

Plotino y la fenomenología de la belleza

Plotinus and the phenomenology of the beauty

Francisco García Bazán

Universidad Argentina J. F. Kennedy-CONICET

Recibido: 14 de octubre de 2004

Aceptado: 18 de enero de 2005

Resumen

Plotino (s. III) ha dedicado dos Enéadas a la enseñanza sobre la belleza: *Enéada* I, 6 (1) –“Sobre lo bello”– y *Enéada* V, 8 (31) –“Sobre la belleza inteligible”–.

El fin del trabajo es mostrar los diferentes aspectos que el filósofo neoplatónico manifiesta en relación con la experiencia de lo *kalokagathós*, en tres diversos planos: la percepción estética, la intuición de actividades bellas y la contemplación de lo bello que se abre hacia el Bien/Uno. Se anotan asimismo las diferencias con Platón y algunas distinciones con las interpretaciones sobre lo bello esbozadas por algunos estudiosos contemporáneos.

Palabras claves: Neoplatonismo, estética, axiología, liberación, mística, Borges.

Abstract

Plotinus –IIIth Century– have devoted two Enneads to the teaching about the Beauty: *Ennead* I,8 (1) –«On Beauty»– and *Ennead* V,8 (31) –«On the Intelligible Beauty»–.

The purpose of the paper is to establish the different aspects that the

Neoplatonic philosopher states in relation with the *kalokagathós* on three diverse levels: the aesthetic perception, the intuition of beautiful activities and the contemplation of the Beautiful that it is displayed to the Good/One. It is commented also the differences with Plato and some distinctions with the interpretations in regard to the Beautiful that have been outlined by some contemporary scholars and writings.

Keywords: Neoplatonism, Aesthetics, Axiology, Liberation, Mysticism, Borges.

I. Planteamiento de la cuestión

Si se tienen en cuenta dos rasgos intrínsecos a la producción filosófica de Plotino: 1º que no se considere más que un “exégeta de Platón” (En V, 1) y 2º, que su exégesis se ajuste a la característica que define con estricto rigor el lenguaje del filósofo en su carácter de investigador, la *saphéneia kai akribeia* (claridad y precisión) dejando intacto el núcleo indecible del enigma de la verdad, que promueve incluso otros recursos expresivos –*allé-agoreía*–, se explica que durante sus casi treinta años de maestro de filosofía platónica, haya tratado de hacer explícitos en sus clases cada uno de los grandes y universales temas de examen de la filosofía¹.

Tarea escolar, además, según su discípulo y biógrafo Porfirio, que lleva a cabo ateniéndose a sus propios e inconfundibles hábitos intelectuales: respeto por la tradición filosófica platónica, como se acaba de decir: «Estas doctrinas (que exponemos) no son nuevas ni de hoy, sino que han sido enunciadas desde hace mucho tiempo implícitamente y nuestras explicaciones actuales son desarrollos de aquellas»². Pero, al mismo tiempo, insobornable originalidad innovadora, pues escribe Porfirio: «En clase se le leían los *Comentarios* de Severo, de Cronio, de Numenio, de Gayo o de Ático» –todos platónicos de diversas corrientes– «y, de entre los peripatéticos, los de Aspasio, Alejandro, Adrasto y de los que cayeran en sus manos. Pero no tomaba nada de ellos porque sí, sino que en sus reflexiones era original e independiente, aportando además en sus explicaciones el espíritu de Amonio»³.

Pertenencia, pues, a una escuela, el platonismo hasta hoy poco conocido de Amonio Saccas, pero al mismo tiempo verificada la enseñanza recibida por la experiencia que participa de la percepción sensible, de la contemplación y de la mística. Ya que es convicción de la pedagogía plotiniana que: «De un lado enseñan las analogías, las abstracciones y los conocimientos de lo que deriva del Bien y algunos

¹ Cf. F. García Bazán, “Antecedentes, continuidad y proyecciones del neoplatonismo”, en *Anuario Filosófico* (Universidad de Navarra), XXXIII/I (2000), 111-149. Porfirio, *Vita Plotini* 20 y M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, París, 2002, 188-190.

² *Enéada* V, 1 [10], 8.

³ V.P. XIV, 14-16. Ver J. Igal, *Porfirio, Vida de Plotino*. Plotino, *Enéadas I-II*, Madrid, 1982, p. 150.

grados de ascenso, pero conducen hacia Él las purificaciones, las virtudes y la ordenación interior»⁴.

En relación con la doctrina de la belleza (*kállos, kalón, kalloné*), una forma de la 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, redactada hacia el 254 cuando tenía 50 años de edad y cumplida una década de maestro de filosofía 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 de que cuando Porfirio llega a la Urbe en el 263, después de abandonar a su primer maestro, el ilustre filólogo 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 presente⁵.

El otro escrito dedicado a la belleza es la *Enéada* V, 8, la número 31 en el orden cronológico, que registra el título de “Sobre la belleza inteligible”, que escribe diez años más tarde y que forma parte de las cuatro lecciones consecutivas que nuestro autor dedicó a la refutación de los gnósticos. Primero, exponiendo sistemática y claramente el contenido de la enseñanza y de las convicciones que sostenía en el orden de los seres y de la contemplación productiva: “Sobre la naturaleza, la contemplación y lo Uno” –En III,8–; a continuación mostrando la posibilidad de la percepción estética como primer peldaño y la subsiguiente elevación por los planos de la realidad, hasta el umbral de lo Uno: “Sobre la belleza inteligible” –En V,8–; sin interrupción, demostrando que el conocimiento en sí mismo como simple transparencia, manifiesta su evidencia en el resplandor de la verdad absoluta: “Que los inteligibles no están fuera del Intelecto y sobre el Bien”: En V, 5. Concluido semejante esfuerzo intelectual, estimaba el filósofo estar suficientemente fundado para poder apologizar contra los discípulos asistentes a sus clases de otros maestros extraños a su línea de interpretación, a los que escasamente comprendía y que habían sido sus cofrades (*phíloi*) en Alejandría. Remata así la “tetralogía” con el tratado “Contra los gnósticos”, ‘los que conocen’: En II, 96.

⁴ En VI, 7 [38], 36.

⁵ Ver los ejemplos tenidos en cuenta más abajo en las “Apostillas” finales. El caso más notable es el de A. Coomaraswamy en su conocido libro *Christian and Oriental philosophy of art*, Nueva York, 1956.

⁶ Cf. F. García Bazán, *Plotino y la gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo*, Buenos Aires, 1981.

Aquí y allá se refiere también Plotino brevemente a la belleza y a la diversidad de cuestiones que implica, a saber: 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: universal, individual –o colectivo–), 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 el resplandor de la mostración del ser, eróticamente transporta al alma contemplante hacia el Bien.

Son diferentes, pues, y complejos los aspectos que incluye la captación de la belleza por parte de Plotino. Dimensiones, además, que están presentes en las notas que ha redactado de los 50 a los 65 años, las que a menudo asimismo muestran atisbos de ciertos cambios parciales. Habrá que tener en cuenta, por lo tanto, también las transformaciones del contexto escolar que gira en torno al filósofo, para aproximarse más a fondo a la significación y sentido de una posible fenomenología de la belleza en Plotino⁷.

II. La belleza sensible y su fundamentación

Efectivamente el tratamiento se inicia en *Enéada* I, 6: *Peri tou kaloû*. Es un escrito breve. Los seis primeros capítulos abordan los entes bellos perceptibles por la vista –incluidos los cuerpos físicos– y por los oídos (la literatura y la música –coral y melódico-rítmica–) y también las entidades bellas que son ajenas a la percepción sensible, porque pertenecen al alma (ocupaciones o profesiones –*epitedeúmata*–, acciones –*práxeis*–, hábitos –*héxeis*–, ciencias –*epistémai*– virtudes –*aretaí*–) y, por último, qué sea la belleza que permite que todas las realidades mencionadas sean bellas y cómo lo sean, porque todas ellas no participan con la misma constancia o estabilidad de la belleza, de modo que ahondando en este último carácter será posible descubrir una “escala de bellezas”.

Desde luego, advierte Plotino, que se debe descartar aquella respuesta general

⁷ Se advierten las diferencias del enfoque aquí practicado con lo hasta ahora escrito específicamente sobre el tema: E. Krakowski, *Une philosophie de l'amour et de la beauté. L'esthétique de Plotin et son influence*, París, 1929; F. Bourbon di Petrella, *Il problema dell'arte e della bellezza in Plotino*, Florencia, 1956; J.M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge, 1967, 53-65; C. Asti Vera, *Arte y realidad en la estética de Plotino*, San Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; A.H. Armstrong, “The Divine Enhancement of Earthly Beauties: The Hellenic and Platonic Tradition”, en ídem, *Hellenic and Christian Studies*, Aldershot-Vermont, 1990, 49-81; W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, ²Milán, 1992, 29ss; Dominic J. O'Meara, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford, 1993, 88-99; Lloyd P. Gerson, *Plotinus*, Londres, 1994, 212-218; Plotino, *Sul bello*. A cura di D. Susannetti, Padua, 1995; L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Plotin, Traité 1-6*, París, 2002, “Traité 1 (I, 6) Sur le beau” par J. Laurent, 55-92.

respaldada por la filosofía estoica –sustancialmente corporalista– de que la belleza sensible consista en la proporción (*synmetría*) de unas partes con otras y con el conjunto, o sea, el hecho de que las cosas sean bellas, porque estén bien proporcionadas y medidas, porque así bello será lo que es compuesto, pero no lo simple, y el conjunto, pero no las partes, y cuanto es simple por naturaleza quedará excluido de la belleza (por ejemplo, la luz y los colores, el oro, el relámpago y los astros en la noche y sucede lo mismo con los sonidos e incluso con un rostro, que a veces aparece bello y otras no, lo que ratifica que no es bello por la proporción, sino que la misma proporción es bella por otra causa). Tampoco, como se habrá advertido, esta teoría estética de la proporción será válida, porque no la abarca, para la belleza de las profesiones, los teoremas y las virtudes, etcétera, y menos para la belleza del Intelecto.

Por otra parte, la simple observación del proceso psíquico en relación con lo que se investiga manifiesta que las cosas son de otra manera. En efecto, el alma acoge o se siente atraída por el ente bello y se repliega o retrocede ante el feo: esto es así porque como ella procede de algo bello cuando percibe algo de su estirpe (*syggenés*) o una huella, se contenta (*khaírei*) y se conmueve o emociona (*dieptóetai-diaptoéo*), lo ve como algo propio y despierta el recuerdo de sí y de lo suyo. Es que al proceso psíquico descripto subyace la semejanza (*homoiótes*). Y esto ¿por qué causa?, pues simplemente porque los seres de acá participan de una forma (*meteo-khê eídous*), puesto que no son informes, y lo que no es informe participa de conformación (*morphé*) y forma (*eídous*) y, por lo tanto, si alguno de estos seres no tiene parte de *lógos* y de forma es feo y queda fuera de la mente divina (*lógos theioû*). Brevemente, si lo material y la materia que por naturaleza es informe, no es dominado por conformación y forma, queda afuera de la posible ordenación y es feo. En última instancia, entonces, es la forma, más fundadamente que la conformación, la que otorga unidad al conjunto y, por eso, como se sostuvo antes, la belleza no se puede confundir con la simetría que depende de la unidad, y que es la que otorga la forma. De este modo se advierte que en oportunidades es el arte el que da belleza a una casa toda con sus partes y en otras ocasiones que una sola naturaleza la da a una sola piedra. Se entiende, por consiguiente, que un cuerpo bello (*sôma kalón*) lo sea por la comunión con una razón divina. No tiene más que decir por el momento Plotino sobre la estructura de los sensibles bellos, pero sí se debe referir a un punto que ha omitido –la lógica interna de lo bello–, por eso se pregunta ¿Cómo, entonces, se justifica el juicio estético que permite afirmar que un cuerpo es bello? Pues de la misma manera que es posible analógicamente formular un juicio lógico⁸. Es posible al carpintero afirmar que su trabajo artesanal del dintel es correcto, porque

⁸ Cotéjese En IV, 3 [27], 22 al final y IV, 4 [28], 23 y ver el artículo de F. García Bazán “Memoria, conocimiento y olvido en Plotino y los gnósticos”, en *Diadokhé. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana*, II/ 1-2 (1999), 37-55 (especialmente 46-47 y n. 13).

la rectitud del ángulo del dintel de la puerta es a la rectitud de la escuadra de madera como ésta es a la rectitud ideal, y anticipando la analogía paralela en el plano estético: digo sí o que este cuerpo es bello, porque la atracción de la belleza del cuerpo es a 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. De este modo puede recapitular Plotino su impecable introducción sobre la belleza de los seres que nos llegan por la percepción sensible con estas palabras: «Con lo dicho es suficiente sobre las bellezas sensibles (*tôn en aisthêsei kalôn*) que no siendo más que como imágenes (*eídola*) y sombras que se desvanecen (*skiaí elthoûsai*) adentrándose en la materia, la adornan, y al mostrársenos, nos conmueven»⁹.

Las bellezas no sensibles también tenidas en cuenta, sin embargo, no pueden captarse por la percepción sensible, sino directamente por el alma que ahora se eleva sin necesidad de canales sensoriales, pero igualmente ella las recibe y refleja las modificaciones y alteraciones correspondientes: y con mayor intensidad de conmoción de acuerdo con el efecto que produce cada belleza, admiración (*thámbos*), sacudida deleitosa (*ékplexin hedeían*), añoranza (*póthon*), amor (*éros*) y conmoción placentera (*ptóesin meth' hedonês*) y estos sentimientos se revelan más perfilados en las almas más enamoradizas (*erotikóterai*), porque unas almas son más sensibles a la atracción de la belleza y otras menos. Pero estas almas con mayores facultades para amar y a las que hay que recurrir para examinar mejor las bellezas interiores, son las que a la postre con mayor intensidad se emocionan ante el sello de las virtudes: el carácter justo, la templanza pura, la valentía varonil, la disposición impassible, la inteligencia divina. Pero llegada acá la descripción de lo observado, surge la nueva pregunta: ¿Por qué las virtudes que adelantan a todas las bellezas anímicas son bellas? Pues ellas mismas lo traslucen con elocuencia: porque es cierto que existen, como se ha comprobado, pero también que al mismo tiempo atraen, al contrario de las almas viciosas ante las que como feas, se retrocede. Sucede igual que con el oro en el cieno. El barro afea al oro y lo oculta y esa visión no es agradable, pero limpio, brilla y atrae. Sobreviene, pues, la pregunta crucial: «¿Qué es esa especie de luz que brilla en todas las virtudes?» (*ti to epí pásais aretaís diaprépon hoîon phôs;*)¹⁰.

Y la respuesta, adelantándose en el tiempo a En I, 2 (19), el tratado “Sobre las virtudes” que magistralmente se desarrollará varios años después, viene premiosa, pero de la mano de la enseñanza antigua (*ho palaiós lógos*) y de la práctica de los cultos de misterio, porque son ellos los que instruyen diciendo, una, que las virtudes son “purificaciones” (*kathárseis*) y los otros, bajo la forma del enigma y conservando, por lo tanto, el núcleo firme del secreto, «que quien no esté purificado, yendo “al Hades yacerá en el cieno”». Es decir, que las virtudes no son simplemente

⁹ Cf. I, 6, 3, 33-36.

¹⁰ Cf. I, 6, 4 y 5 hasta línea 22.

cívicas o cardinales y que como disposiciones estables (hábitos) llevan a actuar bien, sino arquetipos que justifican esa actividad anímica que conquista mostrando el bello resplandor del alma:

«Por consiguiente el alma una vez purificada es una forma, es decir, un logos, totalmente incorpórea e intelectual y plenamente de lo divino, la fuente de la que viene la belleza y cuanto le es afín. Por lo tanto cuando un alma se eleva hacia el Intelecto crece en belleza. Pero el Intelecto y lo que está junto a él, tiene la belleza como propia y no ajena, porque sólo entonces es realmente alma. Por esto se dice también correctamente que el hacerse el alma algo bueno y bello es semejante a lo divino, porque de allí viene la belleza y las otras cosas como lo que le ha tocado en parte a los seres. Mejor, la belleza es lo que es real y la naturaleza opuesta, la fealdad (esto es igualmente el primer mal) y del mismo modo sucede para la divinidad en cuanto a lo bueno y lo bello, o la bondad y la belleza. Por lo tanto se debe indagar de la misma manera respecto de lo bello y de lo bueno y de lo feo y lo malo. Es decir, se debe colocar en primer lugar a la Belleza, porque también es el Bien; de Ella viene inmediatamente el Intelecto que es algo bello; el alma, sin embargo, es bella gracias al Intelecto; todo lo demás, la belleza en las acciones y en los modos de vida, es bello, a partir del alma que les da forma. El alma produce también los cuerpos, los que se dicen bellos, puesto que siendo divina y por decir, una parte de la belleza, hace bello a cuanto se relaciona y domina, en tanto que esto puede participar»¹¹.

Lo divino es simultáneamente Belleza y Bien, por esto la Belleza o Bien debe colocarse en primer lugar, y de Ella emerge el Noûs que posee igualmente belleza, pero como atributo. Y los restantes seres son bellos por esta belleza.

Son éstos, pues, los primeros tiempos de las clases romanas de Plotino, que se mueven en la órbita de la tesis griega tradicional, parcialmente de Platón y conservada en el platonismo medio, que representa a lo divino como *kalós kai agathós*, aunque no tardará en excederla¹².

¹¹ Cf. En I, 6, 6.

¹² Para la doctrina en general véase H. I. Marrou, *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Buenos Aires, 1965, 52-54, W. Grundmann, voz *kalós* en G. Kittel-G. Friedrich (eds.), *ThWzNT'*, III, 541-545. Implícita en Platón, *Banquete* 210 Ess (cf. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, 1975, 212ss y *La Révélation D'Hermès Trismégiste, IV. Le Dieu Inconnu et la Gnose*, París, 1954, 79-91) y que a la luz de *Lisis* 216D 2, *Gorgias* 474C y *Fedro* 246D y difundida por el estoicismo en sentido ético (H. von Arnim, *SVF* III, Frs. 29 a 37, pp. 9-11, y R. E. Witt, *Albinus and the history of Middle Platonism*, Cambridge, 1937, p. 88) está ambiguamente presente en Alcino, *Didaskálikos* V, 5; X 2, 3, 5, 6 y XXVII 4; Apuleyo, *De Platone*, II, 2, 221 y II 13, 238; Máximo de Tiro, *Dissertationes* XII, 3b., *Corpus Hermeticum* XI, 3 y VI, 4-5. La unión y posterior distinción jerárquica entre *agathón* y *kalón* se autoriza en la etimología del último término "lo santo", en tanto que "intacto" y "sano" de acuerdo con la glosa de Hesiquio (gr. *koilus-kalón*; viejo eslavo *celu*; gót. *Hails*; alemán, *Heilig*; inglés, *holy*), cf. P. Chantraine, voz *koilu*, en *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, París, 1970, II, 552.

III. Transición y superación de la identidad belleza-bien

Es necesario demostrar a continuación de qué modo Plotino supera la postura de la unidad del Bien y la Belleza, aunque sea brevemente.

Efectivamente, en la misma *Enéada* I, 6 (1), 7, 10 ss. Plotino se refiere al Bien como “causa de vida de conocimiento y de ser” luego por encima de ellos, más allá del Noûs, de la segunda Hipóstasis¹³, pero ni llega a hablar expresamente de su intrínseca eminencia ni a distinguir con nitidez el Bien de la Belleza. Insiste, sí, por el contrario, en la necesidad del recogimiento interior y de su culminación en la verificación del despojo total, mensaje que, además, encuentra conservado en mitos y misterios¹⁴. Pero cuando llega a referirse a la unión o encuentro de hecho con lo divino utiliza un lenguaje conmovido, propio de un alma transportada de sí, en arrebatado existencial. Se trata, entonces, de deseo vehemente (*póthos*), impacto placentero (*explageíe metá hedonés*), delectación en lo bello (*agasthâi epí kaló*), turbación placentera (*thámboús metá hedonés*), estupor sereno (*ekplétesthai ablabôs*), la suprema visión (*arístes théas*). De este modo, «quien esto logra es feliz al contemplar una visión beatífica» (*hês ho men tychón makários ópsin makarían tetheaménos*)¹⁵, la que en la interioridad concentrada es luz verdadera, al rebelarse como luz sin límites¹⁶. Se advierte en el vocabulario empleado una tensión interna combinada con evocaciones de la visión mística, que refleja más la situación de un espíritu en trance de reunificación, que serenamente reencontrado¹⁷. Posteriormente se observa esta misma experiencia internamente desglosada, expresada con superior medida y precisión lógica, y corregida atendiendo a sus implicaciones internas, aunque sin jamás abandonar su contenido y núcleo atractivo central, aunque interpretándolo no como último, sino como previa a una situación final de serenidad representada por el Bien.

Para tratar de ser estrictos en un punto en el que la unanimidad de los críticos se malogra, mencionaremos las primeras etapas de este itinerario de pensamiento hasta llegar al primer cambio de relieve.

En En IV, 7 (2) el Bien o Principio primero es más divino que el Intelecto, y su verdad de Él procede¹⁸.

¹³ Ver *Banquete* 211D 8- E 2.

¹⁴ Con *Fedro* 247B 5-6 y 250B 6.

¹⁵ Cf. I, 6, 7.

¹⁶ Cf. capítulo 9. Es coherente que se amoneste al alma a ser boniforme (*theoeidés*) vocablo que en V, 3 (49), 8, 47 ratifica la existencia inteligible. Ver J.H. Sleeman & G. Pollet, *Lexicon plotinianum*, Leiden-Lovaina, 1980, col. 494, *ad loc.*

¹⁷ Sobre la insuficiencia de este vocabulario para expresar la experiencia más eminente cf. En V,5 (32), 12 que es su correctora. Puede verse R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, nouvelle édition, Roma, 1967, p. 86.

¹⁸ Ver 10, 36-37. Principio primero en 12, 7-8.

Enéada IV,2 (4), por primera vez y sin mayores comentarios, se hace eco de unas palabras de Plotino en que aplica al Bien, primer Principio o lo Supremo, la denominación de Uno en relación con el *Parménides*¹⁹.

Enéada V,9 (5) indica claramente la supremacía del Bien, Primero y primer Principio en total unidad e incluso utiliza oblicuamente la expresión “más allá del Intelecto”, como adaptada para el encuentro sumo:

«Ir más allá del Intelecto...» (*noû epékeina... iénai*). Sin embargo todavía no se distingue con nitidez entre Bien/Belleza, por eso el filósofo neoplatónico puede «llegar a lo Primero como meta, que es Bello en sí mismo»²⁰. Hasta el momento se impone el punto de vista del *Fedro* y el *Banquete*, inescindidos, pero no siempre será así. Al final del tratado, empero, se formula la pregunta crucial:

«¿Cómo lo múltiple viene de lo Uno?»²¹.

Con *Enéada* IV, 8 (6) enfrentando nuestro autor una tesis gnóstica²² introduce su teodicea. Afirma, por consiguiente, por primera vez, la unidad de la tradición filosófica griega²³, pero, al mismo tiempo la corroboración transempírica, el acuerdo profundo de sus experiencias más acendradas con el contenido de lo que han filosofado los griegos, por eso, no al azar el tratado se abre con aquellas memorables palabras:

«Muchas veces, al despertarme del cuerpo y volver a mí mismo, apartándome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una Belleza extraordinariamente maravillosa, y me convenzo entonces más que nunca de que pertenezco a la parte superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia e, identificado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. Pero cuando luego, tras esa estancia en la región divina, descendiendo del intelecto al raciocinio, me pregunto perplejo cómo es posible esta mi bajada de ahora y cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro del cuerpo a pesar de ser tal cual se me manifestó en sí misma aun estando en un cuerpo»²⁴.

En segundo lugar y detalle también inusual junto a la apelación a la experiencia subjetiva/objetiva, la introducción de una serie de reflexiones sobre lo Uno, como

¹⁹ Cf. 2 *in fine*.

²⁰ Cf. 2, 18-27.

²¹ Ver 14,13.

²² Cf. F. García Bazán, *Plotino y la gnosis*, ps. 301-303 y asimismo, *Neoplatonismo y Vedânta. La doctrina de la materia en Plotino y Shankara*, Buenos Aires, 1982, ps. 8-9.

²³ Capítulos 1 y 6.

²⁴ Cf. 1,1ss y ver F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, 2000, 81 ss.

oculto, etcétera, en relación con Espeusipo, o sea, con la vieja ascendencia académica que el pitagorismo renovado reclamaba para sí²⁵.

En *Enéada* V, 4 (7) 1 y 2, se expulsa nuestro filósofo sobre lo Primero, igual a Principio, Simple, Uno, Potencia y Autosuficiencia. Utiliza a favor de esta doctrina simultáneamente *República* 509B 9 junto con *Parménides* 142A 3-4: «...de Él no hay discurso ni ciencia», así es “más allá de la esencia” o de todo y “más allá del Noûs”, que por su unidad complexiva íntima es ser-conocimiento (y vida), puesto que aquí está presente *Sofista* 249A 1-5 como poco antes en V, 9 (5) 10, 10-12. Pero se hace explícito, asimismo, que lo Uno (en estos pasajes admitido con la denominación de “Inteligible”), no es inconsciente o ignorante. Tiene de sí mismo un modo de supraintelección (*he katanóesis autoû*)²⁶. Es decir que por más que Potencia no es Potencia desconocida de sí misma, sino que se percibe según un modo propio que intrínsecamente le acompaña y que no es el que corresponde a la imagen refleja, a la reflexión. Porque, aunque con cierta impropiedad expositiva, lo Uno es lo Inteligible para el Intelecto (con impropiedad, decimos, porque Él *stricto sensu* es Principio de lo inteligible que reside como huella en el acto de intelección junto con el intelecto). Él carece de todo inteligible, luego de toda posibilidad de reflexión cognoscitiva. Y en esta lección está la clave de una doctrina reiterada sin cansancio, de que la primera Hipóstasis sea no sólo sabia en sí, sino al mismo tiempo *deus absconditus*, al estar por encima del conocimiento. Realidad que se sabe a sí misma, sin conocer reflejamente. Este tema, pues, que resulta algo novedoso en relación al menos con la terminología platónica, Plotino lo ve con suma claridad intelectual y le busca apoyos textuales en varios pasajes de los Diálogos. Uno es éste aducido del *Parménides*, otros irán en relación con el fenómeno de la visión como asimilable a la experiencia cognoscitiva.

La lección de *Enéada* VI,9 (9) dedicada con amplitud y exactitud al “Uno” discriminándolo del “uno numérico” permite a Plotino distinguir con precisión mayor al Bien del Intelecto y las experiencias compartidas. Ahora por primera se hace la aclaración oportuna de que lo Uno es “anterior a la Belleza”²⁷ y así puede expresar:

«Esto es lo que quiere manifestar el mandamiento de nuestros misterios: “no divulgarlo a los no iniciados”; porque lo divino no debe divulgarse se prohibió manifestarlo a otro, salvo que este otro haya tenido también la fortuna de ver. Puesto que no eran dos, sino el mismo, el vidente, uno con lo visto, no visto, sino unido, quien es tal, cuando se une con Él si recuerda tendrá en sí una imagen de Aquél. Él mismo era también uno y ninguna diferencia tenía ni respecto de sí ni de los demás, porque nada se movía en él,

²⁵ Cf. F. García Bazán, “La presencia de Espeusipo en Plotino. Problemas de interpretación en relación con Aristóteles, Proclo y Jámblico”, en *Diadokhé. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana* (Buenos Aires-Santiago de Chile), 1/1-2, 7-29 (esp. 8-12).

²⁶ Cf. 2, 12-19. Ver Platón, *Parménides* 142^a 3-4 y *República* 509B 9.

²⁷ Cf. 4, 10 y su convalidación en 11, 16.

ni voluntad (*thymós*) ni deseo de otro, subido allí, pero tampoco razón, ni intelección ni totalmente él mismo, si es necesario también decir esto; por el contrario, como raptado o entusiasmado silenciosamente ha entrado en aislamiento, estando en una condición sin estremecimiento no declinando nunca en su esencia tampoco se vuelve sobre sí, totalmente firme y, por decir, transformado en reposo. Tampoco le interesan ya las cosas bellas porque también ahora mira sobre la belleza, ni el coro de las virtudes, como quien habiendo ingresado en el interior del santuario y haya dejado atrás las estatuas en el templo, cuando torne del santuario ellas serán las primeras después del espectáculo interior y de la unión suprema no con una estatua ni imagen, sino con Aquello mismo. Estos son ciertamente espectáculos segundos. Tampoco hubo una contemplación según lo habitual de este vocablo, sino un modo diferente de ver, éxtasis, simplificación, abandono de sí, deseo de contacto, reposo y saber de un buen ajustamiento, si alguno llega a contemplar lo que hay en el santuario. Pero si quiere ver de otra manera, nada hay presente para él. Por consiguiente éstas son imágenes y por lo tanto se dice en enigmas por los más sabios de entre los profetas como aquel Dios se ve. Pero un sacerdote sabio comprende el enigma porque llegado allí experimenta la contemplación verdadera del santuario. Pero, aunque no llegue, habiendo pensado que el santuario es algo invisible, fuente y principio, sabrá que ve el principio por el principio y que lo semejante se une a lo semejante y que tampoco dejará a un lado cuanto de lo divino pueda poseer un alma. Y anterior a la contemplación pide lo que falta a partir de la contemplación, pero para ella lo faltante es lo que es anterior a todas las cosas. Porque el alma por naturaleza no puede ir hacia el no ser total, pero si va hacia abajo desciende al mal y así al no ser, pero no al absoluto no ser; en cambio corriendo en sentido contrario no va hacia lo otro, sino hacia sí misma y así, no siendo en otro, no es nada otro, sino en sí misma; pero la expresión “en sí sola”, “y no en el ser” equivale a “en Él”, porque también el que contempla se torna no ser, sino “más allá del ser” al unirse íntimamente con Él. Por consiguiente si alguno se percibe idéntico a Él, tiene una semejanza suya, y si se transfiere de sí como imagen al arquetipo, habría llegado al fin del viaje. Caído de la contemplación puede nuevamente reavivar la virtud que hay en él y reflexionando sobre sí mismo totalmente ordenado reencontrará su ligereza y subirá hacia el Intelecto por medio de la virtud y hacia Él mediante la sabiduría. Y así es la vida de los dioses, hombres divinos y bienaventurados, separación de las demás cosas de aquí, desagrado de ellas, fuga del Solo al Solo»²⁸.

Se entiende de este modo que la Belleza sea idóneamente el camino y la puerta que conduce al Uno. Hay en estas descripciones una poderosa reanimación de las experiencias místicas, remozadas filosóficamente a través del *Fedro* platónico que sería un error interpretar estéticamente, de acuerdo con las pautas hermenéuticas del pensamiento moderno y contemporáneo. Es más bien la dimensión axiológica subordinando a lo estético (*aísthesis*), la que se ofrece como vía y remate del ascenso que conduce por la reunificación a la unión. Por eso puede sostener Plotino:

²⁸ Cf. capítulo 11 completo.

«De este modo si se llega a ser al mismo tiempo espectador y espectáculo, viéndose uno a sí mismo y a los demás, siendo esencia, pensamiento y viviente total, no se contempla ya al Bien como algo externo, así se está próximo, lo que viene de inmediato es Aquel y Él mismo ya está vecino brillando sobre el todo inteligible. Justo ahora, despedida toda enseñanza, conducido hasta aquí e instalado en la Belleza, en la que está, hasta aquí piensa, pero si llevado por la ola de su intelecto se eleva por la ola que se hincha, “ve de repente” no sabiendo cómo, sino que la visión habiendo llenado de luz los ojos no genera otra visión, sino que el espectáculo es la Luz misma. Porque en Aquello no existe lo visto y su luz, ni el intelecto y el objeto de pensamiento, sino un resplandor que los genera posteriormente y emite el ser desde sí; pero Él es una luz única que engendra el Intelecto, no extinguiéndose en el acto de engendrar, sino permaneciendo igual y produciendo el Noûs por ser de este modo. Porque si no fuese tal su naturaleza el Intelecto no existiría»²⁹.

Los pasajes plotinianos que confirman el aludido punto de vista determinado con exactitud a partir de *Enéada* VI, 9 (9) son más de uno, señalando los jalones de una trayectoria que nuestro filósofo en los comienzos de su enseñanza, según se ha recordado, no había expuesto con la misma decisión.

Efectivamente, si en En VI, 9 (9) Plotino ha aventado toda posible duda sobre la situación ontológica de la Belleza al decir: «Es necesario, empero, alejarse de ciencia y objeto que pueda aprehenderse y de toda otra cosa, aunque sea un espectáculo bello. Porque toda belleza es posterior a Aquél y de Él proviene, como toda luz diurna proviene del sol»³⁰ y lo ha testimoniado poco después: «Tampoco le interesan ya las cosas bellas porque también ahora mira sobre la Belleza»³¹, esta tesis la continuará reiterando en todas las lecciones subsiguientes. Y no sólo esto, sino que consciente de la falta de precisión de escritos anteriores, —especialmente En I, 6 (1) y su ratificación incidental en En V, 9 (5), 2, 8-9—, los corregirá y mostrará al mismo tiempo con suficientes razones la vía de la Belleza, soberana del Intelecto, como la antesala y medio de ingreso hacia el Bien, en tanto que resplandor inteligible. De esta manera se ha podido afirmar en En VI, 9 (9) que: «El vivir allí es acto inteligible, y en acto engendra dioses en reposo por el contacto con Aquél, engendra belleza, engendra justicia y engendra virtud»³². Es decir la experiencia pensable del Uno, vida inteligible, engendra una multiplicidad, que es su contenido, las ideas, en ellas hay disposiciones eternas y la belleza que también en ellas normalmente resplandece. Belleza es inseparable de Intelecto como la aureola de la tríada trascendental que arraiga en su profundidad real.

Por esta misma razón en *Enéada* II,4 (12) es coherente afirmar que la materia

²⁹ Cf. VI, 7 (38), 36.

³⁰ Cf. 4, 8-11.

³¹ Cf. 11,15.

³² Cf. ls. 17-19.

inteligible sin la luz del Bien es todavía no buena³³ y sin la belleza del ser en relación con el mundo sensible totalmente informe, mala y fea³⁴. Es la luz trascendente a los seres reales la que en el caso de la Belleza desempeña la función fundamental.

Se trata asimismo de la Belleza avizorada en En I,3 (20), el conocido tratado “Sobre la dialéctica”. Ya que lo bello y lo feo y en correspondencia los sentimientos de atracción y de alejamiento, son los más extensamente difundidos entre los seres humanos, se ofrecen en la lección las tres modalidades posibles de despertarse en el hombre sus ansias de liberación a través de la escala estético-axiológica-inteligible y que se fundamentan en un progresivo perfeccionamiento del saber como contemplación: percepción de la armonía de los sonidos (física): el músico, quien percibiendo en la armonía de las imágenes sonoras las correspondencias invisibles constructoras del orden sensible puede elevarse hasta el nivel del amante, el sensible al amor, receptor de la armonía visible en su totalidad (estético-axiológica), que por medio de su afición a la belleza inmediata, la sensible, está también capacitado para ascender por el número que ordena al alma, a la de las ocupaciones superiores, actividades cívicas, técnicas, ciencias y virtudes de la vida interior, universo, además, fácil de ser alcanzado por el filósofo, el que capta la integridad de la armonía intelectual (lógica), quien ya está por nacimiento dispuesto hacia lo inteligible, puesto que es hombre de virtud, y su estadio propedéutico inmediato de ascenso estará señalado por el estudio atento de los grandes saberes: armonía, astronomía, geometría y aritmética³⁵ y desde esta etapa reanudar el camino hacia el Intelecto. Las tres especies: a la que la aguijonea el estímulo sonoro el deseo de la belleza, a la que la estimula la visión sensible de la belleza corporal y a la que la mueve la aspiración a saber, una vez asentadas, con mayores o menores dificultades en el ejercicio virtuoso, las convoca y aguarda la dialéctica, la que como lo valioso del amor a la sabiduría, las invita a poseer su fondo máspreciado. Transfiriéndose, por lo tanto, desde la imagen al arquetipo, desde el alma al Intelecto, las tres modalidades se mostrarán en unidad de ser, vida y conocimiento y se abrirán prácticamente, en el ascenso hacia el Bien, por el resplandor que es remate y fundamento de la unidad del Intelecto: la Belleza.

De acuerdo con la aludida estructura formal de la reflexión, *Enéada* III, 8 (30) 11 da ocasión a una interesante cuestión sobre la temática que va a ser enseguida ampliada con detalle, dice así:

³³ Cf. 5 *in fine*.

³⁴ Cf. 16 *in fine*.

³⁵ Ver las aclaraciones de En VI, 3 (44), 16 y cótense las enseñanzas de Nicómaco de Gerasa en *Introducción a la aritmética* I, 3 y 4 con las fuentes citadas en la traducción de J. Bertier, Nicomaque de Gérase, *Introduction Arithmétique*, Int., trad., notas e índice, París 1978. Es lo que sobreentiende también Numenio de Apamea en Fr. 2 (L. 11) –cf. F. García Bazán, *Oráculos Caldeos. Numenio de Apamea, fragmentos y testimonios*, Madrid, 1991, 233-234–. J. Igal, o. c., p. 228, traduce por “las matemáticas” en el mismo sentido con Rep 521C-531D.

«En efecto, en el Intelecto hay un deseo (*éphesis*) y una convergencia (*synneusis*) hacia la forma propia. En verdad el Intelecto siendo bello y lo más bello de todo, descansando en pura luz y pura transparencia y habiendo abrazado la naturaleza de los seres, de la que también este bello mundo es una sombra e imagen, y descansando en todo su esplendor (*en páse aglaía*), porque en él no hay nada que no piense, sombrío, ni sin medida y viviendo una vida bienaventurada, la admiración (*thámbo*s) poseería igualmente al que la viera y así es menester que él se haya introducido en ella y se haya identificado. Entretanto, como quien ha mirado al cielo y viendo el fulgor de los astros piensa en su hacedor y lo busca, así también es menester que quien ha visto el mundo inteligible, lo ha mirado profundamente y se ha admirado (*etháumase*), busque igualmente cuál sea el hacedor de éste, que ha hecho realidad semejante mundo, o cómo sea quien ha engendrado un hijo tal como el Intelecto, bello hijo también llegado a ser desde Él, pleno»³⁶.

El acto perfecto de conocimiento que es el Intelecto, simple convergencia hacia sí mismo del uno-todo, deja resplandecer en sí, como brillo que impregna y rodea a su plenitud, a la Belleza. La visión en sí misma transparente, es al mismo tiempo experiencia de la Luz que la colma, acto al que acompaña la admiración, porque el que ve anhela la luz de modo completo. La belleza conmueve y atrae hacia sí al alma comprometida en el resplandor inherente al Intelecto. El Intelecto, entonces, poseído por ese divino lustre es normal que se sienta impulsado más arriba –como quien en él se instala–, hacia el autor de la luminosidad que permite la brillante transparencia del todo perfecto. Ese brillo inteligible que es la Belleza en sí misma y que, razonablemente, es inferior a la apacible Luz 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 éste refleja, aunque modestamente, la belleza del anterior, contra la tesis gnóstico-valentiniana de la ilusión transitoria, 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 hondas. La carencia de Belleza en el paradigma inteligible, umbral de acceso hacia el Bien, despidе 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 un atentado contra la integridad de la experiencia.

IV. Sobre la belleza inteligible

En la *Enéada* V, 8 (31), por lo tanto, que sigue al anterior escrito se debe mostrar: «De qué manera podría ser vista la Belleza del Intelecto, es decir, del cosmos

³⁶ Cf. ls. 25-39.

inteligible»³⁷. Y se comienza por ampliar tres cuestiones no tratadas exhaustivamente con anterioridad: 1º) ¿Qué es la belleza en los objetos artísticos y cuál es su origen? La respuesta: la obra de arte como objeto bello es un objeto sensible que refleja la belleza que hay en el Arte, el que, por medio del artista, se pone en ejecución. Pero el arte que obedece al artista se inspira en el plan sintético o sabiduría del universo (*Lógos*), en el Alma Universal, y por eso, con otras palabras, “el arte imita a la naturaleza”, porque el artista se levanta rápido hacia los principios y el modo cómo produce la naturaleza (*phýsis*). También por eso la obra artística puede completar la función de la misma naturaleza, que como imagen del alma universal y potencia más débil, produce igual que ella por contemplación, o sea, intuyendo con tranquilidad, sin movimiento ni fines particulares y conserva a los cuerpos y organismos sublunares mediante los *lógoi spermatikoí* que inagotablemente prodiga a la materia (*hýle*). El 2º punto describe asimismo: qué es la belleza natural, aquélla cuyo agente inmediato es la naturaleza, y cuál es su origen. La hermosura de los vivientes es reflejo del orden o logos natural, el que, a su vez, es copia del universal y receptor de sus formas de vida particulares. En la organización intrínseca de la semilla está incluida la vida específica y hay oculto un orden complejo que desarrollado en comunión con la psique individual revela en su mayor o menor perfección la belleza que los invade y envuelve. Esta simiente particular, empero, tiene un principio, el alma natural, que posee un logos más completo y bello. El alma natural, además, se origina en un modelo listo para el despliegue, la síntesis apretada de un período cósmico, el alma del universo hegemónica de ese ciclo, que es, obviamente, más perfecta y, por lo tanto, más bella que el alma natural. Y llegados al alma universal, visión del Intelecto, captación del uno-todo, inseparable de éste y que manifiesta su gran belleza por su mismo cuerpo resplandeciente, la esfera incorruptible de los astros, ya es posible palpar la realidad en sí de la Belleza. Tema 3º: pero tampoco es correcto considerar del mismo rango a la obra bella natural y a la obra de arte, lo mismo que no son equivalentes la obra del divino Demiurgo y la del artífice individual. Porque el Demiurgo con la mirada puesta en el uno-todo fabrica el universo, un cosmos que alternativa y temporalmente se despliega a través del alma universal y natural. Y la materia con docilidad se le somete porque su deseo de recepción es ilimitado y el Demiurgo ofrece un plan total. El artista, sin embargo, como sólo capta algunos principios universales, los plasma consecuentemente en una materia que le ofrece resistencias, por eso a superior intuición le corresponde más fácil dominio de la técnica y del soporte material; pero no producirá más que obras de arte, juguetes pasajeros (*paígnia*) a la postre. Y en ambos la producción (*poíesis*) es contemplación (*theoría*) y producto de contemplación (*theórema*), sólo que en el primer caso inmediatos, sin necesidad de instrumentos y, en el segundo, contemplación y efectos débiles, porque hay mezcla con la praxis artís-

³⁷ Cf. 1, 6-7.

tica que necesita de miembros que articulen la obra. Y también en ambos casos es paralelo el fin de la producción: para contemplar (*hína theoréthê*), con la salvedad de que el Demiurgo crea el único y más bello de los mundos, una imagen perfecta (*ágalma*), mientras que el artista colabora con aspectos que completan las falencias contemplativas de la naturaleza³⁸. Por eso el artista padece una fractura interior frente al contemplante: produce “para la contemplación” sin descanso y sin detenerse en ser contemplante, mientras que ya en el primer grado el percipiente que contempla toma como base la percepción estética para elevarse y por grados llegar a “ser semejante a Dios”, lo que se logra por la virtud, y en eso consiste “la fuga del mundo”, en embellecerlo con los propios testimonios. Se vuelve a ratificar, entonces, que serán más bellas que los mismos cuerpos aquellas actividades interiores que revelan con superior claridad el orden universal: ocupaciones y normas, técnicas, ciencias y virtudes, que ahora a diferencia de lo que se vio en la *Enéada* primera se muestran más integrados en la perspectiva cósmica total. Los comportamientos virtuosos son más bellos que los cuerpos hermosos, porque, por decir, tornan transparente la mismidad del hombre que los realiza. 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, lo explícito en lo implícito. De esta manera, lo estrictamente estético, la belleza sensible, en lo interior propiamente dicho, la belleza anímica, y ésta, en la Belleza inteligible³⁹: «Y lo Bello (allí) es bello, porque no está en algo bello»⁴⁰.

«Por consiguiente el Intelecto es belleza originariamente, pero asimismo total, y como total, por doquier, a fin de no ser dejada de lado ninguna parte por privación de belleza ¿Quién dirá, entonces, que no hay belleza?... Pero si es bello aquello ¿Qué otro puede serlo? Porque lo que es anterior a ella ni bello quiere ser; en efecto lo que primeramente ha aparecido a la visión para ser forma y espectáculo del intelecto ello únicamente es algo admirable (*agastón*) al verse... el artesano se ha complacido y ha querido hacer aun más perecida la obra al modelo, mostrando cuán grande es la belleza del modelo al decir que lo que existe desde él es bello (mostrando) esto mismo como imagen de aquél; porque, además, si aquél no fuese algo de belleza extraordinaria con una belleza prodigiosa (*to hypérkalon kalleí amekháno*) ¿Qué podría ser más bello que este mundo visible?»⁴¹.

³⁸ Ver F. García Bazán, “El descenso y ascenso del alma según Plotino y la crítica a los gnósticos”, en *Diadokhé*, 3/1-2 (2000), 19-30 (esp. 23-27). Sobre el vocablo *paígnion* cf. En III, 6 (26), 7, 23-24 y ver F. García Bazán, *Neoplatonismo y Vedānta*, p. 64, n. 1, y sobre la expresión *hína theoréthê*, *Plotino y la gnosis*, 54-56.

³⁹ Cf. capítulos 2 y 3 de En V, 8 (31).

⁴⁰ Cf. V, 8, 4, 14-15.

⁴¹ Cf. 8, 1-7 y 18-22. Para el sentido antignóstico de este capítulo ver *Plotino y la gnosis*, ps. 110-112.

Sí, el Intelecto en su esplendor inteligible, conservándose y emergiendo en el brillo que lo atraviesa, sólo puede despertar admiración. ¿Por qué?, porque el conocimiento en sí es visión pura, o sea, visión en absoluto, y para ser así lo tiene que ver todo inmediata y simultáneamente, sin falta de contenidos no sólo en extensión sino también sin antes ni después en el sujeto que conoce, todo lo cual implicaría limitaciones en la visión y, por lo tanto no visión en sí misma. Pero la visión en sí, sin opacidades, para ser tal está inundada por la luminosidad o pura luz. Y el conocimiento en sí quiere para sí esa luz que le permite ver y no la tiene como propia, sino como el brillo de su actividad de conocer y al mismo acto de conocer que es de él. Luego es este esplendor –lo admirable– el que puede ascender y asciende movido por su intrínseco amor, y al que avizora más allá de él mismo como puro amor que nada desea y al que nada atrae, algo Otro, necesariamente anterior a la Belleza.

Antes de proclamar, sin embargo, el luminoso ascenso a través de la Belleza, será necesario reafirmar exactamente, como se ha anticipado, que la Belleza no es el Bien. Y la tarea la lleva a cabo Plotino al final del presente tratado, que, como sabemos, forma parte del curso mayor “Contra los gnósticos”, por dos razones: 1) porque si la tesis de un mundo, corruptible, sensible, malo y no bello lo corta abruptamente del mundo verdadero y suprime, con ello, la sublime potencia del acto contemplativo, esta negación también condena la suprema eficacia de la Belleza inteligible. 2) Porque las afirmaciones de *Enéada* I, 6 (1), 7-9, como se ha visto, facilitaban una descripción excesivamente imprecisa o insegura de la relación Bien/Belleza y, sobre todo, confundían la experiencia de la Belleza con la experiencia de lo Primero o Bien.

Si el Intelecto, como se había oído decir a Plotino poco ha, por ser tal, está inundado de Luz intrínseca, si esa luz inteligible es claridad que permite el conocimiento, el poder que se revela como huella esencial, el acto puro que se determina como actividad primera, es así de una belleza extraordinaria, deslumbrante, que fascina e irresistiblemente atrae, enamora y promueve la admiración sin límites e impulsa, así, más allá de toda determinación. Aquí Intelecto mismo se desdobra. En su instancia culminante el Intelecto enamorado palpitante de vida no cabe en sus confines, proclama al Bien más allá del ser, de la vida y del conocimiento y quiere serlo y serenarse en Él. Para ello será necesario que sobrepuje toda imagen, incluso la perfecta, la pura visión inteligible, y como pensamiento tendrá que recuperarse como no conocimiento, como esencia en el origen de su barrunto, como vida o actividad inteligible, en energía sin limitaciones, y así desde la visión invadida de luminosidad, que ya deja atrás lo luminiforme, profundizando esa misma visión, será sólo brillo, sólo resplandor, superación de todo límite inteligible por su mismo lustre y posibilidad de ingreso y pérdida en la Luz pura, Bien o Uno, en donde el llamamiento concluye, porque se es ya polo de atracción pacífica, simple luminosidad,

serenidad, aislamiento. Varios textos ilustran esta experiencia de la Belleza como el tránsito hacia el Bien, de la Belleza como plenitud esplendorosa que más allá de la atracción de lo bello, lo bueno y lo verdadero, se abre desde el Intelecto eterno hacia la realidad del Bien.

«¿En dónde está el productor de semejante belleza y de tal vida, y generador de la esencia? ¿Ves la belleza en todas las ideas que son tan diversas? Aquí es bello permanecer; en verdad es necesario mirar estando en lo Bello de dónde vienen las ideas y de dónde proviene su belleza... Ciertamente si puedes captar algo que desees que sea sin figura ni forma, será lo más deseable y amable y el amor será sin medida; porque tampoco aquí el amor admite límites, porque tampoco los tiene lo que se ama, pero el amor de esto será infinito, al punto que su belleza será de sesgo diferente y belleza sobre belleza (*kállos hypér kállos*) ¿No siendo, pues, un ser, de qué Belleza se trata? El generador de la Belleza tiene que ser algo que fascina. Potencia, pues, de toda belleza es esplendor y belleza que produce belleza; y porque genera lo bello y lo hace más bello por la sobreabundancia de belleza que posee, de manera que es principio y fin de belleza. Pero siendo principio de Belleza hace bello a aquello de lo que es principio, y produce lo bello no en una forma, sino que lo que también ha generado es carente de forma, pero en forma desde otro punto de vista. Porque lo que se dice forma en otro es sólo esto determinado, pero en sí misma ella es amorfa. En definitiva, lo que participa de la Belleza tiene una forma, no la Belleza. Por esto también cuando se dice Belleza es mejor prescindir de una forma determinada, y no construirla ante los ojos, para no caer de lo Bello hacia lo que es llamado bello por una participación confusa. Pero lo Bello es una realidad sin forma (*ámorphon éidos*), puesto que es una realidad y cuanto sería una vez despojada toda forma, por ejemplo la forma también mentalmente por la que decimos que dos realidades difieren entre sí, como la justicia y la templanza como diversas una y otra, aunque las dos sean bellas... Por consiguiente si amable no es la materia, sino lo que es informado por medio de la forma, pero la forma en la materia deriva del alma, si el alma es más amable cuando es más forma y el Intelecto más forma que ésta y aún más amable, es necesario sostener que la naturaleza primera de lo bello es informe (*aneídeon*)...»⁴².

Entonces puede decirse enseguida:

«El Intelecto posee ciertamente la facultad de pensar, con la que ve lo que hay en él, y aquella con la que mira lo que está más allá de él con cierta intuición y aceptación (*paradokhé*), de acuerdo con ésta primero ve solamente y después mientras ve domina también al Intelecto y es unidad; la primera es la contemplación sabia del Intelecto, ésta otra, el Intelecto amante (*noûs erón*). Porque cuando el Intelecto “ebrio de néctar” sale de sí (*áphron genétai*), entonces es amante porque por la satisfacción está desplegado en bienestar; y para él es mejor estar ebrio de semejante embriaguez que permanecer tan solemne»⁴³.

⁴² Cf. VI, 7 (38), 32, 1-20, 23-39; 33, 1-7; 33-38.

⁴³ Cf. 35, 19-27. En 30, 27 se habla de “estar embriagado de néctar” en relación con el estado más amable que recibe de Otro su luz y resplandor. Ver asimismo P. Hadot, *Traité* 38, París, 1988.

Y ahora, sí, en total acuerdo se sabe cuáles son los peldaños que nos llevan al Uno, siempre con sentido de realización práctica, y se comprenden aquellas palabras que en parte utilizamos al comienzo y ahora podemos completar el sentido:

«Pero lo que nos conduce hacia Él son las purificaciones, virtudes y ordenación interior y una vez que pisamos lo inteligible y permanecemos allí y participamos de aquella mesa, si se llega a ser al mismo tiempo espectador y espectáculo... siendo ser, pensamiento y viviente total, no se contempla ya al Bien como algo externo, así se está próximo, lo que viene de inmediato es Aquél y Él mismo está ya vecino brillando sobre el todo inteligible. Justo ahora despedida toda enseñanza, conducido hasta aquí e instalado en la Belleza, en la que está, hasta aquí piensa, pero si llevado por la ola de su Intelecto se eleva por la ola que se hincha, “ve de repente” no sabiendo cómo, sino que la visión habiendo llenado de luz los ojos no genera otra visión, sino que el espectáculo es la Luz misma. Porque en Aquello no existe lo visto y su luz, ni la inteligencia y el objeto de pensamiento, sino un resplandor que los genera posteriormente y emite el ser desde sí; pero Él es una Luz única que engendra al Intelecto, no extinguiéndose en el acto de engendrar, sino permaneciendo igual y produciendo al Intelecto por ser de este modo. Porque si no fuese tal su naturaleza, el intelecto no existiría»⁴⁴.

Hasta aquí las reflexiones definidas de Plotino sobre la Belleza en sí como la expresión más pura del Intelecto, por ello incluso *aneídeon*, como antesala por derecho propio del Bien y como su más elevada y brillante manifestación, pero, por todo ello, naturalmente, debajo de Él y por Él producida, pero, asimismo, puesto que al Bien se llega en alas del deseo, puerta práctica también de ingreso al más recóndito de los espacios metafísicos, a la dimensión final, oculta de lo Sagrado, por encima de su primera experiencia que une la vivencia tensa de los contrarios últimos: inmanifiesto-manifiesto, luz pura-irradiación de luz. El tema estético quedó olvidado apenas en los primeros peldaños del ascenso, lo invadió de inmediato el sentido axiológico de la existencia y éste prosiguió el camino anagógico del perfeccionamiento dialéctico hasta llegar al Uno. La divisa “más allá de la Belleza” engloba y sintetiza convenientemente a la de la unitrinidad del Intelecto con sus formas eminentiales en relación con el Bien: “Más allá de la esencia”, “más allá del conocimiento” y “más allá de la vida” y supera claramente explicitándola la tesis del *kalós kaí agathós*.

⁴⁴ Cf. 36, 8-27. Asimismo II, 9 (33), 17, sobre diversas expresiones de la belleza; en VI, 6 (34), 7 *in fine*: se habla de Viviente de belleza extraordinaria; en 18: Vida/Belleza; I, 5 (36), 7, 20-22: «Puesto que la felicidad (*to eudaimonein*) está en una vida buena, es patente que debe afirmarse que esta vida es la del ser, puesto que ésta es óptima. Ciertamente no hay que medirla por el tiempo, sino por la eternidad (*photeinotéras kai enargestéras*)»; 13, 40 y ss.: esencia universal, pensamiento universal, vida universal; 15 *in initio*: la primera vida, vida pura. Contemplar es propio del Intelecto, su Principio es el Bien; 17: sobre la vida, más belleza y más dignidad; 18, 7, la belleza de Aquí; 29 al final, Padre del Primer Intelecto, dignidad, belleza, ser y vida; 35 al final y 42, sobre la Belleza; VI, 2,18 *in initio*, la belleza de los seres; 21, 11-12, la Belleza de la esencia es resplandor y luz.

A continuación vendrán ratificaciones de este punto de vista⁴⁵. En *Enéada* III, 5 (50), “Sobre el amor”, se ofrece el desarrollo con superior transparencia del discutido planteamiento del Bien/Uno como “amor de sí”⁴⁶.

Según la interpretación que Plotino nos proporciona aquí del doble mito sobre Afrodita, *éros*, el amor, se revela como la fuerza impulsora que ata a las hipóstasis entre sí en la tensión hacia lo alto. El amor es un *daímon* en el mundo natural, porque sostiene el inseguro y cambiante orden del cosmos sublunar según es atraído por el alma universal. En ésta, sin embargo, es un dios, a causa de la estabilidad de la Hipóstasis. El Alma ve al Intelecto en ella misma y así es un Logos total, pero su impulso de contemplación es doble, ya que en realidad quisiera ser Intelecto, por eso queda junto a él y en posesión de su imagen o naturaleza disminuida, pero su deseo de conocimiento supera esta cristalización, aunque alcanza cuanto puede. Esta segunda instancia de un deseo que es más que la clara visión lograda es la que la sostiene como Alma inseparable del Intelecto y ese es su eros, su amor, una realidad amoratoria firme que garantiza su estabilidad hipostática de Alma. Afrodita aureolada de hermosura, según una de las versiones míticas que nuestro autor trae a colación, nacida al mismo tiempo que Eros, su poderoso impulso erótico ascendente, inmutable pero hijo de Poros y de Penía. También, en consecuencia, el eros natural, *eros daímon*, puede ser hijo de la otra Afrodita, la que preside los matrimonios, como alma imagen o naturaleza⁴⁷.

Si se tienen en cuenta estas ideas, que debe pensarse que no han sido traídas por Plotino al azar en este momento y las examinadas renglones más arriba sobre la doble capacidad cognoscente del Intelecto, una que lo mantiene en su solemnidad inteligible, la otra que lo arrebató y saca de sí, impulsándolo ebrio de luz hacia la Luz misma, al subrayar debidamente de nuevo este aspecto erótico del Intelecto que busca fundirse con el Bien, se percibe asimismo por qué Plotino pudo también afirmar en *Enéada* VI, 8 (39) con cautela, pero también con firmeza y aires polémicos: que lo mismo que el Intelecto inescindiblemente es lo visto y el que ve siendo simple visión, el Bien: «Es lo amado, amor y amor de sí, porque es bello no diferentemente sino desde sí y en sí... se deduce de nuevo claramente que el deseo y el ser son idénticos en Él», y por ello: «Se ama, su pura luz, siendo él mismo lo que ama»⁴⁸.

Lo divino supremamente es Amor. El amor es fuerza, deseo e impulso ascen-

⁴⁵ Luz y vida, ver asimismo VI, 8, 15, 15-29 y como objeto amado, amor y amor de sí, ver lo que se dice más abajo. En I, 4 (46), 4; la vida perfecta en el Intelecto y aquí está la felicidad y En V, 3 (49), 5: “Primer acto y el más bello”.

⁴⁶ Cf. V, 3, 8: la vida como resplandor vuelto hacia sí mismo; 12, Luz anterior a la luz; 16, superior a la vida e inteligencia.

⁴⁷ Ver capítulos 1 a 4, especialmente y P. Hadot, Plotin, *Traité* 50, París, 1990.

⁴⁸ Cf. VI, 8, 15 *in initio*; 16, 13-14, así como el diálogo de P. Henry y V. Cilento en *Les Sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique* V, Vandoeuvres-Ginebra, 1960, 315-322.

dente en las hipóstasis segunda y tercera. Cada una de ellas es imagen y se mantiene en sí misma, con diferente modo, como reflejo completo. Pero su huida hacia la trascendencia es la que permite la firmeza y la estabilidad del todo orgánico. Lo Uno atrae sin ser atraído por eso supera a la Belleza y las hipóstasis son activamente atraídas por eso son diversamente bellas. Pero lo Uno, inagotable, consume en sí mismo su absoluta capacidad de succión o amabilidad. Él es el auténtico reposo y Amor intrínseco y de ahí también su irreprimible facultad de difusión. Causa de sí, es Principio y Bien de todas las cosas, que se desdobra en causas secundarias.

Con menos énfasis, pero cerrando el círculo, puede sostener una de las últimas Enéadas –I, 8 (51)–, que del Bien todo depende y está suspendido, siendo sobre lo Bello y causa de toda Belleza⁴⁹.

Podría ilustrarse la presente exposición sobre la significación y sentido de la belleza en Plotino con aquellos otros pasajes muy próximos doctrinalmente que hablan del contacto y de la experiencia de la Luz misma, pero se trata de textos que pertenecen a la experiencia mística en sí, que exceden el tema desarrollado y que se han presentado en otro lugar⁵⁰. Lo que sí sería admisible para concluir es ofrecer tres brevísimas acotaciones en relación con Plotino y tres intérpretes contemporáneos de las ideas estéticas, para ratificar la magnitud de la empresa filosófica del autor helenístico: U. Eco, M. Dufrenne y J. L. Borges.

Apostillas

–Umberto Eco en su tesis doctoral *Arte y belleza en la estética medieval* (Bompiani, 1987; Lumen de Barcelona, 1997) llega a afirmar que: «El aspecto más antiguo y fundado de tales fórmulas (estéticas) era siempre el de la *congruentia* (=simetría), la proporción, el número, que se remontaba incluso a los presocráticos» (p. 42). Pero si la teoría estética medieval admite una fuerte influencia neoplatónica como el mismo autor escribe, la anterior aseveración en bloque no resulta plenamente justificada. Su inspirador de fondo, Edgar de Bruyne, en *La estética de la Edad Media* (Madrid, 21994), escribe, sin embargo, con superior afinidad: «La estética plotiniana incluye una estética del número, una estética de la luz y una estética del símbolo. La Edad Media asimila las tres estéticas, aunque no lo hace al mismo tiempo ni en la misma medida» (p. 22).

–Mikel Dufrenne, en su voluminosa y bien pensada obra *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, París, 1953, dice atinadamente: «El objeto estético es pues lo sensible que se muestra en su esplendor... En el fondo, el apogeo de lo sensible

⁴⁹ Ver I, 8, 2 *in initio* y 1, 19. Ver también Dominic O'Meara, *Traité 51*, París, 1999.

⁵⁰ Cf. F. García Bazán, *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1992, 152-160.

no hace sino poner de relieve la expansión de la forma... La forma es forma, no sólo uniéndola a lo sensible, sino igualmente otorgándole su resplandor; ella es una capacidad de lo sensible: la forma de la música es la armonización de los sonidos, con los elementos rítmicos que ella comporta, etcétera «...por otra parte esta forma se impone al objeto por el arte del que lo ha creado... El estilo es, pues, el lugar en donde aparece el autor... una cierta manera de tratar una materia, de reunir y de ordenar... que expresa una relación viviente del hombre con el mundo, la que se impone (en la obra) por la forma unificadora como una captación de potencias cósmicas, que sacan del mundo cotidiano... y que emocionan al que contempla». Más plotinianos no pueden ser estos pensamientos, aunque el brillo de Plotino aquí estriba en la ausencia de su nombre en todo el tratado y la carencia del hálito de trascendencia.

—J. L. Borges, en cambio, ha leído a Plotino y lo registra explícitamente al comienzo de la *Historia de la eternidad*, en donde ha traducido de la versión inglesa de Tylor fragmentos de la *Enéada* V, 8, 3-4. De la cita literal podemos extraer dos conclusiones. La primera una conjetura sobre el hallazgo. Por curiosidad espontánea un creador de temple intelectual como es Borges se ha debido inclinar dentro del conjunto heteróclito de las *Enéadas* por la lectura de la que ostenta el título de “Sobre la belleza inteligible”. La segunda observación: con los pasajes traducidos, además, Borges ha descubierto e ilustrado una noción de superior interés para su inspiración: la necesaria transparencia cognoscitiva del uno-todo, plenitud arquetípica total cuyo contenido conceptual paralelamente ha comprobado en una fórmula de la literatura hermética: «Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna», que es la definición segunda de *El libro de los veinticuatro filósofos* del siglo XII. El contenido inasible de semejante símbolo mental ha asediado al poeta de continuo como apto para sugerir la naturaleza de un *tertius orbis*. La imagen plástica de la esfera celosamente custodiada del relato de *El Aleph*, la naturaleza como “la esfera espantosa” de Pascal, la “Biblioteca de Babel” ilimitada y periódica, manifestándose cada una de las muestras en diversos planos de la realidad, han recibido el impulso creador de aquella más antigua lectura eneádica. En la pluma del vate argentino, a diferencia de los otros dos ejemplos, Plotino no sólo es tenido en cuenta por su nombre, sino que asimismo sus intuiciones metafísicas brillan con renovado esplendor⁵¹.

⁵¹ Cf. F. García Bazán, “Borges: estereotipos y arquetipos”, en *Idea Viva. Gaceta de Cultura* (Buenos Aires) 18 (junio 2004), 29-32.