

- nica de los estados carenciales. Buenos Aires, « El Ateneo ». 229 p.
Morel, Cl., « El uso de la vitamina K ». LA SEMANA MÉDICA, Buenos Aires, 713.
1945. Bourne, G. H., « La Vitamina C y la Cura de las Heridas ». DISCOVERY, 39. CIENCIA E INVESTIGACIÓN, Bs. Aires: Las raciones del soldado norteamericano, 26; Diferente constitución de las biotinas, 77; Algunos alimentos ricos en vitaminas hidrosolubles, 89; La Vitamina A en algunos aceites del Brasil, 90; Fuentes naturales de la vitamina C: Contenido de algunas frutas brasileñas, 216.
1946. Bicknell, F., and Prescott, F., *The Vitamins in Medicine*. London, Heinemann. XII y 916 p.

TEXTOS

PLOTINO

FRAGMENTOS DE LAS ENNEADAS

Traducción de JOAQUÍN ADÚRIZ, S. I.

MANERA EN QUE LO POSTERIOR AL PRIMER SER DERIVA DE EL.

REFLEXIONES SOBRE EL UNO (Ennéada V, 4).

1. — Si existe algo después del Primer Ser, necesariamente ha de proceder de El o inmediatamente, o por una cadena regresiva de intermediarios que lo una a El, y determine simultáneamente una jerarquización de segundos y terceros.—segundos, los que terminan en lo Primero, y terceros, los que terminan en lo segundo.

Es necesario, en efecto, que haya un algo anterior a todo, algo que debe ser simple y distinto de todo lo que le es posterior; existente por sí mismo; transcendente a lo que de él procede, y al mismo tiempo —de una manera típica— capaz de estar presente a los otros seres.

Este ser es en realidad el uno, y no otra cosa a la que se sobreañade el ser uno. De él es falso aún el afirmar: « Es el Uno »; no es objeto de concepto ni de ciencia, y se le denomina «lo que está más allá de la esencia ».

Si no se diese un algo simple, exento de toda aleación y composición —algo en realidad uno— no se daría tampoco principio alguno. Y como este principio es simple y de él proceden todas las cosas, ha de bastarse a sí mismo en grado eminente, pues lo que no es primero necesita de lo que está antes que él, y lo que no es simple está supeditado a los elementos simples que comporta, ya que de la síntesis de ellos resulta su existencia.

Ese algo ha de ser además único; si existiera otro semejante a él, los dos serían uno solo; porque no se trata aquí de dos cuerpos, o de un único primer ser que sea cuerpo —ningún cuerpo en efecto, es simple; y además el cuerpo es algo engendrado y no

principio; mientras que el primer ser de que hablamos, es un principio ingénito, incorpóreo y verdaderamente uno.

Por consiguiente si además del Primer Ser existe alguna otra cosa, es imposible que ella sea simple: tendrá que ser una multiplicidad unificada.

—¿Y de dónde se originaría esa otra cosa?

—Del Primer Ser; porque si fuese el resultado de una mera coincidencia al azar, habría algo que no tendría por principio al Primer Ser.

—¿Y cómo sería ese originarse del Primer Ser?

—Si el Primer Ser es perfecto —el más perfecto de todos los seres— y la primera de las potencias, se sigue necesariamente que también ha de ser el más poderoso de todos los seres, y que las demás potencias deben ser, en la medida de sus recursos, imitación suya.

Ahora bien, vemos que cuando una de esas otras potencias alcanza su perfección, engendra algo, y no se resigna a permanecer en sí misma sino que produce otro ser. Esto lo observamos no sólo en los seres capaces de autodeterminación, sino también en los que vegetan sin esa capacidad. Y aun las cosas inanimadas comunican de sí mismas todo lo que pueden: el fuego, por ejemplo, quema; la nieve, enfría; los venenos hacen su efecto en otros seres. En suma, todo ser imita cuanto puede a su principio en eternidad y en bondad.

¿Podemos entonces suponer que el Ser más perfecto y el Bien primero podría encerrarse en sí, por celos de sí mismo o por una impotencia inconcebible en su Omnipotencia? Si así fuese, ¿cómo podría ser principio? Es pues necesario que también El produzca algo, ya que los otros seres producen algo, y si lo producen es con dependencia de El, con necesaria dependencia de El.

Y así como el Principio Generador debe ser el más noble de todos los seres, así el inmediatamente engendrado de El habrá de ser superior a todos los demás.

2. — Si el Principio Generador mismo fuese Inteligencia, lo que de él procediese habría de ser inferior a la Inteligencia, guardando sin embargo contacto y semejanza con ella. Pero como el Principio Generador trasciende a la Inteligencia, lo que le sigue debe ser Inteligencia.

—¿Y por qué el Principio Generador no es Inteligencia?

—Porque el acto de la Inteligencia es el pensamiento; y el pensamiento que se orienta hacia lo inteligible, lo contempla, y en cierta manera llega a su total integración por él, es en sí mismo algo indeterminado —como la visión— y recibe su determinación de lo inteligible.

Por éso se dice que « las ideas y los números —eso y no otra cosa es la Inteligencia— resultan de la díada indeterminada y del Uno ». La Inteligencia, entonces, no es algo simple, sino una multiplicidad que se manifiesta sintetizada —inteligiblemente sintetizada— y que contempla a las demás multiplicidades: es por consiguiente al mismo tiempo objeto y agente del pensamiento y de esto resulta su dualidad.

Las demás cosas, las cosas que vienen después de la Inteligencia, también son inteligibles.

—¿Pero cómo procede la Inteligencia de lo Inteligible?

—De la manera siguiente: lo Inteligible permanece en sí mismo y no tiene ninguna necesidad —en ésto se distingue del ser que ve o del ser que entiende al que puedo llamar « necesitado » por su dependencia de lo Inteligible. Con todo lo Inteligible no está —digámoslo así— totalmente privado de percepción: todo es de El, y está en El y con El; El se discrimina perfectamente a sí mismo, y en El está la vida y todas las cosas. Pero el conocimiento que tiene de sí mismo se identifica con El, y consiste en una especie de cosensación en eterna estabilización, y en un pensar de diversa clase que el pensar de la Inteligencia.

Si pues lo Inteligible permanece en sí mismo y algo se produce, lo que se produzca ha de provenir de El que por eminencia es el que es, y que así, inmutable en su propia manera de ser, es origen de lo que deviene: el devénir ajeno no induce mutabilidad en El.

Y como permanece inmutable en su inteligibilidad, lo generado resulta conocimiento, y este conocimiento, al pensar en el origen de donde provino (no puede tener otro objeto), se convierte en Inteligencia, distinta en cierta manera y en cierta manera idéntica a lo inteligible: imitación e imagen suya.

—¿Pero cómo puede llegar a producirse ese acto, sin mutación en lo Inteligible?

—Hay dos clases de actos: el de la esencia, y el que resulta de la esencia de cada cosa. El acto de la esencia es la cosa misma en acto; el acto que resulta de la esencia, es el que se sigue de ella necesariamente y no se identifica con su sujeto. En el fuego, por ejemplo, hay un calor que totaliza su esencia, y otro calor que resulta del anterior cuando él ejerce, sin mutabilidad en su ser de fuego, el acto connatural a su esencia.

Lo mismo sucede en nuestro caso o mejor de una manera especial en nuestro caso —en que el Principio permanece inmutable en su propia manera de ser al engendrar de su intrínseca perfección y de su acto coesencial, un acto que adquiere substancia y que por derivar de una gran potencia —de la más grande de todas— llega al ser y a la esencia.

Como antes insinuamos, el Principio trasciende a la esencia. En efecto, El es la eficiencia de todas las cosas, y lo que deviene abarca todas las cosas. Por tanto, si el devenir abarca todas las cosas, el Principio ha de trascenderlas a todas, y en consecuencia ha de trascender también a la esencia. Además, el devenir abarca todas las cosas, y el Ser Uno es anterior a todo otro ser, y no se comporta como ninguno de ellos: otra razón más para que trascienda a la esencia. Ahora bien, como la Inteligencia es una esencia, el Principio ha de trascender también a la Inteligencia.

El ser no es algo muerto, sin vida y sin pensamiento; y la Inteligencia se identifica con el ser. Porque la Inteligencia no es respecto de sus objetos como la sensación respecto de lo sensible que existe antes que ella: la Inteligencia se identifica con sus objetos, ya que las ideas no pueden serle aportadas de otra parte —¿de dónde, en efecto, podrían serle aportadas?— Coexiste, entonces, con sus objetos y constituye con ellos una unidad idéntica; y es ley general que la ciencia de lo inmaterial se identifica con sus objetos.

REFLEXIONES SOBRE LO BELLO (Ennéada I, 6)

1. — Casi siempre percibimos lo bello con la vista. Con el oído también lo percibimos en la combinación de las palabras y en toda clase de música, porque las melodías y los ritmos son

bellos. Y si nos elevamos a un plano superior a la sensación, encontramos hábitos bellos, acciones, caracteres, y hasta ciencias y virtudes bellas. ¿Hay además otra belleza más elevada que éstas? Nuestra discusión lo dilucidará.

¿Cuál es la causa de que los cuerpos parezcan bellos a nuestra vista, y de que nuestro oído sienta inclinación a los sonidos bellos? ¿Por qué todo lo inmediatamente ligado al alma es de alguna manera bello? ¿Todas las cosas bellas lo son por una misma y única belleza, o la belleza del cuerpo es diversa de la belleza de los otros seres? ¿En qué consisten esta o estas bellezas?...

En algunos seres —los cuerpos, por ejemplo— la belleza no resulta de los propios elementos substanciales, sino de una participación; en otros es algo identificado a su naturaleza: tal, por ejemplo, la virtud.

Los cuerpos, en efecto, unas veces nos parecen bellos y otras no, como si ser cuerpo fuese cosa distinta de ser bello. ¿En qué consiste, entonces, ese ser bello que habita en los cuerpos? Es lo primero que debemos investigar.

¿Qué es eso que hace volver las miradas de los espectadores y atrae hacia sí con la seducción y deleite de su contemplación? Si logramos determinarlo, tal vez nos sirva luego como punto de apoyo para estudiar otros casos.

Es voz común —generalizamos— que la belleza visible es fruto de la mutua simetría de las partes entre sí y en relación al todo, unida a la vistosidad de los colores; de manera que en este caso— y universalmente en todos los casos —ser bello es ser simétrico y proporcionado. De ser verdadero tal supuesto se seguiría necesariamente que nada simple sería hermoso —únicamente lo compuesto podría serlo— y que la belleza sería privilegio del todo, mientras que las partes carecerían de ella, teniendo éstas como exclusiva finalidad unirse en el todo que por ellas sería bello.

Pero si el todo es bello, las partes también lo serán, porque la belleza no es algo que resulta de la agregación de elementos feos, sino que compenetra todas las partes. Además, según esa opinión habría que admitir que los bellos colores (lo mismo se diga de la luz del sol) caen fuera del ámbito de la belleza, pues siendo simples no pueden poseer una belleza fundada en sime-

tría. ¿Y cómo se explicaría la belleza que hay en el oro, o de dónde procedería la que contemplamos en un relámpago que fulgura en la noche?

En los sonidos encontramos la misma dificultad: los simples no tendrían valor, y sin embargo muchas veces cada uno de los que forman un conjunto hermoso es en sí mismo hermoso.

Y si a esto se agrega que el mismo rostro, conservando idéntica simetría, aparece unas veces hermoso y otras no ¿cómo negar que la belleza consiste en algo más que en la simetría, y que la simetría es bella por otra cosa?

Y si pasando a los bellos hábitos y a las bellas concepciones mentales se quisiera encontrar la causa de su belleza en la simetría, ¿quién defendería que hay simetría en los bellos hábitos o en las leyes, en las matemáticas o en las ciencias? ¿Qué sentido tendría hablar de teoremas simétricos entre sí...? ¿Acaso que son mutuamente coherentes...? Pero entre concepciones no hermosas también hay correspondencia y coherencia: por ejemplo, que el dominio racional de sí mismo es una ingenuidad, está de acuerdo y coincide con que la justicia es una candidez generosa: ambas proposiciones son entre sí coherentes.

Belleza del alma es la virtud —belleza en un sentido mucho más real que las otras de que antes hablamos— ¿y qué significaría hablar en ella de partes simétricas?, porque aunque fuesen múltiples las partes del alma, no serían simétricas como las magnitudes o los números. En efecto: ¿qué proporción regiría la combinación o mezcla de las partes del alma o de las concepciones científicas?

Fuera de esto, ¿qué hermosura podría haber en la inteligencia pura?

2. — Retomemos pues el problema determinando ante todo en qué consiste la belleza de los cuerpos.

Es algo que apenas se presenta, se hace perceptible y mueve al alma a pronunciar su verbo, como si intelectualmente se compenetrase con ello. Hay un reconocimiento, una recepción y en cierta manera una integración del alma con ello.

En cambio, ante lo feo el alma se intranquiliza, siente repugnancia y se aleja como si no armonizase ni se asimilase a ello.

Digamos en consecuencia que el alma por gozar de la na-

turalidad de que goza y por estar en continuidad con la esencia que en la escala de los seres le es superior, se regocija al contemplar seres de su mismo género o que son vestigios de su mismo género. Ante ellos, en éxtasis de entusiasmo, se sobrecoge, los atrae hacia sí y se acuerda de sí misma y de lo que le es propio.

—Pero ¿qué parecido tienen las hermosuras de este mundo con las del otro? Y si alguno tienen —concedamos que lo tengan— ¿de qué depende la belleza de unas y otras?

Según mi parecer, de la participación de una idea. Porque todo lo que naturalmente está destinado a recibir una idea y una forma, si queda privado de ella y no participa de su idea ejemplar, es feo y queda fuera del plan divino, en lo cual consiste la fealdad absoluta. Así resulta también feo lo que no está dominado por una forma y un ejemplar debido a que la materia ha recibido incompletamente la información de la idea.

Porque la idea que se introduce en él es lo que constituye al ser múltiple en su unidad, haciéndolo coherente y llevándolo a un acabamiento armónico por la totalización en el equilibrio de sus partes: siendo ella una, uno ha de ser también lo informado por ella —en el grado de unidad que es capaz de recibir lo múltiple.

Y la belleza no se entrega al ser hasta que éste se unifica, pero al entregarse penetra tanto al conjunto como a las partes a no ser cuando se encuentra con un ser uno y homogéneo pues en tal caso penetra a todo el conjunto con una misma hermosura. Sería como si una potencia natural procediendo como proceden los métodos técnicos, embelleciese una casa con sus partes en el primer caso, y una piedra sola en el segundo.

Por consiguiente la hermosura corpórea brota de la comunicación de un ejemplar ideal venido de los dioses.

3. — Para reconocer esta belleza tenemos en el alma una facultad especialmente ordenada a ella; y aunque toda el alma colabora en la formación del juicio estético, con todo lo fundamental de él es obra de esa facultad.

Y quizás tal capacidad de estimación se encuentra en el alma gracias a que ella misma se acomoda a su propia idea y así se puede servir de ella en su juicio como nosotros nos servimos de una regla para verificar una recta.

—Pero ¿en qué forma la belleza corpórea responde a la belleza que es anterior al cuerpo?

—¿En qué forma el arquitecto hace corresponder a la idea interior de casa, la casa extramental para poder afirmar de ella que es bella? Es que la casa extramental —si se hace abstracción de las piedras— es la idea íntima que se ha dividido en la masa exterior de la materia y que a pesar de su ser indivisible se muestra en partes múltiples.

De la misma manera, cuando la sensación capta la idea que en los cuerpos une y domina la naturaleza adversa e informe y una forma que sobresale entre las demás luminosa y victoriosa; percibe con un solo golpe de vista la multiplicidad dispersa y la orienta y reduce a la simple unidad mental, poniéndola así en armonía coherente y simpática resonancia con lo mental. Es lo que pasa cuando un hombre de bien ve aparecer la dulzura en un joven como un vestigio de virtud que responde a la verdadera virtud interior.

La hermosura simple del color proviene de una forma y de la presencia de una luz incorpórea —ejemplar e idea— que domina la obscuridad de la materia. Por eso —excepción única entre todos los cuerpos— el fuego es bello en sí mismo, por ser el que detenta el rango de idea entre los otros elementos. El, en efecto, está situado en un plano superior; es el más ligero de todos los cuerpos, por ser el más cercano a lo incorpóreo; está aislado y no recibe en sí a los otros elementos mientras que los otros lo acogen a él —porque los otros se pueden calentar, pero él no se puede enfriar; y él posee primitivamente el color, mientras que los otros reciben de él la idea de color. El fuego resplandece y brilla porque es idea, y lo que le es inferior, cuando su luminosidad no lo hace perceptible, deja de ser hermoso porque no participa absolutamente de la idea de color.

Y en cuanto a las armonías, son las que están ocultas en los sonidos las que causan las manifiestas y hacen así que el alma tome conciencia de lo bello haciéndole encontrar algo idéntico a sí en un sujeto diferente.

De esto se sigue que las armonías sensibles están medidas por números que se rigen no por cualquier proporción, sino por la que exige la sumisión a la acción dominadora de la idea.

Y esto es lo que hay que decir sobre la belleza en lo sensible: esa belleza que es en cierta manera imagen y sombra huída de otra parte, que hermosea la materia al venir a refugiarse en ella, y que al transfigurarse nos deja maravillados.

4. — Ahora, abandonando la sensación en su plano inferior, debemos ascender a la contemplación de esas bellezas más elevadas que escapan al ámbito de la percepción sensitiva: las que el alma intuye y expresa sin órgano alguno. Pero así como son incapaces de hablar sobre las bellezas sensibles los que no las han visto o no las han percibido como bellas —es lo que pasa con los que han nacido ciegos— de la misma manera nadie es capaz de hablar sobre los bellos hábitos, sino el que ha acogido en sí su belleza y la de las ciencias y la de las otras cosas semejantes. Y es imposible que hable sobre el resplandor de la virtud el que no se imagina la belleza del rostro de la justicia o del dominio racional de sí mismo; o el que no sabe que ni la estrella de la mañana ni la de la tarde son tan bellas como ella.

Para contemplar todo esto es menester que el alma posea el órgano que tal intuición requiere; pero cuando llega a contemplarlo no puede no percibirlo y quedar maravillada y arrebatada de admiración mucho más vehemente que en el caso anterior, porque ahora ya toma contacto con realidades. Estas son, en efecto, las emociones que ante cualquier objeto bello se han de experimentar inevitablemente: admiración, agradable sorpresa, deseo, amor y arrobamiento placentero. Tales emociones se pueden experimentar, y de hecho las almas las experimentan ante objetos visibles: hablando en general, todas las almas las experimentan, pero de una manera especial las que están más enamoradas de esos objetos. Es lo mismo que pasa con la belleza corpórea: todos la ven, pero no todos son igualmente sensibles a su excitación, y hay algunos —los designamos con el nombre de «enamorados»— que la perciben de una manera privilegiada.

5. — Tenemos también que estudiar lo que obra el amor en las cosas no sensibles.

¿Qué es lo que experimentáis ante los hábitos que se catalogan como hermosos, o ante los caracteres bellos y las maneras de proceder conformes a la razón, y en general ante los actos y hábitos virtuosos y ante la belleza de las almas? ¿Qué experimentáis al contemplar vuestra misma belleza interior? ¡Cuán

intensa ebriedad y emoción sentís, y qué vehemente ansia de convivir con vosotros mismos despojándoos de vuestros cuerpos!: es lo que sienten los verdaderamente enamorados.

Y ¿cuál es el objeto de estas emociones? No una figura, o un color, o una magnitud; es el alma que no tiene color y que está adornada con el sabio dominio de sí misma y el destello de las otras virtudes, cosas todas que carecen de color. Las experimentáis cuando descubrís en vosotros mismos o contempláis en otro la grandeza de alma, un carácter justo, un inmaculado dominio propio, el valor en un rostro enérgico, la venerabilidad y pudor que se transfigura en un modo de obrar sereno e imperturbable, y sobre todo al encontraros frente al resplandor de la inteligencia plasmada a imagen de Dios.

REFLEXIONES SOBRE EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACION

Al pretender que la materia prima se individúa, no por sí misma, sino por alguna relación a la cantidad, sea como connotado extrínseco, sea como condición; o establecemos un proceso en infinito, o tendremos que convenir que algo por lo menos puede individuarse por sí mismo sin ninguna relación; en este caso perderán su eficacia los argumentos que pretendan eximir de ese privilegio a todas las demás cosas.

Y así por ejemplo, ¿en virtud de qué ha de ser la cantidad el punto de partida para el principio de individuación de la sustancia?

Por una parte se dice que la cantidad se individúa por sí misma, y por otra parte sin embargo, se sostiene que los accidentes se individúan por el sujeto en que son recibidos. Pero prescindiendo ahora de esta incongruencia y de la dificultad de entender cómo una cosa pueda individuarse de dos maneras, ya que a todas luces una de las dos parece superflua, atendamos sólo a la razón por qué se dice que la cantidad puede individuarse por sí misma. La razón que suele darse es, que la cantidad en virtud de su esencia tiene partes distintas, y a su vez, dos cantidades se distinguen entre sí por la distinta posición y ubicación. Esto último, por cierto, es muy accidental y poco consistente, tratándose del principio *intrínseco* de individuación.

¿Acaso dos cuerpos compenetrados no tienen la misma posición y ubicación? Y sin embargo no por eso confundirán sus entidades, ni perderán su propio principio de individuación.

La otra razón que se da, supone resuelta la cuestión del efecto formal primario de la cantidad. En consecuencia, si admitimos que la cantidad hace que las partes de la sustancia sean distintas entre sí, no tendremos inconveniente en explicar el principio de individuación por algo extrínseco a la cantidad individuada.

Los que por el contrario están por la negativa, se fundan en que los principios del ser son los únicos principios intrínsecos de la distinción, incluidos en la primera y principal propiedad del ser que es la unidad.

No sé qué se podrá replicar a esta razón tan sencilla y tan profunda a la vez, y única también, tanto para resolver el problema de la individuación, como para refutar los argumentos de los adversarios.

Ahora bien, en el supuesto de que tanto la materia prima como la forma sustancial, no recibieran de la cantidad la distinción de las partes, sino que la tuvieran en virtud de sus respectivas entidades, debería ser por todos admitido, que dichas entidades también puedan individuarse por sí mismas, ya que en tal caso la razón, que colocaba a la cantidad en situación de privilegio, vale igualmente para la materia y la forma.

Pero hay más: aún sin suponer nada, del momento que admitimos que la cantidad se individúa por sí misma, pierden toda su eficacia los argumentos con