

Vol. 10
Nº 1 / 2007

ΔΙΑΔΟΧΗ

Revista de estudios de
filosofía platónica y cristiana



udp

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Vicerrectoría Académica
Universidad Diego Portales
Santiago de Chile



UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

**Vicerrectoría Académica
Universidad Diego Portales
Santiago de Chile**

ΔΙΑΔΟΧΗ

Diadokhē: revista de estudios de filosofía platónica y cristiana®

ΔΙΑΔΟΧΗ es una revista editada por la Vicerrectoría Académica
de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile

Director: Óscar Velásquez
Secretario: David Morales

Consejo Editor

Antonio Arbea (Santiago)
Anneliese Meis (Santiago)
Graciela Ritacco (Buenos Aires)

Corresponsales

Fernando Navarro (Argentina)
Víctor Hugo Méndez Aguirre (México)

Consejo Asesor

Francisco García Bazán (Codirector emérito, Buenos Aires)
Werner Beierwaltes (München) - Alberto Caturelli (Córdoba)
Annick Charles-Saget (Paris-Nanterre) - Kevin Corrigan (Saskatoon)
Miguel Cruz Hernández (Madrid) - Otto Dörr (Santiago) - John F. Finamore (Iowa)
Humberto Giannini (Santiago) - Gastón Gómez Lasa (Santiago)
Gary M. Gurtler, S.J. (Chicago) - José Montserrat i Torrents (Barcelona)
Gerard J.P. O'Daly (London) - Héctor Jorge Padrón (Mendoza)
Jean Pépin (París) - Roberto Radice (Milano) - Thomas M. Robinson (Toronto)
Francesco Romano (Catania) - Carlos Steel (Leuven)

La Revista *Diadokhē* se distribuye por suscripción o por canje.
Su valor para Chile es de 4.000 pesos y para el extranjero es de US\$ 20 (flete aéreo incluido).

LA DIALÉCTICA DEL *EROS* Y LAS VIRTUDES EN PLOTINO¹

David Emilio Morales Troncoso

Universidad Diego Portales

david.morales@udp.cl

Resumen

Este trabajo muestra las conexiones posibles entre el concepto de dialéctica, tal como aparece en el *Symposium* platónico y en las primeras *Enéadas* de Plotino, y su lugar en la formación de perfecciones éticas, especialmente a partir de la experiencia del eros y su relación con las llamadas virtudes cardinales. De tal manera apreciamos la correspondencia entre la dialéctica del *eros*, cuyo objetivo es contemplar la belleza del Ser y el cultivo de las virtudes en la figura *demónica* del sabio.

Palabras clave: Eros, Belleza, Dialéctica, Virtudes Cardinales.

Abstract

The present paper shows the possible connections between the concept of dialectic, as it appears in the Enneads, and its influence in the formation and development of the ethical virtues, particularly the so called cardinals. Therefore we found a close relation between the demonic dynamics of the eros, whose final target is the contemplation of intelligible beauty, and the practice of ethical virtues in the figure of the wise man.

Key words: Eros, Beauty, Dialectic, Cardinal Virtues.

¹ Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación Fondecyt titulado: *Eros y Filosofía en la Filosofía de Sócrates (2007-2010)*.

PRELIMINARES

Plotino es un filósofo que se caracteriza por ofrecer una gran síntesis de la filosofía de Platón con el vocabulario de Aristóteles, algo que ocurre especialmente en relación a la experiencia humana de la contemplación de la belleza, que es tanto física como metafísica, y que se ubica en la base misma de la antropología plotiniana, una que considera que el fenómeno de la percepción sensible encuentra su real sentido en un nivel superior del Ser, en la hipóstasis inteligible.

De tal suerte podemos apreciar que el concepto de belleza es un lugar teórico privilegiado para recorrer los niveles de realidad que propone Plotino, en su cosmovisión tripartita –de Alma, Inteligencia y Uno–, y que se revela gradualmente en la apercepción que el alma humana tiene de los diversos niveles de participación en la Unidad, tanto del sujeto como del objeto mismo del conocimiento.²

En tanto, el lugar propio de los temas estéticos lo encontramos en el primer grupo de las *Enéadas*; en primer término la *Enéada*, *Sobre la Belleza*, la primera que Plotino compuso y que se conserva la edición de Porfirio como I 6 (1). Sobre el núcleo central de esta experiencia también es importante la *Enéada* V 8 (*Sobre la Belleza Inteligible*). Esta última *Enéada* es un texto más complejo que rebasaría mis actuales intenciones antropológicas –dado que pertenece a la *Enéada* V–, pues corresponde al nivel de la belleza noética, siendo además parte de la famosa Tetralogía que conforman las *Enéadas* III 8 (30) *Sobre la Contemplación*, V 8 (31), *Sobre la Belleza Inteligible*, V 5 (32), *Sobre que los inteligibles no están fuera de la Inteligencia* y *Sobre el Bien*, y II 9 (33) *Contra los Gnósticos*.

De tal manera mi exposición pretende reparar, en primer lugar, en el itinerario ascendente de la experiencia de la belleza, que surge a partir de los primeros grados de realidad de la hipóstasis anímica, y en donde ya se prepara la visión trascendente de la belleza que, en un ascenso bien guiado hacia el origen de la realidad, encuentra su verdadera naturaleza en la región inteligible superior, expresión privilegiada de su cercanía con el Uno.

En segundo lugar, y al avanzar en la reflexión del tema estético como experiencia del alma, ha surgido con mucha fuerza el motivo de las virtudes éticas, como un momento decisivo en el historial de

² Eric Pearl comenta sobre el tema: “the beauty of sensible things is their share in form, which is pleasing the soul because it is akin (*syngenes*, cf. *En.V* 9,2. 1-10)...Plotinus’ doctrine of beauty as form is thus fundamentally an expression of the intelligibility of being, which is why the ascent from the sensible to the pure intelligible, and ultimately to the One as the principle of intelligibility and therefore of being, is pursuit of beauty”. E. Pearl, en “Why is Beauty a Form”, *Dionysius*, vol. XXV, 2007, p. 115.

espiritualización del filósofo. De tal manera, la segunda parte de mi artículo se sitúa en este nivel de análisis, en que los textos de Plotino alcanzan una sorprendente lucidez. Por eso mi trabajo discurre como viene a continuación, en dos partes y una reflexión final acerca de la función de la dialéctica en la figura del sabio.

I. LA DIALÉCTICA DEL EROS

Me permito comenzar citando un conocido pasaje del *Symposium* platónico:

Por consiguiente cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo, mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor (ta erôtika iénai) o de ser conducido por otro (hê up'allon agesthai): 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 (ta kalá epitedeúmata), y de las normas de conducta a los bellos conocimientos (kai tòn epitedeumoton epi tà kalà mathêmata), y partiendo de éstos, terminar en aquel conocimiento que es conocimiento de no otra cosa que sino de aquella belleza absoluta (toû kaloû máthema), para que conozca al fin lo que es la belleza en sí (aûto teleutôn o esti kalón).³

Este texto se conoce como el resumen final de la iniciación en los misterios del amor, en donde se ilustra en un esquema sintético la ascensión gradual del iniciado, que va siendo inducido por su guía desde lo sensible a los planos inteligibles, y que es además uno de los momentos esotéricos de la enseñanza del *Symposium* de Platón. Nos preguntamos entonces: ¿Qué indica este lenguaje cifrado en la experiencia de la belleza? ¿Cuántos son los niveles que se van sucediendo y cuáles son sus alcances existenciales?, son interrogantes sobre los que quisiera discurrir a continuación, a la luz de los desarrollos de Plotino y su itinerario interior de tipo antropológico-ético.

En primer término debo establecer que la noción de itinerario que aquí utilizo alude a un programa de desplazamiento del alma individual, una que viaja en un transporte de especial movilidad en la experiencia de la contemplación de la belleza. Pues básicamente la belleza es ante todo una experiencia humana y que surge como una

³ *Sym 211c, cf. autô to kalôn.*, 211d3; Esta es la recapitulación de la primera versión más completa de esta ascensión o *anábasis*, está ya antes en 210a.

vivencia primaria del espíritu; por esto es un asunto privilegiado para la especulación metafísica de Plotino y probablemente su plataforma de contemplación inicial. Veamos sus textos en donde se responde a la difícil pregunta: ¿Qué es la belleza?

En la *Enéada* I 6, titulada *peri tou kalou*, queda bien establecido que *la belleza es fundamentalmente una manifestación de Formas*, cuya unidad de sentido, en el plano psíquico, es la presencia de un grado inteligible de Unidad en sentido metafísico. Digamos entonces que el alma individual tiene, frente a la visión de algo bello, una experiencia básica de reconocimiento, o *anámnesis* de una forma inteligible, que aparece inscrita en el soporte material o psíquico del objeto bello.

Por otra parte, la belleza de lo visto también se caracteriza por ser objeto de deseo (*Eros*), pues no hay amor posible sin su correlato de belleza, que se juzga como un bien apetecible. En efecto, el espíritu deseante surge espontáneamente ante la visión que el amante tiene de la belleza y posteriormente de su fuente superior invisible. Así al menos lo describe Plotino en su obra *Sobre el Amor* (*En. III 5*), en donde *eros* es pensado como un *demonio* –semejante a un ojo– y cuya visión sostenida del objeto del deseo es la instancia mediadora entre el sujeto y el objeto, en la fruición contemplativa de las cosas bellas (cf. *En. II 5, 2; 19; 3, 27*).

Queda entonces establecido que la relación entre el deseo (*eros*) y la belleza es una relación entre sujeto y objeto, siguiendo en esto la coherencia interna de la dialéctica platónica del amor.

La Dialéctica como vía de elevación

Reconocemos que la dialéctica platónica, al menos desde la *República* (cf. 537c), es entendida como la ciencia suprema, el arte mayor a la que está dirigida la enseñanza entera de los filósofos guardianes de la utópica *Calípolis*, pues su ejercicio les permite acceder a la Realidad de las Ideas y la visión sinóptica. Por otro lado, en el *Symposium* el método dialéctico de elevación está también en relación directa con las perfecciones éticas, y de sobremanera en el dominio de las pasiones y el plano de los afectos.⁴

⁴ Como ejemplo de ello está la virtud de la templanza en la utopía de Platón que: “se extiende a la ciudad entera, produciendo el efecto de que canten lo mismo y al unísono los más débiles, los más fuertes y los medianeros, ya lo sean por su inteligencia si quieres, o por su fuerza si lo prefieres, o por su número o riquezas, o por algún otro factor semejante; de suerte que con toda corrección podríamos decir que la templanza es esta concordia o armonía entre lo que por naturaleza es inferior y lo que es superior, sobre cuál de los dos debe gobernar así en la ciudad como en cada individuo” *Rep.* 432 a-b. La expresión Calípolis, como nombre propio de una ciudad justa y de la *Politeia*

Siendo diversos los escenarios descritos de la virtud dialéctica, la teoría política en la *Politéia*, y la pedagogía del deseo en el *Banquete*, la del individuo particular y la pedagogía política, en ambos casos subsiste la idea de que la dialéctica es el instrumento idóneo para ascender a la contemplación de las realidades superiores⁵. ¿Pero es acaso una y la misma?

Para Plotino la actividad de la dialéctica tiene una clara orientación superior:

¿Qué Arte, qué método, qué práctica, nos sube adonde debemos encaminarnos?, pues que la meta adonde debemos dirigirnos es el Bien y el principio supremo quede bien asentado como cosa convenida y con múltiples argumentos demostrada (I3, 1).

Tenemos presente que la serie de peldaños ascendentes del texto inicial (*Sym.* 210), es una imagen del ejercicio dialéctico del ascenso; que por cierto no tiene una sola forma de persuadir al alma, pues para ser eficaz en distintos tipos de individuos, el maestro o guía debe considerar cada temperamento, especialmente el de los preparados para la ascensión.

Así lo encontramos en la *Enéada Sobre la dialéctica* (I 3), en donde Plotino desarrolla su argumento anagógico en base a tres tipos psicológicos natos: el filósofo, el músico y el alma del enamorado. Como es evidente, estas tres especies de almas, siendo diversas, tienen en común una vocación ascensional “*Pues las etapas del viaje son dos para todas*” (I 3, 1, 10). En efecto, el itinerario consta de dos etapas sucesivas: la primera que va de lo sensible a lo inteligible, y la segunda desde allí hacia la cima de lo inteligible.

Queremos puntualizar desde ya que después de alcanzar la última etapa de ascensión –se llame mística, de experiencia divina o de contacto con la Unidad Suprema–, le sucederá necesariamente un nuevo movimiento, de retorno a lo múltiple, después de alcanzar la meta única. Este momento teórico *post eventum mysticum* es en lo que me interesa reparar, pues es la bajada antropológica que interesa como efecto reactivo de una *katábasis* causada por la necesidad indefectible que sucede a toda *anábasis*.

Este desplazamiento hacia el Alma, inmediato posterior a la cercanía y contacto con el Uno Bien, debe ser necesariamente en sentido inverso del ascendente, pues no hay espacio teórico posible *allende lo*

en particular, se la debo a una nota del trabajo de V. H. Méndez Aguirre, *Filosofía y Política en la República*, Ed. IFL de la UNAM, 2006, p. 21.

⁵ El dialéctico es “quien es capaz de prescindir de los ojos y de los demás sentidos y marchar, acompañado de la verdad, hacia lo que es en sí” *Rep.* 537d. Cf. *Fedro*, 266b-d.

Uno, y puesto que la meta de la especulación intelectual neoplatónica está *mas allá del ser y de la esencia*, necesariamente el alma inteligente no puede sino retroceder sobre sus pasos y permanece allí, más acá, en un cierto nivel de dualidad, vale decir, en el plano de lo inteligible y de lo múltiple.

Un ejemplo de *katábasis*

Pero aclaremos un poco más la figura de este giro hacia el Alma. Para esto me apoyaré en un momento teórico inmediatamente posterior del texto aludido del *Symposium*. De resultas que ya al final del discurso de Sócrates se producirá un giro dramático de grandes proporciones y de fuerte simbolismo, que ilustra de manera impresionante esta situación de una bajada, digámoslo así, desde el cielo a la tierra.

El inicio del giro se produce con la alegre llegada de Alcibiades a la casa de Agatón. Cito:

Mas de pronto la puerta del patio fue golpeada y se produjo un gran ruido como de participantes en una fiesta, y se oyó el sonido de una flautista... (Sym. 212d).

Recordemos que a continuación se despliega la fuerte presencia de Alcibiades embriagado y caracterizado como Dionisio, situación que sorprende al lector neófito y que obliga a reformular el escenario dramático, pues el divino Platón transfigura el ambiente extático al que había llegado la obra en cuestión. En esta situación el discurrir filosófico se desplaza desde un plano místico o trascendental superior, dando un giro práctico hacia lo mundano, en una reconversión hacia las dimensiones humanas de la pasión, cuyo escenario es el nivel contingente de las almas particulares. Este nuevo clima teórico se ilustra mediante el testimonio vital del enamorado que ha sido víctima de la ironía socrática, en este caso erótica, dejando como moraleja al modelo del *eros* perfecto, encarnado en la actitud desinteresada del maestro hacia su discípulo.⁶

Pero lo que aquí me interesa subrayar es la *vuelta a la contingencia desde el plano teórico*, como un efecto de rebote necesario desde el mundo de las ideas, uno que comienza en el éxtasis de lo Bello en sí, y que luego desciende a la situación concreta de los individuos. Este movimiento de sube y baja, a mi entender, es paradigmático de lo que

⁶ La erótica irónica de Sócrates se puede describir como semejante a la relación del amor “de un padre o un hermano mayor” (cf. *Apología*, 31b; *Banquete*, 219d), este asunto lo he tratado en: D. Morales, “El Eros socrático: perfil de una figura de la literatura filosófica”, *Diadokhe*, vol. 2, 1998. pp. 133-139.

se entiende como el movimiento descendente de la dialéctica del *eros*, pues arrastra el alma del filósofo de vuelta al mundo físico, pero ya transfigurada por la visión de lo superior. Este proceso de transformación lo explica bien el Dr. O. Velásquez:

El método dialéctico había hecho posible el avance gradual de la mente hacia la idea de la belleza, que mediante la eliminación ordenada de los objetos inferiores del amor, había permitido el encuentro con la belleza en sí, meta suprema del hombre como ser erótico. Esta misma dialéctica ascensional, primicia filosófica de la teoría de las Ideas en el Banquete, llevaba consigo la necesidad del descenso hacia las realidades de donde partió, tal como luego Platón lo mostrará en la República, en la figura de los retornados forzosos a las tinieblas de la Caverna.⁷

La Dialéctica como estilo de vida

Volviendo al *logos* de Plotino encontramos en la *En. I 3* que hay distintas almas y correlativamente también diversos aspectos del método dialéctico, es decir, que a cada individuo se le despierta de distinto modo el afán por conocer el ser real; así tenemos que:

- Al músico, atento a la belleza inteligible, hay que enseñarle a captar la armonía inteligible que sustenta la experiencia estética musical (1, 19-35).
- Al filósofo nato, basta con guiarlo en su contemplación del mundo de las Ideas, enseñarle las matemáticas y promoverlo a la virtud perfecta de la teoría superior (1, 33 y ss.).
- Por último, al enamorado, que es especialmente proclive y sensible a las bellezas corporales habrá que conducirlo escalonadamente, de la belleza de un cuerpo particular a las bellezas corporales en general, desde éstas a la belleza del ser moral y luego desde allí avanzar al encuentro decisivo con la belleza absoluta.

Este último caso es el de nuestro interés, pues en este punto se alude directamente a la *iniciación perfecta* del *Symposium*. Aquí es de notar que para Plotino la dialéctica es el arte de la *anábasis* desde lo sensible a lo inteligible y desde allí hasta los bordes del Ser, ya que junto con considerarla la parte más valiosa de la filosofía, será la auxiliar de la física y de la ética, llegando incluso a considerarla como el fundamento esencial de virtudes morales tales como la prudencia. Cito:

⁷ O. Velásquez, *Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor*, Ed. Universitaria, Stgo., 2002, p. 113.

Pues la dialéctica y la sabiduría proveen a la prudencia de todo para su uso, de las formas universales e inmateriales, que son su parte principal no obstante estar mezclada (la virtud) con la materia corporal” (Cf. I, 3; 5, 8-23).⁸

De esta suerte, y gracias a la mediación del método dialéctico, las virtudes morales se perfeccionan por su contacto con la sabiduría, pues los hábitos del carácter se refuerzan de excelencia por la impronta de la *phronesis*, la virtud prudencial que deslinda los dos planos del itinerario del alma, y que se encuentra, a nivel psíquico, en el límite entre lo irracional y lo racional.⁹

Podemos entender entonces el caso de quien tiende a ser valiente por naturaleza, y el que su virtud natural se perfeccione si la ejerce a la luz de la sabiduría práctica pues, de no ser así, se corre el riesgo de desviarse del justo medio, ya sea hacia la irreflexiva osadía o a la pusilánime cobardía. Así pasaría también con la reorientación templada de la pasión amorosa, transformada ahora en virtud que transita por el alma purificada, y que potenciará su orientación espiritual en la medida en que se hace más y más pura, vale decir, más *demónica* (cf. I 3, 9).

De tal suerte comprendemos la presencia de la dialéctica en Plotino, como la columna vertebral del quehacer filosófico, ya que reconocemos también en ella el afán por enfocar y enfatizar, discriminar y enseñar, lo que es la filosofía en la práctica, una actividad de contemplación sostenida de realidades puras para el automejoramiento.

Entonces es tarea de la dialéctica señalar el sentido del movimiento ascendente de las partes superiores del Alma, en una acción orientada en un decidido movimiento *anagógico*, girando sobre sí misma en una suerte de espiral concéntrica hacia la visión del primer principio de la Realidad.

II. ACERCA DE LAS VIRTUDES HUMANAS: CATARSIS Y LIBERACIÓN DEL CUERPO

Lo que interesa señalar a continuación es la importancia de la dimensión ética del asunto en el plano de la práctica del autodomínio. En efecto,

⁸ Al parecer la dialéctica más que una virtud es un método para la orientación genuina de la virtud ética, es decir, hacia un contacto con las formas superiores del Ser que transforman el alma del sabio. El caso paradigmático es el de Sócrates, que representa “ese estado de contemplación y de vivencia superior que, por efecto del deseo erótico, se aspira en un inicio solo confusamente a poseer. Finalmente, el hombre que vive en ese estado de alta comprensión será necesariamente bello”, O. Velásquez, *Politeia*, p. 114.

⁹ Cf. Aristóteles, *E.N. L. I*, 1102b, 35.

ya hemos visto que el itinerario tiene varios grados de perfección y dos grandes planos de desplazamiento, el sensible y el inteligible.

Por otro lado, la orientación natural del filósofo dialéctico es la ascensión hacia el Uno-Bien, pero es relevante recordar que la dialéctica ascendente tiene su contrapartida descendente, que consiste en la bajada del alma contempladora desde las realidades superiores y sin mezcla, hacia las entidades mixtas, que se encuentran distribuidas en el plano físico y psíquico.¹⁰

No obstante, la reconversión hacia el plano ontológicamente inferior conlleva una característica notable en las almas purificadas: es la impronta de la experiencia espiritualmente superior, que perfecciona *per se* a las virtudes cardinales que orientan la moralidad perfecta. Así entonces, y en la línea del fuerte dualismo del *Fedón*,¹¹ podemos afirmar que, en virtud de su contacto con las Ideas, el alma encarnada se asemeja a las realidades superiores y desdeña su inclinación al cuerpo *hílico*.

La función de las virtudes

Plotino conduce este asunto abriendo con una pregunta clave su tratado *Sobre las Virtudes* (En. I 2). ¿De qué modo nos asemejamos principalmente una vez purificados?

La respuesta es que:

Como el alma es mala cuando está amalgamada por el cuerpo y se ha hecho partícipe de sus pasiones y de sus opiniones en todo, será buena y poseedora de virtud si no comparte sus opiniones, sino que actúa a solas –esto es precisamente ser inteligente y sabio–, ni comparte sus pasiones –esto es precisamente ser morigerado o temperante– ni teme separarse del cuerpo –esto es precisamente ser valiente– y si la razón y la inteligencia son las que mandan, las demás partes no oponen resistencia –y esto será

¹⁰ En la imagen de la línea dividida de *La República*, podemos advertir con cierto detalle la dinámica del alma en su experiencia de contemplación de lo sensible a lo inteligible y viceversa. “Y para eso usa como imágenes a los objetos que abajo eran imitados, y que habían sido conjeturados y estimados como claros respecto de lo que eran sus imitaciones... pues por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección de Ideas, hasta concluir en Ideas” (511b. Traducción de C. Eggers Lan, ed. Gredos, Madrid, 2003).

¹¹ “Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta purificación de todos los sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador”, *Fedón*, 69c.

la justicia—. Si pues a semejante disposición del alma, por la que ésta piensa y es así inmune a las pasiones, la llamamos asemejamiento a dios, no andaremos desacertados (Cf. En. I 2; 3, 10-20).

En lo anterior tenemos ya trazado un plano sinóptico de la dinámica del alma *demónica*, sometida a las catarsis del cuerpo por los buenos hábitos de las virtudes cardinales, a la cual veremos situada en un *status* ontológico claramente superior al del inicio de su recorrido.

Sin embargo, no hay que perder de vista el hecho forzoso de la encarnación pues:

La virtud es cosa del alma, pero no de la inteligencia, ni de lo que está allende a la inteligencia (Idem).

Ya podemos comprender mejor cómo en Plotino se demuestra que la condición *sine qua non* de la *anábasis* del alma individual, hacia las fuentes originarias de su ser y del Ser, comienza a fraguarse en la dimensión ética del alma encarnada, condición en la cual la mixtura con la tendencia corporal es una tensión que se resuelve sólo con el ejercicio de las virtudes liberadoras del peso corporal. Las virtudes entonces actúan como resortes de fuerza, y orientadas hacia la hipóstasis de la Inteligencia, su causa superior en el plano de las Formas Puras:

Porque la Justicia en sí, ni ninguna de las demás (Formas) en sí es virtud, sino que son a modo de Modelo (paradigma); mientras que lo que viniendo de aquella reside en el alma, esa es virtud. Puesto que, a fin de cuentas, la virtud es de alguien, mientras que cada ser en sí, es de sí mismo, y no de ningún otro (I 2; 6, 18).

Este deslinde del carácter psicológico de la virtud ética refuerza la importancia orientadora de la moralidad, a saber, como moción ordenadora de las inclinaciones naturales, desde un plano físico hacia las dimensiones superiores del Ser o Inteligencia.

Así lo encontramos con claridad en el siguiente texto sobre las cardinales:

La justicia superior del alma consiste en una actividad orientada a la inteligencia; su morigeración, a su conversión interior a la inteligencia; su valentía, en su impassibilidad, a semejanza de aquella a quien mira (v.g. el Nous, cf. I 2; 6, 25).

Pues la valentía del alma consistirá en último término en no dejarse vencer por su menos noble huésped –se entiende el cuerpo– que puede llegar a ser el asiento de todas las pasiones, que devienen pulsiones que tienden a la indeterminación, es decir, a la materia misma.

Este tópico, de desapego al cuerpo y su naturaleza, es claro en la ascensión del alma a las Hipóstasis superiores del Ser, puesto que en este nivel las virtudes desaparecen como realidades adjetivas, y se transforman en realidades puras que, mirando hacia la Unidad, se implican sin distinción unas de otras.¹²

Es interesante advertir que la condición de Unidad en la Multiplicidad del mundo de las Ideas, también actuará como modelo de implicación de las virtudes del alma entre sí; pues para ascender desde la materia a las Formas Puras se debe producir una purificación progresiva. Así las cosas, el perfeccionamiento del alma se desarrolla desde grados inferiores de unidad, como algo que está en potencia (en las virtudes) y que *más allá* se desarrolla en plenitud, cuando arriba a la actividad propia de la Inteligencia, que *es Ser, Vida e Inteligencia* (cf. *En.* V 1).

Por cierto que esta vida feliz de la mente consiste en estar vuelta sobre sí misma, y en un estado de contacto directo con la ciencia y la sabiduría sin mezcla, donde la visión, a intervalos teóricos, parece fundirse con su objeto.

Como ya se ha establecido, las virtudes serán entonces acciones propiamente catárticas del alma individual, y su rendimiento unitario superior consistirá en que, con el concierto de todas ellas, realizará y constituirá la purificación del alma misma reconociendo su semejanza con el *logos* del que procede (Cf. V 1, 3). De tal modo, el grado de perfección de la vida virtuosa dependerá del nivel de concentración que prodigue en la actividad de la parte superior del alma que, vuelta hacia la dimensión inteligible, se realice a sí misma en la recuperación del camino ascendente hacia las fuentes de su ser.

Finalmente y una vez alcanzado un nivel espiritual superior de dominio racional, tanto por las virtudes éticas, cívicas y dianoéticas, se experimentará una transformación cualitativa de la experiencia de la contemplación filosófica, pues tal individuo, habiendo alcanzado la condición de *demónico* seguirá:

Viviendo enteramente, no la vida del hombre de bien, que es la que la virtud ética estima, sino abandonando ésta y optando por otra, por la de los dioses (I 2; 7, 25).

¹² Tenemos presente que la dimensión de belleza inteligible es un nivel superior de la experiencia de la unidad, ya que es la que antecede a la experiencia de comprensión del Uno. Así lo describe en *En.* V 8: “*En realidad si uno ve la Belleza como distinta de sí mismo, es que todavía no ha alcanzado la Belleza, mientras que si se transforma en Belleza, entonces sí que la alcanza mejor que de ningún otro modo. En conclusión: si la visión es de lo externo, o no debe haber visión, o si la hay, que sea de modo que se identifique con el objeto visto*” (cf. 12,20).

III. REFLEXIONES FINALES

He revisado la noción de dialéctica, en su relación con el alma individual y su impulso a lo divino en las *Enéadas* de Plotino —especialmente en las centradas en el plano psíquico— y hemos advertido una movilidad permanente en la naturaleza del alma humana y que, dentro del universo plotiniano, le conviene la actividad contemplativa que sostiene un claro componente *anagógico*, de elevación. Esto se hace más claro cuando su discursar transita desde la afirmación de principios intuitivos a las argumentaciones inductivas, que sirven para ilustrar y persuadir con coherente verosimilitud. Esto me parece que es el rasgo más decisivo, pues se avanza a un paso cualitativamente diverso cuando su discurso pasa a describir una visión de la experiencia de la contemplación que, a propósito de la prosecución de la belleza y de la naturaleza de las virtudes, nos deja instalados en una cosmovisión que es más propiamente mística especulativa que racional. De tal suerte y desde el punto de vista del estilo, Plotino transcurre a menudo desde una línea argumental discursiva, a la súbita adopción de un tono descriptivo de su experiencia de comprensión y viceversa.

En efecto el *logos* de Plotino conduce primero y luego seduce al alma purificada, que se muestra con inclinación natural para elevar lo divino que hay en nosotros hacia lo divino que hay en lo cósmico, pero lo cierto es que el camino hacia la divinización del alma, es decir su *demonización*, comienza en concreto con la *ascesis* de las virtudes como condición *sine qua non* de su andanza a lo superior.

Por consiguiente si la contemplación de la belleza corporal es el momento inicial de la dialéctica del deseo, la puesta en actividad de las excelencias éticas, que gira ya en un nivel psíquico interior y por lo tanto superior, es un punto por el cual hemos querido insistir a propósito de levantar una reflexión sobre el cuidado del sí mismo en la figura del sabio, que vive purificando el cuerpo e inclinándose hacia realidades que tienen un mayor grado de participación en la Unidad primordial. De tal manera, la función del esfuerzo sostenido hacia el bien y la virtud parece ser, una y otra vez, semejante a una ablución ritual que antecede a la entrada en un recinto sagrado.

Por último, es de notar que las virtudes se pueden dividir en éticas y dianoéticas, en mixtas y puras, prudenciales o cívicas, y así también la vida virtuosa admitirá grados de perfección, en un camino que no termina mientras dure la cifra de la encarnación, pues la tarea de la integridad es una actividad continua que se mide por términos superiores.

Finalmente no es casual que la doctrina del *eros* platónico haya sido nuestro punto de partida para tratar el tema ético de las virtudes, pues —dado que en *Symposium* la naturaleza de *eros* es acción mediadora, un *Megás Daimón*— de modo semejante las virtudes pensadas neopla-

tónicamente fungen como métodos de mediación, que conduciendo al alma por el *justo medio* encamina a su origen superior.

Además, debo señalar que la idea de *daimon*, como ser divinizado más perfecto, se describe tanto en Platón como en las *Enéadas*, como un aspecto propio del sabio. Pues el que practica la sabiduría en su acción, también es llamado ser *demónico* –semejante al *eros*– en el sentido de ser mediador, pontífice y comunicador. Ya que junto al sentido jerárquico de esta noción ontológica, por ser hijos de los dioses, entendemos que su constante afán por alcanzar la belleza, el bien y la unidad –tanto del mítico *daimon eros* como del hombre justo– son las más nobles causas del vivir.

APÉNDICE: SOBRE LA DIALÉCTICA DEL EROS Y SUS PRODUCTOS DISCURSIVOS EN EL BANQUETE

El pasaje del *Banquete* de Platón sobre la dialéctica del *eros*, que va desde 210a - 212a, es uno de los más famosos y comentados del *corpus* platónico, y a la vez uno de sus más enigmáticos textos. Se trata de la descripción de una serie de etapas, o grados del ser por los que el discípulo, iniciándose en los misterios del amor, tendrá que atravesar, conducido por un(a) guía, o por el impulso misterioso de un *demon*, hasta llegar a la experiencia suprema, consistente en la comprensión intuitiva de la Idea, o Forma Inteligible, de la Belleza en Sí (cf. 210 y ss.).

Para J. N. Findlay lo que se describe en este pasaje “es una especie de *yoga eidético* que procede sistemáticamente, de lo sensual e individual, a lo poético y genérico”.¹³ Valoramos como acertada la expresión *yoga eidético*, si con esta se significa una experiencia de unión (= yoga) con las formas puras de la inteligencia (Ideas). Ahora bien, ¿De qué tipo de unión se trata? ¿La unión del alma con el cuerpo, la de un alma con otra, o la unión del alma contemplativa con las Formas Trascendentes? Y más importante aún: ¿Cuál sería su rendimiento ético final?

Por lo que vemos se trata de distintos aspectos de una misma experiencia *demónica*, dado que la subida desde el cuerpo individual a lo general, elevándose, hasta llegar a las fuentes mismas de la *sofía*, está orientada a alcanzar una visión superior, fruto de la experiencia dialéctica, que no es un fin en sí misma según proponemos, sino que se sostiene siempre como un proceso dinámico que, en un retorno constante desde un camino ascensional a uno descendente, y viceversa, va teniendo su propia evolución.

¹³ Cf. nota 115, de la edición, Gredos, Madrid, 1992.

Por otra parte, la experiencia que contiene este *eros* está sometida a distintos niveles de abstracción y lenguaje, correlativos a los distintos grados de contemplación de los sucesivos peldaños de la dialéctica. Entre estos umbrales de pasaje, que parecen clausurados a una experiencia individual, se dejan ver sin embargo huellas discursivas, como señales de una participación efectiva en este proceso de ascensión progresiva, hacia la esfera de los objetos de calidad superior y, ya de vuelta del mundo de las Ideas, hacia los niveles menos reales del mundo sensible. No obstante, el quehacer discursivo parece ser algo permanente en este drama del deseo en busca de su objeto, y por ello se mantiene la tensión del alma hacia lo alto. En efecto, notamos que la expresión relativa a la producción de discursos es recurrente en tres de sus momentos teóricos, claramente discernibles en la escalada a proseguir por el iniciado, como hitos positivos y concretos, de un logos productivo y *energético* que surge espontáneo del amante de lo verdadero.

De tal modo, notamos que la función productora de discursos se repite en tres niveles claves, generando formas discursivas que emergerían: i) de la visión del cuerpo bello, ii) de la atracción que ejercería el alma ética y, finalmente iii) en el giro inmediatamente anterior a la intuición súbita de la Belleza en Sí (o el Uno de Plotino), que es el límite superior de la filosofía espiritualista de raíz platónica.

Pero junto a ello una serie de recomendaciones guiadas se despliegan, como sigue:

- i) Enamorarse “en primer lugar de un solo cuerpo, y engendrar en él bellos razonamientos” (...*kai entaûtha gennan logous kalous*, 210b).
- ii) “A continuación debe considerarse más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes” (...*kai tiktein logous toiuton kai zetéin oitines poiêsousi beltíous tous neous*, 210c).

Y finalmente:

- iii) “Vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la *sabiduría*, hasta que fortalecido entonces y crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia... que se descubrirá de repente... la de la belleza en sí” (...*tò polù pélagos tetramménos toû kaloû kai theorôn polloûs kai kaloûs lógous kai megaloprepeis tíktê... tinà epistemenen mian toiauten, hé esti kalou toiûde*, 210d).

Sobre estas expresiones recursivas, de discursos inspirados por la contemplación –relacionadas de continuo con la dialéctica platónica–, encontramos una apuesta original de la filosofía del eros de Platón, puesto que su afán discursivo da una clara señal de cuáles son sus intereses últimos.

Así lo describe M. Foucault:

“pues vemos que la erótica platónica introduce como cuestión fundamental, en la relación de amor, la cuestión de la verdad, y ello bajo una forma muy distinta que la del logos, al que es preciso someter sus apetitos en el uso de los placeres. La tarea del enamorado (que le permitirá alcanzar aquello que es su meta) es la de reconocer que es verdaderamente el amor que lo embarga. Y ahí la respuesta al desafío de Aristófanes que transforma la respuesta que éste daba: no es la otra mitad de sí mismo lo que el individuo busca en el otro; es la verdad con la que su alma tiene parentesco. Por consiguiente el trabajo ético que necesitará hacer será descubrir y considerar, sin descansar jamás, esa relación con la verdad que era el apoyo oculto de su amor... intenta determinar por qué movimiento propio, por qué esfuerzo y qué trabajo sobre sí mismo el eros del amante podrá despejar y establecer para siempre su relación con el ser verdadero (...) en la reflexión platónica sobre el amor la interrogante concierne al deseo, que hay que conducir a su verdadero objeto (que es la verdad), mientras él mismo se reconoce por lo que es, en su ser verdadero (Hia. de la Sexualidad, vol. II, pp. 223-224, ed. Siglo XXI, 1993.)

Esta comprensión superior, del deseo amoroso y de su naturaleza, es sostenida y disciplinada por la tensión, ascendente, de la producción espontánea de discursos que son fruto de la contemplación, vale decir, con la puesta en marcha de una razón que discurre, según sus normas intrínsecas, sobre la belleza, sobre la virtud y –en su éxtasis noético final– sobre el sentido de la filosofía misma, en la forma de una sabiduría súbitamente revelada que conduce indefectiblemente –al hombre ya divinizado– a la vida de virtud y de templanza, es decir, hacia el ordenamiento en la economía de placeres y dolores que, progresivamente, se espiritualizarán cada vez más, con el discurrir de bellos discursos y giros poéticos, acompañados con el impulso creativo de la procreación en la belleza.

Por otro lado, y para insistir sobre la función de la palabra, como arte y método de la vida filosófica, quisiera citar unas reflexiones del Papa Benedicto XVI.¹⁴ El contexto inicial es el siguiente:

¹⁴ Palabras pronunciadas en alocución al mundo francés de la cultura, en su visita al Colegio Bernardino de París, el 12/9/2008.

Quisiera hablaros esta tarde del origen de la teología occidental y de las raíces de la cultura europea. He recordado al comienzo que el lugar donde nos encontramos es emblemático. Está ligado a la cultura monástica, porque aquí vivieron monjes jóvenes, para aprender a comprender más profundamente su llamada y vivir mejor su misión. ¿Es ésta una experiencia que representa todavía algo para nosotros, o nos encontramos sólo con un mundo ya pasado? Para responder, conviene que reflexionemos un momento sobre la naturaleza del monaquismo occidental (...)

La búsqueda de Dios requiere, pues, por intrínseca exigencia una cultura de la palabra o, como dice Jean Leclercq: en el monaquismo occidental, escatología y gramática están interiormente vinculadas una con la otra (cf. L'amour des lettres et le désir de Dieu, p. 14). El deseo de Dios, le désir de Dieu, incluye l'amour des lettres, el amor por la palabra, ahondar en todas sus dimensiones. Porque en la Palabra bíblica Dios está en camino hacia nosotros y nosotros hacia Él, hace falta aprender a penetrar en el secreto de la lengua, comprenderla en su estructura y en el modo de expresarse. Así, precisamente por la búsqueda de Dios, resultan importantes las ciencias profanas que nos señalan el camino hacia la lengua. Puesto que la búsqueda de Dios exigía la cultura de la palabra, forma parte del monasterio la biblioteca que indica el camino hacia la palabra. Por el mismo motivo forma parte también de él la escuela, en la que concretamente se abre el camino. San Benito llama al monasterio una dominici servitii schola. El monasterio sirve a la erudición, a la formación y a la erudición del hombre –una formación con el objetivo último de que el hombre aprenda a servir a Dios. Pero esto comporta evidentemente también la formación de la razón, la erudición, por la que el hombre aprende a percibir entre las palabras la Palabra. Para captar plenamente la cultura de la palabra, que pertenece a la esencia de la búsqueda de Dios, hemos de dar otro paso. La Palabra que abre el camino de la búsqueda de Dios y es ella misma el camino, es una Palabra que mira a la comunidad. En efecto, llega hasta el fondo del corazón de cada uno (cf. Hch 2, 37).

Sin ánimo de identificar a la filosofía del *eros* platónico con la original intencionalidad de la tradición cristiana –como si fueran temas simétricamente analogables–, hay sin embargo una dimensión de coincidencia que une a la filosofía platónica con el magisterio de la Iglesia, la experiencia de la búsqueda de una realidad superior a través de una experiencia profunda con el lenguaje, una vivencia que más allá de su enorme diversidad tiende siempre a conducirnos, por caminos místicos o de la razón natural, hacia una más alta comprensión del espíritu humano, que en el platonismo está posibilitado por un *eros* mediador del cosmos, y que para los teólogos cristianos es el *Logos*, que se hizo carne y palabra para conducirnos a la fuente de la vida.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, Ed. Gredos, Madrid, 1992.
M. Foucault, *Historia de la Sexualidad*, Vol. II, Ed. Siglo XXI, México, 1993.
Víctor H. Méndez A., *Filosofía y Política en la República*, UNAM, 2006.
Platón, *Diálogos*, Vol. I - V, Ed. Gredos, Madrid, 1992, 2002.
Plotino, *Enéadas*, I-VI, tres tomos, Ed. Gredos, Madrid, 1982, 1985, 1998.
O. Velásquez, *El Banquete o siete discursos sobre el amor*, Ed. Universitaria, Santiago, 2002.

