



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

**LA BELLEZA COMO ACERCAMIENTO AL BIEN
EN EL PENSAMIENTO PLATÓNICO**

Marta Velloso Llamas

Tutora: María Jesús Hermoso Felix

Departamento de Filosofía

Curso: 2022-2023

La Belleza como acercamiento al Bien en el pensamiento platónico.

Resumen:

En este trabajo se va a tratar el tema de la belleza platónica desde dos perspectivas: su importancia en la obra de Platón; y su influencia en las obras de neoplatónicos posteriores, especialmente Plotino y Ficino.

El estudio se apoya, sobre todo, en tres obras capitales para el tema de la belleza y el amor en la visión platónica: *El Banquete* de Platón; la *Enéada I,6* de Plotino; y el *De Amore* de Ficino. Este trabajo pretende demostrar que el amor nos sirve de guía hacia la sabiduría y lo divino, y no es un tema menor.

Palabras clave: neoplatonismo, Platón, Plotino, Ficino, belleza, metafísica.

Abstract:

This paper discusses Neoplatonic beauty from two points of view: first, its importance with in Plato's work; and second, its influence on the writings of later Neoplatonics, especially those of Plotinus and Ficino. This study is mainly based on three capital works on Platonic beauty and love: Plato's Banquet, Plotinus' Ennead I,6 and Ficino's De Amore. This paper argues that love serves as a guide to wisdom and the divine, and that it is not merely a secondary topic.

Keywords: Neoplatonic, Plato, Plotinus, Ficino, beauty, metaphysics

ÍNDICE

1. Introducción.....	4
2. La Belleza en Platón como puente hacia el Bien.....	7
2.1. La dimensión ontológica del Eros.....	7
2.2. Los inicios en los misterios del amor	9
2.3. La contemplación de la Belleza y nuestra semejanza a ella	11
2.4. Ejercicios espirituales en los misterios del Eros	13
2.5. Conclusiones sobre el amor en el corpus platónico.....	15
3. La Belleza en Plotino: el centro de su metafísica	16
3.1. Qué es lo que hace que algo sea bello.....	17
3.2. De las bellezas sensibles a las Bellezas inteligibles	19
3.3. La transformación y purificación del alma en la Belleza	23
3.4. Contemplación de la Belleza absoluta y divina.....	26
3.5. Unidad en el cosmos y el alma en la contemplación.....	30
3.6. Conclusiones sobre la Belleza platónica en Plotino	33
4. La recepción de la Belleza platónica en la metafísica de la luz: Neoplatonismo, Medievo y Renacimiento	34
4.1. La mirada en la belleza griega ideal.....	35
4.2. La luz como reflejo de Dios, teólogos y filósofos.....	35
4.3. La Venus divina como símbolo del amor sagrado	37
5. La recepción de la Belleza platónica en Ficino	39
5.1. Sobre la razón de ser de la Belleza y por qué esta es inteligible.....	40
5.2. El mito de Narciso y el olvido de la verdadera Belleza	43
5.3. El mito de Dionisio y la recuperación de la Belleza	44
5.4. Furor divino y enamoramiento del alma	46
5.5. Conclusiones sobre la belleza en Ficino.....	49
6. Conclusiones.....	50
7. Bibliografía.....	53

1. Introducción

“Espíritu de la Belleza, que consagras
con tu luz todo lo que alumbras,
formas humanas o humanos pensamientos,
¿a dónde has ido?”

Percy Shelly¹

“Spirit of Beauty, that dost consecrate
With thine own huesa all thou dost shine upon
Of human thought or form,
Where art thou gone?”

Percy Shelly

Este trabajo tiene como fin acercarnos al concepto de la belleza platónica y cómo este concepto ha evolucionado.

Para ello partiré de Platón estudiándolo a través de *El Banquete*, seguiré con su influencia en Plotino, al que me acercaré interpretando la *Enéada I,6* y como este mismo concepto, en la Edad Media se reinterpretará bajo el tamiz del cristianismo. Esta línea de pensamiento será continuada en el Renacimiento por Ficino en su obra *De Amore*.

Antes de pasar a estudiar esta evolución histórica, es necesario entender qué concepto de Belleza desarrollaremos. Para Platón la Belleza era una manifestación del mundo inteligible en el mundo sensible.

Para entenderlo, debemos tener en cuenta dos caminos enfrentados que estudiaré a partir de dos mitos: por un lado el camino de Dionisio, que partiendo de la belleza sensible llega a la inteligible pero recordando su identidad como alma; o bien, podemos seguir el camino de Narciso que parte y se recrea en una belleza sensible y corporal de la que le es imposible salir, hundiéndose en ella.

Parece claro, que el camino que seguiré lo marca Dionisio. Frente al olvido de Narciso, Dionisio nos conduce a una identidad activa y creadora. Una identidad que nos ayuda a conectar con la divinidad que hay en nosotros.

¹ Shelly, P. B. *Himno a la Belleza intelectual*. En *Lírica inglesa del siglo XIX*. (2022). (edición bilingüe de Angel Rupérez). Alianza: Madrid.

La tesis que defiende en este trabajo es que la propuesta del camino de la Belleza como guía hacia lo divino y hacia el Bien que hay en nosotros, presente en Platón, se puede ver también en Plotino y Ficino. La tarea de este trabajo es analizar esa influencia y como se ha llevado a cabo dicha recepción en Ficino.

Veremos cómo para Platón la Belleza es un camino seguro para transitar y pasar de lo sensible a lo inteligible. Lo bello se nos presenta en el marco ontológico platónico como el lado visible del Bien, uniendo la Metafísica y la Estética con una visión ética. Podemos llegar, gracias a la escala de la belleza que se nos presenta en *El Banquete*, a una forma de vida más digna y más divina del ser humano.

La Belleza será un tema presente en todo el marco neoplatónico. Plotino destaca especialmente entre los neoplatónicos, dando a la Belleza una importancia capital en toda su obra. Me centraré en la *Enéada I,6*, por ser esta la más influyente en Ficino.

En base a la lectura de la *Enéada I,6* analizaré el valor de la belleza platónica en la obra plotiniana, empezando por entender la fuente de la belleza, para buscar qué es lo que hace que algo sea bello.

También es importante distinguir entre la belleza sensible y la inteligible, y el paso entre una y otra promovido por el Eros. Se verá entonces qué le sucede al alma cuando se enamora de las Bellezas inteligibles. Veremos la transformación y purificación en las personas que emprenden el camino hacia la Belleza inteligible. Cuando se llegue a la contemplación de la Belleza absoluta será fácil para el alma llegar al Bien.

Veremos el recorrido histórico que tiene la noción de Belleza platónica, desde la filosofía antigua pagana, al Medioevo en un ambiente ya cristiano. Aquí la Belleza platónica será entendida bajo otro enfoque. Este recorrido desemboca en el Renacimiento. En concreto, para mi línea de trabajo, nos centraremos en la obra del neoplatónico florentino Ficino. Veremos cómo para Ficino los enamorados de la Belleza, no se conforman con la Belleza sensible sino que buscan la inteligible. Aquí vemos claramente la reflexión de la Belleza platónica, la verdadera Belleza, encontrándola finalmente en el rostro de Dios. La Belleza se nos muestra como el lado visible de Dios.

De esta forma tendremos un acercamiento a la noción de Belleza en el corpus platónico desde cuatro enfoques: el de Platón; el del Neoplatonismo y Plotino; el cambio a partir de la filosofía cristiana; y el Neoplatonismo en el Renacimiento con la obra de Ficino.

Reitero la palabra Neoplatonismo no de forma banal. Lo hago para remarcar que aunque los dos son de influencia platónica, el contexto histórico de cada uno provoca que las lecturas sobre Platón sean diferentes.

Plotino vive en un contexto de filosofía pagana en la Edad Antigua durante el helenismo, por lo que su ética comparte rasgos con la moralidad de la doctrina estoica. Por ello, aunque habla de la transformación y purificación de nuestra alma para vivir también nos enseña a valorar la vida cotidiana.

Ficino pertenece a un contexto posterior y más distanciado de Platón. Se verá marcado por la explosión cultural y artística de Florencia, en un ambiente imbuido de ideas cristianas. Por ello, revive las ideas platónicas sobre la Belleza Inteligible aplicándolas al Dios cristiano. Como consecuencia al hablar de la purificación del alma, nos habla de la salvación tras la muerte. Sin olvidarse tampoco, al igual que Platón y Plotino, del vivir cotidiano.

Tenemos, en Plotino y Ficino, dos lecturas diferentes del platonismo, distintas pero no excluyentes. Cuando Ficino nos habla de llegar a Dios, y Plotino de ascender al Uno, realmente ambos se refieren a lo mismo: el acercamiento a la divinidad.

En lo personal, he elegido el tema de la Belleza. Un tema que me ha gustado estudiar desde cualquiera de los enfoques trabajados y en cualquier área, sea filosofía o arte. Bajo esta preocupación por entender la Belleza, mientras hacía este trabajo, incluso antes, la he podido encontrar en lo que siempre he tenido en mi entorno, en mi casa o en mis conversaciones con amigos. Como no podemos dejarnos de influenciar por *lo vivido*, mi experiencia me señala que la belleza, puede ser experimentada por cualquier persona.

Personalmente he podido hallar la belleza sensible en canciones, en poesías, como las citadas, al inicio de cada capítulo, de que me han servido a modo de escalera platónica para acercarme a la Belleza.

2. La Belleza en Platón como puente hacia el Bien

“Así sabrás que la rosa es rosa por bella

y no porque en ella respire una flor”

Aute²

Para acercarme a la idea de belleza en Platón, usaré como guía en esta investigación, *El Banquete*. *El Banquete* es una obra vital para entender la dimensión ontológica de la belleza y del amor en la obra platónica.

Voy tratar la problemática sobre la Belleza y el Eros, viendo su dimensión ontológica, y la contraposición entre dejarse llevar por la belleza sensible a iniciarse en el camino de la Belleza pasando así de las sensibles a las inteligibles.

Analizaré cómo se presenta aquí el llegar a la Belleza absoluta y cómo su contemplación implica un cambio a nivel ontológico y también ético en nosotros. De esta manera, podemos usar la Belleza como guía segura hacia la verdad y a una forma de vida más virtuosa. Veremos, en este punto qué le sucede a las almas enamoradas de la Belleza.

2.1. La dimensión ontológica del Eros

Antes de profundizar en la idea de la Belleza que nos transmite Platón en *El Banquete* quiero recordar que esta idea para los antiguos griegos era inseparable de la Verdad, de la Bondad y de lo Divino. Por ello, definir lo bello es difícil porque, como nos señala Sixto Castro, “En Platón, la belleza es un concepto denso que incorpora elementos descriptivos (de raigambre matemática) y elementos evaluativos. Por eso, no parece que ninguna descripción sea del todo adecuada sin atender a este elemento valorativo irreductible a la descripción”³.

En *El Banquete* se nos presenta el impulso de Eros como mediador entre lo sensible y lo inteligible, un impulso de carácter divino capaz de transformar el alma humana. El Eros nos sirve de puente para buscar la Belleza. Cuando nuestro Eros da el salto de enamorarse

² Aute, L. E. (1994). Ay de ti, ay de mí [canción]. En *Alma*. Fonomusic.

³ Castro, S.J. (2021). La sublimación de la belleza. *Alpha*, nº53, 1-8.

de la belleza sensible al enamoramiento de la Belleza inteligible se nos muestra el camino seguro para transitar hacia el Bien. De esta forma, el Eros es un componente esencial, gracias al cual podemos llevar a cabo una mediación entre lo sensible y lo inteligible, reconociendo las “huellas” de la virtud en las bellezas sensibles. Esto es lo que señala Candiotta al respecto “En el *Fedro*, el Eros es definido como una potencia y un deseo que impresiona los sentidos ya que la Belleza nos llama. La Belleza invita a superar un límite, a dar un salto, un salto que transporta a la visión de aquello por lo que los cuerpos, las actividades humanas y las leyes son bellas, o sea, las ideas”⁴. En el pensamiento platónico, por tanto, se entiende al Eros, y por ello al deseo erótico, como una potencia gracias a la cual podemos transitar de la belleza física a la Idea de Belleza, de ahí que para Platón sea un “sentimiento divino”.

El Eros se nos presenta en el discurso de Diotima como un ser divino, hijo de Poros y Penia, pobre pero a la búsqueda siempre de lo bello y bueno; valiente y audaz, mas no delicado, sino duro y activo. Eros busca la sabiduría sin llegar a ser un sabio, aunque tampoco es ignorante pues sabe lo que le falta. Eros está entre aquellos que no son sabios ni ignorantes, siempre está al acecho del conocimiento. María Elton lo define así “el amor es un genio que esta entre lo divino y lo mortal, que interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas, que rellena el hueco que hay entre lo divino y lo humano de tal modo que el Todo quede ligado consigo mismo”⁵.

Eros desea las cosas bellas y buenas, pues quiere poseer aquello que no posee, pero no es feo ni ignorante pues va en busca del saber y de lo bello. Eros está entre lo feo y lo bello, como está entre la ignorancia y el conocimiento, y entre lo humano y lo divino. El Eros no es lo que se ama sino el que ama, no es lo Bello sino el que busca la Belleza. De esta forma el amor, es amor de lo bello, y además amor de generación de cosas bellas, amor de generar Belleza. El Eros es un impulso creador que nos mueve, tanto el cuerpo como el alma, hacia las bellezas, sensibles e inteligibles, y una vez contemplada la Belleza podemos generar nosotros cosas bellas.

El Eros tiene una dimensión ontológica pues provoca un deseo de iniciarse en una búsqueda de la Belleza que es bella por su propia naturaleza. Afirma Candiotta “el deseo

⁴Candiotta, L. (2022). La concepción platónica del amor. En A. Vallejo Campos (Ed.) *Guía Comares de Platón* (pp. 157-170). Granada: Comares. (Pág. 158-159)

⁵ Elton Bulnes, M. (1987). Lo místico como síntesis entre bien y belleza. *Anuario filosófico*, Vol.º20, nº2, 149-158.

erótico es activado por la visión de la belleza en las cosas sensibles, pero no se detiene ahí”⁶.

De esta iniciación erótica nos habla en *El Banquete* Diotima, siendo el deseo por los cuerpos bellos el inicio de un camino hasta la Belleza inteligible y pura: “Pues esta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de estos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí”⁷.

2.2. Los inicios en los misterios del amor

Al principio, los misterios del amor empiezan por el deseo erótico que nos impulsa hacia los cuerpos bellos, y nos sirve de inicio para subir la escalera hasta la Belleza absoluta.

En *El Banquete*, Sócrates nos habla de cómo Diotima le enseñó a iniciarse en los misterios del Eros. La iniciación empieza por el deseo de un cuerpo bello. El Eros nos empuja a querer estar cerca de este cuerpo y de su belleza, engendrando así bellos pensamientos y razonamientos sobre lo bello.

Si su guía es correcta, el iniciado deberá darse cuenta de que la Belleza que hay en ese cuerpo, es la misma belleza de la que participan el resto de cuerpos, y amar así todos los cuerpos, pues todos son partícipes de lo bello. Como dice Platón en su obra “Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebató por uno solo”⁸, pues comprenderá que la belleza que hay en los diversos cuerpos es la misma.

Después aceptará que es más valioso amar la Belleza del alma que la del cuerpo, amando así a todas las almas por encima de un cuerpo bello. Se dará cuenta, entonces, el iniciado de que si un alma muestra virtud, aunque su cuerpo no tenga un gran esplendor físico,

⁶ Op. cit. (Pág. 160)

⁷ Platón, *El Banquete*, 211b7-211c8. Se usará para Platón siempre la misma traducción, expresada en la Bibliografía.

⁸ Platón, *El Banquete*, 210b.

será digna de ser amada y de iniciar deseos de acercamiento y procreación de nuestra propia virtud en su compañía.

Aceptará así que, según Platón, “todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante”⁹, y así contemplará la Belleza que reside en la ética y las leyes que rigen una ciudad justa. Podrá ver que también es Belleza lo que reside en las ciencias y el conocimiento. Y conseguirá llegar así, a la inmensa Belleza absoluta, al “mar de lo bello”, y de esta manera, hacerse bella a sí misma, generando bellos pensamientos, teniendo bellos discursos y bellos razonamientos. Reflexiona Candiotta “La procreación de la belleza es aquí de tipo intelectual y permite al filósofo-amante entrar en contacto con una dimensión inmortal y, por tanto, no enmarcada en los límites del mundo sensible”¹⁰.

El filósofo iniciado en este camino llega así a la Belleza absoluta, aquella que, siguiendo a Platón, “en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo”¹¹. Esta Belleza no participa ni de los cuerpos, ni de las almas o leyes, o incluso de las ciencias, no la encontramos en ningún otro ser vivo, en ningún razonamiento o ningún paisaje natural, es la Belleza absoluta. Esta Belleza es la Belleza en sí, de la que todas las cosas bellas participan.

Aquí el iniciado en los misterios del Eros podrá contemplar ya la idea la Belleza; esta contemplación es el culmen del camino que se inició con el deseo erótico hacia los cuerpos bellos. Aquí lo bello y lo bueno convergen, pues en esta contemplación se ve la idea de Belleza. El iniciado no ve ya solo imágenes, sino que establece un contacto con la Verdad. De esta forma, no solo ya dirá discursos bellos sino que podrá hacerse bello y virtuoso a sí mismo realizando actos buenos.

Es fundamental comprender la vinculación entre sensible e inteligible. Gracias al Eros se parte del deseo por la belleza de los cuerpos sensibles hasta llegar a la contemplación de una Belleza absoluta, pura y limpia, sin mezclas, sin estar envuelta ya en lo corporal, para,

⁹ Platón, *El Banquete*, 210c.

¹⁰ Op. Cit. (Pág 160)

¹¹ Platón, *El Banquete*, 211^a.

como asevera Candiotto, “alcanzar finalmente el verdadero y único objeto que podrá saciar su sed, que en nuestro caso es la idea de belleza”¹².

2.3. La contemplación de la Belleza y nuestra semejanza a ella

En la contemplación de esta Belleza absoluta ocurre algo, algo nos cambia, conocemos al final lo que es la Belleza en sí. Y es en este momento en el que podemos disfrutar de la visión de un esplendor bello, y así lo describe Platón, “más que en ningún otro, cuando le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí”¹³. Si se llega a contemplar esta Belleza, entonces nos damos cuenta de que es incomparable. No encontraremos nada igual, ni en la belleza de un cuerpo ni en el oro, pues se despreciará esas bellezas sensibles para poder estar siempre con la Belleza absoluta.

Esta Belleza que es bella en sí, de forma pura, sin mezclas con nada de lo sensible, no es bella por un color o una forma concreta, es una Belleza Divina y Única. Cuando un hombre contempla esta Belleza, quiere vivir siempre admirándola y contemplándola. Narra Platón “pues solo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad”¹⁴.

Entonces aquí se produce un cambio en el iniciado, tanto a nivel epistémico como a nivel ético, haciéndose semejante a lo contemplado.

Tras la visión de esta gran Belleza entendemos que las cosas bellas son bellas gracias a que participan de esta. Los cuerpos atractivos, el oro puro y los colores brillantes son bellos no por sí mismos sino por participar de la idea de Belleza. Como señala Candiotto “la relación entre las cosas bellas y la idea de belleza es, por tanto, una relación de participación”¹⁵.

Las cosas que nos parecen bellas lo son por participar de la Belleza y ser semejantes a esta, mientras que la Idea de Belleza pone de manifiesto una Belleza que es por sí misma y única. De esta forma lo sensible y lo inteligible quedan vinculados en el cosmos

¹²Candiotto, L. (2022). La concepción platónica del amor. En A. Vallejo Campos (Ed.) *Guía Comares de Platón* (pp. 157-170). Granada: Comares. (Pág 161)

¹³ Platón, *El Banquete*, 211d.

¹⁴ Platón, *El Banquete*, 212a.

¹⁵Candiotto, L. (2022). La concepción platónica del amor. En A. Vallejo Campos (Ed.) *Guía Comares de Platón* (pp. 157-170). Granada: Comares. (Pág. 165)

platónico. Como el profesor Sixto Castro nos dice “Para Platón, la belleza es una forma, una idea de la que participan las realidades que llamamos bellas, es decir, todas las realidades. Para él, la belleza es una manifestación o, mejor, una presencia del mundo inteligible en el mundo sensible, de la que no es posible dudar”¹⁶.

A través del Eros se puede recorrer el camino hacia la idea de Belleza, partiendo siempre de las bellezas sensibles. Para ello se necesita un trabajo en el alma y en su modo de actuar, como también una educación erótica como la que da Diotima a Sócrates, para guiar al alma hacia las bellezas inteligibles. El amante no solo debe amar el cuerpo del amado, sino cuidar su alma y amarla también, por esto Candiotta escribe “la mayéutica asume un significado de reciprocidad en *El Banquete* porque la cercanía del amado le permite al amante a su vez procrear en lo bello”¹⁷.

Una vez logrado este trabajo, el alma está preparada para ascender hacia la Belleza absoluta. En esta visión, cuando contemplamos la verdadera Belleza, nuestra alma está preparada para un cambio. Nuestra alma se hace semejante a esa Belleza. Se da cuenta de que la Belleza ideal está en el mismo núcleo del Bien y de lo ideal y ordena por tanto la naturaleza sensible. A su vez, lo sensible muestra la naturaleza de lo inteligible al manifestarse participando de la Belleza. Cuando el filósofo, el iniciado en los misterios del amor, alcanza esta visión, transforma su propio modo de vivir, su propia praxis, y su forma de ver la realidad y de habitar en ella.

De esta forma lo expresa claramente Candiotta “lo sensible, transfigurado en su relación con lo inteligible a través del eros, aparece él mismo como manifestación de la belleza, y el filósofo-amante emprende el camino de la sabiduría mediante la reminiscencia”¹⁸. Así el amor platónico se sitúa como uno de los pilares en la obra de Platón, demostrando que el eros es una fuerza potenciadora que puede poner en conexión lo sensible con lo inteligible, y también que los inicios en los misterios del amor sirve para iniciar un camino hacia la sabiduría.

Como hemos visto en este inicio con los misterios del eros, llegamos a la visión de la Belleza inteligible, y, gracias a ello, emprendemos un camino hacia el conocimiento de esta Idea de la Belleza: aquí es donde merece la pena vivir la vida.

¹⁶ Castro, S.J. (2021). La sublimación de la belleza. *Alpha*, nº53, 1-8.

¹⁷ Op. cit. (Pág. 167)

¹⁸ Ibid. (Pág. 167).

La vida que es más digna de vivirse es la vida que nos acerca a lo divino haciéndonos semejantes a ello. Es una vida de sabiduría y cercanía a la Belleza. La belleza sensible aquí nos sirve de trampolín para llegar a la Belleza inteligible y divina. Al contemplarla y vernos dichosos en ella, nos hacemos semejantes y procreamos nosotros belleza, nos hacemos buenos y virtuosos, pues nos asemejamos a esa Belleza absoluta, por tanto, nos hacemos semejantes a lo divino. En palabras de María Elton “la admiración por la belleza es, pues, amor puro, amor de la belleza en sí misma sin ninguna vuelta sobre sí, sin regocijo, sin goce particular, con un total desinterés”¹⁹.

Se pregunta Platón “Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?”²⁰. El alma se hace inmortal gracias a amar la Belleza, y siguiéndola, trasciende y se hace semejante a ella.

El alma necesita un cambio de visión para lograr esta semejanza en lo divino, necesita un trabajo a nivel espiritual. Aquí el Eros tiene un papel fundamental por su capacidad de reunificación, y acercándonos a un *amor por el todo*. En palabras de Candiatto “revela su potencia en la transformación del estilo de vida del filósofo y en sus ejercicios cotidianos”²¹. Por esto, es necesario practicar ciertos ejercicios espirituales para purificar el alma, que está cegada en otras ocupaciones, y así se podrá lograr una conversión para embellecerla y divinizarla.

2.4. Ejercicios espirituales en los misterios del Eros

La expresión “ejercicios espirituales” puede confundir actualmente, sobre todo por el término “espiritual”. Vamos a intentar primero aclarar este término y luego nos acercaremos la presencia de este tipo de ejercicios en la obra platónica, en especial con *El Banquete*.

Se podrían usar las palabras “del alma”, “del pensamiento”, “intelectuales” o “morales”, para designar este tipo de ejercicios, sin embargo, esas palabras no cubren todos los aspectos de los mismos. Como bien nos señala Pierre Hadot “La palabra espiritual permite

¹⁹ Elton Bulnes, M. (1987). Lo místico como síntesis entre bien y belleza. *Anuario filosófico*, Vol. 20, nº2, 149-158.

²⁰ Platón, *El Banquete*, 212b.

²¹ Candiatto, L. (2022). La concepción platónica del amor. En A. Vallejo Campos (Ed.) *Guía Comares de Platón* (pp. 157-170). Granada: Comares. (Pág. 167)

comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como estos son productos no solo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas: gracias a ellas el individuo accede al círculo del espíritu objetivo, lo que significa que vuelve a situarse en la preceptiva del todo”²². Este autor indica que estos ejercicios espirituales estaban ya presentes en la cultura greco-latina de la Antigüedad. Es más, son una parte fundamental para entender el pensamiento antiguo y para la comprensión de las doctrinas filosóficas.

Estos ejercicios, que están presentes también en la doctrina platónica, nos sirven para aprender a vivir con otra visión sobre la realidad y también para aprender a dialogar con ella.

En todas las escuelas filosóficas de la Antigüedad, la falta de paz en el alma se debe a los temores, a pasiones desordenadas y al dominio que tienen en ella las preocupaciones por otras ocupaciones terrenales que la mantienen alejada de vivir en la verdad. Nos enseña Hadot: “La filosofía aparece en primer lugar, pues, como terapia de las pasiones. Cada escuela dispone de su propio método terapéutico, pero todas entienden tal terapia unida a la transformación profunda de la manera de ver y de ser del individuo”²³. Los ejercicios espirituales sirven precisamente para facilitar el poder llevar a cabo dicha transformación.

Se necesita de estos ejercicios, pues no resulta fácil efectuar un cambio drástico en nuestra forma de ser y de vivir. No resulta sencillo cambiar de un día para otro nuestra perspectiva. Los ejercicios espirituales nos ayudan a efectuar este cambio, poco a poco, para lograr una correcta transformación interior.

Estos ejercicios, además, predisponen la mente de forma más adecuada para aceptar las cosas en relación con un “todo”. El ejercicio espiritual, sigue Hadot “abre tu consciencia a la consciencia cósmica, obligándote a descubrir el valor infinito de cada instante y aceptando cada momento de la existencia según la perspectiva de la ley universal del cosmos”²⁴. Esta preparación para la consciencia nos acerca a la comprensión de la realidad como un todo y a contemplar cada cosa, no en relación con “lo físico” sino con un “todo cósmico”.

²²Hadot, P. (2003). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela (Pág. 24)

²³Ibid. (Pág. 26)

²⁴Ibid. (Pág. 28)

El alma precisa de estos ejercicios cuando es iniciada en los misterios del amor. Esto se ve en *El Banquete* de la boca de Alcibíades al expresar lo que su diálogo con Sócrates le ha provocado: “me ha obligado a confesarme a mí mismo que, por más que haya cometido faltas, insista en seguir ocupándome de mí mismo... me ha puesto más de una vez en tal estado que no me parecía posible seguir viviendo y comportándome como hasta ahora”²⁵. El diálogo socrático se nos presenta aquí con un ejercicio espiritual, al que Sócrates nos invita, a hacer un examen de conciencia y dirigir nuestra atención a nosotros mismos.

El fundamento aquí del ejercicio espiritual es pues una invitación a una relación con uno mismo, en la que reflexionemos sobre lo divino que hay en nosotros, sobre nuestra transformación para hacernos semejantes a la Belleza, para reconocer en nosotros nuestra parte más esencial, y también poder separar aquello que no nos constituye de lo que sí nos constituye con fundamento.

2.5. Conclusiones sobre el amor en el corpus platónico

En este capítulo he reflexionado sobre la Belleza y el amor en la obra de Platón, especialmente en *El Banquete*. El punto de partida es que Platón al hablar acerca de la Belleza no se está refiriendo al placer de los sentidos, aunque estos nos pueden llevar a la Belleza ulterior.

Para ello, he seguido el camino marcado por Eros y la escala de la Belleza/Amor que nos propone Diotima. Una escala, que comienza con la apreciación de la belleza sensible y culmina con la Belleza inteligible. También Platón nos señala que llegar a ella no es fácil sin la preparación adecuada.

Para lograr que el alma pueda emprender ese viaje de lo sensible a lo inteligible, es necesario iniciarse en los misterios de Eros y la práctica de ejercicios espirituales. Solo así, lograremos la purificación del alma, no entreteniéndonos en las pasiones que nos distraigan de lo que buscamos.

En la sociedad actual, nos puede parecer banal apreciar la belleza del mundo o sentir nuestra belleza interior. Sin embargo, la Belleza, como la entendía Platón, se puede seguir encontrando *aquí y ahora*. Pese a las diferencias de épocas, lugares, mentalidades, la escala que nos conduce a la Belleza y el Bien que nos propone Platón sigue siéndonos

²⁵ Platón, *El Banquete*. En *Ibid.* (Pág. 35)

accesible. Si una persona lee un libro, ve un cuadro o pasea por el campo puede deleitarse en la belleza sensible, por ejemplo al ver una flor bella y gracias a esa belleza sensible y particular de esa flor concreta puede acceder a la Belleza inteligible que ha puesto su huella en esa flor.

Esto es, precisamente, lo que más me ha llamado la atención de Platón. No lo considero un tema menor, es más puede ser de gran ayuda para sobrellevar asuntos de la sociedad actual: el tedio, la ansiedad por los cambios rápidos, la velocidad a la que transcurre nuestro tiempo, la mentalidad consumista... La Belleza es un camino seguro para transitar de forma más auténtica la vida.

Esta línea de pensamiento acerca de la Belleza presente en Platón pasará a los pensadores neoplatónicos, y, en especial, a Plotino. En su obra cobrará una importancia vital. Posteriormente, tanto Platón como Plotino, influirán a Ficino, en su obra *De Amore*. En los siguientes capítulos trataré esta evolución.

3. La Belleza en Plotino: el centro de su metafísica

“Reivindico el espejismo de intentar ser uno mismo

Ese viaje hacia la nada que consiste en la certeza

De encontrar en tu mirada la Belleza”

Aute²⁶

El camino de la belleza y el amor como guía para alcanzar la sabiduría y la virtud, presente en Platón, es transmitido a los autores neoplatónicos. En Plotino la belleza cobra un papel vital y está en el centro de su metafísica. El Eros tiene una importancia capital, pues ya no solo es motor de nuestra alma para llegar a lo inteligible desde lo sensible, sino, además una fuerza ontológica presente en toda la realidad.

²⁶ Aute, L. E. (2004). La Belleza [canción]. En *Autorretratos*. Ariola.

El centro divino, es aquello que, en las *Enéadas*, Plotino llama Uno. La Belleza se sitúa en el corpus plotiniano en ese centro divino y gracias a las bellezas sensibles que vemos en el mundo podemos llegar a percibir dicha Belleza absoluta. Al poner la Belleza en el centro de su metafísica, Plotino nos acerca a una forma de ver la vida y la realidad donde la Belleza está presente e impregna todo.

En este capítulo, guiándonos por la lectura de la *Enéada* I,6 de Plotino, veremos dónde está la fuente de la Belleza, qué es lo que hace que las cosas que son bellas lo sean. Veremos cómo la Belleza sensible nos puede guiar para apreciar la belleza inteligible. Estudiaremos cómo el alma se purifica al percibir esta Belleza inteligible y cómo eso transforma su forma de vida y la prepara para un tipo de visión y de contemplación del Uno.

3.1. Qué es lo que hace que algo sea bello

Plotino empieza la *Enéada* I,6 cuestionándose el qué hace que algo sea bello, y se pregunta: “¿Cuál es, pues, la causa de que aún los cuerpos aparezcan bellos y de que el oído asienta a los sonidos conviniendo en que son bellos? Y cuantas cosas dependen directamente del alma, ¿en virtud de qué son todas bellas?”²⁷

Para entender la Belleza debemos conocer qué hace que algo sea bello, y si hay diferencia entre una virtud y un cuerpo bello. Parece que la diferencia se debe la participación: cuando el cuerpo es bello lo es porque participa de una Belleza superior, mientras que la virtud es bella en sí misma.

Si queremos comprender el fenómeno de lo bello, debemos partir de la Belleza sensible, debemos entender qué es lo que hay en lo corporal que lo hace participar de la Belleza, es decir qué hace que haya cuerpos bellos. Debemos empezar pues, por acercarnos a los cuerpos bellos y comprender la fuente de su belleza, para después llegar al resto de bellezas, sirviéndonos de la belleza sensible como “escalera” para las inteligibles, al modo de la escala de la Belleza platónica propuesta en *El Banquete*.

En general, lo bello se percibe con la vista, y también por el oído. En la vista nos queda claro que no podemos entender la Belleza como una mezcla bien proporcionada, pues el

²⁷ Plotino, *Enéada* I,6,1,5. Se usará para Plotino siempre la misma traducción, expresada en la Bibliografía.

oro y los rayos nos parecen bellos siendo simples. Lo mismo en el oído, pues nos parecen más bellos los sonidos simples que una mezcla de sonidos, y cuando un conjunto de sonidos nos parece bello, es porque esos mismos sonidos por separado nos parecen también bellos. Por ello, la Belleza no radica en una buena composición.

Muchos consideran que la Belleza que percibimos por los sentidos se debe a la simetría de las partes y a su proporción con el todo.

Plotino advierte de que no podemos aceptar la tesis de que la belleza en lo sensible se dé por una simetría o proporción adecuada, como señalan las doctrinas estoicas, es decir, se debe descartar que la belleza en un cuerpo se dé por unas medidas adecuadas o porque el conjunto sea bello, ya que entonces solo serían bellas cosas compuestas y no simples. Por ello la luz, el intelecto, los colores puros o el oro, quedarían excluidos de ser partícipes de la Belleza, pero al contrario, parecen ser de lo más bello entre lo sensible.

Plotino sigue preguntándose “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 belleza es otra cosa por encima de la proporción y que la proporción es bella por otra cosa?”²⁸. Plotino así nos insiste en que esta teoría de la simetría no parece ser adecuada, pues los teoremas matemáticos, las ciencias y las leyes, y en general toda la Belleza que tiene su base en lo inteligible es de por sí pura y simple, y nadie podría decir que estas cosas no son bellas.

Ahora bien, es importante entender qué efecto tiene la belleza sensible en nosotros. El alma se siente atraída hacia los cuerpos bellos y retrocede ante los cuerpos feos, pues lo feo le repele. Lo explica F. García Bazán “esto es así porque como ella procede de algo bello cuando percibe algo de su estirpe o una huella, se contenta y se conmueve o emociona, lo ve como algo propio y despierta el recuerdo de sí y de lo suyo”²⁹. Aquí es importante, como en la Belleza platónica, la idea de semejanza. Pues el alma se regocija siempre ante la belleza sensible porque la ve como “huella” de la Belleza inteligible, reconociendo la Belleza inteligible que hay dentro de ella.

De esta forma, entendemos que si un cuerpo es bello, lo es por participación de esa Belleza ulterior, y por su semejanza con ella. Un cuerpo bello lo es porque la forma de lo

²⁸ Plotino, *Enéada* I,6,1,35.

²⁹García Bazán, F. (2005). Plotino y la fenomenología de la belleza. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, volumen 22, 7-28.

inteligible se percibe en él, por su unión con la Belleza inteligible y divina, no por simetría o proporción. En la forma es donde radica la unidad, “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”³⁰. Por ello alguna vez veremos la belleza en una casa por el conjunto y otras veces veremos la belleza en una piedra simple.

Las bellezas sensibles, nos parecen bellas porque participan de la fuente de la Belleza divina. Son bellas por semejanza y participación con esta, y reconocemos en ella las huellas de lo inteligible. Al igual que en la escala de la Belleza platónica presentada en *El Banquete*, se necesita de las bellezas sensibles para llegar a las ulteriores. Cuando el alma crece en virtud, crece en Belleza también, haciéndose cada vez más semejante a la fuente de las bellezas, a la Belleza propia del centro divino.

Debemos entender la importancia que tiene la Belleza a nivel ontológico en la obra plotiniana. Por una parte, Plotino sitúa la Belleza en el mismo centro divino, en el Uno. Atendiendo a F. García Bazán “Lo divino es simultáneamente Belleza y Bien, por esto la Belleza o Bien se debe colocar en primer lugar, y de Ella emergen el Nous que posee igualmente belleza, pero como atributo. Y los restantes seres son bellos por esta belleza”³¹. La belleza sensible es bella en ese sentido, como atributo dado por la Belleza divina.

Por otra parte, que todo lo sensible es bello si es acorde con lo que es, por ello toda la realidad sensible es participe de la Belleza en mayor o menor grado, eso hace posible que gracias a la belleza sensible podemos alcanzar la Belleza inteligible del Nous y luego llegar a la Belleza divina del Uno. Concluye F. García Bazán: “Se entiende de este modo que la Belleza sea idóneamente el camino y la puerta que conduce al Uno”³².

3.2. De las bellezas sensibles a las Bellezas inteligibles

Como hemos visto, si examinamos las bellezas sensibles, como la belleza del color o la belleza del sonido, vemos que nos parecen bellos aquellos colores o sonidos simples y puros. Y que si nos parecen bellos los conjuntos, es porque todas sus partes son bellas,

³⁰ Plotino, *Enéada* I,6,2,20.

³¹García Bazán, F. (2005). Plotino y la fenomenología de la belleza. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, volumen 22, 7-28

³²Ibid. (Pág. 7-28)

pero no nos parecen bellas las mezclas por cierta proporción. También hemos señalado dónde está la fuente de las bellezas sensibles, y que no está en la simetría o proporción, sino en que su fuente es la Belleza divina, que además está en el centro de la potencia ontológica del cosmos, la Belleza está en el Uno.

La belleza sensible nos permite dar un “salto” hacia la Belleza inteligible. La belleza del color, de un sonido armonioso o de la luz son el trampolín para seguir hacia las Bellezas superiores. Como indica Plotino “Acerca de las bellezas ulteriores, que ya no le toca ver a la percepción sensible, sino que es el alma quien, sin mediación de órganos, las ve y las enjuicia. Hay que contemplarlas elevándonos, tras dejar que se quede acá abajo la percepción sensible”³³.

Es preciso pues pasar de las bellezas sensibles a estas Bellezas ulteriores, tales como la Belleza que hay en el *esplendor de la justicia*, en las ciencias y leyes, en el conocimiento y la virtud.

Cuando el alma ve este tipo de Bellezas inteligibles, siente una sacudida y una conmoción que la trastoca, siente un placer mucho más intenso a la hora de contemplar estas Bellezas ulteriores que cuando ve lo hermoso de un cuerpo bello.

Afirma Plotino “Porque he aquí las emociones que deben originarse ante cualquier belleza: estupor, sacudida deleitosa, añoranza, amor y conmoción placentera”³⁴. Estas emociones son las que se deben sentir ante la contemplación de cualquier belleza, pero más ante las Bellezas ulteriores. Y las almas de por sí más enamoradizas, serán aquellas que más sientan esto. Igual que unos sienten más que otros el deseo hacia la belleza de los cuerpos, algunos sienten más ese enamoramiento hacia la Belleza ulterior, precisamente estos son los de alma enamoradiza.

Aquellos que son realmente enamoradizos de la verdadera Belleza ulterior, sentirán anhelo de estar recogidos en ellos mismos, para sacar su propia belleza y estar dichosos, sentirán frenesí de contemplar las ocupaciones, sabidurías y virtudes bellas.

Para Plotino cuando el alma está enamorada de esta Belleza y está henchida de virtud, nos guía cada vez más para acercarnos a esta Belleza, y, al contemplarla, nos quedamos fascinados y nos transformamos en virtud y en Belleza, nos hacemos más bellos y más

³³ Plotino, *Enéada* I,6,4,1.

³⁴ Plotino, *Enéada* I,6,4,15.

buenos, nos hacemos semejantes a la Belleza. Así deduce Hadot “De este modo, presentimos que si nos elevamos hacia la Belleza es, finalmente, en virtud del impulso infinito que nos conduce hacia el Bien”³⁵. Gracias a la Belleza vamos al Bien, a lo divino.

La pregunta aquí es, ¿Cuál es el objeto que despierta estas emociones en las almas enamoradas de la Belleza ulterior? Cuando nos vemos a nosotros mismos bellos y vemos *brillar* en nosotros la virtud, nos regocijamos y nos sentimos dichosos de ello. El objeto aquí no es un color concreto o una forma, sino la propia alma que *brilla sin color*. Veremos hermosa nuestra alma si en ella encontramos las huellas de la virtud, de la templanza y de la divina inteligencia. ¿Por qué llamamos a todas estas cosas bellas? ¿Por qué decimos que son bellas la virtud y la sabiduría? También se pregunta Plotino “¿Qué son para haber hecho al alma deseable? ¿Qué es esa especie de luz que brilla en todas las virtudes?”³⁶ Esa luz es la luz de la Belleza divina. La cuestión es cómo nosotros nos hacemos semejantes a la luz que brilla en el Uno.

Para entender qué le pasa al alma cuando está en la virtud, quizá deberíamos fijar la atención en cómo es un alma cuando se afea y se aleja de lo divino. Cuando el alma es fea, es un alma que no es pura, que no es cómo debe ser realmente. Un alma se afea cuando vive una vida sin contemplación ni calma, dejándose llevar por pasiones e instintos, una vida enturbiada y en mezcla con lo corporal continuamente, viviendo con el mal, teniendo miedo a la muerte y al futuro. Plotino lo describe así: “es arrastrada constantemente hacia lo de fuera, hacia lo de abajo y hacia lo tenebroso”³⁷.

Esto no sería lo natural en el alma, si el alma se afea es por mezcla y añadidura externa que nada tiene que ver con su condición propia. Plotino usa el símil del barro y el oro. Si el oro se mancha de barro, ya no brilla tanto y no se ve su belleza igual, pero no es porque le falte algo o por su propia condición, sino por algo externo que se le ha añadido. Si se quiere recuperar su pureza habría que lavar el oro y asegurarse de que no quede nada de lo añadido, entonces el oro volvería a su condición de brillo y de ser bello. Si nosotros nos metiésemos en el cieno se nos añadiría suciedad, perderíamos algo de nuestra Belleza, pero por algo que se añade, y no por nuestra propia condición. De igual forma, si al alma

³⁵Hadot, P. (2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: AlphaDecay. (Pág. 83)

³⁶ Plotino, *Enéada* I,6,5,20.

³⁷ Plotino, *Enéada* I,6,5,35.

se le añadieran cosas que realmente no le son propias, perdería su condición y se afearía, desapareciendo la Belleza y lo divino que hay en ella.

Observa Plotino, “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”³⁸. De igual forma, si un alma se ha afeado por la mezcla y añadidura de lo corporal y sensible, esa alma tendría que purificarse, como se lava al oro para quitar el barro, y entonces podría volver a embellecerse y ser como debe ser según su condición.

Y concluye Plotino “Y en esto consiste la fealdad del alma, como la del oro: en no estar pura ni acendrada, sino inficionada de lo térreo. Expurgado esto, queda el oro, y el oro es bello si se aísla de las demás cosas y se queda a solas consigo mismo”³⁹. Al alma le sucede lo mismo, debe purificarse para poder ser bella, pues el alma es bella cuando lo es por sí misma y no por añadidura.

Es importante entender cómo la comprensión de la Belleza y el deseo de sentir la Belleza de lo ulterior y divino que hay en nosotros, es el iniciador del proceso de purificación que debemos realizar para quitar al alma lo añadido, lo que no le es propio, las pasiones exageradas, los miedos y las tribulaciones. J. Benito Torres afirma que “Así pues, la comprensión de la Belleza hace despertar en el alma una perspectiva determinada, que permite al filósofo una purificación de sus pasiones y sensibilidad”⁴⁰. Aquí el eros, juega igual que en Platón, un papel mediador fundamental para comprender la carga ontológica que tiene la Belleza.

El Uno se manifiesta en lo sensible gracias a las bellezas, tanto las inteligibles como las sensibles. Y como hemos visto, gracias al deseo de estar con las Bellezas sensibles, podemos llegar a las Bellezas inteligibles, comprendiendo que la razón de que sean bellas es porque participan de la Belleza.

Con esta comprensión de la Belleza podemos, entonces empezar una catarsis en nosotros mismos para buscar la Belleza en nuestra alma, para buscar en nosotros lo divino y asemejarnos a ello lo máximo posible, eliminando todo lo ajeno. Entiende J. Benito Torres que “el verdadero conocimiento de la Belleza comporta siempre, para Plotino, una

³⁸ Plotino, *Enéada* I,6,5,45.

³⁹ Plotino, *Enéada* I,6,5,50.

⁴⁰ Benito Torres, J. (2022). Eros y metafísica en Plotino: el filósofo y la naturaleza enamorada. *Protrepis*, número 22, 43-63.

purificación del alma, mediante la cual el filósofo toma consciencia de su participación en el Todo”⁴¹. Una vez que estamos preparados para este camino, podemos iniciarnos en la transformación de nuestra alma hacia la Belleza. Necesitaremos una purificación de nuestras pasiones, un cambio en nuestra forma de ver la realidad, de los ejercicios espirituales facilitan esta conversión. Una vez logrado esto, podremos acercarnos a la contemplación de la Belleza y a vivir en un estado que nos guíe hacia la contemplación del Uno.

Como en Platón, el camino del Amor y la Belleza, es un camino seguro para llegar al conocimiento.

3.3. La transformación y purificación del alma en la Belleza

Para Plotino una vez que el alma se ha purificado, se une al centro divino, fuente de la Belleza, del Bien y del Intelecto. Como él dice “La magnanimidad consiste en el desdén por las cosas de acá; y la sabiduría, en la intelección, que vuelve la espalda a las cosas de abajo y conduce el alma a las de arriba”⁴². La purificación que se da para acercarnos a la Belleza es una búsqueda unida a la sabiduría, a la vez que crecemos en belleza también nos elevamos a lo inteligible. El estudio de la Belleza va unido al estudio del Bien, de la Virtud y de la Inteligencia. Esta transformación nos acerca a lo divino que hay en nosotros y nos asemeja lo máximo posible al centro divino.

Gracias a esta purificación podemos percibir la belleza que hay en todo lo sensible y en nosotros mismos. Aquí hay una graduación, la Belleza es bella por sí misma, el Intelecto es bello por la Belleza que le da lo divino, el Alma es bella por la Inteligencia que se refleja en ella, y las demás cosas sensibles son bellas por el Alma. Así, los cuerpos son bellos solo por participación, no por sí mismos.

Esta graduación no ve de forma negativa lo sensible. Lo sensible está más lejos del centro de divino por su mezcla con todo lo corporal, mientras que lo inteligible y puro está más cerca del Uno.

El Bien está junto a la Belleza en el centro divino, el Bien es lo más deseado por las almas. Lo mejor para el alma es ascender purificándose para llegar al Bien.

⁴¹Ibid. (Pág. 43-63)

⁴² Plotino, *Enéada* I,6,6,10.

Dice Plotino “Vea uno por sí solo a él solo, incontaminado, simple y puro, de quien todas las cosas están suspendidas, a quien todas miran, por quien existen y viven y piensan, pues es causa de vida, de inteligencia y de ser”⁴³.

Pero para llegar al Bien, para llegar a contemplar el Uno, hay que hacer un proceso de purificación. Aquel que no ha llegado, busca llegar a ello, pues es lo más deseado. Y aquel que ha llegado y lo ha visto, sentirá una maravilla al contemplar tal Belleza y sentirá un amor verdadero ante aquello que mire, considerando lo que ha amado y ha visto bello con anterioridad algo insignificante en comparación con la visión y el amor hacia el Bien.

Leemos en Plotino: “¿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, para poder ser pura? Porque todas estas bellezas de acá son adventicias, están mezcladas y no son primarias, sino que proceden de aquél”⁴⁴, nos explica bien el salto que supone la contemplación de la Belleza absoluta y verdadera, frente a la visión de las bellezas sensibles, que solo participan en parte de ella.

Si uno consiguiese ver la Belleza divina entonces podrá acceder a un tipo de visión *bienaventurada*, podrá acceder a un contacto con lo divino. Si accede a esto, que es fuente de toda Belleza y de toda Vida, ¿Qué otro tipo de bellezas podría entonces necesitar el alma? Y Plotino plantea “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 que otra belleza tendría ya necesidad?”⁴⁵. Si el alma llega a este estado no necesita ya de otras bellezas, en la contemplación de esta Belleza se transforma en algo bello. En esta contemplación es dichoso vivir, y hacia allí merece la pena dirigir nuestro esfuerzo.

Para Plotino es desdichado quien no ha conseguido llegar a esta Belleza, no quien no consigue contemplar un color, ni estar con un cuerpo bello o el que no consiguió poderíos en un reino. Por esta contemplación merece la pena cualquier renuncia, de los cuerpos bellos o de los colores bellos, e incluso renunciar a mandatos de reinos. Plotino dice: “y solo eso por cuya consecución es menester desechar reinos y mandos sobre la tierra

⁴³ Plotino, *Enéada* I,6,7,5.

⁴⁴ Plotino, *Enéada* I,6,7,20.

⁴⁵ Plotino, *Enéada* I,6,7,25.

entera, el mar y el cielo, por sí, tras abandonar y desdeñar estas cosas y volverse a aquello, lograra uno verlo”⁴⁶.

Esta contemplación del centro divino y de la fuente de la Belleza, nos acerca a la purificación que conduce al Bien que es el objetivo de toda alma. Plotino distingue a partir de la belleza tres vías para llegar a la fuente de todas ellas. La belleza a través de las Musas, donde gracias a los sonidos bellos pasamos de la armonía sensible a la armonía inteligible y la belleza espiritual. La belleza a través del deseo sexual y de los cuerpos bellos es la segunda vía, por este camino usamos el deseo hacia los cuerpos bellos como salto hacia la Belleza que es fuente de esas bellezas corporales. La tercera vía es la de la Belleza a través de la filosofía.

Con relación a esta tercera vía, Hadot considera que “En cuanto a quien tiene un talante filosófico, quien es un filósofo nato, éste ya está, por naturaleza, separado del mundo sensible y no tiene necesidad de pasar por la intermediación del amor humano. Simplemente hay que guiarle en las ciencias y las virtudes para permitirle continuar, por medio de la dialéctica, la ascensión hacia el Bien”⁴⁷.

En Platón el amor de los cuerpos era necesario para ascender hacia el amor, a la Belleza verdadera e inteligible, pero en Plotino es solo una de las tres opciones. El alma, ya de por sí filosófica, está ya enamorada de las Bellezas inteligibles. Para ese alma la experiencia del amor la acerca a la experiencia *mística* de contacto con el Uno.

Me veo en la obligación de aclarar por qué utilizo el término *experiencia mística* y a qué me refiero con él, porque puede dar lugar a confusiones. Normalmente por *mística* se entiende una experiencia religiosa del creyente para entrar en comunicación con su dios.

Sin embargo, un neoplatónico consideraría que tener una experiencia mística es tener una experiencia de acercamiento a la comprensión de la realidad. En el caso concreto de Plotino con experiencia mística me refiero a la vivencia de un proceso que culmina en el Uno.

Es importante tener en cuenta la necesidad de la purificación para el ascenso al Bien, por cualquiera de las tres vías. Pues Belleza y Bien están en el centro de la realidad, por ello están en el centro divino. Si nuestra alma contempla la Belleza y se purifica, logra

⁴⁶ Plotino, *Enéada* I,6,7,35.

⁴⁷Hadot, P. (2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: AlphaDecay. (Pág. 87)

entonces hacerse semejante a lo divino. Hace lo que es más propio de ella y se conforma a su naturaleza. Vive, entonces, de forma dichosa en contemplación y sin turbaciones.

La contemplación de la Belleza nos acerca realmente a la contemplación del Uno, ya que la Belleza está situada en el propio centro divino. Por tanto esta contemplación, se puede entender como una experiencia mística de lo divino, entendiendo el término de experiencia mística como hemos visto antes. El Uno, es el principio ontológico que une el cosmos en la filosofía plotiniana. Lo une gracias a la fuerza ontológica de la Belleza y del Eros. A esta conclusión llega J Benito Torres cuando señala que: “En este sentido lo Uno supondría el núcleo y origen de lo divino”⁴⁸.

3.4. Contemplación de la Belleza absoluta y divina

¿Cómo se llega a esta contemplación? ¿Cuál es la forma de tener una experiencia cercana a lo divino y la fuente de toda Vida y Belleza? Como bien se señalan estudiosos como Emilsson: “Plotino no nos dice como él llega a tener una experiencia como la que él describe”⁴⁹, no nos da una guía sino solo una forma de iniciar un camino.

Plotino nos avisa de un peligro que debemos tener en cuenta. Cuando veamos las bellezas sensibles, debemos ver en ellas el reflejo de la fuente de la belleza a ir hacia la Belleza absoluta y verdadera, no dejarnos atrapar por esta belleza sensible ni perseguirla, no buscar estar solo con cuerpos bellos y acapararlos, sino ir más allá de esto.

Aquí Plotino usa el mito de Narciso como símil de lo que le pasaría al alma que se deja arrastrar por la belleza sensible: buscaría las bellezas corporales e iría tras ellas intentándolas atrapar como si fueran bellezas reales, cuando son solo un reflejo de aquella Belleza ulterior. Así Plotino señala “De ese mismo modo, el que se aferre a los cuerpos bellos y no los suelte, sea negará no en cuerpo, sino en alma, en las profundidades tenebrosas y desapacibles para el espíritu”⁵⁰.

El mito de Narciso aquí nos sirve para comprender el peligro que hay en la belleza sensible: el de quedar tan fascinado y absorto, que nos quedemos en ella y no busquemos

⁴⁸Benito Torres, J. (2021). Fenomenología de la experiencia mística: Plotino y la hermenéutica de la racionalidad. *Investigaciones fenomenológicas*, número 18, 12-31.

⁴⁹Emilsson, E.K. (2017). *Plotinus*. Nueva York: Routledge. (Traducción del escritor).

⁵⁰ Plotino, *Enéada* I,6,8,10.

su fuente, la verdadera Belleza absoluta. El mito de Narciso será importante en la obra de Ficino como se verá más adelante.

En la obra plotiniana el alma debe no dejarse arrastrar por las bellezas sensibles y debe seguir su camino hacia la ascensión a la fuente de la Belleza, una *huida* hacia el Uno.

Ahora bien, la pregunta sería cómo se debe hacer esta huida hacia el Único, hacia lo divino y a contemplar la Belleza. Plotino nos exhorta a emprender el viaje, “no hay que realizarlo 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 mirada en ellos, antes bien, como cerrando los ojos, debes trocar esta vista por otra y despertar la que todos tienen pero pocos usan”⁵¹. Esta visión que se debe despertar es la de la contemplación.

Para usar esta visión debemos purificar nuestra alma y nuestros ojos. Hay que acostumbrar al alma a mirar las ocupaciones bellas, los actos bellos y a hacerse bella a sí misma. Plotino usa la metáfora del escultor para explicarlo: igual que un escultor sobre la piedra pule, raspa y abrillanta hasta que se le da una forma bella; eso debemos hacer con nuestra alma, pulirla, raspar lo mezclado y añadido que le es extraño, y abrillantar quitando lo impuro, hasta que solo quede la belleza y la “inteligencia resplandezca” en nosotros.

Cuanto mayor sea nuestra semejanza con la Belleza más cerca estaremos de contemplarla. Si te has *hecho luz al verla*, entonces ya te has hecho a ti mismo visión, ya te has hecho parte de lo contemplado y ya puedes estar en la contemplación del Uno. En estas experiencias, el ojo interno, el alma, ve la luz de forma pura, se hace luz. Hadot muestra que “Para Plotino, como para Platón, la visión consiste en un contacto de la luz interior del ojo con la luz exterior. Sin embargo, Plotino concluye que, cuando la visión se vuelve espiritual, ya no hay distinción entre la luz interior y la luz exterior. Hay una especie de autovisión de la luz: la luz es como transparente a sí misma”⁵². Aquí, el alma se ve a sí misma como parte de esta Belleza absoluta y entonces puede contemplar esta Belleza sin filtros. Cuando tú mismo seas luz verdadera enteramente, entonces tendrás el ojo interior purificado para ver la Belleza.

⁵¹ Plotino, *Enéada* I,6,8,25.

⁵²Hadot, P. (2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: AlphaDecay. (Pág. 106)

Es necesaria esta purificación en la praxis para que se transforme la visión, pues si no fracasaremos en la contemplación. No podremos ver la Belleza si la vemos desde un “ojo legañoso”, desde un modo de ver la realidad con vicios y mezclada con lo corporal. Antes de contemplar la Belleza debemos hacernos semejantes a ella, pues sino no la podremos ver realmente. Plotino aquí es tajante “Porque jamás todavía ojo alguno habría visto el sol, si no hubiera nacido parecido al sol. Pues tampoco puede un alma ver la Belleza sin haberse hecho bella”⁵³.

En esta contemplación de la Belleza, podemos llegar al Bien, pues es fuente y razón de la Belleza absoluta. Como dice Hadot “Así pues, a través de la contemplación, se poseerá de manera inmediata lo que los hombres apenas alcanzan por medio de un largo rodeo, esto es, la visión de la Belleza”⁵⁴. Si el alma es capaz de percibir lo inteligible, la Belleza y lo divino, es porque ella misma tiene algo de inteligible, de belleza y de divino. Por ello necesita la purificación para la contemplación, para pulirla.

Aquí se habla de la misma Belleza que habla Platón en *El Banquete*, y al igual que en la obra platónica se empieza desde las bellezas sensibles.

Es importante entender que para Plotino, al igual que para Platón, lo sensible y lo inteligible forman una realidad unida, y que precisamente la Belleza es la fuerza ontológica que mantiene unido al cosmos, como señala M. J. Hermoso Félix “Plotino está interesado en destacar la unidad del alma, en la que se asienta la unidad radical de la conciencia perceptiva a la que remite la actividad propia de la sensibilidad”⁵⁵.

Para la contemplación se ha necesitado antes ver la Belleza en el mundo que nos rodea, en lo sensible, esta sensación implica a nuestra corporalidad. M. J. Hermoso Félix continúa “Tal es el sujeto de la sensibilidad: el cuerpo específico unido a un reflejo del alma”⁵⁶. En la contemplación, el alma ve sin necesidad de ojos, sin necesidad de órganos intermediarios pero para lo sensible necesitamos los órganos corporales.

No hay nada de malo en contemplar la belleza sensible, ni en que ese mirar nos deleite. Y concluye M. J. Hermoso Félix “Nada de malo hay en esta exuberancia sensitiva que

⁵³ Plotino, *Enéada* I,6,9,30.

⁵⁴ Op. Cit. (Pág. 65).

⁵⁵ Hermoso Félix, M.J. (2019). La percepción en Plotino. Contemplación de solas formas. *Anuario filosófico*, 52/3, 467-491.

⁵⁶ Ibid. (Pág. 467-491).

genera el alma cuando se mira en el espejo de la materia, nada de malo hay en la creación de un mundo repleto de formas sensibles y de cuerpos sensitivos”⁵⁷. La postura de Plotino es contraria en ese sentido a la postura gnóstica que nos exhorta a alejarnos de todo lo sensible y la materia. Al contrario, se debe poder disfrutar del mundo sensible. La cuestión es no caer en el peligro ya visto que tiene la belleza sensible, en el olvido de Narciso.

El olvido de Narciso sería para el alma el olvido de su propia identidad, sería olvidar la fuente de las bellezas sensibles, sería olvidarse y diluirse en lo corporal ignorando lo inteligible. Este peligro que hay en lo sensible no se soluciona si huimos del mundo y sus sensaciones. No se trata de ignorar lo sensible ni de suprimir nuestras pasiones, sino de canalizarlas. Tenemos que servirnos de lo sensible para dar el paso hacia la contemplación de la Belleza.

Tenemos que purificar nuestras pasiones, es decir canalizarlas para que nos acerquen a lo divino, no suprimirlas. Como señala la profesora M. J. Hermoso Félix “Si queremos acercarnos a la intelección no hemos de censurar la sensación y huir a no sé qué otro mundo paralelo sino profundizar en la sensación hasta su tuétano y, sin duda, este ya es inteligible”⁵⁸. Si nos purificamos de una forma correcta, viviremos en lo sensible sintiendo la huella de lo inteligible en nosotros y en la realidad. Como considera Hadot “Y es que la propia vida, en todos sus niveles, es contemplación”⁵⁹, podemos llegar a canalizar todo lo sensible para conseguir la contemplación de las formas y percibir todo el orden que hay en el cosmos. Si aceptamos esta propuesta debemos llegar a percibir toda la Belleza del mundo al ver una sola piedra.

Vamos a tratar ahora el tema de la contemplación, cómo se debe mirar la conciencia y la individualidad teniendo en cuenta todo lo visto. Cómo es posible que toda vida sea contemplación. La cuestión en Plotino que puede surgir de primeras es, si a medida que se asciende en la contemplación hacia lo inteligible y la belleza, seguimos estando en el mismo marco ontológico. Tras todo lo visto en Plotino, no hay dudas de que sí seguimos en ese marco. Así lo pone de manifiesto M. J. Hermoso Félix “En el pensamiento de Plotino queda fuera de toda duda la continuidad ontológica; podemos decir que esta es un postulado metafísico básico. Su marco ontológico perfila una realidad sin cortes ni

⁵⁷Ibid. (Pág. 467-491)

⁵⁸ Ibid. (Pág. 467-491)

⁵⁹Op. Cit. (Pág. 63)

discontinuidades, sin abismos insalvables. La unidad de la realidad gravita en torno al Uno cómo su centro fundamental, presente en todos los grados o niveles de lo real”⁶⁰.

Esta realidad multiforme es una realidad unitaria gracias al Uno, de igual forma pasa en el alma, como bien nos dice Plotino, “el alma es muchas cosas; es todas las cosas, tanto las de arriba como las de abajo, pasando por toda la gama de la vida”⁶¹. De esta forma, se puede acceder a la contemplación inteligible desde cualquier visión de lo sensible con la purificación y preparación adecuada. Si nos educamos en esa mirada de forma correcta, podremos ver siempre la huella del intelecto en toda nuestra realidad sensible, cuya potencia unificadora es el Uno, y la Belleza es una de sus emanaciones en lo sensible, y por tanto una guía segura para comprender lo inteligible y cómo se manifiesta en lo sensible.

Que podamos ver la belleza en lo sensible es una muestra de la unidad ontológica, pues el centro divino es la fuente de la Belleza y del Bien. Cuando vemos las bellezas sensibles, si hemos educado bien nuestro ojo interno, nos remitimos a su fuente, a la Belleza, cara visible del Uno. Por tanto nos remitimos al Único, con ayuda de la Belleza, y entendemos la unidad ontológica, que dona el Uno a toda la realidad.

3.5. Unidad en el cosmos y el alma en la contemplación

De sentir esta unidad, depende nuestra identidad, pues si logramos ver esta unidad en el cosmos entenderemos la unidad que hay en la propia alma. La cuestión es el modo en el que logramos percibir y experimentar el carácter unitario de la realidad.

La Belleza, como se ha ido viendo a lo largo de este trabajo, nos puede ayudar en esto. La causa es sencilla: la Belleza nos acerca a entender el estado unificador del Cosmos expresado en nuestra propia vivencia, desde la propia experiencia de la vida se puede entender la unificación entre inteligible y sensible.

Veremos ahora cómo en la propia experiencia vital del hombre, su alma se acerca a lo inteligible, al centro divino, y también habita en lo sensible, sin necesidad de huir del

⁶⁰Hermoso Félix, M.J. (2022). Individualidad y conciencia en Plotino. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 63, 303-332.

⁶¹ Plotino, *Enéada*, III, 4, 15, 3-22.

mundo terreno, sino de habitar en él de una forma concreta, para comprender que la realidad sensible es parte de la inteligible.

También veremos cómo le afecta esto a su propia identidad. Me apoyaré en el estudio de María Jesús Hermoso Félix, *Individualidad y conciencia en Plotino* para ver qué enfoque es el más adecuado a la hora de entender este tema y sus consecuencias para la contemplación.

Nuestra identidad, no puede ser solo la conciencia reflexiva, la sensible o la unitiva pues sería aceptar unas diferencias insalvables dentro de nuestra individualidad. Cada individuo tiene una biografía suya propia que incluye una personalidad, unos intereses, preocupaciones y emociones. ¿Qué de todo esto se mantiene en el alma cuando se asciende hacia lo inteligible? Parece que no se mantiene en el alma nada de la biografía personal asociada a la conciencia sensible como tampoco nada de la conciencia reflexiva, cuando el alma se eleva a lo inteligible.

Si nos preguntamos qué nos queda de lo sensible cuando nos acercamos a lo inteligible parece que estamos ante un abismo insalvable, pero esto no parece que encaje en el pensamiento plotiniano, así que debemos buscar otro enfoque.

Un enfoque alternativo, que parece mejor para entender esta cuestión es el inverso, es preguntarnos por lo que hay de inteligible en nosotros cuando vivimos nuestra vida diaria y cotidiana, estando esta en el ámbito de la sensibilidad. M. J. Hermoso Félix realiza las siguientes preguntas “¿Qué tiene que ver la intelección con la vida?; ¿qué queda de la intelección en la vida cotidiana del hombre sensible?; ¿cómo se refleja la intelección en la sensibilidad, si es que lo hace de alguna manera?”⁶², con este enfoque la continuidad de nuestra identidad la buscaríamos a partir de la propia vida.

Habría continuidad entre las experiencias sensitivas y las experiencias intelectivas gracias a que hay una continuidad vital.

Como hemos visto, toda vida es realmente una contemplación, solo que hay diversos grados en la contemplación. Plotino nos dice, “Toda vida es una determinada intelección, solo que una es más borrosa que otra, como lo es también la vida”⁶³.

⁶²Op. Cit. (Pág. 303-332)

⁶³ Plotino, *Enéada*, III, 8, 30, 8-17.

En toda nuestra experiencia vital podemos tener diversas actividades intelectivas en mayor o menor grado. Es una cuestión de un *ver* en diferentes grados en la misma realidad ontológica, no de ver diferentes realidades. Gracias a nuestra experiencia vital podemos ver la continuidad en las diversas intelecciones y por ello ver la continuidad en nuestra propia identidad.

El entender la vida como intelección en todos los niveles no nos aleja de la realidad sensible ni del día a día cotidiano que vivimos, sino que nos hace vivir más plenamente, de forma adecuada, canalizando ese vivir cotidiano hacia lo inteligible, y hacia una vida contemplativa. Esta forma de vivir en contemplación en lo sensible no nos hace ir a otra realidad diferente, sino que nos hace vivir más intensamente en nuestra realidad.

Esa es la elección de vida más importante: Podemos vivir arrastrándonos por lo sensible, sin darnos cuenta de su fuente ni la fuente de la realidad, o podemos vivir en contemplación continua desde lo sensible hasta lo inteligible. Ambas opciones parten de la misma realidad. Por ello, queda claro que el intelecto y todo lo relacionado con lo inteligible pertenecen al espacio propio de la vida, desde la vida inteligible hasta la vida sensible.

En este enfoque se entiende perfectamente el símil de la luz: toda vida con añadidura excesiva de lo sensible es “oscurecimiento” de la realidad. M. J. Hermoso Félix indica “La luz es primero y el ensombrecimiento viene después; tiene que ver con la distancia, con la especialidad, con la temporalidad, con el rodeo del alma a través de los cuerpos, con Narciso mirándose en las aguas”⁶⁴.

Como ya hemos visto, esto no tiene que ver con vivir en lo sensible, pues no podemos dejar de vivir donde vivimos. Sino con dejarse arrastrar por ello sin entender su fuente y su propia forma de ser. Por ello, la solución que nos da Plotino no es alejarse de todo lo sensible, sino percibirlo de forma adecuada, purificarse para quitarse lo añadido y como la figura de Dionisio poder a partir de lo sensible sacar una potencia creadora, vivir una vida que sea creación. Esto influirá especialmente a Ficino, como veremos más adelante en el capítulo 5 de este trabajo.

Esta vida creadora, en Plotino, se identifica con la contemplación, que le da intensidad vital al alma y fuerza para ascender hacia la unificación con el Uno. Entonces la cuestión

⁶⁴Op, Cit. (Pág. 303-332)

es que tenemos dos formas de habitar el mundo, una desde esta contemplación, y otra dejándonos arrastrar por la duración temporal y lo sensible, opacando esta intensidad vital. Se trata de escoger de qué forma preferimos estar en la realidad y vivir. Para Plotino esta cuestión no es trivial pues nos jugamos nuestra identidad y lo que nos hace ser realmente nosotros.

Y es que, nos jugamos nuestra identidad e individualidad en esta elección de habitar lo sensible, pues es precisamente en la conciencia unitiva donde damos cuenta de nuestra propia individualidad, cuando conectamos lo universal de lo tangible con el centro divino, así lo refleja M. J. Hermoso Félix “Cuanto más cerca está el alma de sí misma, de su individualidad más cerca de la universalidad de lo inteligible”⁶⁵, pues nuestra propia identidad está unificada a la imagen o reflejo de la propia unidad intangible de la realidad: lo sensible y lo inteligible unidos, gracias al Uno. Por ello, cuando el alma consigue su contacto con el Uno es cuando más se da cuenta de su propia unificación entre lo sensible e inteligible que se da en su propia identidad.

De esta forma, nuestra conciencia sensible no es *otro nosotros*, sino al revés: todas nuestras sensaciones y experiencias cotidianas son *huellas* que conducen a lo inteligible. La sensibilidad pues nos acerca a lo inteligible, en especial hacemos esta ascensión por el camino de la Belleza, viendo las bellezas sensibles y dándonos cuenta de las formas inteligibles bellas que hay detrás y cómo todas estas bellezas tienen como única fuente: la Belleza absoluta y divina que está en el propio centro divino, en el Uno, y cómo está Belleza nos hace darnos cuenta de la unificación ontológica que se da en la realidad.

3.6. Conclusiones sobre la Belleza platónica en Plotino

En este capítulo se ha tratado desde diversos enfoques la contemplación en la obra plotiniana y en especial cómo a través del camino de la belleza podemos encontrar una guía segura para ascender a lo inteligible, el cómo la belleza nos ayuda en la purificación y en buscar la contemplación desde lo sensible para percibir en ello la *huella* de lo inteligible, y cómo esto afecta a la unidad del cosmos y a nuestra propia identidad.

Se ha podido comprobar la influencia enorme y directa que hay en Plotino de la obra platónica y en especial en el tema de la Belleza de la obra *El Banquete*.

⁶⁵Ibid. (Pág. 303-332)

Lo que me hace destacar a Plotino respecto a otros neoplatónicos es la revitalización del concepto de Belleza. Porque aunque la Belleza en Platón es un tema importante, junto con otros temas, para Plotino es el más importante. Plotino maximiza la idea de llegar a la naturaleza o al arte desde una concepción más creadora de la Belleza. Por el camino de la Belleza puedes llegar a *diluirte* en el Uno de forma segura.

Para mí, la importancia de Plotino en la actualidad es que nos ayuda a cambiar nuestra mirada. Es decir, cuando has recorrido el camino de la belleza sensible hasta llegar al contacto con el Uno, cambia nuestra forma de ver. Como para él no podemos abandonar el mundo sensible, es precisamente esa mirada la que nos puede salvar en el día a día. Cada vez que volvemos a lo cotidiano tras haber estado en la contemplación podemos vivir con felicidad, gracias a que con nuestra mirada vemos la Belleza absoluta, así nuestra mirada queda marcada para ver la belleza del mundo.

Voy a tratar en los capítulos siguientes, cómo Plotino influirá en los neoplatónicos posteriores y en la idea de Belleza. Pues Ficino leerá a Platón pero también leerá a Plotino, por lo que algunas ideas platónicas las verá desde el marco plotiniano. En especial todo lo relacionado con el símil de la luz y el sol, la idea del ojo interior para contemplar lo divino y de las figuras de Dionisio y Narciso.

4. La recepción de la Belleza platónica en la metafísica de la luz: Neoplatonismo, Medievo y Renacimiento

*“¡Oh eterna Luz que sola tú en ti moras,
sola te entiendes y, de ti entendida
y entiéndote, te amas y enamoras”*

Dante⁶⁶

⁶⁶ Dante. La Divina Comedia, Paraíso, Canto XXXIII, 124-126. (versión poética de Abilio Echeverría). Alianza: Madrid.

En este capítulo vamos a explorar brevemente el recorrido histórico que ha tenido el concepto de belleza desde el ideal griego, para ver su recepción en el Medievo y su posterior expresión en el Renacimiento. Lo haremos desde la guía del libro *Historia de la Belleza*, a cargo de Umberto Eco. Este capítulo tendrá un enfoque más referido a la historia del arte y de la estética que a la ontología. Creo que es importante incluir este capítulo en este trabajo pues así nos damos cuenta por una parte de la perspectiva histórica del concepto de Belleza platónico y por otra parte vemos cómo este concepto, especialmente en el Medievo y el Renacimiento influyó en el arte.

4.1. La mirada en la belleza griega ideal

Dos apuntes sobre la belleza ideal desde el punto de vista de la Grecia antigua que nos interesan: la palabra *kalón* y la mirada platónica.

Girolamo de Michele define *Kalón* “La misma palabra *kalón*, que solo impropia puede traducirse por bello, debe ponernos sobre aviso: *kalón es lo que gusta*, lo que suscita admiración y atrae la mirada”⁶⁷. Así pues, esta comprensión de la belleza griega clásica debe tener en cuenta que lo bello va unido a una determinada forma de atraer la mirada. De esta manera, para los griegos la belleza ideal se expresa más bien en la armonía presente en el cosmos.

La mirada platónica marcará en los siglos posteriores la idea de Belleza en occidente, ya que de Platón saldrán las dos teorías estéticas fundamentales para hablar de la fuente de la belleza: la belleza como armonía y proporción ya que Platón acepta esta idea de belleza pitagórica; y la belleza como esplendor de lo inteligible, como reflejo del Bien o lo divino, presentes en el *Fedro* y en *El Banquete*. Girolamo de Michele afirma “Para Platón, la belleza tiene una existencia autónoma, distinta del soporte físico que accidentalmente la expresa; no está vinculada, por tanto, a uno u otro objeto sensible, sino que resplandece en todas partes”⁶⁸.

4.2. La luz como reflejo de Dios, teólogos y filósofos

⁶⁷Girolamo de Michele (2004). *El ideal estético en la antigua Grecia*. En Umberto Eco (Ed.) *Historia de la Belleza* (pp. 37-51). Florencia-Milán: GuintiEditore. (Pág. 30)

⁶⁸Ibid. (Pág. 50)

Pese a que se suele denominar la época medieval como una “edad oscura”, si nos fijamos en su estética vemos que lo que preocupa a los teólogos y los filósofos medievales son sobre todo dos elementos: la luz y el color.

Uno de los orígenes de la estética de luz que se ve en los pensadores de la Edad Media tiene sus raíces en el platonismo. En Platón el símil del sol como el Bien perdura a través del Neoplatonismo e influirá en el cristianismo.

Estas ideas, de Platón, pasan a Plotino, donde la luz que se refleja en todas las bellezas sensibles será la prueba de la emanación del Uno en lo sensible, en especial en el fuego. La belleza del fuego expresa la belleza de simplicidad de la idea. Este valor de las bellezas simbólicas del fuego y de la luz como reflejo de la divinidad, cobran sentido cuando lo estudiamos bajo el marco de la estética neoplatónica, que será muy valorada por algunos de los pensadores cristianos medievales. Así lo expresa Umberto Eco “Dios se identifica, por tanto, con el resplandor de una especie de corriente luminosa que recorre todo el universo”⁶⁹.

Los pensadores medievales verán influidos por la obra plotiniana en especial la *Enéada I,6*, donde Plotino nos habla de la belleza de un color puro, de los rayos del sol o del fuego, bellos por su simplicidad y pureza. Estas ideas serán especialmente retomadas por el Pseudo-Dionisio Areopagita en sus obras *De la jerarquía celeste* y *De los nombres divinos*, en las que Dios se representa de forma simbólica como luz, fuego o fuente luminosa. En su obra se puede ver la influencia del Neoplatonismo con claridad. “¿Qué diremos del rayo solar en sí mismo? La Luz deriva del Bien y es imagen de la Bondad, por eso el Bien es celebrado con el nombre de la Luz como el arquetipo que se manifiesta en la imagen”⁷⁰. Estas expresiones simbólicas y sus ideas sobre la luz, el sol..., usadas por el Pseudo-Dionisio Areopagita pasarán a Juan Escoto Eriúgena, el mayor representante del Neoplatonismo medieval. Como Sixto Castro nos resume “si en el mundo platónico toda belleza procede de la idea de belleza, en el mundo cristiano esa Belleza es ahora Dios mismo”⁷¹.

⁶⁹Umberto Eco (2004). Luz y el color en la Edad Media. En Umbero Eco (Ed.) *Historia de la Belleza* (pp. 99-129). Florencia-Milán: GuintiEditore. (Pág. 102)

⁷⁰Pseudo- Dionisio Areopagita, *De los nombres divinos*, IV. En: Ibid. (Pág. 103)

⁷¹ Castro, S. J. (2021). La sublimación de la belleza. *Alpha*, nº 53, 1-8.

Junto a la luz, el otro gran tema de la estética medieval es la importancia del color, en toda la mística y poesía medieval se remarcan los colores como puros, intensos y con cierta *vida*. Por ejemplo, Dante nos habla del oriental zafiro azul o de visiones luminosas. En la obras de corte místico, por ejemplo la de la santa Hildegarda de Bingen, cobran especial importancia las visiones del fuego y de la brillantísima luz, que como señale antes reflejan a Dios.

Precisamente esta estética neoplatónica centrada en la luz y el color influirá no solo en la literatura, sino también en otras ramas del arte medieval. Umberto Eco lo expresa claramente “Es precisamente la Edad Media la que elabora la técnica figurativa que más aprovecha la vivacidad del color simple unido a la vivacidad de la luz que lo penetra: la vidriera de la catedral gótica”⁷². Las iglesias medievales góticas serán atravesadas por la luz y el color, reflejando en el arte lo que se dice en los escritos sobre los mismos como reflejo divino. La iglesia de Saint Denis o la catedral de Notre-Dame son hermosos ejemplos de esta estética de luz.

Esta corriente de la luz como símbolo divino fue estudiada también por Roberto Grosseteste, quien elabora toda una cosmología de la luz. Para este autor, la luz representa la adecuación en sí pura, la luz es lo más adecuado por ser lo que es, y así lo recoge Umberto Eco “El planteamiento neoplatónico de su pensamiento lo lleva a elaborar una imagen del universo formado por un único flujo de energía luminosa que es a la vez fuente de belleza y de ser”⁷³.

De la Luz única deriva el cosmos, con proporción matemática y luminosidad, la visión de este mundo resulta pues una visión de esa fuente de Belleza. Creo que queda claro que Grosseteste, por una parte recibe claramente las imágenes neoplatónicas para hablar de la Belleza, el Bien y la Luz, pasándola por su enfoque cristiano, como bien se refleja en uno de sus textos: “La Luz, por tanto, es la belleza y el orden de toda criatura sensible”⁷⁴; y por otra parte se ve su influencia posterior en Ficino de forma evidente.

4.3. La Venus divina como símbolo del amor sagrado

⁷²Ibid. (Pág. 126)

⁷³Ibid. (Pág. 126)

⁷⁴, Grosseteste, *Comentario al Haxemerón*. En: Ibid. (Pág. 126)

Como ya hemos visto, la belleza platónica tiene un largo recorrido desde Platón, pasando por los neoplatónicos, donde nos hemos detenido en el enfoque de Plotino. En este capítulo seguimos viendo que la belleza platónica es recogida por los filósofos y teólogos medievales, también lo son las reflexiones sobre la luz como reflejo divino, la importancia de la luminosidad y el color. Y hemos pasado brevemente por dos autores: el Pseudo-Dionisio Areopagita, gracias al cual se pusieron en circulación en los círculos escolásticos las figuras neoplatónicas referidas a la luz y la belleza, pasándolo ya por el enfoque cristiano, y por Grosseteste que revitaliza la luminosidad como elemento metafísico. Estas ideas también estarán presentes en Escoto.

Estas diversas líneas de lecturas neoplatónicas son recogidas por Ficino, quién también leyó en lengua griega a Plotino y al propio Platón, además de traducir dichas obras al latín.

Para Ficino la belleza tiene un valor simbólico que nos ayuda a acercarnos a contemplar el *rostrum de dios*. Gracias a la belleza podemos alcanzar a contemplar la fuente de ella, la luz más pura y luminiosa, Dios. De ahí que a Ficino le interese el arte del Renacimiento, su época, como *El nacimiento de Venus* y la *Alegoría de la primavera*, por Sandro Botticelli. Pues gracias a admirar la belleza en el arte y en lo sensible, nos damos cuenta de que dichas bellezas no son bellas por cierta belleza de las partes, sino porque son reflejos de la Belleza suprasensible y divina. Así nos dice Ficino: “Por eso hay que decir que nos empuja precisamente a buscarlo en el acto en que inflama el deseo humano con chispas”⁷⁵. A Ficino le interesa ver cómo gracias al amor por las bellezas sensibles podemos llegar a Dios, partiendo desde el arte o desde el deseo carnal.

Este deseo carnal se simboliza en la obra de Ficino como la Venus vulgar. Y el amor que viendo la belleza sensible entiende que su fuente es Dios, se quiere acercar, no ya al cuerpo bello, sino a la propia fuente que se simboliza con la Venus celeste. Así lo señala Girolamo de Michele “Precisamente es en la imagen de Venus donde se concentra el simbolismo neoplatónico; esa imagen tiene sus raíces en la reinterpretación que hace Ficino de la mitología”⁷⁶.

⁷⁵ Ficino, *Theologia platónica*, XIV, I. En Girolamo de Michele (2004). La belleza mágica entre los siglos XV y XVI. En Umberto Eco (Ed.) *Historia de la Belleza* (pp. 176-191). Florencia-Milán: GuintiEditore. (Pág. 184)

⁷⁶Girolamo de Michele (2004). La belleza mágica entre los siglos XV y XVI. En Umberto Eco (Ed.) *Historia de la Belleza* (pp. 176-191). Florencia-Milán: GuintiEditore. (Pág. 188)

Y tenemos referentes de esto en el arte florentino del Renacimiento, por ejemplo en la obra *Amor sagrado y amor profano* de Tiziano, donde se simboliza a la Venus celeste y la Venus vulgar, expresiones de dos formas de acercarnos a la belleza sensible. La Venus celeste y el amor sagrado es la forma de acercarnos a la belleza sensible sin caer en lo material, viendo la fuente sagrada, Dios. La Venus vulgar y el amor profano son las expresiones de acercarse a lo sensible ignorando la fuente de su Belleza y Bondad. En el siguiente capítulo hablaremos de Ficino, desde un enfoque menos histórico y más metafísico.

5. La recepción de la Belleza platónica en Ficino

“Debes amar el tiempo de los intentos

Debes amar la hora que nunca brilla

Y si no, no pretendas tocar lo cierto

Solo el amor engendra la maravilla”

Silvio Rodríguez⁷⁷

Este capítulo tiene como punto de partida el Discurso V, Capítulo III “La belleza es algo incorpóreo” de la obra *De Amore* de Ficino, para abordar desde su visión e influencia platónica, la belleza inteligible frente a la belleza corporal o sensible y cómo se conectan. Para ello, me apoyaré también en la *Enéada I,6* de Plotino y *El Banquete* de Platón. Abordaré la problemática sobre la belleza y la contraposición entre dos caminos que se pueden seguir a partir de ella, representados por los mitos de Dionisio y Narciso.

Veremos cómo para Ficino los enamorados de la belleza, no se conforman con la belleza sensible sino que buscan la inteligible, la verdadera Belleza, encontrándola finalmente en el rostro de Dios. La Belleza se nos muestra como el lado visible de Dios. Ficino tiene un enfoque diferente: su propia visión cristiana de lo divino. Pero también veremos cómo

⁷⁷ Rodríguez, S. (1986). Solo el amor [canción]. En *Causas y azares*. Fonomusic

aunque su enfoque sea distinto, sigue la *estela* marcada por Plotino y Platón sobre la Belleza.

El texto *De Amore* empieza con la pregunta qué hace a lo corporal bello, dónde está la belleza en lo corporal. Ficino va descartando ideas sobre cosas de las que no depende la belleza, para llegar a su conclusión sobre la Belleza inteligible y cómo ésta conecta a las almas enamoradas con lo divino.

Vamos a ir leyendo su propuesta, viendo sus conexiones con Platón y Plotino, para analizar la belleza en Ficino, desde la diferencia y unión entre la inteligible y la sensible.

5.1. Sobre la razón de ser de la Belleza y por qué esta es inteligible

Ficino tiene claro que hay cuerpos a los que llamamos bellos, pues tienen algo de la belleza. Pero la belleza no es corporal en su propio significado pues las virtudes son bellas siendo incorpóreas, por lo que hay belleza en algunos cuerpos, pero su razón de ser bellos no radica en ellos mismos, sino en la propia Belleza: “Y por esto se revela que la razón misma de la belleza no puede ser el cuerpo... y aunque llamamos bellos a algunos cuerpos, no son bellos, por su propia materia”⁷⁸. Ficino entonces empieza su argumento preguntándose qué hace que algo sea bello, sea sensible o incorpóreo.

Descarta que la belleza sea algo que dependa de la cantidad, pues muchas veces vemos una belleza o gracia similar en cuerpos tanto grandes como pequeños, y encontramos también fealdad en ambos. Se puede dar el caso de que la belleza cambie aunque la cantidad no, o viceversa que cambie la cantidad en un cuerpo bello y el cuerpo siga siendo bello, por lo que, concluye Ficino: “belleza y cantidad, deben ser cosas completamente diferentes”⁷⁹, por ello la razón de la belleza no es una adecuada cantidad ordenada. En esto Plotino opina lo mismo: “Y en los casos en que, aun manteniéndose la misma proporción, un mismo rostro aparezca unas veces bellas y otras no, ¿Cómo no habrá que admitir que la belleza es otra cosa por encima de la proporción y que la proporción es bella por otra cosa?”⁸⁰ Eso es porque realmente es la Belleza incorpórea la que agrada y la que se ve en los cuerpos bellos, y por ello son bellos, porque vemos en ellos algún reflejo

⁷⁸ Ficino, M. (2019). *De Amore*. Madrid: tecnos. Discurso V, capítulo 3. (Pág. 114)

⁷⁹ *Ibid.* (Pág. 114)

⁸⁰ Plotino, *Enéada* I, 6.1.35-40.

de esta Belleza inteligible. La Belleza no tiene nada que ver con la cantidad ni se puede medir.

Ficino tampoco cree que sea una cuestión del conjunto, que la belleza se vea cuando hay un conjunto simétrico, ordenado o bien proporcionado o una composición de formas o colores suaves: “esta opinión no la admitimos, puesto que como esta disposición de partes solo la hay en las cosas compuestas, ninguna cosa simple sería bella.”⁸¹. Cuestiones como el alma o una acción virtuosa son bellas y son simples y puras, sin una mezcla bien ordenada o sin ser un conjunto bien hecho. Para Ficino también “el brillo del oro y la pureza de plata”⁸² parecen bellas y agradables, precisamente por su pureza y simpleza.

Ficino por tanto rechaza la tesis de que la belleza radique en que el conjunto resulte hermoso, al igual que Plotino. Quien también la rechazó en su momento: “Según esta teoría, nada que sea simple, sino forzosamente solo 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,”⁸³ ya que si aceptásemos esta teoría, la luz del sol, que es algo simple y bello, no podría ser considerada bella por sí misma, y como no tiene belleza en cuanto a una proporción en un conjunto, la luz del sol quedaría excluida de ser considerado bella. Por esto, tanto Ficino como Plotino, coinciden en que la Belleza no radica en el conjunto ni en ser una composición bien ordenada.

Por todo ello, concluye Ficino que la razón de la Belleza es incorporeal y que “nadie se atrevería a afirmar que la belleza es una conjunción de figuras y de colores”⁸⁴, la Belleza no puede depender de una disposición de colores o formas, pues los colores puros son bellos sin ser una conjunción de colores.

Tampoco es una cuestión de conjunción de figuras, pues una sola voz armoniosa nos parece bella. A su vez, la ciencia, el alma, nos parecen bellos y son sin forma y sin color. También el tipo de belleza al que se refiere Ficino, es una tal que no se puede satisfacer tomando el cuerpo deseado, pues cuando se ama el alma es diferente, no se sacia como el hambre o la sed: “pero el amor no se sacia con ninguna mirada o abrazo del cuerpo”⁸⁵, de tal forma que realmente la razón de ser de la Belleza no puede ser algo corporal, aunque

⁸¹ Op. Cit. (Pág. 115)

⁸² Ficino, M. (2019). *De Amore*. Madrid: tecnos. Discurso V, capítulo 3. (Pág. 115)

⁸³ Plotino, *Enéada* I, 6.1.25-30.

⁸⁴ Ficino, M. (2019). *De Amore*. Madrid: tecnos. Discurso V, capítulo 3 (Pág. 116)

⁸⁵ Ibid. (Pág. 116)

bien es cierto que hay cosas corporales y bellas, no lo son por su materia sensible sino por la Belleza y esta es incorporeal.

Los que aman solo la belleza sensible pueden quedarse ensimismados ante un cuerpo bello, pero el camino de la belleza es pasar de amar esas bellezas corporales a las bellezas inteligibles, ya que en ellas es donde radica el verdadero sentido de la Belleza. La Belleza es incorporeal, intangible y por lo tanto, el deseo y búsqueda de ella en lo sensible no nos satisface realmente y solo nos hace olvidar la verdadera Belleza, el verdadero motivo de lo que hay detrás de lo bello en lo sensible. La Belleza incorpórea en cambio, nos enciende un deseo que no se apaga, esto es el amor, y los enamorados de esta belleza no se *ahogan* en ríos de lo sensible sin camino, sino que buscan la verdadera belleza en el rostro de Dios, ahí donde podemos ver lo bello en nosotros y reconocer su Belleza gracias a la Belleza divina. Afirma Ficino que “Por todas estas cosas se concluye que aquellos que, encendidos de amor, tienen sed de belleza, si al menos quieren, bebiendo este licor, apagar tan ardiente sed, es necesario que busquen el dulcísimo humor de la belleza que aumenta su sed en otra parte que en el río de la materia o en los riachuelos de la cantidad, figura y los colores”⁸⁶. Aquí, se ve la enorme influencia platónica que tenía Ficino, pues propone el camino, de forma similar a Platón, para llegar a la Belleza, que refleja lo divino y que nos acerca al Bien, que se muestra como el rostro visible de Dios.

Así los enamorados de la verdadera Belleza pasan de buscar la belleza sensible a desear la Belleza inteligible. Ya lo decía Platón cuando en la Escala de Diotima, propone pasar de un cuerpo bello a cuerpos bellos, a almas bellas, a leyes y ciencias bellas y “de ciencia en ciencia se llega a la ciencia por excelencia, que no es otra que la ciencia de lo bello mismo, y se concluye por conocerla tal como es en sí”⁸⁷.

Bien es cierto que este camino es el más grato y digno del hombre, pero también esconde un peligro, el de en lugar de perseguir la Belleza, dejarnos llevar por esas bellezas sensibles, perdernos en amar solo lo bello corporalmente, desatendiendo nuestra tarea, olvidando el verdadero origen y sentido de la belleza y nuestra propia identidad en el proceso como alma. Aunque también se puede en ese perderse, recuperarse. De esta forma tenemos dos vías, que son representadas alegóricamente por las figuras de Narciso y Dionisio.

⁸⁶ Ibid. Pág. 116)

⁸⁷ Platón, *El Banquete*.

5.2. El mito de Narciso y el olvido de la verdadera Belleza

Como hemos visto, hay un peligro en este camino hacia la belleza inteligible desde lo sensible: quedarnos prendados de la belleza corporal sin darnos cuenta de su sentido y de su razón de ser. Como dice Ficino, alguien buscando la belleza, en vez de buscarla en el rostro de Dios, en lo incorporeal, se puede perder en ríos de sensibilidad, de corporalidad, de figuras y colores.

El peligro aquí no está en la belleza, sino en cómo nosotros actuamos ante ella. El alma podría enamorarse tanto de su propia belleza corporal y no darse cuenta de cuál es su origen, olvidándose de la Belleza y perdiendo su propia identidad como alma. Plotino se hace eco de esto, y nos advierte de este posible daño: “Porque al ver las bellezas corpóreas, en modo alguno hay que correr tras ellas... Si alguien corriera en pos de ellas queriendo atraparlas como cosa real, le pasará como al que quiso atrapar su imagen bella que bogaba sobre el agua, como con misterioso sentido, a mi parecer, relata cierto mito: que se hundió en lo profundo de la corriente y desapareció”⁸⁸. Plotino hace referencia aquí al mito de Narciso, donde su figura sirve para ejemplificar un peligro y posible daño, pues cuando el alma se deja hundir y arrastrar se olvida de su propia belleza y lo que la constituye. Se olvida de que los cuerpos bellos son bellos por la Belleza inteligible y no por sí mismos o por que tengan una bella proporción. Al olvidar su belleza, que le es propia, olvida su identidad como alma que se puede acercar a la divinidad.

El alma ve la belleza como con algo ajeno que quiere atrapar, entonces la persigue hacia las aguas. Así lo cuenta M. J. Hermoso Félix “es entonces cuando el alma se mira en las aguas del estanque de Narciso, perdiéndose en ellas, hundiéndose en lo profundo de la corriente. Seducida, como Narciso, por su propio reflejo, hasta el punto de que se hunde en las aguas sin ser consciente de que ella misma es la fuente de la imagen que adora y que la tiene perturbada”⁸⁹. Plotino alude al mito de Narciso como una propuesta de lo que el alma se debe cuidar y proteger.

⁸⁸ Plotino, *Enéada*, I, 6.9.7.

⁸⁹ Hermoso Félix, M.J. (2015). El alma ante el espejo: mitología y filosofía en las *Enéadas* de Plotino. *Estética e semiótica*, 5, 59-70.

El peligro de narcisismo en el platonismo no es amarse demasiado a sí mismo, pues Narciso ni si quiera se ama así mismo, ama una imagen de sí mismo que no relaciona con él, olvida su propia belleza y por lo tanto, no la ama.

El narcisismo no un exceso de amor a sí mismo, sino un exceso de amor a lo corporal, olvidando su fuente, su alma y su belleza incorporal. Como indica M. J. Hermoso Félix “no es capaz de trascender la belleza del cuerpo, accediendo a su fuente”⁹⁰, por ello como no accede a su belleza interna e intangible, no accede a entenderse como alma, olvida su identidad como microcosmos y su lugar propio en el cosmos, su sentir cercano a la Belleza y a lo divino.

Si el mito de Narciso frente a las aguas nos advierte de lo que no se debe hacer, el mito de Dionisio y el espejo nos sirve como alegoría de la unificación que sí podemos recuperar, acercarnos a la divinidad y a la Belleza inteligible. Dionisio es nuestro ejemplo a seguir, y en este trabajo, si Narciso nos ha guiado para entender el peligro y el olvido ante la belleza corporal, Dionisio es la guía para trascender desde esa belleza sensible a la incorporal.

5.3. El mito de Dionisio y la recuperación de la Belleza

Dionisio es la contraposición de Narciso. En el pensamiento platónico el mito de Dionisio es también importante para entender la comprensión del alma en el platonismo. En este caso pone de manifiesto el dinamismo que va incorporado en la propia alma: seducirse por la belleza pero también crear belleza. Dionisio, en el mito del espejo, se mira en el espejo de la materia, lo que le conforma como cuerpo sensible, así lo interpreta M. J. Hermoso Félix “El reflejo que el alma proyecta llega a perturbarla. Ella se mira en su espejo y toma respecto de esta imagen una disposición concreta: se adentra en ella, se identifica con ella, se fragmenta con ella”⁹¹. Dionisio nos muestra la fragmentación del alma, pero también como puede no perderse en ella. Nos muestra como reunificarse, volver a su unidad y entidad.

Mientras Narciso tiene un olvido de su identidad, Dionisio la recuerda y por ello recupera su identidad como alma, entiende su belleza corporal como parte de él y recupera su actividad creadora de belleza. M. J. Hermoso Félix lo confirma: “Dionisio sabe quién es

⁹⁰ Ibid (Pág. 59-70)

⁹¹ Ibid. (Pág. 59-70)

y es capaz de mostrárselo al alma, no ha perdido la conciencia de unidad que da la clave de una disposición saludable, de búsqueda de desvelo del alma por su propia naturaleza...Narciso esta seducido por la alteridad. Dionisio danza con ella y la unifica”⁹². Es esta capacidad de recordar su identidad como alma y afirmarse en ella, lo que le da un especial impulso creativo y es lo que llama la atención al platonismo, y a Ficino desde su visión claramente de herencia neoplatónica.

Ya en Platón, pudimos ver como el paso de la belleza sensible a la inteligible va acompañado de un “no dejarse hundir” en las aguas de lo corporal, mirar la belleza sensible sin dejarse arrastrar por ella, para llegar a lo bello. Platón se pregunta “¿Qué pensaremos de un mortal a quien fuese dado contemplar la belleza pura, simple, sin mezcla, no revista de carne ni de colores humanos y de las demás vanidades perecederas, sino siendo la belleza misma?”⁹³. Ese mortal seguiría los pasos que hace Dionisio al verse frente al espejo, y huiría de mirarse en las aguas y hundirse como Narciso.

Para Plotino, como ya hemos visto, Dionisio es la figura que representa las almas enamoradas de las Bellezas suprasensibles, es decir las inteligibles y así dice “Más las almas de los hombres al ver sus respectivas imágenes cual en el espejo de Dionisio, se adentraron ellas lanzándose desde lo alto, pero sin que ni aun así se desconectasen de su propio principio, esto es, del intelecto”⁹⁴. Dionisio es la contraposición de Narciso. Mientras Narciso se hunde y no puede huir de su propio reflejo, cae en el olvido y por tanto sólo en el cuidado de una belleza corporal, que olvida cuál es su origen: la belleza inteligible y su condición de microcosmos, capaz de amar la belleza y de acercarse a la más pura, la divina. Dionisio baja y se fragmenta, pero su identidad no está comprometida, la recuerda y por ello puede reunificarse y afirmar su actividad creativa.

Dionisio, para Ficino, será la figura que representa el poeta, el que es capaz de no dejarse arrastrar por la belleza sensible sino que trasciende a la inteligible. Ficino es platónico claramente, y por lo tanto, el que ama la verdadera Belleza, la divina, y al hacerse semejante a ella amándola, desea crear más belleza. Es la figura del artista, que enamorado del resplandor, de la luz, de la Belleza intangible que proyecta lo divino crea

⁹² Ibid. (Pág. 59-70)

⁹³ Platón, *El Banquete*.

⁹⁴ Plotino, *Enéada*, IV, 3.12.1.

arte. Pero, para Ficino no se crea arte en cualquier estado, el artista, por todo lo que hemos visto, una vez que consolida su amor a la belleza inteligible, ya no la busca en lo corporal.

Para Ficino, el alma enamorada de la belleza, ya no se conforma con cosas bellas por cantidad, colores o formas bellas, y se pregunta “¿a dónde os dirigiréis entonces? ¿Quién enciende tan vivas llamas en nuestros corazones? ¿Quién apagará tan gran incendio?”⁹⁵, sólo la fuente de la Belleza inteligible, es decir lo divino es lo que puede satisfacer el deseo encendido por el amor a lo bello. Cuando el alma se ve prendada del resplandor divino está en un estado de “trance” o “raptó del alma”, esto es el “furor divino”, el estado del alma ideal para la creación de arte o poesía sagrada que refleje la Belleza inteligible. Aquí la figura del artista y de Dionisio convergen en el estado del alma adecuada para afianzar la identidad en la Belleza, sin dejarnos arrastrar por ella.

5.4. Furor divino y enamoramiento del alma

Para Ficino, la creación de arte bello nace de un arrebató del artista prendando de la Belleza divina y nunca de una técnica. El artista es Dionisio, es el alma enamorada de las Bellezas inteligibles, que sabe amar y observar también las bellezas sensibles pero no dejarse arrastrar por ellas, y las observa sin olvidar la fuente de todo cuerpo bello, la Belleza inteligible y recordando que está es incorporal.

El furor divino entonces conecta al artista con la Belleza divina. Para entender esta idea, es importante comprender bien cómo entiende Ficino a Dios y a lo divino. Para Ficino la fuente de toda belleza corporal y espiritual es la divinidad, la belleza es el rostro de Dios, de ahí que la Belleza sea inteligible, aun cuando hay muchos cuerpos bellos, pero no son bellos por ellos mismos o por cómo están constituidos, sino gracias a que comparten belleza con la belleza divina, esto se ha ido explicando a lo largo de este capítulo.

Los verdaderos enamorados de la belleza, no se conforman solo con atender a la belleza sensible, quieren ver la fuente y la razón de esta belleza, así la buscan en lo divino. Para la vía platónica buscar lo bello en sí es la mayor tarea que puede hacer nuestra alma, como afirma Platón “si por algo tiene mérito esta vida es por la contemplación de la belleza absoluta”⁹⁶.

⁹⁵ Ficino, M. (2019). *De Amore*. Madrid: tecnos. Discurso V, capítulo 3. (Pág. 116)

⁹⁶ Platón, *Banquete*. Traducción de Marcos Martínez.

En Ficino, ver la belleza en su grado más absoluto, es verla en su grado más divino, la belleza es un rostro de lo divino. Por eso, el alma creadora de arte, necesita ese contacto con lo divino, ese trance de furor. Así lo recoge A. Noel Paul “Ficino considera que el amor es deseo de belleza y que la belleza es el esplendor de la bondad divina en los diferentes grados del ser; en consecuencia cuando se desea la belleza en última instancia se desea a Dios”⁹⁷.

Para Ficino el furor divino es, en efecto, ese rapto que sentimos cuando vemos la belleza divina, la fuente de toda belleza. Es lo que nos da un camino apropiado para crear poesía y arte que refleje aquella gracia de Dios de la que se ha quedado prendado uno. Su objetivo no es crear un buen arte con una buena técnica, sino que es un sentimiento que le surge al alma. Y al crear arte, expresa su deseo de llegar a Dios, su amor a la belleza divina e inteligible. A. Noel Paul nos muestra “el desarrollo del furor divino en Ficino no tuvo el objetivo de elaborar un tratado estético sino, más bien, mostrar el camino, la experiencia mística, para alcanzar la salvación individual del alma”⁹⁸.

El furor divino es importante pues pone de manifiesto el enamoramiento del alma hacia la Belleza y hacia lo que la funda, la divinidad. Pone de manifiesto el camino emprendido por el alma desde que la belleza corporal la atrapa hasta la transcendencia de la belleza sensible hacia la inteligible, donde consolida su identidad como alma y su lugar especial dentro de la mente de Dios. Su trance al ver el rostro de dios provoca en el alma un proceso de creación artística para poder expresar su amor hacia la belleza que ha visto, e intentar crear algo que se le parezca o que recuerde a esa belleza. Por esto, la figura de Dionisio está tan cercana a este furor divino, pues Dionisio tiene la capacidad de unificarse tras fragmentarse, y volver a su centro y recogerse en su identidad.

El alma, al modo de Dionisio, en este estado puede volver a reunificarse con Dios y con lo divino que hay en ella misma, Ficino dice “solo el amor nos restituye a la patria celeste y nos une con Dios”⁹⁹. Y es que, en efecto, el alma está enamorada de la belleza y de Dios, el furor divino expresa este anhelo del alma de estar con Dios.

⁹⁷ Noel Paul, A. (2018). De divino furore: el arrebató divino y la mística neoplatónica. El poeta como priscustheologus en el pensamiento de Marsilio Ficino. *Ingenium*. 51-65.

url: <http://dx.doi.org/10.5209/INGE.62419>

⁹⁸ Ibid. (Pág. 51-65).

⁹⁹ Ficino, M. *Sobre el furor divino y otros textos*. (Pág. 71).

Se puede entender el furor divino desde la visión de Plotino: “así tú también quita todo lo superfluo, alinea todo lo torcido, limpia y abrillanta todo lo oscuro y no ceses de labrar tu propia estatua hasta que se encienda en ti el divinal esplendor de la virtud, hasta que veas a la morigeración asentada en su santo pedestal”¹⁰⁰, que conecta con la visión que tiene Ficino. Y es que ese furor de ansia o frenesí de amor, inicia una búsqueda de la Belleza y lo divino, que culmina en hacernos semejantes a aquello buscado y amado.

El ver una creación artística o crearla es el inicio de este camino que hemos ido recorriendo; entender la belleza sensible, ver que la hace bella y entender cuál es la verdadera Belleza, la inteligible. Buscar la fuente de esta y encontrarla en lo divino y en ese furor y deseo, recordar también nuestra identidad como alma y entender cuál es nuestra verdadera belleza. Entender que si nuestro cuerpo es bello, es gracias a la belleza del alma y a lo divino que tenemos en nosotros.

En esta visión llegamos a la contemplación, cuyo objetivo es acercarnos a lo divino lo máximo posible, A. Pradier Sebastián dice “hundiendo sus raíces en la experiencia estética genuinamente sensorial y, como en Plotino, intuitivamente, se proyecta hacia un experiencia puramente intelectual en la que se espera afrontar el propio rostro de Dios, cuyo esplendor en Ficino es, probablemente, la propia Belleza inteligible”¹⁰¹. De igual forma, en Plotino se buscaba llegar a la unión con el Uno, centro divino.

En el furor divino, en la figura de Dionisio, nos damos cuenta de que hay en nosotros Belleza y divinidad, pues somos semejantes en algún sentido a Dios y podemos sentir su belleza gracias a la nuestra. Aquí es donde tenemos que tener cuidado pues si nos dejamos enamorar demasiado por nuestra propia belleza corporal, caemos en un olvido de nuestra alma y de lo que realmente la hace bella.

Y esta belleza que hay en nosotros, la que realmente nos hace bellos, es la Belleza inteligible que brilla con el resplandor divino. Ficino concluye con un deseo “La santa mente del ángel..., y así ve el rostro de Dios grabado en su seno, y al punto se maravilla de lo que ha visto, y con gran ansiedad se une para siempre a él. Y nosotros llamamos belleza a aquella gracia del rostro divino, y amor a aquella ansiedad del ángel que le une

¹⁰⁰ Plotino, *Enéada*, I, 6.9.10-15.

¹⁰¹ Pradier Sebastián, A. (2013). Metafísica de la belleza y estética de luz en Marsilio Ficino. *ActaLauris*, nº1, 57-107.

totalmente al rostro divino. ¡Ojalá que esto también nos ocurriera a nosotros!”¹⁰² Aquello que deseamos que nos suceda, es el trance del furor divino. Es esta visión de la Belleza la perseguida por los enamorados de la Belleza inteligible una vez que trasciende la belleza de su propio cuerpo bello.

5.5. Conclusiones sobre la belleza en Ficino.

La belleza es un tema que preocupa y enlaza toda la obra en Ficino. Le preocupa la belleza sensible y como esta nos puede afectar y hacer que olvidemos nuestra identidad, sin embargo no se debe entender esto como un rechazo a la belleza sensible.

La belleza corporal sirve de inicio del camino a la belleza, la belleza de colores y formas nos sirve como inicio de camino al furor divino, a contemplar el rostro de Dios. Ficino no ve peligrosa la belleza sensible, pues la fuente de toda la belleza del mundo es la divinidad. El peligro está en nosotros, como también la posibilidad de hacer el ascenso a la belleza divina.

Cualquiera puede ver un cuadro hermoso o su propio cuerpo bello, se puede dejar seducir por su composición, su forma o su gracia. Al igual que ver la luz, la plata o el oro nos pueden cegar por su brillantez y color. La cuestión es qué se hace con eso, con ese arrebatamiento y sentimiento.

Si nos dejamos arrastrar por ello y no buscar la razón de esas bellezas sensibles, caemos en un olvido como cae Narciso, aquél que buscaría lo bello solo en lo sensible y se perdería en ello olvidando su verdadera belleza interior y la que funda su belleza sensible. Frente a ello estaría la figura de Dionisio, la del artista/poeta que siente el furor divino y que por conexión con lo divino y la Belleza de Dios, siente el deseo de crear más belleza. De esa manera tendríamos dos vías ante la belleza, una quedarse en lo sensible y perderse, olvidar su identidad como alma en el proceso, y otra la de ir de la belleza sensible a la inteligible llegando a la más alta Belleza, el rostro Dios y conectar con lo divino y también por lo tanto con lo divino en nosotros, tomar conciencia y actividad de nosotros como alma y consolidar nuestra identidad en ello.

Hay un peligro: el de perdernos y olvidarnos. Pero dicho peligro no está en la belleza nunca, sino en cómo nosotros vemos y nos dejamos llevar por tal objeto o nosotros mismo

¹⁰² Ficino, M. (2019). *De Amore*. Madrid: tecnos. Discurso V, capítulo 4. (Pág. 117)

como Narciso. El camino de la belleza es uno que nos da seguridad sobre nuestra identidad como alma y microcosmos.

La cuestión es que escoger un camino u otro, no es una cuestión banal, pues el ser humano se juega su identidad como alma en esto, se juega su papel en el cosmos y su entenderse conectado o asilado de la mente de Dios. Pero por el peligro que hay en nosotros de arrastrarnos ante la belleza sensible, no podemos negar nuestra belleza corporal ni temer la belleza que tiene el arte o a la plata por su brillantez.

No se trata de no ver nada bello en lo sensible, pues se necesita ver la belleza sensible y entenderla como una expresión de la Belleza divina. Tampoco es negar lo corporal o huir de admitir que lo corporal pueda ser bello, sino no perdernos en ello, no olvidar cuál es la razón y el origen de que nuestro cuerpo sea bello, pues si lo hacemos no solo perdemos nuestra identidad, perdemos el conectado con la Belleza divina e inteligible y también nuestra propia belleza. No se trata de no amarse a sí mismo o de no cuidar el cuerpo, pensando que es una postura narcisista, pues precisamente Narciso ha olvidado tanto su verdadera belleza que realmente no se ama así mismo, ama una imagen o reflejo suyo que no es él.

Amar la belleza por lo que la constituye, es el único modo que tenemos de amar no solo a Dios y a la Belleza, sino también es la forma de amáranos a nosotros mismos por lo que somos en el centro de nuestra identidad, nuestra alma y la belleza que en ella hay como reflejo de la belleza divina.

6. Conclusiones

*“Morí por la Belleza –mas apenas
ajustada en la Tumba
cuando Uno que murió por la Verdad, yacía
en una Habitación contigua –
me preguntó amablemente «Por qué había fallecido »*

«*Por la Belleza* », *le conteste* –

«*Y yo –por la Verdad –Son una Sola cosa*

Hermanos somos », *dijo*”

Emily Dickinson¹⁰³

En este trabajo se ha buscado estudiar el concepto de Belleza platónica y la importancia que tiene en un plano metafísico para algunos autores neoplatónicos, como Plotino y Ficino.

Primero he dedicado un capítulo a la Belleza en el propio Platón, para ver el origen de su concepto de Belleza, mostrando cómo la belleza en Platón es un puente hacia el Bien, y cómo el camino de la Belleza nos puede conducir a la sabiduría.

Para esto, he tratado la dimensión ontológica del Eros presente en *El Banquete*, hemos visto el discurso de Diotima y la iniciación en los misterios del amor. También he tratado el tema de la contemplación de la Belleza absoluta y divina y cómo nos hacemos semejantes a ella, siendo esto posible gracias a que ya hay en nosotros algo divino y semejante a esta Belleza.

Además he tratado el tema de los ejercicios espirituales presentes en el platonismo, unidos a los misterios del Eros. Este capítulo sobre Platón pone en marcha la investigación sobre el concepto de belleza que estudio en este trabajo.

He querido ver, también, cómo este concepto es recogido por Plotino quien pone a la Belleza en el centro mismo divino y a su vez hace del tema de la contemplación de la Belleza un tema central en su metafísica y en su pensamiento. A partir de la *Enéada I,6*, de Plotino he estudiado el concepto de belleza desde diversos enfoques. Hemos visto qué hace que algo sea bello y cuál es la fuente de todas las bellezas, sensibles e inteligibles. Hemos recorrido el camino propuesto para pasar de contemplar bellezas sensibles a bellezas inteligibles, y la transformación que tiene el alma cuando va hacia las segundas, como también su purificación al entender la fuente de su propia belleza.

¹⁰³ Dickinson, E. *Poemas*. (edición de Margarita Ardanaz). Cátedra: Madrid.

He tratado el tema de la contemplación de esta Belleza absoluta y divina y como esto nos acerca al Uno, también he expresado cómo gracias a esta belleza entendemos la unidad que hay en el cosmos y lo sentimos en nuestra propia identidad.

Platón y Plotino influirán en Ficino, autor renacentista con ya muchos siglos de distancia y en un ambiente histórico totalmente distinto, quién les leerá en su lengua original. Pero es importante apuntar que el concepto platónico de belleza le llega a Ficino no solo por sus lecturas, sino que le llega también por la tradición medieval de carácter cristiano que había re-leído a Platón y a Plotino, junto a otros platónicos, y esto le influirá también.

He querido pues incluir un capítulo sobre la recepción de la Belleza platónica desde un enfoque más histórico y estético que creo puede ser relevante para este estudio. He tratado el cómo se recibe la Belleza platónica por los teólogos y filósofos medievales y luego como esto llega e influye al renacimiento. Además he querido mostrar cómo estas ideas de belleza neoplatónicas han influido no solo en los pensadores de ambas épocas sino en técnicas artísticas, en la arquitectura o en la pintura.

Por último analizamos esta recepción de la Belleza platónica en Ficino. A partir de su obra *De Amore*, he tratado el tema de la belleza y de cómo esta nos acerca a lo divino. Hemos interpretado el mito de Narciso desde la búsqueda de la razón de ser de la Belleza de su fuente y del por qué la Belleza es inteligible. Este mito ya presente en Plotino simboliza el peligro de dejarse arrastrar por las bellezas sensibles o por el amor profano, que constituye el olvido de nuestra identidad y de la fuente de la verdadera Belleza.

Frente a esto hemos visto también la otra opción de vida que se nos presenta, vivir de acuerdo al amor sagrado, buscando lo divino, y en camino hacia la verdadera Belleza absoluta y divina, esta forma de vida se nos presenta con el símil del mito de Dionisio frente a Narciso. También he tratado el tema del furor divino y del enamoramiento del alma cuando esta se enamora de la Belleza y asciende hacia lo divino, enamorada, para Ficino, de Dios.

La tesis que he querido defender en este estudio es que la Belleza platónica y neoplatónica se puede rastrear desde Platón y Plotino hasta Ficino. Atendiendo a tres elementos:

-el primero que el tema de la Belleza como camino hacía la sabiduría presente en Platón no es tema banal sino vital en su pensamiento;

-el segundo que en Plotino adquiere una carga ontológica y metafísica aún mayor siendo uno los centros capitales de su filosofía;

-el tercero es que todo esto es recogido por Ficino, desde diversas vías, quien dándole un enfoque cristiano re-lee a Platón, a Plotino y los mitos griegos, de ahí que utilice imágenes del mundo antiguo: Venus, Narciso, Dionisio y Eros;

Desde Platón y Plotino hasta Ficino, la Belleza es un tema capital en la corriente platónica y neoplatónica a la hora de hablarnos del acercamiento a lo divino, a Dios o al Bien. El camino que nos conduce a la Belleza se constituye como el método fundamental de acceso a lo divino desde el espacio de la vida.

7. Bibliografía

Fuentes

- Ficino, *Theologia platónica, XIV, I*. (Edición de Michael J.B. Allen y John Warden), Cambridge Harvard University Press: 2001.
- Ficino, M. (1993). *Sobre el furor divino y otros textos*, Barcelona: anthropos.
- Ficino, M. (2019). *De Amore*. Madrid: tecnos.
- Grossatesta, *Comentario al Haxemerón*. (Edición de Richard C. Dales), Oxford University: 1982.
- Platón, *El Banquete*, (Traducción al castellano por Marcos Martínez), Madrid: Gredos, 2020.
- Plotino, *Enéada I*, (Traducción al castellano por Jesús Igal), Madrid: Gredos, 1985.
- Plotino, *Enéada II*, (Traducción al castellano por Jesús Igal), Madrid: Gredos, 1985.
- Plotino, *Enéada III*, (Traducción al castellano por Jesús Igal), Madrid: Gredos, 1985.
- Plotino, *Enéada IV*, (Traducción al castellano por Jesús Igal), Madrid: Gredos, 1985.
- Pseudo- Dionisio Areopagita, *De los nombres divinos, IV*. (Traducción al castellano por María Pons Irazazábal). Milan: Rusconi, 1981.

Estudios

- Benito Torres, J. (2021). Fenomenología de la experiencia mística: Plotino y la hermenéutica de la racionalidad. *Investigaciones fenomenológicas*, número 18, 12-31.
- Benito Torres, J. (2022). Eros y metafísica en Plotino: el filósofo y la naturaleza enamorada. *Protrepis*, número 22, 43-63
- Candiotto, L. (2022). La concepción platónica del amor. En A. Vallejo Campos (Ed.) *Guía Comares de Platón* (pp. 157-170). Granada: Comares
- Castro, S. J. (2021). La sublimación de la belleza. *Alpha*, nº53, 1-8.
- Dante. La Divina Comedia, Paraíso, Canto XXXIII, 124-126. (versión poética de Abilio Echeverría). Alianza: Madrid.
- Dickinson, E. *Poemas*. (edición de Margarita Ardanaz). Cátedra: Madrid.
- Elton Bulnes, M. (1987). Lo místico como síntesis entre bien y belleza. *Anuario filosófico*, Vol. 20, nº2, 149-158.
- Emilsson, E.K. (2017). *Plotinus*. Nueva York: Routledge
- García Bazán, F. (2005). Plotino y la fenomenología de la belleza. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, volumen 22, 7-28.
- Girolamo de Michele (2004). El ideal estético en la antigua Grecia. En Umberto Eco (Ed.) *Historia de la Belleza* (pp. 37-51). Florencia-Milán: GuintiEditore
- Girolamo de Michele (2004). La belleza mágica entre los siglos XV y XVI. En Umberto Eco (Ed.) *Historia de la Belleza* (pp. 176-191). Florencia-Milán: GuintiEditore
- Hadot, P. (2003). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela
- Hadot, P. (2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: AlphaDecay
- Hermoso Félix, M.J. (2015). El alma ante el espejo: mitología y filosofía en las Enéadas de Plotino. *Estética y semiótica*, volumen 5, número 2, 60-70.
- Hermoso Félix, M.J. (2019). La percepción en Plotino. Contemplación de solas formas. *Anuario filosófico*, 52/3, 467-491.
- Hermoso Félix, M.J. (2022). Individualidad y conciencia en Plotino. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 63, 303-332.
- Noel Paul, A. (2018). De divino furore: el arrebató divino y la mística neoplatónica. El poeta como priscustheologus en el pensamiento de Marsilio Ficino. *Ingenium*. 51-65. Url: <http://dx.doi.org/10.5209/INGE.62419>

- Pradier Sebastián, A. (2013). Metafísica de la belleza y estética de luz en Marsilio Ficino. *ActaLauris*, nº1, 57-107.
- Shelly, P. B. *Himno a la Belleza intelectual. En Lírica inglesa del siglo XIX.* (2022). (edición bilingüe de Angel Rupérez). Alianza: Madrid.
- Umberto Eco (2004). Luz y el color en la Edad Media. En Umbero Eco (Ed.) *Historia de la Belleza* (pp. 99-129). Florencia-Milán: GuintiEditore