



16(1) SOBRE LA BELLEZA

INTRODUCCIÓN

En este tratado, el primero que compuso Plotino (*Vida* 4, 22), el más traducido y el más popularizado, se entrecruzan característicamente los dos temas fundamentales de la filosofía plotiniana: metafísica y mística. La decidida identificación de la belleza con la forma marca una revolución en la historia de la estética y permite a su autor establecer la siguiente gradación: la belleza sensible se identifica con una forma inmanente; la del alma, con una forma trascendente pero secundaria; la propia de la Inteligencia, con la Forma trascendente y primaria, mientras que el Bien, como principio de forma, es también principio de belleza, pero no es, estrictamente, la Belleza. Ahora bien, lo que prometía ser una disquisición metafísica se convierte de pronto, a partir del cap. 7, en una apasionada exhortación a la unión mística por la vía de la belleza, dejada a medio trazar en I 3. Plotino bebe a chorros de los diálogos más místicos de Platón (*Banquete*, *Fedón*, *República* y *Fedro*), pero difiere de su maestro por la mayor «netitud» con que distingue el Bien de la Belleza y el mayor énfasis con que recomienda el camino de la interioridad ¹⁷⁶.

SINOPSIS

I. PLANTEAMIENTO (1, 1-17).

1. Por encima de la belleza sensible está la del alma. ¿Hay alguna belleza ulterior? (1, 1-6).
2. ¿En qué consiste la belleza, si es unívoca, o las bellezas, si no es unívoca? Y, primero, ¿en qué consiste la belleza del cuerpo? (1, 7-17).

¹⁷⁶ 1 Hay versión española de I. QUILES, *Plotino. El alma, la belleza, la contemplación* (col. Austral), págs. 80-92, y de M. CARDENAL IRACHETA, en *Rev. de Ideas Estéticas* 1 (1943), 100-113.

II. LA BELLEZA ESTA EN LA FORMA (1, 16-6, 32).

1. La belleza no consiste en la proporción: ni la belleza sensible (1, 20-40), ni la del alma (1, 40-53), ni menos la de la Inteligencia (1, 53-54).

2. La belleza sensible (caps. 2-3): (a) consiste en la participación en una forma, previa reducción a unidad (cap. 2); (b) de ahí que el juicio estético sea un juicio de conformidad de la forma exterior con la interior (3, 1-16); (c) de ahí también la belleza de colores y sonidos (3, 17-36).

3. La belleza del alma (4, 1-6, 24):

1) emociones provocadas a la vista de un alma bella (4, 1-5, 17),

2) fealdad del alma amalgamada con la materia (5, 17-58).

3) belleza del alma purificada por la virtud (6, 1-13),

4) conclusión: la belleza del alma consiste en ser pura y plenamente lo que es: una forma incorpórea, intelectual y divina (6, 13-24).

4. Jerarquía de bellezas desde el Bien hasta los cuerpos (6, 24-32).

III. EL BIEN Y LA BELLEZA PRIMARIA (caps. 7-9).

1. El Bien como meta del alma (cap. 7): mientras que el deseo del Bien es común a toda alma, su consecución – ver por sí sólo a él solo – no compete más que al alma pura; y en esa visión se cifra su dicha suprema.

2. El camino de subida al Bien (8, 1-9, 39): repudiando la belleza sensible (8, 1-16), emprendiendo el retorno a la patria

(8, 16-21), despertando la vista interior (8, 21-9, 7) y labrando la propia estatua hasta asemejarse a Dios (9, 7-34), llegará el alma a la Belleza de la Inteligencia, y de allí al Bien (9, 34-35). 3. Precisión final (9, 35-43): la Belleza primaria se identifica con las Formas; es verdad que, hablando imprecisamente, cabe decir que el Bien es la Belleza primaria; pero, estrictamente, el Bien es el principio de la Belleza primaria, no la Belleza primaria.

1 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 bellos¹⁷⁷. Y si, abandonando la percepción sensible, proseguimos hacia lo alto, también tenemos ocupaciones, acciones y hábitos bellos, ciencias bellas y la belleza de las virtudes¹⁷⁸. ¿Existe además alguna belleza anterior a éstas? La discusión misma lo mostrará¹⁷⁹.

¿Cuál es, pues, 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 **10** de una sola y misma belleza o es distinta la belleza que hay en un cuerpo de la que hay en otra cosa? ¿Y cuáles son ésta o estas bellezas? Porque hay cosas, como los cuerpos, que son bellas 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 **15** bellos, ora no bellos, como que una cosa es ser cuerpos y otra ser bellos. ¿En qué consiste, pues, esa belleza presente en los cuerpos? He aquí el primer punto que hay que examinar.

¿Qué es, pues, lo que concita las miradas de los espectadores y las vuelve hacia sí, las atrae y les hace disfrutar del espectáculo? Averiguado esto, bien puede **20** ser que, «sirviéndonos de ello como de escala»¹⁸⁰, podamos contemplar aun las bellezas restantes. Pues bien, todos o poco menos que todos afirman que es la proporción de unas partes con otras y con el conjunto,

¹⁷⁷ 1 Plotino comienza distinguiendo dos grados de belleza en orden ascendente: la sensible y la del alma. Dentro de la sensible, la visible y la sonora, y dentro de la sonora, la debida a «combinaciones de palabras» (prosa y verso) y la musical, y dentro de la musical, la de la música con letra (canto) y la sin letra (melodía y ritmo solos).

¹⁷⁸ 2 El segundo grado de belleza es la del alma y «las cosas que dependen directamente del alma»: ocupaciones o profesiones nobles, acciones buenas y hábitos (virtudes) morales e intelectuales.

¹⁷⁹ 3 Tema de los capítulos 7-9: sobre la belleza del alma está la de la Inteligencia y, sobre ésta, el Bien como principio de belleza.

¹⁸⁰ 4 Cita del *Banquete* de PLATÓN (211 c 3), de donde toma Plotino su concepción de la gradación escalonada de bellezas.

a una con el buen colorido añadido a ella, la que constituye la belleza visible, y que para las cosas visibles, como para todas las demás en general, el ser bellas consiste en estar bien proporcionadas y medidas¹⁸¹.

25 Según esta teoría, nada que sea simple, sino forzosamente sólo lo compuesto, será bello. Además, según esta teoría, será bello el conjunto, mientras que las partes individuales no estarán dotadas de belleza por sí mismas, pero contribuirán a que el conjunto sea bello. Y, sin embargo, si el conjunto es bello, también las partes deben ser bellas, pues cierto es que la belleza 30 no debe constar 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? Y el relámpago o los astros, de noche, ¿serán dignos de verse por ser bellos? Y con los sonidos ocurre lo mismo: el sonido simple habrá desapa- 35 recido, 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 que, aun manteniéndose la misma proporción, un mismo rostro aparezca unas veces bello y otras no, ¿cómo no habrá que admitir que la 40 belleza es otra cosa por encima de la proporción y que la proporción es bella por otra cosa?

Y si, pasando a las ocupaciones y a los razonamientos bellos, atribuyeran a la proporción la causa de la belleza aun 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 con- 45 cordancia y armonía entre malos teoremas. Efectivamente, la tesis de que «la justicia es una auténtica simpleza» armoniza y consueña con la de que «la morigeración es bobería»¹⁸², y concuerda la una con la otra. Pues bien, todas las virtudes son bellezas del alma y bellezas más verdaderas que las anteriores; pero pro- 50 perdonadas, ¿cómo pueden serlo? No son proporcionadas ni al modo de las magnitudes ni al modo del número, aunque haya varias partes en el alma¹⁸³. Porque ¿cuál sería la fórmula para la

¹⁸¹ 5 Se trata, principalmente, de los estoicos (*Stoic. Vet. Fragm.* III, núms. 278 y 472). El resto del capítulo es una refutación de esta teoría por la vía de la reducción al absurdo.

¹⁸² 6 PLATÓN pone estas dos tesis en boca de sendos antagonistas de Sócrates: Trasímaco (*República* 348 c) y Calicles (*Gorgias* 491 e).

¹⁸³ 7 Aquí me aparto de la puntuación de Henry-Schwyzler, juntando «aunque haya varias partes en el alma» con lo anterior, no con lo siguiente. Estrictamente, el alma es simple,

composición o la combinación de esas partes o de esos teoremas? ¿Y en qué consistiría la belleza de la Inteligencia, si la Inteligencia está a solas?¹⁸⁴.

2 De nuevo, pues, reanudando el tema, digamos lo primero en qué consiste por cierto la belleza que hay en los cuerpos. Efectivamente, es algo que se hace perceptible aun a la primera ojeada, y el alma se pronuncia como quien comprende y, reconociéndolo, lo **5** acoge y como que se ajusta con ello¹⁸⁵. En cambio, si tropieza con lo feo, «se repliega»¹⁸⁶, y reniega y disiente de ello porque no sintoniza con ello y está ajena a ello. 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 es-**10** tirpe, se alegra y se queda emocionada y la relaciona consigo misma y tiene remembranza de sí misma y de los suyos.

—¿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 forma¹⁸⁷. Porque todo lo informe, como es susceptible por naturaleza de conformación **15** y de forma, si no participa en una razón y en una forma, es feo y queda fuera de la Razón divina¹⁸⁸. Y ésta es la fealdad absoluta¹⁸⁹. Pero

aunque pueda ser concebida en cierto modo como compuesta (cf. I 1, n. 3).

¹⁸⁴ 8 La Inteligencia está «a solas» porque es absolutamente una e indivisa: ni siquiera consta, como el alma, de una esencia indivisa y de otra indivisamente dividida (*Introd. gen.*, secc. 44).

¹⁸⁵ 9 Esta observación preliminar es un anticipo del análisis del juicio estético, tema del capítulo 3 (*infra*, n. 15).

¹⁸⁶ 10 PLATÓN, *Banquete* 206 d 6.

¹⁸⁷ 11 Respuesta al problema planteado en 1, 16-17, y vuelto a plantear en 2, 1.

¹⁸⁸ 12 Aquí «razón» (*lógos*) apenas difiere de «forma» (*eidós*) y «conformación» (*morphé*). Cf. *Introd. gen.*, n. 115.

¹⁸⁹ 13 Es decir, la materia (*Introd. gen.*, secc. 54).

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 **20** 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 **23** 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 piedra¹⁹⁰.

He aquí, pues, cómo se origina el cuerpo bello por la comunión con una razón originaria de Seres divinos.

3 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 forma adjunta a ella y valiéndose de aquella forma para su dictamen cual de una regla para el dictamen **5** de lo rectilíneo¹⁹¹.

—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 haberla ajustado con la forma interior de casa?

¹⁹⁰ ¹⁴ La casa es ejemplo de un todo heterogéneo; la piedra (entiéndase una piedra uniforme en composición y colorido), de un todo homogéneo. La casa, a su vez, es ejemplo de un ser artificial; la piedra, de un ser natural. Pero esta segunda división no coincide necesariamente con la anterior.

¹⁹¹ ¹⁵ Plotino analiza aquí el juicio estético, en el ámbito de la belleza sensible, caracterizándolo con tres notas: 1) el sujeto inmediato del juicio es la facultad sensitiva, i. e., la propiamente dicha, aquella cuyo acto es la percepción de formas depuradas de materia (cf. I 1, 7, 9-14); 2) este juicio debe ir avalado por otro juicio del alma restante, i. e., de la intelectual (el «tal vez» no indica duda; es una forma de expresarse modestamente); 3) este juicio del alma intelectual es un juicio de conformidad («ajustamiento») de la forma captada por la percepción con la forma sita en el alma intelectual. Añádase que el juicio estético no es obra del raciocinio, sino de la intuición (cf. 2, 2-3: «a la primera ojeada»).

—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. Así pues, cuando **10** la percepción observa que la forma inmanente en los cuerpos ha atado consigo y ha dominado la naturaleza contraria, que es informe; cuando avista una conformación montada triunfalmente sobre otras conformaciones ¹⁹², congrega y apiña aquella forma desparramada, la reenvía y la mete dentro, ya indivisa, y se la **15** 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.

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 y es razón y forma¹⁹³. De ahí que el fuego mismo sobrepase en belleza a los demás cuerpos, porque tiene **20** 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 **25** forma del color. Por eso resplandece cual si fuera una forma. Pero si el fuego no predomina ¹⁹⁴, 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 manifiestas¹⁹⁵, hacen que el alma logre aun por esta vía una

¹⁹² ¹⁶ La materia yace oculta bajo una serie de formas superpuestas (V 8, 7, 19-22). Cuando ya todos los componentes de la cosa sensible han quedado reducidos a unidad, aparece la belleza como forma cimera (2, 22-24).

¹⁹³ ¹⁷ La luz es la actividad incorpórea de un cuerpo primariamente luminoso (i. e., poseedor de luz propia). Cf. IV 5, 7, 33-37.

¹⁹⁴ ¹⁸ Es decir, si no predomina sobre el material que le sirve de combustible. Sobre la cuasi-incorporalidad del fuego, cf. II 1, 3, 13 y III 6, 6, 40.

¹⁹⁵ ¹⁹ Alusión al fr. 54 de HERÁCLITO: «la armonía oculta es más fuerte que la manifiesta». En el medio acústico, se nos muestra lo mismo que en el visible: la belleza consiste en la participación del conjunto sonoro en la armonía suprasensible. Cf. V 8, 1, 32.

com- 30 prensión 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, 35 apareciéndosenos, nos conmocionan.

4 Acerca de las bellezas ulteriores, que ya no le toca ver a la percepción sensible, sino que es el alma quien sin mediación de órganos¹⁹⁶ las ve y las enjuicia, hay que contemplarlas elevándonos, tras dejar que se quede acá abajo la percepción sensible. Pero así como, en el caso de las bellezas sensibles, no les sería posible hablar sobre ellas a quienes ni las hubieran visto ni las hubieran percibido como bellas –por ejemplo, a los ciegos de nacimiento–, del mismo modo tampoco les es posible hablar sobre la belleza de las ocupaciones, de las ciencias y demás cosas por el estilo a quienes no la hayan acogido, ni sobre el «esplendor»¹⁹⁷ de 10 la virtud a quienes ni siquiera hayan imaginado cuán bello es el «rostro de la justicia»¹⁹⁸ y de la morigeración, tan bello que «ni el lucero vespertino ni el matutino» lo son tanto¹⁹⁹. Mas es preciso estarse contemplando tales bellezas con lo que el alma las mira y que, al verlas, sintamos un placer, una sacudida, una conmoción mucho más intensos que a la vista de las 15 bellezas anteriores, como quienes están ya en contacto con bellezas reales. Porque he aquí las emociones que deben originarse ante cualquier belleza: estupor, sacudida deleitosa, añoranza, amor y conmoción placentera. Tales son las emociones que es posible experimentar y las que de hecho experimentan, aun ante las bellezas invisibles, todas o poco menos que todas las almas, pero sobre todo las más enamoradizas. Pasa 20 como con la belleza de los cuerpos: verla, todos la ven; mas no todos sienten por igual el aguijón. Hay quienes lo sienten los que más, y de ellos se dice que están enamorados.

¹⁹⁶ 20 El intelecto, aun el discursivo, opera sin mediación de órganos (IV 3, 19, 24-27; V 1, 10, 12-19).

¹⁹⁷ 21 PLATÓN, *Fedro* 250 b 3.

¹⁹⁸ 22 EURÍPIDES, *Melanipa* (NAUCK, fr. 486).

¹⁹⁹ 23 EURÍPIDES, *ibid.* Cf. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* 1129 b 28-29.

5 Hemos de informarnos, pues, de los enamoradizos de las bellezas suprasensibles: «¿Qué experimentáis ante las llamadas ocupaciones bellas, los modos de ser bellos, los caracteres morigerados y, en general, las obras de virtud, las disposiciones y la belleza de las almas?²⁰⁰. ¿Qué experimentáis al veros a vosotros mis- **5** mos bellos por dentro?²⁰¹. Y ese frenesí²⁰², esa excitación, ese anhelo de estar con vosotros mismos recogidos en vosotros mismos aparte del cuerpo²⁰³, ¿cómo se suscitan en vosotros?». Éstas son, en efecto, las emociones que experimentan los que son realmente enamoradizos. Pero el objeto de estas emociones ¿cuál es? No es una figura, no es un color, no es una magnitud, sino el alma, **10** que «carece de color»²⁰⁴ ella misma y está en posesión de la morigeración sin color y del «esplendor»²⁰⁵ sin color de las demás virtudes, siempre que veáis en vosotros mismos u observéis en otro grandeza de alma, carácter justo, morigeración pura, hombradía de masculino rostro, gravedad y, bajo un revestimiento de **15** pudor, un temple intrépido, bonancible e impasible y, resplandeciendo sobre todo esto, la divinal inteligencia²⁰⁶. Pues bien, aun profesando admiración y afecto por estas cosas, ¿por qué las llamamos bellas? Es verdad que éstas son, y está a la vista que son y no hay cuidado de que quien las vea las llame de otro modo sino las cosas que realmente son. Pero que realmente **20** son ¿qué? Bellas. Con todo, la razón echa de menos todavía una explicación: ¿qué son para haber hecho al alma deseable? ¿Qué es esa especie de luz que brilla en todas las

²⁰⁰ 24 Cf. *supra*, n. 2.

²⁰¹ 25 Anticipo del tema de la belleza interior (9, 7 ss.), de transfondo platónico (*Banquete* 215 a-b: contraste entre la fealdad exterior de Sócrates y su belleza interior); cf. las agudas observaciones de II 9, 17, 38-48.

²⁰² 26 Alusión a la locura amorosa del *Fedro* platónico (251 d-e).

²⁰³ 27 De nuevo, tema platónico (*Fedón* 67 c y 83 a). Sobre el tema del «recogimiento», cf. A.-J. FESTUGIERE, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley y Los Angeles, 1954, cap. IV.

²⁰⁴ 28 Plotino transpone al alma lo que PLATÓN dice de la Esencia (*Fedro* 247 c 6).

²⁰⁵ 29 Cf. *supra*, n. 21.

²⁰⁶ 30 El resplandor de la inteligencia característico de las virtudes superiores o perfectas (I 2, 4, 19-20; 6, 12-27, y c. nn. 31 y 42), que puede reflejarse aun en el semblante (*Vida* 13, 5-8). Nótese, por otra parte, el contraste entre el aspecto pudoroso y recatado del virtuoso y su inquebrantable entereza interior. (Cf. I 4, 12, 7-10.)

virtudes?²⁰⁷.

¿Quieres, entonces, imaginar las cualidades contrarias, las cosas feas que se originan en el alma, y con-25 traponerlas a aquéllas? La aparición del qué y del porqué de lo feo, es fácil que contribuya al objeto de nuestra investigación²⁰⁸. Supongamos, pues, un alma fea, intemperante e injusta, plagada de apetitos sin cuento, inundada de turbación, sumida en el temor por cobardía y en la envidia por mezquindad, no pensando –cuando piensa– más que pensamientos de mortalidad y de bajeza, tortuosa de arriba abajo, amiga 30 de placeres no puros, viviendo una vida propia de quien toma por placentera la fealdad de cuanto experimenta a través del cuerpo. ¿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»²⁰⁹ con mal en abundancia y sin gozar 35 ya de una vida y de una percepción límpidas, sino viviendo una vida enturbiada por la mezcla de mal y fusionada con 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 fuera, hacia lo de abajo y hacia lo tenebroso?

Y porque no está limpia, porque es llevada al retortero atraída por los objetos que inciden en la sen- 40 sación y porque es mucho lo corporal que lleva entremezclado y mucho lo material con que se junta y que ha asimilado, por eso, creo, cambió su forma por otra distinta a causa de su fusión con lo inferior. Es como si uno se metiese en el barro o en el cieno: ya no pondría de manifiesto la belleza que tenía; lo que se 45 vería es esa capa pegada que tomó del barro o del cieno²¹⁰. A ése, pues, 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.

Si dijéramos, pues, que el alma es fea por causa de una mezcla, de una fusión

²⁰⁷ 31 Esa especie de luz que brilla en todas las virtudes (i. e., en las perfectas) es el resplandor de la inteligencia (cf. n. ant.)-

²⁰⁸ 32 Tema del resto del cap. 5, uno de los pasajes más brillantes de I 6.

²⁰⁹ 33 Cf. I 2, 3, 12.

²¹⁰ 34 Sobre el tema del cieno, cf. M. AUBINEAU, «Le thème du *bourbier* dans la littérature grecque profane et chrétienne», *Recherches de Sc. Relig.* 47 (1959), 185-214. Lo característico de Plotino es la combinación de la imagen del cieno con la del oro (cf. n. sig.).

y de su inclinación al cuerpo y a la materia, hablaríamos correctamente. Y en esto **50** consiste la fealdad del alma, como la del oro: en no estar pura ni acendrada, sino inficionada de lo terreo. Expurgado esto, queda el oro, y el oro es bello si se aísla de las demás cosas y se queda a solas consigo mismo²¹¹. Pues del mismo modo también el alma, una vez aislada de los apetitos que tiene a través del cuer- **55** po 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 ²¹².

6 Y es que, según la doctrina antigua, «la morigeración, la valentía» y toda virtud es «purificación, y la sabiduría misma lo es» ²¹³ Y por eso los ritos místéricos tienen razón al decir, con misterioso sentido, que quien no esté purificado, yendo «al Hades, yacerá en el cie-**5** no» ²¹⁴. Porque lo impuro, por su maldad, es amigo del cieno, lo mismo que los cerdos, inmundos como son de cuerpo, se recrean en lo inmundo²¹⁵. 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?²¹⁶ La valentía consiste en no temer la muerte; mas ésta, la **10** muerte, consiste en que el alma esté separada del cuerpo. Ahora bien, esta separación no la teme quien gusta de quedarse a solas²¹⁷. La magnanimidad consiste en el desdén por las cosas

^{211 35} A la imagen del cieno sucede la del oro para expresar la misma idea; las dos imágenes aparecen, pues, combinadas pero yuxtapuestas. En los gnósticos valentinianos, en cambio, ambas aparecen fundidas en una sola: el oro no pierde su belleza porque esté hundido en el cieno (SAN IRENEO, *Adv. Haer.* I 6, 2 = MIGNE, *P. G.* 7, 508 A). Pero las consecuencias que sacaban eran diametralmente opuestas a las de Plotino. Es, pues, probable que el pasaje plotiniano sea una crítica tácita de los gnósticos, lo que indicaría que, ya al tiempo de la composición de I 6 (fines del 253), había trabado contacto con ellos.

^{212 36} La otra naturaleza es la materia (III 6, 19, 24-25, y cf. n. 44), que es «alteridad» (*Introd. gen.*, secc. 51).

^{213 37} PLATÓN, *Fedón* 69 c.

^{214 38} *Ibidem.*

^{215 39} Reminiscencia del fr. 13 de HERÁCLITO.

^{216 40} Compárese la presente descripción de las virtudes como «purificaciones» con la de I 2, 3, 10-19.

^{217 41} Es decir, el filósofo gracias a la purificación (tema ampliamente desarrollado en el

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.

Una vez, pues, que el auna se ha purificado, se hace forma y razón, se vuelve totalmente incorpórea e inte-**15** lectiva 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. Ahora bien, la inteligencia y las cosas derivadas de la inteligencia²¹⁸ son la belleza propia, que no ajena, del alma, ya que entonces es realmente sólo alma. Y por eso se dice con razón que, para el alma, el hacerse buena y bella consiste en asemejarse a Dios²¹⁹, porque de él **20** nacen la Belleza y la otra porción de los seres. Mejor dicho, los Seres son la Beldad, y la otra naturaleza la fealdad, que es lo mismo que el mal primario²²⁰; luego también en Dios son la misma cosa bondad y beldad, o mejor, el Bien y la Beldad²²¹.

Y, por tanto, la investigación de lo bello debe ir paralela a la de lo bueno; y la de lo feo, a la de lo **23** malo. Y así, lo primero de todo hay que colocar a la Beldad, que es lo mismo que el Bien. De éste procede inmediatamente la Inteligencia en calidad de lo bello. 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. **30** 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.

Fedón 67 b-69 e).

^{218 42} Las cosas derivadas de la inteligencia son los «logoi», que embellecen al alma: son sus galas (III 5, 9). El alma es a modo de «materia psíquica» con respecto a la inteligencia y al «logos» (II 4, 3, 4-5; V 8, 3, 3-9). De donde se sigue que la inteligencia y el «logos» son la *forma propia* del alma, que hacen al alma plenamente alma. Cf. *supra*, nn. 30-31.

^{219 43} PLATÓN, *Teeteto* 176 b, y cf. I 2, 1, 1-6.

^{220 44} Es decir, la materia (*supra*, n. 36, e *Introd. gen.*, secc. 54).

^{221 45} La identificación sin distinguos del Bien con la Belleza es provisional e inexacta (cf. 9, 39-43, e *Introd. gen.*, secc. 22, 1.º).

7 Hay que volver, pues, a subir hasta el Bien²²², que es el objeto de los deseos de toda alma²²³. Si alguno lo ha visto²²⁴, 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 **5** suben hacia lo alto, para los que se han convertido y se despojan de las vestiduras que nos hemos puesto al bajar (como a los que suben hasta el sanctasanctorum de los templos les aguardan las purificaciones, los des-pojamientos de las vestiduras de antes y el subir desnudos²²⁵, hasta que, pasando de largo en la subida todo cuanto sea ajeno a Dios, vea uno por sí solo a él solo ²²⁶ **10** 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.

Si, pues, uno lograra verlo, ¡qué amores sentiría!, ¡qué anhelos, deseando fundirse con él, ¡qué sacudida tan deleitosa! Porque lo propio de quien no lo ha visto **15** 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. Le sucede como a los que toparon con figuras de dioses o démones: que ya no acogerían del **20** mismo modo bellezas de otros cuerpos. «¿Qué pensar si uno contemplara la Belleza en sí autosubsistente y pura, que no está inficionada de carnes ni de cuerpo y no reside ni en la tierra ni en el cielo»²²⁷, para poder ser pura? Porque todas estas

²²² ⁴⁶ Al final del capítulo anterior (6, 25-32), Plotino ha ñjado una escala de grados de belleza *en orden descendente*, comenzando por el Bien; ahora, pues, hay que volver arriba, «hay que volver a subir hasta el Bien.».

²²³ ⁴⁷ Cf. PLATÓN, *República* 505 d 11-e 1.

²²⁴ ⁴⁸ Alusión a su propia experiencia personal, ya en su primer tratado (cf. VI 9, 9, 4647); IV 8, 1, 1-11, en cambio, no parece aludir a la visión del Bien.

²²⁵ ⁴⁹ Cf. ARISTÓFANES, *Nubes* 497-498. Para Plotino los ritos de las religiones místicas son meros símbolos (*Introd. gen.*, secc. 80).

²²⁶ ⁵⁰ *Introd. gen.*, secc. 79. Sobre el origen y sentido de la fórmula «sólo al solo», cf. E. PETERSON, en *Philologus* 88 (1933), 3041.

²²⁷ ⁵¹ Combinando varias citas del *Banquete* (211 a-e), Plotino transfiere al Bien lo que

bellezas de acá son adventicias, están mezcladas y no son primarias, sino que **25** proceden de aquél.

Si, pues, uno viera a aquel que surte a todos pero que da permaneciendo en sí mismo y no recibe nada en sí mismo, si perseverara en la contemplación de semejante espectáculo y gustara de él asemejándose a él, ¿de qué otra belleza tendría ya necesidad? Y es que, como ésta misma es la Belleza en sí por excelencia y la primaria²²⁸, transforma en bellos a sus enamorados **30** y los hace dignos de ser amados. «Y aquí es donde las almas se enfrentan con su lucha suprema y final»²²⁹, y ése es el motivo de todo nuestro esfuerzo por no quedarnos sin tener parte en la contemplación más eximia. El que la consiguió es bienaventurado porque ha contemplado una «visión bienaventurada»²³⁰, pero desdichado aquel que no la consiguió. Porque no es desdichado el que no consiguió colores o cuerpos bellos **35** ni el que no consiguió poderío, ni mandos ni un reino, sino el que no consiguió eso y sólo eso por cuya consecución es menester desechar reinos y mandos sobre la tierra entera, el mar y el cielo, por si, tras abandonar y desdeñar estas cosas y volverse a aquello, lograra uno verlo.

8 – ¿Y cuál es el modo? ¿Cuál es el medio? ¿Cómo va uno a contemplar una «Belleza imponente»²³¹ que se queda allá dentro, diríamos, en su sanctasanctórum, y no se adelanta al exterior de suerte que pueda uno verla, aunque sea profano?²³².

– Que vaya el que pueda y la acompañe adentro **5** tras dejar fuera la vista de los ojos y sin volverse a los anteriores reverberos de los cuerpos. 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

Platón aplica a la Belleza absoluta.

²²⁸ 52 Cf. *supra*, n. 45.

²²⁹ 53 Cita no del todo textual del *Fedro* (247 b), de nuevo con una transposición: Platón alude al esfuerzo por alcanzar la visión de las Formas.

²³⁰ 54 *Fedro* 250 b 6 (en PLATÓN con referencia a las Formas).

²³¹ 55 PLATÓN, *República* 509 a 6.

²³² 56 Cf. *supra*, n. 49.

éstas 10 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 mito²³³: que se hundió en lo profundo de la corriente y desapareció. De ese mismo modo, el que se aferró a los cuerpos bellos y no los suelte, se anegará no en cuerpo, sino en alma, en las profundidades 15 tenebrosas y desapacibles para el espíritu, donde, permaneciendo ciego en el Hades, estará acá y allá en compañía de las sombras²³⁴. «Huyamos, pues, a la patria querida», podría exhortarnos alguien con mayor verdad». ²³⁵

— ¿Y qué huida es ésa? ¿Y cómo es?

— 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 20 la vista y a la gran belleza sensible con que se unía²³⁶. Pues bien, la patria nuestra es aquella de la que par-tunos, y nuestro Padre está allá.

— ¿Y qué viaje es ése? ¿Qué huida es ésa?

— No hay que realizarla a pie: los pies nos llevan siempre de una tierra a otra. Tampoco debes aprestarte un carruaje de caballos o una embarcación, sino que debes prescindir de todos esos medios y no poner la 23 mirada en ellos, antes bien, como cerrando los ojos, debes trocar esta vista por otra y despertar la que todos tienen pero pocos usan.

9 — ¿Y qué es lo que ve aquella vista interior?

²³³ 57 Variante del famoso mito de Narciso (cf. EUSTACIO, *Comm. ad Iliadem*, 266, 8-10). Plotino ve en ese mito una alegoría («un misterioso sentido»).

²³⁴ 58 Estará en el Hades aun acá (i. e., en esta vida), porque estará inmerso en la materia (I 8, 13, 21-26).

²³⁵ 59 Con mayor verdad que en la *Ilíada* (II 140), de donde se toma la cita.

²³⁶ 60 *Odisea* V 215-227; 262-269; XI 1-10. Plotino, como ya otros filósofos anteriores, ve en la vuelta de Ulises una alegoría («un misterioso sentido») del retorno del alma a la casa del Padre (cf. F. BUFFIERE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956). Cf. V 9, 1. 20-21.

—Recién despierta, no puede mirar del todo las cosas brillantes²³⁷. Hay que acostumbrar, pues, al alma a mirar por sí misma, primero las ocupaciones bellas; después cuantas obras bellas realizan no las artes, sino los llamados varones buenos; a continuación, pon la **5** vista en el alma de los que realizan las obras bellas. ¿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 **10** 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 estatua²³⁸ hasta que se encienda en ti el divinal esplendor de la **15** virtud, hasta que veas «a la morigeración asentada en un santo pedestal»²³⁹.

Si has llegado a ser esto, si has visto esto, si te juntaste limpio contigo mismo sin tener nada que te estorbe para llegar a ser uno de ese modo y sin tener cosa ajena dentro de ti mezclada contigo, sino siendo tú mismo todo entero solamente luz verdadera no mensurada por una magnitud, ni circunscrita por una figura **20** 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, entonces, hecho ya visión, confiando en ti mismo y no teniendo ya necesidad del que te guiaba²⁴⁰ una vez subido ya aquí arriba, mira de hito en hito y ve. Éste **25** es, en efecto, el único ojo que mira a la gran Belleza; pero si el ojo se acerca a la contemplación legañoso de vicios y no purificado, o bien endeble, no pudiendo por falta de energía mirar las cosas muy brillantes, no ve nada aun cuando otro le muestre presente lo que puede ser visto. Porque el vidente debe aplicarse a la **30** contemplación no sin antes haberse hecho afín y parecido al objeto de la visión²⁴¹. Porque jamás todavía ojo alguno

²³⁷ ⁶¹ Alusión al deslumbramiento que sufre el prisionero de la cueva platónica (*República* 516 a) al salir a plena luz.

²³⁸ ⁶² Cf. PLATÓN, *Fedro* 252 d.

²³⁹ ⁶³ *Ibid.* 254 b 6-7.

²⁴⁰ ⁶⁴ La tarea pedagógica del guía (I 3, 3, 3-4), que puede ser la razón misma (VI 9, 4, 31), cesa una vez que el alma ha arribado a la Belleza de la Inteligencia (VI 7, 16, 15-16). Es hora de ver, no de discurrir.

²⁴¹ ⁶⁵ *Introd. gen.*, secc. 79.

habría visto el sol, si no hubiera nacido parecido al sol²⁴². Pues tampoco puede un alma ver la Belleza sin haberse hecho bella.

Hágase, pues, primero todo deiforme y todo bello quien se disponga a contemplar a Dios y a la Belleza. Porque, en su subida, llegará primero a la Inteligencia, y allá sabrá que todas las Formas son bellas y dirá **35** que la Belleza es esto: las Ideas, fundándose en que todas las cosas son bellas por éstas, por la progenie y sustancia de la Inteligencia. Mas a lo que está más allá de ésta, lo llamamos la naturaleza del Bien, que tiene antepuesta la Belleza por delante de ella²⁴³. Así que, si se expresa imprecisamente²⁴⁴, dirá que es la Belleza primaria; pero si distingue bien los inteligi- **40** bles, dirá que la Belleza inteligible es la región de las Formas, pero que el Bien es lo que está más allá, fuente y principio de la Belleza, so pena de identificar el Bien con la Belleza primaria. En todo caso, la Belleza está allá.

²⁴² ⁶⁶ El ojo fue hecho por el Hacedor lo más parecido al sol (PLATÓN, *República* 507 c 6-8; 508 b 3; 509 a 1).

²⁴³ ⁶⁷ La Belleza de la Inteligencia está puesta por delante del Bien desde el punto de vista del espectador (V 9, 2, 24-26; VI 9, 11, 16-19).

²⁴⁴ ⁶⁸ Tras un breve inciso con cambio de sujeto («llamamos»), Plotino vuelve al espectador, sujeto de los verbos anteriores («llegará», «sabrás», «dirá»): «si (el espectador) se expresa imprecisamente, dirá que (la naturaleza del Bien) es la Belleza primaria; pero si distingue bien los inteligibles (*i. e.*, las realidades transcendentales, incluido el Bien), dirá, etc.». Con esta precisión final, Plotino pone las cosas en su punto rectificando sus anteriores identificaciones del Bien con la Belleza primaria (cf. nn. 45 y 52).