del hombre pero para Platón es lo *u-tópos*. Para alcanzar la realidad ‘en sí misma’ no se necesita de una huida del mundo sensible sino de un recogimiento interior entendido como un cambio de mirada.

Plotino tiende la mano a los relatos míticos de su tradición cultural, nos referimos a la figura mítica de Narciso y de Dionisio, para expresar un marco teórico utilizando la realidad simbólica que explica una vivencia: en este caso hablamos de los aspectos concretos que hacen a la comprensión del alma humana y a los avatares que se ve sometida en su vinculación a la particularidad del cuerpo porque creemos que este es el inicio de la esteticidad. El carácter complejo y dinámico de la identidad del hombre tiene que ver con los diversos niveles de conciencia²⁶¹ es un juego dinámico que implica al paradigma y a la imagen: donde cada nivel es imagen del superior y paradigma del inferior²⁶². Ahora bien, la identidad del alma humana forma parte del proceso cosmológico y nada tiene de malo porque se trata de una cuestión ontológica (el dinamismo de la procesión) que la prefigura Dionisio y la identidad del hombre (devenido al mundo sensible) es una disposición o identificación necesaria con la Belleza primera que la prefigura Narciso en el movimiento de la conversión.

El alma ordena un cuerpo pero cuando se asimila a su condición se produce el desorden narcisista de proyectar la mirada en la imagen del reflejo que viene del alma, porque se olvidó de donde proviene; el alma narcisista toma a su reflejo como una realidad ‘en sí misma’ sin ver que ella misma, el alma, es su fuente. Al no quedarse

²⁵⁹ Entendemos el término “versus” en su significado latino “hacia”.

²⁶⁰ Tema desarrollado en el segundo capítulo, en el apartado cuatro ‘Exposición de la belleza sensible como Forma del cuerpo’.

²⁶¹ Cfr. Pierre HADOT, “Niveles del yo”, en *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alfa Decay, 2004.

²⁶² Cfr. Plotino, *Enéada* VI 4, 9:40; VI 7,17:5-15.

consigo misma el alma se precipita en 'lo otro' que es su imagen, es decir, la multiplicidad: esta multiplicidad se constituye de reflejos que provienen del alma y que convergen en la materia. Plotino lo explica siguiendo la figura mítica de Dionisio:

“Mas las almas de los hombres, al ver sus respectivas imágenes cual en el espejo de Dionisio, se adentraron en ellas lanzándose desde lo alto, pero sin que ni aun ellas se desconectasen de su propio principio, esto es, de la Inteligencia. Es que no descendieron con la inteligencia, sino que, aunque avanzaron hasta la tierra, no obstante su cabeza está fija descollando por encima del cielo. Pero resultó que bajaron demasiado porque su parte intermedia se vio obligada a velar por el cuerpo hasta que avanzaron, necesitado como estaba de sus desvelos.”²⁶³

Cuenta el relato órfico, que Dionisio fue hijo de la relación incestuosa de Zeus y Perséfone, Hera esposa de Zeus aprovechó la envidia de los Titanes, que siendo hermanos de Cronos, padre de Zeus, codiciaban el trono heredado a Zeus y éste a Dionisio. Por tales motivos los Titanes estaban dispuestos a tomar venganza en el niño Dionisio y le ofrecieron varios juguetes para matarlo, entre ellos le ofrecieron un espejo pero lo que no sabía Dionisio es que al mirarse se desmembraría, los Titanes cocinaron y devoraron sus partes y cuando Zeus se enteró de lo sucedido los castigó con un rayo fulminante; de la mezcla del rayo, de las cenizas y de la sangre de los Titanes con la tierra en la que cayeron, surgieron los seres humanos²⁶⁴. El mito de Dionisio muestra lo que le acontece al alma que desciende al espejo de lo sensible porque el dios mirándose al espejo es desmembrado en la particularidad provocada por el interés en su propia imagen y así se introduce la fragmentación, la multiplicidad de lo divino que no implica necesariamente una seducción del alma por su reflejo sino como una preocupación, un desvelo por la atención puesta en el ordenamiento del cuerpo. Hay quienes, como Jean Pepin en *Plotin et le miroir de Dionysos* sostienen que el desmembramiento está vinculado con la seducción de mirarse en el espejo²⁶⁵, pero nosotros creemos que en Dionisio no hay un problema moral, porque es un dios, sino una desviación de la atención necesaria para el proceso de la creación cosmológica.

En un lenguaje más filosófico que mítico también el planteo plotiniano dice que el alma, de alguna manera, desciende por una necesidad de gobierno, de tal modo que la

²⁶³ Cfr. Plotino, *Enéada* IV 3, 12: 1-6.

²⁶⁴ Cfr. Alberto Bernabe PAJARES, “El mito de Dionisio y los Titanes”, en: *Platón y el orfismo*, España, Abada, 2011, p 145-147.

²⁶⁵ Cfr. María Jesús Hemoso Félix, “El alma ante el espejo: mitología y filosofía en las Enéadas de Plotino”, en: *Revista de Estética e Semiótica*, Volumen 5, Brasilia, 2015, p. 66.

aproximación con el cuerpo llevó a la unión de éste con ella, y así el alma se ve “obligada a velar por el cuerpo”²⁶⁶ por medio del intelecto discursivo, que puede orientarse hacia arriba si no olvida su origen o verse arrastrado hacia las ocupaciones de abajo. Plotino aclara que “ninguna de las partes del alma ni el conjunto de ella está en el cuerpo como en un lugar”²⁶⁷; tampoco puede estar el alma en el cuerpo como en un sustrato “lo que está en un sustrato es una afección del sustrato en que está”²⁶⁸; y menos se encuentra el alma como la parte de un todo “ya que el alma no es la parte del cuerpo”²⁶⁹; incluso no está el alma “como un todo en sus partes: sería ridículo decir que el alma es un todo con el cuerpo por partes”²⁷⁰; también no está el alma en el cuerpo como la forma en la materia “porque la forma que está en la materia es inseparable; además, la forma viene después, cuando ya hay materia”²⁷¹. Ninguno de estos modos de estar una cosa en otra se ajusta al caso del alma con respecto al cuerpo, la metáfora adecuada que explica la relación alma-cuerpo es “que el aire está en la luz que no que la luz está en el aire”²⁷² porque hay una parte del Alma en la que está el cuerpo y otra en la que no hay cuerpo alguno, a saber, en aquellas potencias del Alma de las que no necesita el cuerpo. Cuando el cuerpo necesita de las potencias del alma, estas están presentes sin residir en el cuerpo porque el alma le asigna una potencia adecuada para cada función como una actividad; pero se dice que “está presente en todo el cuerpo porque todo el cuerpo le sirve al alma de órgano para la percepción”²⁷³.

Entendiendo la relación de cómo el alma ha venido al cuerpo podemos decir junto con Pierre Hadot, parafraseando la idea de la *Enéada* IV 8, 4: 10, que:

“El error de las almas proviene del hecho que ellas se fatiguen en alguna manera de vivir en la perspectiva de la totalidad, la mirada fija hacia el vasto horizonte del todo. Ellas se individualizan ocupándose solamente de una parte de la realidad, sus cuerpos; ellas se debilitan entonces, siendo devoradas por las preocupaciones, no se ocupan más que de una sola cosa”²⁷⁴.

²⁶⁶ Cfr. Plotino, *Enéada* IV 3, 12: 1-6.

²⁶⁷ *Ibidem*, 20: 11-12.

²⁶⁸ *Ibidem*, 20: 28-29.

²⁶⁹ *Ibidem*, 20: 31-32.

²⁷⁰ *Ibidem*, 20: 35-37.

²⁷¹ *Ibidem*, 20: 38-40.

²⁷² *Ibidem*, 22: 8-9.

²⁷³ *Ibidem*, 23: 8-9.

²⁷⁴ Pierre HADOT, op. cit. ut supra, p. 247, “L’ erreur des ames provient du fait qu’ elles se fatiguent en quelque sorte de vivre dans la perspective de la totalité, le regard fixé vers le vaste horizon du Tout. Elles s’ individualisent en s’ occupant seulement d’ une partie de la réalité, leurs corps; elles s’ affaiblissent

Como la seducción del alma acontece después del proceso de la génesis (el desmembramiento de Dionisio), se puede decir que es un alma narcisista porque se aleja de la contemplación del Todo, deja de estar ‘en sí misma’ para pasar a ser ‘de sí misma’ individualizada por los múltiples quehaceres del cuerpo. Ella se desposa con el destino del cuerpo, enfoca su afectividad de modo sumiso porque el mundo sensible se rige por las leyes implacables de la necesidad. Además, retomando un poco lo expuesto sobre el amor de cada individuo, que es un *démon*, se sabe que por él existe una extraña fascinación entre los cuerpos pues cada alma apetece en correspondencia con su respectiva naturaleza y engendra su amor a la medida de su rango y al nivel de su esencia. Esta alma narcisista no es consciente de su propia belleza y cuando ve su reflejo no lo relaciona consigo misma por la ignorancia de sí misma, el olvido de su origen. Narciso no se ama verdaderamente a sí mismo, no sabe quién es y, por ello, ama una imagen que no es capaz de relacionar ‘consigo mismo’, así el *eros* (deseo) de su alma está estancado, bloqueado, paralizado, entumecido (como su nombre lo expresa) produciendo un error de inconciencia en la percepción de la identidad porque se trata de un estado de enamoramiento pasivo y sumiso y no de un amor consciente de ‘sí mismo’ reflejo del amor divino.

En este sentido, es importante tener en cuenta que la afección de la Belleza sensible, tanto del arte como de la naturaleza, refleja este movimiento narcisista de parálisis y perplejidad, una experiencia que se la describe como un “no sé qué que caracteriza al conocimiento confuso”²⁷⁵ porque la vivencia estética empieza desde un estímulo exterior inconsciente como nos muestra Plotino:

“La verdad es que la naturaleza, que produce obras tan bellas, también es bella y lo es con gran prioridad, pero nosotros, que no estamos acostumbrados no sabemos ver nada de lo de dentro, corremos tras lo que fuera sin saber que es lo de dentro lo que nos mueve. Nos pasa lo mismo que si uno, mirando su propia imagen, corriera tras ella desconociendo el original de donde procede”²⁷⁶.

Ante la presencia de la belleza que se origina y es por naturaleza, es común ejercer el acto de la vista, ver de modo inconsciente y paralizante sin profundizar y reflexionar sobre ello. Y si pensamos en la belleza de las artes, el tema es más complejo porque ella

alors, sont dévorées par les soucis, ne s’ occupent plus que d’ une partie de la réalité, leurs corp, elles s’ affaiblissent alors, sont dévorées par les soucis, ne s’ occupent plus que d’ un seule chose”.

²⁷⁵ Cfr. David ESTRADA HERRERO, “Introducción a la Estética” en *Estética*, Madrid, Editorial Herder, 1988.

²⁷⁶ Cfr. Plotino, *Enéada* V 8, 2: 30-35.

produce una semejanza “en conformidad con el concepto de lo que produce”²⁷⁷ echando mano a las “formas en las que se inspira la naturaleza”²⁷⁸, entonces el espectador no sólo debe tener cierta apertura y conocimiento de la belleza de la forma de la naturaleza sino también de la forma artística. Por último debemos recordar que cuando Plotino menciona la experiencia de la belleza de las virtudes, la belleza que existe en las enseñanzas y ocupaciones, alega que es más real cuando se descubre la hermosura en un hombre sin mirar su rostro, lo exterior, sino que se va tras la belleza interior y advierte: “Y si no te impresiona todavía lo bastante como para llamar bello a semejante hombre, tampoco podrás, al mirarte a ti mismo por dentro, complacerte contigo como bello. De modo que, estando en esta disposición, en vano tratarías de buscar aquella Belleza; eso sería buscarla con una vista afeada y no limpia”²⁷⁹ y esto sirve como ante telón preparatorio e ineludible de la Belleza Inteligible ya que advierte “Y por eso las reflexiones sobre tales temas tampoco van dirigidas a todos. Pero si te viste bello a ti mismo, ponte a rememorar”²⁸⁰.

Si nos atenemos a que Plotino está haciendo una hermenéutica de Platón tendríamos que considerar que en ambos autores la mitología clásica constituye un depósito inagotable de símbolos que viene a invocarse donde ciertas cuestiones no son posibles de ser expresadas a través del lenguaje racional sino de un pensar a partir de símbolos sensibles. Como ya quedó asentado el mito de Narciso fue divulgado de manos de Ovidio y Pausanias durante los primeros siglos de nuestra era, en cambio, el mito de Dionisio se remonta a la tradición órfico-pitagórico, tradición que se relaciona de algún modo con el pensamiento platónico. Podemos definir el orfismo, de una manera rápida, como una corriente de la religión griega, una variante dentro del ámbito más amplio del dionisismo, que acepta una serie de componentes pitagóricos y que tiene muchos puntos en común con las otras religiones místicas. Los órficos desarrollaron una literatura que se interesaba sobre todo por una narración peculiar sobre los orígenes del mundo y de los dioses; también encontramos una antropogonía en el relato de Dionisio en el que se producía un evento primordial que explicaba que el origen del alma es inmortal, pero que descendía a un cuerpo manchada por el pecado de los

²⁷⁷ *Ibíd.*, V 8, 1: 26.

²⁷⁸ *Ibíd.*, V 8, 1: 37.

²⁷⁹ Cfr. Plotino, *Enéada* V 8, 2: 45

²⁸⁰ *Ibíd.*

Titanes²⁸¹. Debemos detallar que Platón ofrece una visión peyorativa de Orfeo, poeta de ultratumba, dotándolo de un embeleso engañoso como el de los sofistas, al que consideraba antecesor y arquetipo puesto que como poeta competía en la *paideía*. Sin embargo, lo que le interesó de las obras órficas es su antigüedad o su carácter sagrado (divino) y por ello evitó mencionar como de Orfeo los pasajes que le resultaban más útiles para la construcción de su propia reflexión²⁸².

Platón es consciente de que: la efectividad disuasoria que podía tener una escatología, que describe terribles castigos en el Más Allá para que los ciudadanos se comporten adecuadamente por temor a sufrirlos y que él consideraba primordial en sus propuestas políticas; se pierde cuando se pone la atención en un rito ridículo que puede liberar a quien lo celebra de cualquier clase de culpa porque esto implica creer que se puede doblegar la voluntad de los dioses al antojo²⁸³. En este sentido, las razones del desprecio hacia la literatura y la doctrina órfica fueron sobre todo políticas: los escritores que defendían la ideología y la religión de la ciudad-estado y que consideraban la religión como el mejor medio de cohesionar a la sociedad, les resultó peligroso para el orden establecido una creencia que buscaba la realización individual en el Más Allá, desplazando el centro de interés en otro mundo. El orfismo era una religión fuera de control porque no era una realidad cerrada, en comparación con los poemas homéricos, sino que seguía creándose y creando, susceptible de infinitas intervenciones e interpretaciones: Píndaro, Empédocles y Eurípides tomaron aspectos atribuidos a Orfeo y trazaron un camino que influyó en Platón. Es preciso entender que Platón toma elementos de esta literatura mitológica y realiza una ‘transposición’ con un ajuste simbólico en aquello que para los mitos órficos son expresiones literales, porque considera valioso los contenidos pero con la necesidad de purgar lo burdo de su liturgia. Ejemplo de esto es el Libro VII de la *República* donde desarrolla un modelo iniciático en el mito de la Caverna y cuando en el *Fedro* se pregunta cómo es el alma y explica su origen divino como un alma racional compuesta de un elemento bueno y otro malo que debe ser controlado; aquí no se echa la carga a un mal heredado como es la constitución

²⁸¹ Cfr. Alberto Bernabé PAJARES, “El mito de Dionisio y los Titanes”, en: *Platón y el orfismo*, España, Abada, 2011, p 254.

²⁸² *Ibidem*, p. 250.

²⁸³ *Ibidem*, p. 252.

titánica del alma sino que lo rechaza, pero admite la inmortalidad del alma y la creencia en la metempsicosis, todo esto aceptable para su pensamiento cívico y moral²⁸⁴.

Mutatis mutandis, a partir de todo esto podemos apreciar el interés y utilidad que le da Plotino a los mitos y a los relatos de misterioso sentido²⁸⁵ en el desarrollo de las *Enéadas*, porque allí realiza una hermenéutica de transposición de la tradición platónica donde esta delimitación del espacio del mito se situaría en la línea de una cosmovisión que otorga a la filosofía la labor de ir, poco a poco, haciendo valer más la racionalidad frente al ámbito de lo mítico. Este modo de hacer filosofía, propio de la antigüedad como ya se expuso, se lo vive como la desmitificación del acercamiento a la realidad; ahora bien, en Plotino y en el neoplatonismo ésta realidad es inmanente y tiene jerarquía por sobre la realidad sensible, de la cual es modelo y ésta otra imagen. De este modo podemos arriesgarnos a decir que todo lo relacionado con lo sensible es sublimado por la otra realidad superior pero inmanente de la que procede, pero Plotino es consciente que a la realidad primera ontológicamente superior, específicamente lo Uno, no se la puede cazar porque sólo se puede acceder a un conocimiento discursivo a los niveles de conciencia del yo en el alma y en la Inteligencia, puesto que lo Uno es expresado como un conocimiento intuitivo inefable. El lenguaje de Plotino no se reduce a una función meramente analítica sino que cumple una función propedéutica que toma un valor central, como dialéctica, tratando de orientar al hombre en una búsqueda que excede con mucho el espacio del concepto; porque en la filosofía de Plotino el lenguaje no puede funcionar con términos unívocos sino que debe hacer referencia a lo dinámico y complejo que implica la realidad en tanto sensible e inteligible, concreta y universal. La constitución inteligible de lo real no puede ser traducida a discurso, sino que el movimiento ha de ser el inverso, el hombre ha de abrir su capacidad de comprensión hasta asimilarse a aquello que quiere comprender, es aquí donde el mito ofrece un recurso simbólico que con el simple lenguaje discursivo no se alcanza.

iii) La individualidad y el culto a la imagen del cuerpo

Con la bajada del alma al cuerpo, “todo recae ahora sobre el individuo, sólo a él le corresponde descubrir qué es capaz de hacer, ampliar esa capacidad al máximo y

²⁸⁴ *Ibidem*, pp 257-264.

²⁸⁵ Cfr. Plotino, *Enéada* I 6, 8: 6-13.

elegir los fines a los cuales aplicar esa capacidad –o sea, aquellos que le produzcan la mayor satisfacción”²⁸⁶. Pueden verse proyecciones de las intuiciones plotinianas, salvando las distancias, en la reflexión del sociólogo Zygmunt Bauman que en su libro *Modernidad líquida* expone sobre la individualidad y con ellas pretendemos dar cierta actualidad al pensamiento plotiniano. Uno de los angustiantes imperativos que tiene el individuo es el de ‘convertirse en alguien’ porque en un principio se sitúa en un estado incompleto e indeterminado pero cuando alcanza su fin pierde la libertad de opciones que le daba lo indefinido. Esto implica también que es imposible reconocer el acto correcto entre muchas alternativas, el hecho de que no haya error es una suerte dudosa, siempre hay incertidumbre y el deseo de autodeterminación.

El sociólogo explica que en esta tarea de ‘convertirse en alguien’ “la observación de la experiencia ajena [...] despierta la esperanza de descubrir los problemas causantes de la propia desdicha”²⁸⁷. Pero la tarea en sí es una responsabilidad propia, cada hombre debe modelar aquí su cuerpo, su imagen en la sociedad, y a pesar de ser un asunto íntimo cómo logra modelarse, su expresión es un relato que se convierte en interés público y uno de los requisitos que todos hombres deben satisfacer es que deben exponer sus vidas privadas, sin protestar si otros lo hacen por ellos.

La sociedad posmoderna considera a los miembros primordialmente en calidad de consumidores, no de productores; es decir el primer rol implica laxitud (tal vez similar al estado entumecido de Narciso) y el segundo normatividad. El ideal de una sociedad de consumidores se expresa como ‘estar en forma’ “no es nada sólido: es un estado que, por su naturaleza, no puede ser definido o circunscripto con precisión”²⁸⁸, esto implica poner la mirada en el futuro, en lo que no es, en estar preparado para vivir sensaciones aun no experimentadas e imposibles de especificar por anticipado. Es un estado de perpetuo autoescrutinio, autoreproche y autodesaprobación, porque nunca se estará en forma lo suficiente para el futuro.

Anticipándonos al tema de la huida que explica Plotino en relación a la actitud de huida de Ulises ante el daño de los placeres sensibles desmesurados, aquí por el contrario la huida del individuo se trata de un escape ante la angustia generada por el

²⁸⁶ Cfr. Zygmunt BAUMAN, “Individualidad”, *Modernidad líquida*, Arg., Fondo de cultura económica, 2006, p. 68.

²⁸⁷ Cfr. Zygmunt BAUMAN, op. cit. ut supra, p 72.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 83.

temor a equivocarse en la elección de una posesión de lo que implica ‘ser alguien’ o, lisa y llanamente, de un objeto que suple una carencia; pero hay que advertir que el precio que se paga por ellos implica la certeza que algo tienen que valer. Así, explica Zygmunt Bauman, la identidad se va moldeando al modo de una obra de arte, como una lucha por detener el fluido, por solidificarlo siendo consiente de los avatares. “Las identidades únicamente parecen estables y sólidas cuando se ven, en un destello, desde afuera”²⁸⁹, esto nos recuerda a las imágenes que proyectan los espejos, cuando este hombre, para nosotros llamado narcisista, observa que en su interior no puede poseer el mundo, su imagen, su multiplicidad y sufre; y aquí recordamos el fin de Narciso que muere por el dolor de la tristeza de no poder poseerse a sí mismo ya que no conocía su origen. El falso consuelo que queda, según el sociólogo, es observar a las personas que conocemos como si sus vidas fueran una obra de arte donde “vistas a distancia, sus existencias parecen poseer una coherencia y unidad que en realidad no pueden tener, pero que al espectador le parecen evidentes”²⁹⁰ esto sólo habita en la fantasía, la ensoñación.

En esta tarea de ‘convertirse en alguien’ la libertad individual se ve reflejada en la libertad de ser diferente “[...] elegir una identidad y mantenerla tanto tiempo como lo desee se convierten en el camino real hacia la concreción de las fantasías de identidad. Por tener esa capacidad, uno es libre de hacer o deshacer identidades a voluntad, aquí no hay lugar para la reflexión acerca de una belleza constante, esa que subyace en el interior. O eso parece.”²⁹¹ Esta descripción es un reflejo del tipo de hombre que rinde culto a la belleza de su imagen exterior sin reconocer la que habita en su interior. Otro punto a destacar es el rol formidable que tienen los medios de comunicación masivos sobre la creación de una imagen exterior, la del cuerpo, en la imaginación individual y colectiva: porque son las imágenes más reales que la realidad y ellas miden la vida, donde sólo importa la realidad que transcurre dentro de la pantalla para tomarla como modelo de la otra.

Podemos decir que la crítica moral más fuerte que realiza Zygmunt Bauman a este culto por la imagen, que no es siquiera del cuerpo verdadero, sino un cuerpo de una

²⁸⁹ *Ibíd.*, p. 89.

²⁹⁰ Cfr. Zygmunt BAUMAN, *op. cit.* ut supra, p. 88.

²⁹¹ *Ibíd.*, p. 90.

imagen transmitida por una pantalla, y no por un espejo como sostenía Plotino, se enuncia así:

“En una sociedad sinóptica de adictos compradores/espectadores, los pobres no pueden desviar los ojos: no tienen hacia dónde desviarlos. Cuanto mayor es la libertad de la pantalla y más seductora es la tentación que provocan las vidrieras, tanto más profunda se vuelve la sensación de empobrecimiento de la realidad, tanto más sobrecogedor se vuelve el deseo de saborear, aunque sea por un momento, el éxtasis de elegir. Cuanto más numerosas parecen ser las opciones de los ricos, tanto menos soportable resulta para todos una vida sin capacidad de elegir”²⁹².

Por el contrario a la experiencia descrita como el ‘convertirse en alguien’ poniendo la mirada en la imagen del cuerpo visto por la pantalla, encontramos esta otra postura del neoplatónico en defensa de la belleza interior: “Normalmente, el alma humana, a los ojos de Plotino, debería permanecer perfectamente indiferente al reflejo que emana de ella, como el hombre ignora su sombra, y sobre todo como el alma del universo o el alma de los astros permanecen impassibles en la consideración de sus propios reflejos: ellas resultan impassibles, consagradas únicamente a la contemplación de realidades trascendentes. Es así según su biógrafo Porfirio, que Plotino se comportaba: «Plotino parecía tener vergüenza de estar en un cuerpo [...] (anécdota del retrato que Amelio quería hacer de Plotino)». Plotino, podemos ver, es anti-Narcisista; el no encuentra ningún interés por su reflejo”²⁹³.

²⁹² *Ibidem*, p. 95.

²⁹³ Pierre HADOT, *op. cit.*, p. 246-247 “Normalement, l’âme humaine, aux yeux de Plotin, devret rester parfaitement indifférente au reflet qui émane d’ elle, comme l’ homme ignore son ombre, et surtout comme l’ âme de l’ universu u l’ âme des astres restent impassibles à l’ égard de leur propres reflets: elles restent impassibles, vouées uniquement á la contemplation des réalités transcendentes. C’ est ainsi, selon son biographe Porphyre, que Plotin lui- même se comportait: «Plotin semblait avoir honte d’ être dans un corps [...] Il ne pouvait souffrir ni peintre ni sculpteur. Comme son disciple Amélius lui demandait de permettre qu’ on fit son portrait, il lui dit: “N’ est- ce pas assez de porter le reflet dont la nature nous revêtus? Faut-il encore laisser derrière nous un reflet de ce reflet, plus durable qui lui, comme s’ il s’ agissait de quelque chose de digne d’ être regardé?”». Plotin, on le voit, est l’ anti- Narcisse; il n’ éprouve aucun intérêt pour son reflet”.

c) El anti- Narciso, Ulises

[...] Zarparemos como cuenta el poeta (con enigmática expresión, creo yo) que lo hizo Ulises abandonando a la maga Circe o a Calipso, disgustado de haberse quedado pese a los placeres de que disfrutaba a través de la vista y a la gran belleza sensible con que se unía. Pues bien, la patria nuestra es aquella de la que partimos, y nuestro Padre está allá.

Enéada I 6, 8: 18-22

Plotino expresa que esta huida no es un viaje a pie, en navío o en carruaje, los antecesores de la cultura griega como Homero y Platón, utilizaron estos medios para figurar la partida hacia otro lugar como ser la huida de Ulises o el ascenso del alma en el carruaje alado del *Fedro*. Estas tienen en común que el movimiento es hacia lo exterior, un viaje a una región elevada y extraña. El filósofo alejandrino, sigue sosteniendo lo elevado de esta empresa, pero la distingue de las anteriores, en nuestra opinión, porque se trata de algo íntimo y no extraño, salvo en la medida en que nos es desconocido pero no es el caso porque su desconocimiento pasa en realidad por un olvido de una capacidad que todos los hombres tienen aunque no la ejercen siempre por no estar solidarizados con ella “[...] como cerrando los ojos, debes trocar esta vista por otra y despertar la que todos tienen pero pocos usan”²⁹⁴. La huida es una liberación, de la multiplicidad, específicamente de la alteridad, por medio de la unión amorosa con lo Uno.

Siguiendo con lo que el mito relata, Narciso se pierde en un elemento líquido, este es para los antiguos símbolo de lo amorfo, lo deforme o carente de perfección, y resultaría un error si apresuradamente se considera a lo sólido como símbolo, porque lo líquido es lo que deviene al igual que la materia en cambio lo sólido es constante. En este sentido, Narciso se opone a la figura de Ulises que, escapando del elemento líquido representado por la seducción de la Circe, consigue retornar y reunirse con su querida patria o cerca del Padre. La diferencia radica en el punto donde pone la mirada el alma, porque el alma narcisista olvida que el cuerpo es un reflejo proyectado por sí misma y queda pasmada por él; en cambio, el alma ulisiana descubre que la realidad sensible, la magia de la Circe, no es más que el reflejo de una luz anterior que es la verdadera realidad. El alma de Ulises se da vuelta hacia esa luz creadora: en una primera etapa,

²⁹⁴ Cfr. Plotino, *Enéada I 6, 8: 26-28*.

ella descubre que es ella misma la luz de la que los cuerpos son su reflejo, luego ella reconoce que su propia luz no es más, ella también, que el reflejo de otra luz, que es del Intelecto, y finalmente el Intelecto mismo aparece como la difracción de la luz de la Unidad primordial. El alma no es más que la intermediaria que hace traer al mundo sensible las imágenes de Ideas eternas, el mundo sensible es un reflejo de la realidad trascendente. Este movimiento de la conversión hacia la luz se expresa en los grados por los cuales nos elevamos, según el método del *Banquete* hacia la belleza original: belleza de los cuerpos, belleza de las almas, belleza del intelecto.

Sabemos que Narciso desconocía de la importancia de una conversión de la visión, porque su experiencia se limitaba a creer que la belleza y la realidad son exteriores y visibles, que están situadas en el cuerpo y el espacio. Según Plotino cuando se presenta la belleza visible, la belleza no existe hasta que es percibida interiormente porque es liberada de la materia para que se pueda contemplar así su forma. El amor que siente Narciso ante la belleza de su imagen corpórea es un amor inferior porque un verdadero amor nos vuelve hacia nuestro interior, donde nos ponemos en contacto con el primer grado de realidad, la forma; “el amor es, en suma, la mirada del alma hacia las cosas invisibles”²⁹⁵. Por ejemplo, el artista cuando produce una obra de arte, no se limita a copiar la realidad material, sino que se remite la idea que se hace presente en su realidad interior, la idea que busca es para llegar al logos, la forma invisible cuyo objeto despliega las virtualidades en el espacio y el tiempo. Pero ese nivel estético no es más que una primera etapa.

Para Plotino decisiva será la purificación moral que hará descubrir la belleza al alma virtuosa y no limitarse a la belleza sensible. Por eso es necesario comprender bien, en este tema, que la virtud es una purificación y una transformación del ser que alza al alma a un nivel trascendental, el nivel del Intelecto. La virtud no tiene como un fin lo que actualmente se entiende simplemente como moralidad correcta, un conveniente modo de ser establecido por ciertos actos. La virtud en Plotino es el camino hacia el interior del hombre ‘no se es bueno’ por ella accidentalmente como algo añadido sino que con el ejercicio de hábitos ejemplares ‘se es bueno’ mientras tanto se conoce ‘lo que es bueno’. Es decir, se trata de un modo de conocimiento que nos permite ejercitarnos

²⁹⁵ Cfr. Julia KRISTEVA, op. cit. ut supra, p. 95.

en el autoconocimiento tal como la sentencia lo consigna ‘conócete a ti mismo’. En palabras de Plotino:

¿Que cómo puedes ver la clase de belleza que posee un alma buena? Retírate a ti mismo y mira. Y si no te ves aún bello, entonces, como el escultor de una estatua que debe salir bella quita aquí, raspa allá, pule esto y limpia lo otro hasta que saca un rostro bello coronando la estatua, así tú también quita todo lo superfluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de «labrar» tu propia estatua hasta que se encienda en ti el divinal esplendor de la virtud, hasta que veas «a la morigeración asentada en un santo pedestal» [...] Siendo tú mismo todo entero solamente luz verdadera no mensurada por una magnitud, ni circunscripta por una figura que la aminore ni, a la inversa, acrecentada en magnitud por ilimitación, sino absolutamente carente de toda medida como mayor que toda medida y superior a toda cantidad, si te vieras a ti mismo transformado en esto [...] no teniendo necesidad del que te guiaba [...]

Enéada I 6, 9: 5-25

Es preciso recordar, siguiendo la *Enéada I 4*, que en el comienzo del ascenso, la guía es la dialéctica entendida como un método que va de lo múltiple a lo uno, el proceso termina en presencia de la Belleza primaria, lo Uno-bien, pero encontramos antepuesta al espectador (el filósofo) la Inteligencia- la Belleza, que aún es el ámbito de lo múltiple; es por eso que la dialéctica acompaña hasta el final. La Inteligencia que en ‘sí misma’ no es forma sino que la forma es lo conformado por ella, es percibida como las Ideas y por éstas todas las cosas sensibles son bellas porque participan de su substancia. “La contemplación desencadena las emociones y es el amor el que constituye la unidad interior del alma: como en *El Banquete* donde el alma se constituye amándose en el ideal”²⁹⁶.

“¿Ulises, el anti-narciso, no será un Narciso invertido? Por la complacencia de sí que conduce el alma a dejarse fascinar por su reflejo corporal, ¿Plotino no la sustituye por una complacencia más sutil, la de la belleza del alma por ella misma?”²⁹⁷. Esta duda nos lleva a pensar que el sentido de la metáfora de la estatua que se esculpe nos recuerda el llamado del *Fedro*, en este diálogo se presenta la estatua divina que se

²⁹⁶ Julia KRISTEVA, op. cit., p 95

²⁹⁷Pierre HADOT, op. cit., “Ulysse, l’ anti-Narcisse, ne serait- il qu’ un Narcisse inversé? À la complaisance en soi qui conduit l’ âme a se laisser fasciner par son reflet corporel, Plotin ne substitue-t-il pas une autre complaisance plus subtile, celle de la belle âme pour elle-même?” p 251

esculpe en el alma de otro, el esculpir representa la educación, la relación entre maestro y discípulo, educador y educando. En Plotino, por lo contrario, es el alma la que se esculpe ella misma, que se educa ella misma, que se vuelve virtuosa y bella. Esto se entiende cuando recordamos que el logro de Plotino es que el individuo no se interese tan solo en aquello que cree que es su «yo», es decir su propio cuerpo; por eso recurre al método de la purificación que consiste en hacer descubrir al alma que el «yo» es algo más que el cuerpo. Y cuando decimos que es un logro creemos que Plotino consigue alcanzar la conversión de ‘sí mismo’ pero también exhorta a sus discípulos a seguir este camino de conversión de la mirada:

Porque el vidente debe aplicarse a la contemplación no sin antes haberse hecho afín y parecido al objeto de la visión. Porque jamás todavía ojo alguno habría visto el sol, si no hubiera nacido parecido al sol. Pues tampoco puede un alma ver la Belleza sin haberse hecho bella.

Enéada I 6, 9: 30-33

Esa toma de conciencia del «yo» es ya un movimiento ético, es ya una purificación que acompaña al alma hacia su pureza primera, hacia el estado de la forma desprendido de la materia. Cuando el «yo» que se eleva del nivel del alma al nivel del Intelecto, implica que el «yo» se eleva al nivel de lo que sería el ‘pensamiento puro’ las formas ya no reflejadas en la materia sino como Ideas. Cuando Plotino habla del «yo» en el nivel del Intelecto es porque trata de disolver un falso yo, el reflejo corporal, para volver al verdadero «yo». El problema radica en que este verdadero yo trasciende la noción común y corriente de yo, porque el yo en este nivel se identifica con el Intelecto que no es otra cosa que el pensamiento del todo. El alma ulisiana que huye, es perfectamente liberada de una visión parcial, exterior, tramposa, angustiante, a una visión total, interior, verdadera, apacible, bella; se libera de la individualidad, de esa preocupación de lo parcial que provoca el estado de narcisismo del alma. En Plotino, individualidad y totalidad se oponen radicalmente, negándose mutuamente, porque la individualidad es superada por la interioridad de la conciencia, el «yo» al nivel de la Inteligencia, que accede a la universalidad del pensamiento del Todo; en palabras de Plotino:

“Ahora bien, uno que sea resultado de ser y no- ser no es universal; lo será cuando deseche el no-ser. Te acrecentarás, por tanto, a ti mismo, si desechas las demás cosas; y, una vez desechadas, está presente, mientras que, cuando está con otras cosas, no aparece, no es que él se haya marchado para volver a estar presente, sino que te ausentaste de él —él sigue presente-, ni aun

entonces te ausentaste, sólo que, estando presente, te volviste de espaldas”
298

Hacia el final del camino, la belleza no es otra cosa que la belleza del Todo, y esta se experimenta con la unión del yo con el Todo, esta unión interpretada como mística, por lo misterioso de esta experiencia inefable porque el plano del discurso quedó lejos, se tratará de resolver como una experiencia noética, es decir, una intuición o intención intelectual que se la puede describir como la simplicidad de la mirada. Aquí se puede entender que la experiencia mística es la experiencia de volverse otro, en el sentido de la unión con lo Otro. Relacionándolo con el mito, Plotino habría podido decir que en esa experiencia, el sueño de Narciso, si así lo fuera, es complacido: volverse Otro quedándose el mismo, cuando luego de su muerte se metamorfosea en flor.

Si nos preguntamos, ¿por qué el vocabulario erótico con el que se describe la experiencia? Tendremos que recurrir a Platón, quien sostiene que todo el amor carnal, todo deseo sensual no es más que una reminiscencia pálida y débil de la emoción amorosa que el alma ha experimentado alguna vez (en una existencia anterior) en presencia de la Belleza eterna. Para Plotino también Narciso es un contemplador del Amor, donde más exactamente él se deja fascinar por la magia del amor inferior, del amor puramente natural, en lugar de dejarse arrastrar sobre las alas del amor superior, aquel que no es otro que la aspiración del alma hacia el luminoso esplendor del Bien. En la tradición platónica la experiencia del amor se expresa en términos de locura, lo que agrega Plotino a esto es un escenario incómodo donde el alma busca amar, al que llamaremos interioridad psíquica. Se puede interpretar que el mito del amor de Narciso se desmitifica con su objeto constituido por la propia imagen de ‘sí mismo’: Narciso. La imagen interiorizada puede actuar como motor para el amor del Todo, no se trata de un objeto sexual porque sabemos que Narciso rechazó a muchos jóvenes. A su objeto Narciso primero lo desconoce y cuando lo reconoce gracias al amor, se conoce a sí mismo y muere porque alcanza su fin.

Considerando lo anterior, podemos interpretar un poco la personalidad de Plotino y advertir que la contracara del amor es la melancolía. Mientras que lo primero se expresa como la fuerza, pujanza del alma, la melancolía cumple la función de apatía

²⁹⁸ Cfr. Plotino, *Enéada* VI 5, 12: 22-30.

por el cuerpo: prueba de esto son las anécdotas escritas por Porfirio acerca de la relación de su maestro con el cuerpo, resumiendo sufría dolores físicos que decidió no tratar. Entonces podríamos conjeturar que el final del mito va de la mano con los deseos de Plotino de la separación del cuerpo, con sus propias palabras “huir solo al Solo”²⁹⁹ “elear lo divino que hay en nosotros hacia lo divino que hay en el universo”³⁰⁰.

Expuestas las razones de Plotino consideramos que la fábula de Narciso no es introducida para condenar los placeres de los sentidos, sino para enseñarle al alma que su cuerpo y el mundo sensible no son más que el reflejo de una realidad más vasta, más rica y más plena. Narciso se dejó hipnotizar por una realidad parcial e imperfecta en vez de desplegar su mirada al vasto horizonte del Todo. Pero ¿se podría interpretar el final del mito desde otro sentido, considerando que él era, como Hipólito, un devoto de Artemisa que no se dejó seducir por ningún amor terrenal?³⁰¹ El final del mito de Narciso ¿no refleja una demencia, consagrada a ese amor superior, porque reconoce su reflejo como algo imposible de alcanzar muriendo de amor por él, sin saber que era lo más divino que había en él? A esto hay que agregar que la figura de Dionisio también constituye un paradigma, como Narciso, del alma no sólo en lo que respecta al desmembramiento que posibilita la multiplicidad del mundo sensible, sino también la capacidad de recuperar la unidad perdida porque él siendo dios ha recorrido los dos caminos donde sabe jugar a la metamorfosis del devenir en multiplicidad, al igual que un juego de máscaras, puesto que él es consciente de su identidad divina. Así pues, estos relatos demuestran que el mundo está constituido también por signos y símbolos.

²⁹⁹ Cfr. Plotino, *Enéada* VI 9, 11: 51.

³⁰⁰ Cfr. Porfirio, *Vida de Plotino*, Madrid, Gredos, 1992, p 131.

³⁰¹ Cfr. Pierre HADOT, op. cit. , p. 255.

ANEXO:

OVIDIO: Narciso y Eco³⁰²

Él, por las aonias ciudades, por su fama celebradísimo,
irreprochables daba al pueblo que las pedía sus respuestas. 340
La primera, de su voz, por su cumplimiento ratificada, hizo la comprobación
la azul Liríope, a la que un día en su corriente curva
estrechó, y encerrada el Cefiso en sus ondas
fuerza le hizo. Expulsó de su útero pleno bellísima
un pequeño la ninfa, ya entonces que podría ser amado, 345
y Narciso lo llama, del cual consultado si habría
los tiempos largos de ver de una madura senectud,
el fatídico vate: «Si a sí no se conociera», dijo.
Vana largo tiempo parecióle la voz del augur: el resultado a ella,
y la realidad, la hace buena, y de su muerte el género, y la novedad de su furor. 350
Pues a su tercer quinquenio un año el Cefiso
había añadido y pudiera un muchacho como un joven parecer.
Muchos jóvenes a él, muchas muchachas lo desearon.
Pero -hubo en su tierna hermosura tan dura soberbia-
ninguno a él, de los jóvenes, ninguna lo conmovió, de las muchachas. 355
Lo contempla a él, cuando temblorosos azuzaba a las redes a unos ciervos,
la vocal nifa, la que ni a callar ante quien habla,
ni primero ella a hablar había aprendido, la resonante Eco.
Un cuerpo todavía Eco, no voz era, y aun así, un uso,
gárrula, no distinto de su boca que ahora tiene tenía: 360
que devolver, de las muchas, las palabras postreras pudiese.
Había hecho esto Juno, porque, cuando sorprender pudiese
bajo el Júpiter suyo muchas veces a ninfas en el monte yaciendo,
ella a la diosa, prudente, con un largo discurso retenía
mientras huyeran las ninfas. Después de que esto la Saturnia sintió: 365
«De esa», dice, «lengua, por la que he sido burlada, una potestad
pequeña a ti se te dará y de la voz brevísimo uso».
Y con la realidad las amenazas confirma; aun así ella, en el final del hablar,
gemina las voces y las oídas palabras reporta. 370
Así pues, cuando a Narciso, que por desviados campos vagaba,
vio y se encendió, sigue sus huellas furtivamente,
y mientras más le sigue, con una llama más cercana se enciende,
no de otro modo que cuando, untados en lo alto de las teas,
a ellos acercadas, arrebatan los vivaces azufres las llamas. 375
Oh cuántas veces quiso con blandas palabras acercársele
y dirigirle tiernas súplicas. Su naturaleza en contra pugna,
y no permite que empiece; pero, lo que permite, ella dispuesta está
a esperar sonidos a los que sus palabras remita.
Por azar el muchacho, del grupo fiel de sus compañeros apartado
había dicho: «¿Alguien hay?», y «hay», había respondido Eco. 380

³⁰² Ovidio, "Eco y Narciso", *Metamorfosis*. Recuperado de http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/metamorfosis--0/html/ff8ccec6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_4.html#I_7 18/08/15

Él quédase suspendido y cuando su penetrante vista a todas partes dirige,
 con voz grande: «Ven», clama; llama ella a aquel que llama.
 Vuelve la vista y, de nuevo, nadie al venir: «¿Por qué», dice,
 «me huyes?», y tantas, cuantas dijo, palabras recibe.

Persiste y, engañado de la alterna voz por la imagen: 385
 «Aquí unámonos», dice, y ella, que con más gusto nunca
 respondería a ningún sonido: «Unámonos», respondió Eco,
 y las palabras secunda ella suyas, y saliendo del bosque
 caminaba para echar sus brazos al esperado cuello.

Él huye, y al huir: «¡Tus manos de mis abrazos quita! 390
 Antes», dice, «pereceré, de que tú dispongas de nos».
 Repite ella nada sino: «tú dispongas de nos».
 Despreciada se esconde en las espesuras, y pudibunda con frondas su cara
 protege, y solas desde aquello vive en las cavernas.

Pero, aun así, prendido tiene el amor, y crece por el dolor del rechazo, 395
 y atenúan, vigilantes, su cuerpo desgraciado las ansias,
 y contrae su piel la delgadez y al aire el jugo
 todo de su cuerpo se marcha; voz tan solo y huesos restan:
 la voz queda, los huesos cuentan que de la piedra cogieron la figura.

Desde entonces se esconde en las espesuras y por nadie en el monte es vista, 400
 por todos oída es: el sonido es el que vive en ella.
 Así a ésta, así a las otras, ninfas en las ondas o en los montes
 originadas, había burlado él, así las uniones antes masculinas.
 De ahí las manos uno, desdeñado, al éter levantando:

«Que así aunque ame él, así no posea lo que ha amado». 405
 Había dicho. Asintió a esas súplicas la Ramnusia, justas.
 Un manantial había impoluto, de nítidas ondas argénteo,
 que ni los pastores ni sus cabritas pastadas en el monte
 habían tocado, u otro ganado, que ningún ave

ni fiera había turbado ni caída de su árbol una rama; 410
 grama había alrededor, a la que el próximo humor alimentaba,
 y una espesura que no había de tolerar que este lugar se templara por sol alguno.
 Aquí el muchacho, del esfuerzo de cazar cansado y del calor,
 se postró, por la belleza del lugar y por el manantial llevado,

y mientras su sed sedar desea, sed otra le creció, 415
 y mientras bebe, al verla, arrebatado por la imagen de su hermosura,
 una esperanza sin cuerpo ama: cuerpo cree ser lo que onda es.
 Quédase suspendido él de sí mismo y, inmóvil con el rostro mismo,
 queda prendido, como de pario mármol formada una estatua.

Contempla, en el suelo echado, una geminada -sus luces- estrella, 420
 y dignos de Baco, dignos también de Apolo unos cabellos,
 y unas impúberas mejillas, y el marfileño cuello, y el decor
 de la boca y en el níveo candor mezclado un rubor,
 y todas las cosas admira por las que es admirable él.

A sí se desea, imprudente, y el que aprueba, él mismo apruébase, 425
 y mientras busca búscase, y al par enciende y arde.
 Cuántas veces, inútiles, dio besos al falaz manantial.
 En mitad de ellas visto, cuántas veces sus brazos que coger intentaban
 su cuello sumergió en las aguas, y no se atrapó en ellas.

Qué vea no sabe, pero lo que ve, se abrasa en ello, 430

y a sus ojos el mismo error que los engaña los incita.
Crédulo, ¿por qué en vano unas apariencias fugaces coger intentas?
Lo que buscas está en ninguna parte, lo que amas, vuélvete: lo pierdes.
Ésa que ves, de una reverberada imagen la sombra es:
nada tiene ella de sí. Contigo llega y se queda, 435
contigo se retirará, si tú retirarte puedas.
No a él de Ceres, no a él cuidado de descanso
abstraerlo de ahí puede, sino que en la opaca hierba derramado
contempla con no colmada luz la mendaz forma
y por los ojos muere él suyos, y un poco alzándose, 440
a las circunstancias espesuras tendiendo sus brazos:
«¿Es que alguien, io espesuras, más cruelmente», dijo, «ha amado?
Pues lo sabéis, y para muchos guaridas oportunas fuisteis.
¿Es que a alguien, cuando de la vida vuestra tantos siglos pasan,
que así se consumiera, recordáis, en el largo tiempo? 445
Me place, y lo veo, pero lo que veo y me place,
no, aun así, hallo: tan gran error tiene al amante.
Y por que más yo duela, no a nosotros un mar separa ingente,
ni una ruta, ni montañas, ni murallas de cerradas puertas.
Exigua nos prohíbe un agua. Desea él tenido ser, 450
pues cuantas veces, fluentes, hemos acercado besos a las linfas,
él tantas veces hacia mí, vuelta hacia arriba, se afana con su boca.
Que puede tocarse creerías: mínimo es lo que a los amantes obsta.
Quien quiera que eres, aquí sal, ¿por qué, muchacho único, me engañas,
o a dónde, buscado, marchas? Ciertamente ni una figura ni una edad 455
es la mía de la que huyas, y me amaron a mí también ninfas.
Una esperanza no sé cuál con rostro prometes amigo,
y cuando yo he acercado a ti los brazos, los acercas de grado,
cuando he reído sonrías; lágrimas también a menudo he notado
yo al llorar tuyas; asintiendo también señas remites 460
y, cuanto por el movimiento de tu hermosa boca sospecho,
palabras contestas que a los oídos no llegan nuestros...
Éste yo soy. Lo he sentido, y no me engaña a mí imagen mía:
me abraso en amor de mí, llamas nuevo y llamas llevo.
¿Qué he de hacer? ¿Sea yo rogado o ruegue? ¿Qué desde ahora rogaré? 465
Lo que deseo conmigo está: pobre a mí mi provisión me hace.
Oh, ojalá de nuestro cuerpo separarme yo pudiera,
voto en un amante nuevo: quisiera que lo que amamos estuviera ausente...
Y ya el dolor de fuerzas me priva y no tiempos a la vida
mía largos restan, y en lo primero me extingo de mi tiempo, 470
y no para mí la muerte grave es, que he de dejar con la muerte los dolores.
Éste, el que es querido, quisiera más duradero fuese.
Ahora dos, concordés, en un aliento moriremos solo».

Dijo, y al rostro mismo regresó, mal sano,
y con lágrimas turbó las aguas, y oscura, movido 475
el lago, le devolvió su figura, la cual como viese marcharse:
«¿A dónde rehúyes? Quédate y no a mí, cruel, tu amante,
me abandona», clamó. «Pueda yo, lo que tocar no es,
contemplar, y a mi desgraciado furor dar alimento».

Y mientras se duele, la ropa se sacó arriba desde la orilla 480

y con marmóreas palmas se sacudió su desnudo pecho.
Su pecho sacó, sacudido, de rosa un rubor,
no de otro modo que las frutas suelen, que, cándidas en parte,
en parte rojean, o como suele la uva en los varios racimos
llevar purpúreo, todavía no madura, un color. 485
Lo cual una vez contempló, transparente de nuevo, en la onda,
no lo soportó más allá, sino como consumirse, flavas,
con un fuego leve las ceras, y las matutinas escarchas,
el sol al templarlas, suelen, así, atenuado por el amor,
se diluye y poco a poco cárpese por su tapado fuego, 490
y ni ya su color es el de, mezclado al rubor, candor,
ni su vigor y sus fuerzas, y lo que ahora poco visto complacía,
ni tampoco su cuerpo queda, un día el que amara Eco.
La cual, aun así, cuando lo vio, aunque airada y memoriosa,
hondo se dolió, y cuantas veces el muchacho desgraciado: «Ahay», 495
había dicho, ella con resonantes voces iteraba, «ahay».
Y cuando con las manos se había sacudido él los brazos suyos,
ella también devolvía ese sonido, de golpe de duelo, mismo.
La última voz fue ésta del que se contemplaba en la acostumbrada onda:
«Ay, en vano querido muchacho», y tantas otras palabras 500
remitió el lugar, y díchose adiós, «adiós» dice también Eco.
Él su cabeza cansada en la verde hierba abajó,
sus luces la muerte cerró, que admiraban de su dueño la figura.
Entonces también, a sí, después que fue en la inferna sede recibido,
en la estigia agua se contemplaba. En duelo se golpearon sus hermanas 505
las Náyades, y a su hermano depositaron sus cortados cabellos,
en duelo se golpearon las Dríades: sus golpes asuena Eco.
Y ya la pira y las agitadas antorchas y el féretro preparaban:
en ninguna parte el cuerpo estaba; zafranada, en vez de cuerpo, una flor
encuentran, a la que hojas en su mitad ceñían blancas. 51

PAUSANIAS: Descripción de Grecia “Los asuntos de Boecia”³⁰³

So widely different are the traditions of Hesiod himself and his poems.

[7] On the summit of Helicon is a small river called the Lamus.² In the territory of the Thespians is a place called Donacon (Reed-bed) . Here is the spring of Narcissus. They say that Narcissus looked into this water, and not understanding that he saw his own reflection, unconsciously fell in love with himself, and died of love at the spring. But it is utter stupidity to imagine that a man old enough to fall in love was incapable of distinguishing a man from a man's reflection.

[8] There is another story about Narcissus, less popular indeed than the other, but not without some support. It is said that Narcissus had a twin sister; they were exactly alike in appearance, their hair was the same, they wore similar clothes, and went hunting together. The story goes on that Narcissus fell in love with his sister, and when the girl died, would go to the spring, knowing that it was his reflection that he saw, but in spite of this knowledge finding some relief for his love in imagining that he saw, not his own reflection, but the likeness of his sister.

[9] The flower narcissus grew, in my opinion, before this, if we are to judge by the verses of Pamphos. This poet was born many years before Narcissus the Thespian, and he says that the Maid, the daughter of Demeter, was carried off when she was playing and gathering flowers, and that the flowers by which she was deceived into being carried off were not violets, but the narcissus.

³⁰³ Pausanias, *Pausanias's Description of Greece*, traducción inglesa de W.H.S. Jones, Litt.D., and H.A. Ormerod, M.A., volumen 4, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, 1918. Recuperado de: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0160:book=9:chapter=31>. 18/08/15

CONCLUSIÓN

Hablar de Estética actualmente nos hace detenernos ante la carencia, o quizás falta de acuerdo, de un paradigma filosófico provisto de un mínimo de credibilidad. La prueba de esto es que la experiencia Estética dejó de ser una experiencia de contemplación para reducirse a la teoría (el tratamiento de las cuestiones). En el ámbito estético se advierten dos tendencias: las que buscan integrar la experiencia estética a un modelo filosófico, y las más positivistas que buscan convertir la estética en una disciplina particular dentro de las ciencias humanas. En nuestro trabajo partimos con la base epistémica plotiniana para conocer si: ¿se puede interpretar la vivencia estética de la belleza en la actualidad a partir de una teoría estética tradicional como la que Plotino expone en *Enéada* I,6 (1)?

Para abordar la cuestión de nuestro trabajo tuvimos que detenernos a explicar, primero, cuál era el miramiento que íbamos a asumir para estudiar al filósofo. Es por eso que en el primer capítulo ‘Plotino y su mirada de la filosofía’, asumimos que el punto de partida de la filosofía del alejandrino era la práctica del ‘ejercicio espiritual’, es decir, el dinamismo de la vida concebida como una experiencia interior a partir de una vivencia exterior (apartado a- ‘La vida entendida como ejercicio espiritual’). También fue necesario demostrar de qué manera la filosofía, como forma de pensamiento buscó y busca una desmitificación de la realidad entendida como: partir de la multiplicidad, reflejada por las explicaciones míticas, a la unidad manifiesta por el método filosófico que elabora intuiciones simbólicas reflexivas expresadas como lenguaje filosófico. De modo que la reflexión de Plotino no se encuentra asentada sobre lo abstracto sino sobre la experiencia del legado teórico de sus antepasados intelectuales y considerando que cuando utilizó el mito la función para él fue “temporalizar lo eterno y disociar lo unido, como lo hace la explicación razonada por razones didácticas”³⁰⁴(apartado b- ‘Desmitificación de la representación de la realidad’). Cuando Plotino se refiere a la realidad lo hace pensando en las categorías de lo Uno- Bien, la Inteligencia y el Alma, porque estas subsisten en sí mismas y por eso las llama hipóstasis. Conocer el contenido de cada una de ellas nos permitió ordenar de algún modo el sentido que le da a la realidad sensible Plotino, puesto que por medio de la

³⁰⁴ Cfr. Plotino, *Enéada* III 5, 9: 25-30.

procesión de las hipóstasis, la realidad sensible se manifiesta como reflejo de la hipóstasis que le precede (apartado c- ‘Las coordenadas filosóficas del pensamiento de Plotino’).

Con lo anterior consideramos que proyectamos brevemente el marco teórico plotiniano que nos sirvió de base para aproximarnos paso a paso a la respuesta acerca de la cuestión que investigamos. Ahora bien, Plotino elaboró una ‘Teoría de la Belleza’ y lo que nos preguntamos fue qué contenidos tiene esta teoría que nos permitiría descifrar la experiencia estética de la belleza en la actualidad. Advertimos que la clave para esto la encontramos en el texto de *Enéada* I, 6 y específicamente en el Mito de Narciso. El primer problema que se nos presentó fue el hecho que para Plotino la experiencia de la Belleza no se limita de modo exclusivo y excluyente a la vivencia sensible sino que hablamos de belleza sensible porque se manifiesta en el plano de la realidad sensible pero esta existe porque procede de la realidad anterior, la realidad inteligible, en donde encontramos el sustrato de la belleza sensible, la belleza formal. Así en el capítulo dos ‘La vivencia de la Belleza’ expusimos que la reflexión que Plotino elaboró en los tres primeros capítulos de la *Enéada* I 6 y tuvo por objetivo mostrar que toda belleza sensible se encuentra asentada sobre una belleza formal, nosotros realizamos el análisis de esto considerando los siguientes puntos:

a) a la belleza no sólo se la percibe por medio de los sentidos sino también forma parte del placer estético sentir la belleza como un perfeccionamiento del hombre, esto es por medio de las acciones, ocupaciones, hábitos, ciencias y virtudes (apartado a- ‘Los lugares de la belleza sensible’).

b) al hablar de belleza Plotino no la entiende como proporción, simetría o incluso armonía porque estas concepciones se limitan a la conformación exterior sino que él está pensando en una manifestación simple que a pesar que se exteriorice como una medida (proporción) en sí misma llama a lo trascendente ilimitado (apartado b- ‘Crítica a la concepción de belleza como proporción’)

c) también en el texto detectamos que Plotino para conocer la causa de la belleza sensible necesitó apoyarse en la doctrina platónica de la participación para explicarla (apartado c- ‘La causa de la belleza sensible’).

d) es así como la belleza sensible participa de la belleza inteligible porque se asemeja por medio de la forma que organiza el cuerpo, lo múltiple, en algo uno. La forma es el contenido de la Inteligencia que procede en el Alma como logos y se manifiesta en la realidad sensible como razón incorpórea e intelectual expresada como virtud (apartado d- 'Exposición de la belleza sensible como Forma').

e) entonces cuando la belleza se manifiesta a los espectadores en ellos se produce un movimiento donde el alma comprende y acoge la belleza, y ante lo feo se repliega y disiente. Este es el juicio estético porque para Plotino lo bello es objetivamente hablando la naturaleza, la obra de arte, limitadas por la forma, lo que produce una especie de resplandor; paralelamente lo bello subjetivamente es lo que desencadena en el espectador emociones al contemplar el resplandor y que lo hace moverse al origen (apartado e- 'El juicio estético').

f) puesto que el alma es el lugar donde se produce el juicio estético, este espacio es lo que llamamos conciencia. El resplandor, ese brillo que percibimos en la belleza sensible tiene un vínculo inseparable con la belleza inteligible, porque para Plotino si se elimina la belleza reflejada en la imagen se desvanecería la belleza del modelo. El hombre virtuoso es una manifestación particularizada de la Belleza Inteligible y cuando Plotino habla de los fundamentos de la Belleza Inteligible recurre a las explicaciones del *Fedro* y del *Banquete* utilizando un lenguaje con un sentido oculto, en esto vimos la necesidad del filósofo de dar un sustento axiológico a su teoría de la Belleza y no otro fin (apartado f- '¿Una fenomenología de la Belleza?').

Por medio de este cuadro sobre la teoría de la belleza en Plotino que como base nos dio los elementos que nos permitió ampliar el tema en cuestión del trabajo: si la vivencia de la belleza en la actualidad puede ser expresada en un lenguaje plotiniano. Para eso en el capítulo tres 'Aproximación a la cuestión del mito y la Belleza' profundizamos sobre los siguientes temas:

a) se explicó que el amor por la belleza es un don de la vida que se exterioriza en tres talentos de hombres: el músico, el enamorado y el filósofo que por medio de la virtud dialéctica (*Enéada* I 3), que va de lo múltiple a lo uno, desde lo que se muestra hacia lo demostrado, utiliza el discurso racional para poder acceder al ámbito de lo divino. Para Plotino la experiencia del amor humano (*Enéada* III 5) es el preludio para el éxtasis del amor divino; mientras el primero es un amor indiscutible, el segundo es un amor fruto

de una experiencia inefable. Se analizó el mito del nacimiento de Afrodita porque Plotino utiliza el mito para hablar de las cosas divinas como el amor y la belleza pero aplica en ellos el procedimiento dialéctico (apartado a- ‘Consideración sobre la dialéctica, el amor y la belleza’).

b) fue necesario también referirnos acerca de cómo contemplar la Belleza Inteligible (tema que se despliega en la *Enéada* V 8) pues Plotino explica que es conociendo la belleza de la que participa la naturaleza y el arte, es decir la forma, comprensión que le es propia al artista; de modo que si la masa fuera bella en cuanto masa, la razón creadora no debía ser bella, pues no es masa. Inspirado en la Alegoría del Carro Alado Plotino explicó por qué la belleza sensible existe en cuanto participa de la Belleza Inteligible y al participar cuanto más participa es más perfecta porque es más bella su esencia (apartado b- ‘La Belleza, su relación con el conocimiento y le arte’).

La solución al problema de si la teoría de la belleza de Plotino explica la vivencia de la Belleza en la actualidad ya la adelantamos con el título del trabajo “El incidente de Narciso”, creemos que la figura de Narciso es la representación más fiel que sirve para entender lo que le pasa al hombre hoy día cuando se enfrenta con la Belleza. En el capítulo cuatro ‘El mito de Narciso y el misterio de la Belleza interior’ nos propusimos ahondar en el mito, ya con todo el apoyo de los temas anteriormente desarrollados útiles para entender la consideración de Plotino:

a- en primer lugar cuando se habló de experimentar la belleza interior nos referíamos a la Belleza Inteligible que sólo se presenta a quienes se perciben o acogen bellos por dentro (*En.* I 6, 5:5). Se explicó que un alma se encuentra de algún modo estropeada porque es llevada a la deriva atraída por la materia corporal (distinta de la materia psíquica), y en ella se fusiona y pierde la capacidad de poner de manifiesto la forma de su belleza. Aunque la experiencia de lo bello comienza con el contacto sensible, Plotino sostiene que el hombre debe purificarse para elevar su alma a la Belleza de la Inteligencia, puesto que es el origen de la belleza inferior (apartado a- ‘La Belleza Inteligible’).

b- examinamos que para alcanzar el espectáculo de la Belleza Inteligible la actividad propia es la contemplación, entendida como el deseo por alcanzar el Bien Absoluto, tener una visión de él. Acerca de cómo contempla la naturaleza, tema desarrollado en *Enéada* III 8, Plotino dice que cuando el producto de la naturaleza quiere contemplar se

ayuda de algún modo de la acción produciendo algo que desea ver y contemplar por sí misma. La acción puede ser un debilitamiento si uno no tiene miras más allá del acto realizado, y es un acompañamiento si es capaz de contemplar otra cosa anterior y superior a la cosa producida. De este modo, la actividad contemplativa supone poder experimentar la Belleza en sí autosuficiente, que no se encuentra contaminada por el cuerpo, expresada ya no en el espacio autoreflexivo del alma, este es su psiquismo o subjetividad sino más allá en la Inteligencia (apartado b- La contemplación como forma de ver la Belleza).

La pista que nos permitió entender la vivencia de la Belleza a partir del mito de Narciso (*En. I 6, 8: 6-13*), la encontramos en el avance del subtítulo c- ‘Tratamiento del problema de la Belleza en el Mito de Narciso’ donde la orientación que se asumió en la investigación implicó que el movimiento espiritual supone que no se ignora que las bellezas del mundo visible no son más que un reflejo y una imagen fugitiva de la belleza trascendente e inmanente. Para entenderlo nos centramos en examinar cuatro asuntos que hacen a la explicación de cómo experimenta la belleza Narciso, y esto es para nosotros cómo ve el hombre actualmente la Belleza:

i) Un problema cosmológico: El mundo sensible se produce, según la cosmovisión de la época de Plotino, por modo de reflejo en un espejo: el espejo es la materia y los reflejos son los *logoi* (formas) que constituyen la realidad sensible. Este devenir en sí mismo es bueno en el pensamiento de Plotino pero para las gnosis de la época constituye un movimiento pasional; nuestro filósofo encuentra un movimiento pasional cuando el hombre inferior, el que habita en el mundo sensible se olvida de donde proviene, olvida el origen de su reflejo, esta fue la raíz del incidente de Narciso. Es decir un hombre narcisista en un sentido moderno es el que no sabe de dónde viene.

ii) ‘En sí mismo’ versus la multiplicidad como dispersión: El problema de la relación entre lo sensible y lo inteligible en Plotino es interpretado como una participación donde el ámbito de lo trascendente es el interior del hombre, es la relación del hombre ‘en sí mismo’ o consigo mismo, como resultado de un recogimiento interior entendido como la conversión de la mirada. Esta vivencia nosotros la abordamos desde el nivel hermenéutico donde analizamos cómo Plotino se apoya en la tradición cultural de los relatos míticos para expresar un marco teórico utilizando una realidad simbólica, por tal motivo nos ocupamos de los mitos de Dionisio y Narciso considerándolos el eje

medular a la respuesta de nuestro trabajo porque hablan de la constitución del alma humana y las transformaciones que sufre cuando se relaciona con el cuerpo eventualmente, y ese acontecimiento da origen a la esteticidad:

1- con el mito de Dionisio se prefiguró la cuestión del devenir del alma a un cuerpo como una necesidad de ordenar y gobernar el cuerpo, siendo algo necesario en el proceso de la creación cosmológica porque el alma está presente en todo el cuerpo donde todo el cuerpo le sirve al alma para la percepción.

2- con el mito de Narciso se constituye la identidad del hombre no a partir del origen de su reflejo sino con el reflejo mismo, raíz del incidente de Narciso, porque al no quedarse consigo misma el alma se precipita en lo otro que es su imagen, la multiplicidad ya que de alguna manera el alma se fatiga de vivir en la perspectiva del todo produciendo la inconciencia en la percepción de la identidad.

Así, como antes lo hizo Platón, en Plotino también podemos afirmar que los relatos míticos son utilizados como lenguaje simbólico para expresar un contenido divino, en este caso nosotros hablamos de la Belleza. El origen de la Belleza es divino y cortar con la relación entre la belleza sensible y la Belleza Inteligible, implicaría vivir una experiencia estética de la belleza sensible de entumecimiento y parálisis sin saber ni conocer qué es la Belleza en sí misma; y exaltar una Belleza Intelectual olvidando la experiencia concreta de la belleza sensible tampoco parece cuerdo. En todo caso nos tendríamos que preguntar si merece el esfuerzo hablar de estos planos de Belleza (sensible e intelectual) sin advertir que uno reclama al otro.

iii) La individualidad y el culto a la imagen del cuerpo: Por este análisis se mostró lo que implica el conocimiento de 'sí mismo' cuando hoy por hoy cuando se toma por referente a la imagen del reflejo del espejo, la multiplicidad, y no al ser del cual procede ella. Consideramos de actual importancia hacer referencia a la posibilidad de explicar el individualismo como fenómeno que refleja el culto a la imagen del cuerpo, porque con esta tendencia la identidad que el hombre constituye de sí mismo es una fantasía.

iv) El antinarciso Ulises: La contra cara de la experiencia de Narciso la presenta Ulises quien es ejemplo de la huía, conversión, hacia el origen del reflejo. Narciso se pierde en un elemento líquido, esto es lo amorfo, lo carente de perfección por no tener una vista activa dirigida hacia su origen. La huida de Ulises es un llamado a la unión amorosa con

la fuente de su origen; se trata de un movimiento estético por el cual se eleva desde la belleza de los cuerpos, a la belleza de las almas, a la belleza del Intelecto, hasta llegar a la Belleza primera. El amor que siente Narciso por su imagen corpórea es un amor inferior, y esto es lo que supo ver Ulises porque un amor verdadero nos vuelve hacia nuestro interior, en este espacio se encuentra el logos, la forma invisible que despliega sus virtualidades en el espacio y el tiempo. Siguiendo la tradición platónica, el amor sensual es reminiscencia de la emoción amorosa que el alma ha experimentado alguna vez en presencia de la Belleza Inteligible. La imagen interiorizada, la forma, es el motor para un amor superior cuando la imagen es un reflejo de 'sí mismo' consiente de su origen gracia a las virtudes que lo vuelven a su yo superior y verdadero, el Intelecto, que como pensamiento del Todo es liberado de la parcialidad del cuerpo mereciendo la experiencia de la unión mística, experiencia de volverse otro unido con lo Otro representado por la metamorfosis de Narciso en flor.

Es así que en el desafío por alcanzar una respuesta a nuestra pregunta sobre la posibilidad en la actualidad de interpretar la vivencia de la belleza desde el pensamiento ploniniano consideramos que logramos desplegar aquellos elementos que estuvieron a nuestro alcance para responder al problema. Plotino fue presentado en su faceta de esteta, porque no cabe duda que él en su pensamiento asumiera una actitud que antepone la belleza formal sobre cualquier otro valor, lo que se evidencia tanto en el despliegue de su concepción antropológica como la ética. Y como conclusión nos aventuramos a decir que Plotino nos propone una Estética 'dialéctico intuitiva' porque por medio del análisis dialectico de los contenidos de los mitos pudo mostrar como elevar el pensamiento ya no al nivel de la razón discursiva sino en el plano de la contemplación, actitud que es propia y adecuada para el tratamiento de la Belleza. En este trabajo los mitos nos sirvieron de prueba para entender que el mundo sensible está constituido por signos y símbolos que hablan de una realidad más plena que la conocemos con el nombre de Belleza.

* * *

BIBLIOGRAFÍA:

Fuente primaria:

- PLOTINO: Enéada I, 6 (1) “Sobre la belleza”; Trad. Igal, Jesús; Gredos; Madrid; 1992.

Fuentes secundarias:

- PLOTINO: Enéada I, 2(19) “Sobre las virtudes”; Trad. Igal, Jesús; Gredos; Madrid; 1992.
 - Enéada I, 3 (20) “Sobre la dialéctica”; Trad. Igal, Jesús; Gredos; Madrid; 1992.
 - Enéada II, 9 (33) “Contra los gnósticos”; Trad. Igal, Jesús; Gredos; Madrid; 1992.
 - Enéada III, 5 (50) “Sobre el amor”; Trad. Igal, Jesús; Gredos; Madrid; 1992.
 - Enéada III, 8 (30) “Sobre la naturaleza, la contemplación, y el Uno”; Trad. Igal, Jesús; Gredos; Madrid; 1992.
 - Enéada V, 8 (31) “Sobre la belleza inteligible”; Trad. Igal, Jesús; Gredos; Madrid; 1992.
- PLOTINO: Textos esenciales; autores adicionales Santa Cruz, M. Isabel y Crespo, M. Inés; Colihue, Bs. As.; 2007.
- PLOTINO: Enneadi; Trad. Faggin, Giuseppe; Rusconi; Milano; 1999.
- BAUMAN, Zygmunt: “Individualidad”, Modernidad líquida; Fondo de cultura económica; Argentina; 2006.
- BRÉHIER, Émile: La filosofía de Plotino; Trad. Piossek Prebisch, Lucía; Sudamericana; Bs. As.; 1953.

- BRUYNE, Edgar: Historia de la estética I; Biblioteca de autores cristianos; Madrid; 1963.
- ESTRADA HERRERO, David: Estética; Editorial Herder; Barcelona; 1988.
- GARCÍA BAZÁN, Francisco: “Plotino y la fenomenología de la belleza” en Anales de Seminario de Historia de la filosofía, vol. 22; Publicaciones Universidad Complutense de Madrid; 2005; ps 7-28.
- HADOT, Pierre: Plotin, Porphyre: Études Néoplatiniciennes, “Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin”; Les Belles Lettres; París; 1999; pp. 225-266.
- HADOT, Pierre: Plotino o La simplicidad de la mirada, Trad. Solana, Maite; Alpha Decay; Barcelona; 2004.
- HAVELOCK, Eric A. : Prefacio a Platón; Visor Distribuciones; Madrid; 1994.
- IGAL, Jesús: “Introducción general” en Plotino Enéadas; Gredos, Madrid; 1992.
- KANDINSKY, Wassily: De lo espiritual en el arte; Premio la nave de los locos; Mexico; 1989.
- KRISTEVA, Julia: “Narciso: la nueva demencia”, en Historias de amor; Ed. Siglo XXI: Bs. As.; 2004.
- LAURENT, Jérôme: L’éclair dans la nuit. Plotin et la puissance du Beau, Paris, ET, 2011.
- MARECHAL, Leopoldo: *Descenso y ascenso del alma por la belleza*; Bs. As.;Vórtice; 2016.
- MARINHO NOGUEIRA, María Simone: “Contemplación y Belleza en Plotino”; Anales del Seminario de Historia de la Filosofía; Vol. 22, 2005
- MONTSERRAT, Josep: “El Platonismo de las doctrina valentiana de las tres hipóstasis”, en: <https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn1/0211402Xn1p17.pdf>, 20/8/15.
- O’ MEARA, Dominic: “La Beute”, en PLOTIN Une introduction aux Ennéades; Editions Universitaires de Fribourg; Suisse; 1992.

- OLIVERAS, Elena: Estética. La cuestión del arte; Ariel; Bs. As.; 2006.
- PLATÓN: “Fedro” en Diálogos; Trad. Lledó Iñigo, Emilio, otros; Gredos; Madrid; 2002.
- ----- “Banquete” en Diálogos; Trad. Lledó Iñigo, Emilio, otros; Gredos; Madrid; 2002.
- PLAZAOLA, Juan: Introducción a la estética. Historia, teoría y textos, Universidad de Deusto; Bilbao; 1999.
- PEPIN, Jean: “Plotin et le miroir de Dionysos”, en: *Revue Internationale de Philosophie*, n° 24, 1970, pp. 304-320.
- PORFIRIO: Vida de Plotino; Trad. Igal Jesús; Gredos; Madrid; 1992.
- PUECH, H. C.: “Posición espiritual y significación de Plotino”, en En torno a la gnosis I; Taurus; Madrid; 1988; ps. 93-122.
- QUILES, Ismael: El alma, la belleza y la contemplación- Plotino; Depalma; Bs. As.; 1987.
- SANTA CRUZ, M. I. : “Sobre el concepto de semejanza: Plotino, Enéada I 2”, en Revista latinoamericana de Filosofía, Anejo 2010.
- TROUILLARD, Jean: “El Neoplatinismo” en Historia de la Filosofía- Del mundo al Islam medieval; Siglo XXI; México; 1998.

Fuentes de internet:

- <http://www.boletindeestetica.com.ar/boletin/>
- <http://www.fupress.net/index.php/aisthesis/issue/archive>
- <http://philpapers.org/>

