

“Nosotros” (*hemeîs*) y lo “nuestro” (*hemôn*) en la concepción plotiniana del cuidado de sí

Mariano Orcurto

Resumen

Todo hombre sabio, asegura Plotino, aun cuando procure desviar su atención del cuerpo lo más posible, requiere tener presente las exigencias que éste le impone. Un constante y progresivo autoperfeccionamiento no implica ciertamente un desprecio del *sôma* mortal sino, mejor, la transformación y resignificación de su sentido en busca de su verdadero valor. En este trabajo, pues, nos proponemos poner de manifiesto, mediante el análisis de una serie de pasajes de las *Enéadas*, cómo la concepción del “cuidado de sí” implica un cuidado íntegro del individuo, de “nosotros” (*hemeîs*) y de lo “nuestro” (*hemôn*). Mostramos también cómo un conjunto bien nutrido de referencias al *Alcibíades I* de Platón permiten a Plotino situar, conforme a una estructura u orden de prioridad y posterioridad, a los integrantes de la dupla cuerpo-alma dentro de la consideración de una antropología integral.

Palabras claves: Cuidado de sí/Cuerpo/Alma/Plotino/Platón.

Abstract

Every wise man, assures Plotino, though attempting to remove as much as possible his attention away from the body, needs to have present the requirements that it imposes. A constant and progressive self-perfectioning certainly does not imply disregarding the mortal *sôma* but, rather, the transformation and resignification of its meaning in search for its true value. In the presente paper, hence, we examine a series of enneadic passages with the purpose of showing how the conception of the “care of the self” implies a thorough care of the individual as a whole, of “us” (*hemeîs*) and of what is “ours” (*hemôn*). We will also display how a well nurtured set of references to Plato’s *First Alcibiades* contained in these lines allows the neoplatonist to place, according to a hierarchical structure, the members of the body-soul pair in an integral anthropological conception.

Key Words: Care of the self/Body/Soul/Plotinus/Plato.

Introducción

Si queremos entregarnos al estudio de la filosofía sin extraviarnos, apliquémonos a conocernos a nosotros mismos y llegaremos a la recta filosofía elevándonos desde nuestra contemplación a la contemplación del todo (Porfirio, *fragmento* 274).

Consideramos que la reflexión sobre el conocimiento del sí mismo y el autoperfeccionamiento se nos presentan como una condición natural e indispensable para un auténtico “cuidado de sí” (*epiméleiaheautoû*). Notamos que en la mayoría de los autores de la antigüedad griega, y puntualmente en la filosofía plotiniana, dicha expresión pone de manifiesto una valoración distintiva de la condición de todo hombre, de su propia identidad. En acuerdo con el citado testimonio proveniente de uno de los tres fragmentos conservados del tratado *Sobre el “conócete a ti mismo”* (*Peritôûgnôthiseautón*) de Porfirio,¹ buscaremos a lo largo del presente trabajo relevar, en una serie de textos de Plotino, su concepción del cuidado de sí y mostrar en qué medida su antropología es determinante al momento de entender la dinámica vital del ser humano. En esta misma línea, procuraremos reconocer y dar cuenta del lugar que ocupa cada uno de los elementos del binomio cuerpo-alma. Centraremos especialmente nuestra atención en la dimensión somática de este binomio, rescatando el verdadero valor que, creemos, posee esta incluso dentro del conjunto de la realidad.

En manifiesta actitud crítica hacia los estoicos,² quienes postulaban la existencia de entidades corpóreas más allá de los cuatro elementos,³ Plotino propone una concepción basada en los escritos de Platón y Aristóteles, según la cual el cuerpo es un compuesto de estos mismos elementos asociado con un principio no corpóreo, la “forma”. Esta composición esencial es el punto de partida de lo que veremos desplegado a lo largo de gran parte de los tratados I 1 (53) y IV 7 (2) de las *Enéadas*. En ellos encontramos abundante evidencia de la iniciativa plotiniana por elaborar una acabada síntesis sobre la naturaleza humana. Ciertamente, es en el transcurso de estas líneas donde un conjunto bien nutrido de referencias al *Alcibíades I*⁴ permiten al neoplatónico definir la función del alma

¹ Estos tres pasajes conservados del tratado perdido de Porfirio nos llegan a través de Juan Estobeo. Son citados al término del capítulo 21 dentro del libro III dedicado al tema del conocimiento de sí. Véase Juan Estobeo, *Anthologium* III, 21, 26-28, pp. 579, 6-583, 4 Wachsmuth-Hense = frags. 273-275, Smith, pp. 308-313.

² Véanse O'Meara (1993: 17) y Emilsson (1991: 157).

³ El *pneûma* o sopro vital que opera como causa cohesiva de los demás elementos es considerado, por esta escuela, como una sustancia corpórea y como tal, principio del conocimiento sensible. Esta afirmación, para Plotino, resulta inconcebible. Para ampliar esta discusión véase Santa María (2005: 103-123). Véase, asimismo, Emilsson (1991: 158).

⁴ El abordaje de la problemática “cuerpo-alma” en Platón, descansa sobre diversos textos tales como *Fedón*, *República*, *Fedro*, *Timeo* y *Filebo*, además de *Alcibíades I*. Pero, a los fines de la presente exposición, nos dedicaremos fundamentalmente al análisis de esta última obra. Creemos, siguiendo la línea interpretativa de Fierro (2011: 3), que “el énfasis de Platón en uno u otro aspecto de la relación «cuerpo-alma» depende del

como principio “usuario del cuerpo”, mientras que a este último como instrumento de uso de la primera.⁵ Esta distinción facilitará a Plotino, siempre con la mirada puesta en el texto platónico, avanzar con claridad en su exposición acerca de la función desempeñada por cada uno de estos componentes en el interior de su antropología.

La “experiencia” somática: ¿medio u obstáculo para el conocimiento y cuidado integral de uno mismo?

Desde sus inicios, la educación griega estuvo enfocada en un ideal de hombre en el que no solo se ponía el acento en su belleza corpórea, sino también en la estética de sus actos. El aspecto normativo (*métron*) a partir del cual este pueblo establece sus ideales de vida se enfoca, sobre todo, en atributos morales y prácticos a la vez. Las máximas morales y sentencias (*gnômai*) heredadas de su cultura, son evidencias de esta tendencia. Algunas de ellas cumplen un rol muy importante en la formación del ciudadano griego. Tal es el caso de la máxima délfica “conócete a ti mismo”. Si bien es cierto que esta sentencia tiene un lugar destacado en un gran número de obras de la tradición griega clásica, examinaremos brevemente el papel que esta desempeña en el *Alcibíades I* de Platón, de modo de comprender mejor la manera en que Plotino se reapropia de ella a partir de su lectura del texto platónico.

Sócrates, experimentado maestro⁶ y auxiliar indispensable de las ambiciones políticas de un jovencísimo Alcibíades -con apenas veinte años cumplidos- recurre a la mencionada sentencia para enseñarle a su enamorado (véase, *Alcibíades I* 103a 1-5), quien está deseoso de tomar en sus manos las riendas de Atenas, una lección sobre la forma de vida más digna de ser vivida. Alcibíades, joven emprendedor de ilustres padres, bien dotado de cuerpo y

contexto de abordaje de cada obra y no de un viraje doctrinal”. Sabemos que la mayor parte de las citas y referencias al *corpus* platónico, presente en el conjunto de las *Enéadas*, están apoyadas en los llamados diálogos “constructivos” (*República*, *Parménides*, *Timeo*, entre otros), mientras que los llamados “aporéticos”, al menos según el *Indexfontium* de Henry-Schwyzler, están prácticamente ausentes. De todos modos, allí se registran trece referencias al *Alcibíades I* alas que Taormina (2001: 137-151) suma otras tantas. Véase Santa Cruz (2012: 89).

⁵ La definición de cuerpo como “instrumento del alma” se remonta, posiblemente, a Demócrito. Es retomada por Platón en *Alcibíades I* 129d-e y por Aristóteles en *Ética Nicomaquea* VIII 13 y *Sobre las partes de los animales* I, 1. Plotino se vale de ella en *Enéadas* I 1 (53) 1, 3; 3, 3; 3, 15-17 y 21-26; 4, 19-20; IV 7 (2), 1, 22-25 y 5, 23-24.

⁶ Las escenas que componen este diálogo pudieron haberse desarrollado, lo más tarde, en el año 430 a.C. Véase Zaragoza (1992: “Introducción”, 18).

belleza, rico y muy bien educado, se encuentra listo para presentarse ante la *polis* y así comenzar una carrera política. Sócrates, conociendo su fragilidad formativa y arrogancia, pretende ayudarlo a cumplir sus proyectos de la mejor manera. Para ello, en una invitación al diálogo, intenta hacerle ver la importancia de aplicar las nociones de “conocimiento de sí” y de “cuidado de sí” (*epiméleiaheautoû*) y de esta manera alcanzar el éxito en semejante empresa.

Conociendo la poca preparación con la que, según Alcibíades, cuentan los políticos de turno, el aristócrata ateniense asegura no tener necesidad de molestarse en el ejercicio de su instrucción para rivalizar con ellos, pues está convencido de que sus aptitudes naturales alcanzarán para hacer frente a tales fines (*Alcibíades I 119b*). Sócrates, visiblemente indignado por esta actitud, reprocha a Alcibíades su incapacidad de discernir con claridad sobre “lo justo y lo injusto” en referencia a cuestiones centrales del manejo de la *polis* (*Alcibíades I 113b*), advirtiéndole que sus verdaderos enemigos se encuentran fuera de los límites de Atenas y que es en ellos en quién debe reparar.⁷ De este modo, según la mirada del filósofo ateniense, si el inexperto político continúa creyendo ciegamente en su ficticia superioridad e insiste proceder de esa manera, acabará teniendo una valoración equivocada sobre sí mismo y a su vez justificando una posición desacertada sobre su entorno.

Estas observaciones se tornan importantes al momento de examinar la *Enéada I 1* (53), penúltimo de los tratados escritos por Plotino, atravesado en su totalidad por la pregunta: “¿Qué es el animal y quién el hombre?”.⁸ Esta iniciativa permitirá al alejandrino retomar y dar cuenta de pasajes centrales pertenecientes a la antropología de su maestro desplegados a lo largo del *Alcibíades I* (*Alcibíades I 129e-130c*). Efectivamente, ante la pregunta socrática “¿Qué es entonces el hombre?” (*Alcibíades I 129e 7*), tres son las posibilidades que se presentan al momento de ensayar una respuesta: a) el cuerpo, b) el compuesto (*synamphóteron*) de alma y cuerpo o c) el alma (*Alcibíades I 130a 5-8*). A la hora de descartar la primera de estas tres posibilidades, Sócrates hace hincapié en la distinción entre el obrero que lleva adelante una obra y la herramienta que utiliza para llevarla adelante.

⁷ Aquí, Sócrates está haciendo referencia a una secuencia de reyes que comprenden desde Argos y Lacedemonia hasta Persia e, incluso, Asia entera. Véase, *Alcibíades I 120a-b*.

⁸ Para un estudio minucioso de este tratado, véase, Aubry (2004).

Sóc.-- ¿Y no son cosas diferentes el obrero que corta utilizando un instrumento y la herramienta que emplea para cortar? Alc.-- Naturalmente. [...] Sóc.-- Pues eso es lo que te preguntaba hace un momento, si te parece que siempre es distinto el que emplea un instrumento y el instrumento que utiliza. Alc.-- Sí lo creo. [...] Sóc.-- ¿Estamos de acuerdo en que son cosas diferentes el que utiliza una cosa y la cosa que utiliza? Alc.-- Sí. [...] Sóc.-- ¿Y no se sirve el hombre de su cuerpo entero? Alc.-- Desde luego. Sóc.-- Pero se dijo que el que utiliza una cosa es distinto de la cosa que utiliza. Alc.-- Así es. Sóc.-- ¿Entonces el hombre es algo distinto de su cuerpo? Alc.-- Así parece. Sóc.-- ¿Qué es entonces el hombre? Alc.-- No sabría responder. Sóc.-- Pero sí puedes decir al menos que [el hombre] es algo que utiliza el cuerpo. Alc.-- Sí. [...] Sóc.-- Entonces, si alguien se enamora del cuerpo de Alcibíades, no es de Alcibíades de quién está enamorado, sino de una cosa de Alcibíades. Alc.-- Tienes razón. (Platón, *Alcibíades I* 129c 5-131c 5).

En esta misma línea y de modo consistente con la idea presente en *Alcibíades I* que describe al alma como forma diferente del cuerpo del cual se vale y hace uso, Plotino, ante la negativa de identificar al hombre exclusivamente con su dimensión corpórea, se pregunta:

¿Estará [el alma] en el cuerpo como la forma en la materia? En primer lugar, estará como forma separada, puesto que es sustancia, y así estará más bien en calidad de quién se vale del cuerpo. Pero si es para el cuerpo como la figura impuesta al hierro es para el hacha (y será el compuesto de ambos, el hacha, quién realice cuanto realice el hierro así configurado, solo que por razón de la figura), entonces todas las afecciones comunes se las atribuiremos más bien al cuerpo, solo que al cuerpo específico (*sôma toiónde*) [...]. Es absurdo -dice (Aristóteles)- “afirmar que el alma teje”. Luego también que apetece y que se apena. Ello también es propio del animal. (*Enéada I* 1 (53), 4, 19-26).

Ciertamente, procurando conceder al cuerpo el lugar que le corresponde dentro del compuesto, Plotino asegura que todas sus afecciones comunes les serán atribuidas sin más a este, al cuerpo específico (*sôma toiónde*) poseedor de vida en potencia. De esta manera, de la instrumentalidad propia de un cuerpo que se presenta como mero “elemento de uso” del alma, se desprende la imposibilidad de identificarlo, sin reservas, con la naturaleza nobilísima del hombre, es así que “la felicidad no podía consistir en la esbeltez y el buen estado del cuerpo” (*Enéada I* 4 (46), 14, 8-9).

De idéntico modo sucede con el compuesto (*synamphóteron*). Tanto en *Alcibíades I* 130b 8-10 como en *Enéada I* 4 (46), 14, 1-5, donde cada uno de sus autores dan cuenta de la autonomía y el posterior menosprecio del alma en conformidad con el cuerpo que la recibe, somos testigos del carácter inviable de esta segunda posibilidad.

Sóc.-- Entonces, ¿acaso es el conjunto de cuerpo y alma el que manda en el cuerpo, y esto es el hombre? Alc.--Tal vez. Sóc.-- De ninguna manera, porque si una de las dos partes no participa en el mando, es totalmente imposible que el conjunto lo ejerza. Alc.-- Es cierto.

Pero que el hombre, y sobre todo el virtuoso, no es el compuesto, también lo atestigua el alma con su separación del cuerpo y su menosprecio de los supuestos bienes del cuerpo. Mas pretender que la felicidad incluya al animal, es bien ridículo.

Resta, pues, la posibilidad de identificar la dimensión más elevada del ser humano con el alma, fuente cierta de felicidad y vida virtuosa.

Sóc.-- Entonces, puesto que ni el cuerpo ni el conjunto son el hombre, solo queda decir, en mi opinión, que o no son nada o, si efectivamente son algo, ocurre que el hombre no es otra cosa que el alma. Alc.-- Totalmente cierto. [Pues] Sóc.-- [...] no hay nada en nosotros más soberano que el alma. (*Alcibíades I* 130c 1-3; 130d 6)

Así que, si el cuerpo forma parte de nosotros, no somos inmortales del todo; y si es un instrumento, entonces, puesto que nos fue dado por algún tiempo, él mismo tenía que ser temporal por naturaleza. En cambio, la parte más importante de nosotros es también el hombre mismo, ya que esa parte tiene rango o de forma con relación al cuerpo como materia o de usuario con relación al cuerpo como instrumento. Pero en uno y otro caso el alma es el hombre mismo. (*Enéada IV 7 (2), 1, 20-25*)

[...] la felicidad consiste en una buena vida, y ésta se origina en el alma, como actividad que es del alma [...]. (*Enéada I 4 (46), 14, 5-6*)

De esta manera -y así lo interpreta Plotino valiéndose de los textos de Platón-, dado que el alma es principio de actividad y operatividad, ha de establecerse como una sustancia diferente de los cuerpos de los que se vale. Estos últimos, sujetos a ciclos constantes de nacimiento y muerte y presas auténticas del devenir, nada propiamente son (véase, *Timeo* 28a 3-4). Ella es realmente “sustancia” (*ousía*) real y eterna,⁹ principio vital del hombre y el

⁹ Expresión tomada de Platón, *Fedro* 247c 7 y *Sofista* 248a 11. El tratado IV 7 (2) es, según J. Igal (1985: “Introducción”, 485), una toma inequívoca de posición en defensa de la concepción platónica del alma frente a otras escuelas. Efectivamente, la pregunta: ¿cuál es la naturaleza del alma?, tema central de todo el presente tratado, es desarrollada por Plotino en dos grandes secciones. La primera (IV 7 (2), 2, 1-8, 43) posee un fuerte carácter refutativo: el alma no es ni un conglomerado de átomos (contra los epicúreos), ni un *pneûma* corporal (contra los estoicos), ni una armonía (contra los pitagóricos), ni una actualidad inseparable (contra los peripatéticos). La segunda, que ocupa el resto del tratado, un tono apologético: defiende, como adelantamos, la tesis de Platón del alma como sustancia real, trascendente, divina, simple e inmortal.

hombre mismo (*Enéada IV 7 (2)*, 8, 45-50). Es así como, y en franca correspondencia con lo hasta aquí señalado, “al llevar a cabo el examen de este asunto [el del alma], obedeceríamos a aquella recomendación del dios que nos exhorta a conocernos a nosotros mismos.” (*Enéada IV 3 (27)*, 1, 8-10)

Cabe, luego, respetando la dinámica propuesta por el neoplatónico, preguntarse por “[...] el sujeto de los placeres y de las penas, de los temores y de los atrevimientos, de los apetitos, de las aversiones y del dolor” (*Enéada I 1 (53)*, 1, 1-3). Al momento de dar una respuesta, Plotino propone cuatro posibles hipótesis que serán estudiadas en los sucesivos capítulos del tratado: 1). El alma en su verdadera esencia, esto es, el alma desligada completamente del cuerpo y de la “imagen de alma” que se le añade al encarnarse. 2). El alma que se vale del cuerpo en sentido platónico, es decir, el alma “usuaria del cuerpo” y, por lo tanto, mezclada de uno u otro modo con él (*Alcibíades I 129e-130a*). 3). El compuesto de alma y cuerpo entendido como el “animal” en sentido aristotélico. 4). “[...] un tercero distinto resultante de ambos”, es decir, el compuesto de “cuerpo específico” y “destello” emitido por el alma en sentido plotiniano. Desechadas las tres primeras hipótesis, Plotino opta por la última de ellas.

“Concedamos que es el compuesto el que siente por la presencia del alma [...], es ella la que, de la unión de un cuerpo específico con una especie de luz emitida por ella, produce la naturaleza del animal como una entidad distinta; y esa entidad distinta es el sujeto de la sensibilidad y de todas las otras afecciones que hemos enumerado como propias del animal.” (*Enéada I 1 (53)*, 7, 1-6).

“En efecto, este tipo de afecciones no hay que pensar que pertenezca en absoluto al alma, sino a un cuerpo específico, o sea, a un compuesto particular y binario [...] Me refiero a que, cuando una naturaleza desea asociarse a otra de distinto género y la inferior recibe algo de la superior y no puede recibirla a ella, pero sí algún vestigio de ella y resultan así dos cosas a la vez que una sola [...] una asociación precedera y nada firme, sino siempre fluctuante en direcciones opuestas.” (*Enéada IV 4 (28)*, 18, 19-34)

Así, puesto que cada hombre es su alma, cada uno de nosotros somos, al igual que el alma, un “universo inteligible”. Esto es, un sistema ordenado y jerárquico de potencias trascendentes -unas superiores y otras inferiores- mediante las cuales estamos en contacto, por un lado, con el cosmos inteligible, y por otro, con el sensible. En donde nuestro

“yo” actual se identifica con aquel nivel del alma que cada cual mantiene activo, sea el intelectual, el sensitivo o el vegetativo¹⁰ (véase, *Enéada* III 4 (15), 3, 21-27).

De acuerdo con la dinámica vital bajo la cual Plotino comprende la condición humana, creemos que entre los integrantes de la dupla cuerpo-alma tiene lugar una relación jerárquica que, a la vez que favorecer el diálogo entre ellos, permite su inclusión en una consideración antropológica integral. Procuraremos destacar, en las líneas siguientes, la relevancia de la dimensión sensible -y con ella la de la corporeidad- como condición necesaria e ineludible en el tránsito al verdadero conocimiento de sí mismo. La perspectiva epistémica parece ser un excelente punto de inicio para dar cuenta de ello.

De las potencias del alma, Plotino distingue entre aquellas que se encuentran en contacto con el mundo sensible y las que lo están con el mundo inteligible. Apoyado en la autoridad de Aristóteles (*Acerca del Alma* II 1, 412b 17-25) reconoce, no obstante, que no es la dimensión anímica la depositaria de las sensaciones y de las emociones (*Enéada* I 1 (53), 1, 1-15), sino que es el animal, la totalidad compuesta por un “cuerpo específico” (*sôma toiónde*) y un “destello” (*éllampsis*) emitido por el alma (*Enéada* I 1 (53), 7, 1-7), a través del cual los órganos reciben directamente la impresión sensible. Pero sí es el alma, mediante su potencia sensitiva, la receptiva “de las impresiones originadas en el animal por la sensación” (*Enéada* I 1 (53), 7, 12-13), ya que estas tienen carácter inteligible. Parece ser el alma misma, como principio de actividad de las potencias sensitivas, la que siente su impresión en el órgano, por cuanto utiliza al cuerpo como firme instrumento para el conocimiento sensible (véase, *Enéada* IV 3 (27), 23, 20-21). Es este último, a pesar de no manifestar la actividad propia del alma, el que se constituye, por la mediación de los órganos de los sentidos -y más específicamente del cuerpo-, en su único medio de acceso al ámbito sensible. De este modo, si bien acordamos establecer un orden jerárquico que exprese una estructura “natural” de prioridad y posterioridad entre los diversos tipos de conocimiento que operan en el alma, pareciera que las críticas dirigidas a la tradición platónica por su aparente desprecio hacia la dimensión sensible pierden consistencia si consideramos las antropologías de Platón y de Plotino desde esta perspectiva.¹¹

¹⁰ Véase, Igal (1985: “Introducción”, 99).

¹¹ Es, sobre todo, en el contexto del segundo argumento sobre la inmortalidad del alma o “argumento de la reminiscencia” (*Fedón* 72e-77a), donde encontramos claras referencias a la función positiva que pueden desempeñar las sensaciones como legítimos inductores del conocimiento inteligible. Al presente pasaje

Entre los estudiosos hay disenso respecto de esta cuestión. Armstrong, por ejemplo, considera que nuestro conocimiento inteligible en ningún caso deriva, ni nada debe, a nuestra experiencia sensible.¹² Según autores como R. Bodéüs¹³ y G. Jantzen,¹⁴ el “verdadero hombre” (*alethêsánthropos*), lejos de apegos somáticos, transita un estado de mudanza radical que consiste en separar el alma, cuya esencia es noética, de la sociedad con su cuerpo. De idéntico modo, aunque refiriéndose a la distinción socrática entre el “sí mismo” y “lo de sí mismo”, Sánchez Castro asegura que si uno se dispone a cuidar de sí mismo no hay necesidad de cuidar de su cuerpo, pues el cuerpo no es otra cosa que un simple “instrumento” del hombre. El *ánthropos*, considera el autor, es propiamente su alma y el cuerpo es aquello del que ésta se vale cuando decide emprender un auténtico camino de perfeccionamiento. Así pues, concluye, solo corresponde ocuparnos cuidadosamente de nuestra dimensión anímica o, mejor, de “lo divino del alma”, puesto que de ello depende el verdadero “conocimiento de sí”.¹⁵ Continuando esta misma línea interpretativa aunque con ligeras diferencias, Casale advierte que si el hombre es definido en virtud de su alma (*Alcibíades I* 130c), al velar por cualquier otro “elemento” del que éste se componga -esto es, su variable corpórea- corre un alto riesgo de dispersión y extravío. La autora supone que la cuestión del “cuidado de sí” en el hombre se define, tanto en el *Alcibíades I* como en otros diálogos de Platón, en virtud de una efectiva y radical separación del cuerpo y del alma. Únicamente logramos cuidar de nosotros mismos, afirma, en la medida en que

podemos sumarle *Cratilo* 400c, donde el *sôma* no sólo es una *sêma*-“tumba” para el alma, sino además un *sêma*-“signo” a través del cual ésta se expresa. En diálogos como el *Timeo* se desarrolla más ampliamente la idea de que el cuerpo en su totalidad puede actuar como vehículo del alma y ser así un posibilitador, en lugar de estorbo, del ejercicio inteligente de ésta. En el *Fedro* ambas posiciones, la del cuerpo “obstáculo” y la del cuerpo “vehículo”, parecen complementarse. También *Teeteto* 151e y 186d-e acompañan estas afirmaciones. Diversos estudiosos han reconocido un rol neutral, incluso positivo, al cuerpo en Platón. Cf. Brisson (1991: 15): “...el cuerpo es neutral; sólo que el alma puede ser buena o mala”. Similarmente afirma Rowe (1999: 183) en su comentario a *Fedro* 250c 4-6: “aunque el cuerpo es una tumba, es algo de lo que también el alma se puede purificar”. Similarmente puede leerse en EggersLan (1995: 112): “el cuerpo es para el hombre [...] fuente tanto de esclavitud como de liberación. También De Vogel (1986: 173): “el cuerpo [...] debe ser honrado, pero debe ser honrado en su lugar debido y natural, esto es, en segundo término que el alma, por encontrarse naturalmente a su servicio”. Nussbaum (1986: 220) y Nightingale (2004: 154-168) destacan también su rol positivo, especialmente en el caso de los cuerpos bellos. Para Broadie (2001: 305) el cuerpo, según Platón, tiene en último término un valor instrumental. A la par de los textos de Plotino considerados en este trabajo, han de sumarse: IV 7 (2), 1, 5-25; I 1 (53), 10, 1-15; II 1 (40), 5, 20-21; III 4 (15), 2, 10-11; entre otros.

¹² Armstrong (1980: 57).

¹³ Bodéüs (1983: 256-264).

¹⁴ Jantzen (2004: 342-357).

¹⁵ Sánchez Castro (2009. 192-193 y 196-197).

concentramos esfuerzos en velar por nuestra alma. Si por el contrario, dedicamos la atención a nuestra esfera corpórea, nada podremos conocer que resulte profundamente importante para nuestro cuidado.¹⁶

De esta manera, conforme los argumentos expuestos, las nociones de “conocimiento de sí” y de “cuidado de sí” no parecen comprender la dimensión somática, pues toda ella ha quedado desvalorizada y excluida en la medida en que “no es una cosa significativa que sea necesario cuidar”.¹⁷ Según estas perspectivas, la línea antropológica de Plotino y la del Platón del *Alcibíades* se articulan a través de un “dualismo fundamental” que cuestiona toda actividad que descuide el perfil noético del hombre: un quiebre radical con su imagen sensible, en la medida que su ideal moral se identifique con la separación de su propio cuerpo.¹⁸ Se trata, sencillamente, de un estado de “mudanza radical” en donde el sabio, pretendiendo vivir según la parte del alma volteada hacia lo inteligible, promueve un ejercicio de “insensibilización” que consiste en la mortificación de su componente sensible con el fin de que el alma permanezca extraña al sufrimiento de su propio cuerpo, purificada de la suma de sus pasiones. Consideramos que resulta demasiado extremo un argumento de esta magnitud aplicado a ambos escritos de estos representantes del pensamiento antiguo. Si bien, en términos generales, sus doctrinas manifiestan inequívocamente una prioridad de orden lógico, epistemológico y ontológico de lo inteligible por sobre lo sensible, parece haber buenas razones para pensar el conocimiento de lo sensible como condición para remontarnos a un saber de naturaleza superior.¹⁹

Podemos apreciar, por otra parte, que la propuesta estética plotiniana resulta consistente con nuestra interpretación del modelo antropológico eneádico. El recorrido que comienza su ascenso por la belleza de los cuerpos en dirección a la intimidad de las almas, lejos de ser entendido por Plotino como un esquema binario en el que la estética corpórea es considerada un impedimento para elevarse a la belleza de las formas inteligibles, es

¹⁶Casale (2000: 2).

¹⁷Casale (2000: 3).

¹⁸Bodéüs (1983: 259).

¹⁹ Esta misma corriente de pensamiento es apoyada por un conjunto bien nutrido de autores. Entre ellos se destacan trabajos como los de Beierwaltes (2008), Pagotto Marsolla (2008: 71), Santa María (2005:118), Hernández Sanjorge (2001: 1-13), Zamora Calvo (2000), Smith (1999: 227-236), Vigo (1999: 45-68), Gatti (1996), Harris (1995), García Bazán (1992) Campillo (1990) e Igal (1982: “Introducción”, 83-92) entre otros. Éstos, se muestran a favor de una “línea continua” que considera ambas dimensiones como una totalidad sin quiebres en franca “experiencia de unidad”.

asumido como un camino continuo e indiviso en la escala ascendente.²⁰ Este “circuito” se encuentra expuesto en detalle en el tratado *Sobre lo Bello*, primero en el orden cronológico transmitido por Porfirio. Es en estas páginas donde cada una de sus manifestaciones, la sensible como “signo” de la inteligible, conforman, armónicamente, el camino hacia la belleza suprema (véase, *Enéada* I 6 (1), 1). Leemos al comienzo del tratado:

La belleza se da principalmente en el ámbito de la vista. Pero también se da en el ámbito del oído y conforme a combinaciones de palabras; más también se da en la música, y aún en toda clase de música, pues también hay melodías y ritmos bellos. Y si, abandonando la percepción sensible, proseguimos hacia lo alto, también tenemos ocupaciones, acciones y hábitos bellos, ciencias bellas y la belleza de las virtudes. (*Enéada* I 6 (1), 1, 1-6).

En este pasaje Plotino caracteriza dos niveles de belleza: aquella que corresponde a los sentidos y la articulada con el alma. La primera es acompañada por atributos de carácter visible y sonoro, asociados a un conjunto de sub-especies que concluyen en la belleza del canto y la melodía. Estas últimas, “no siendo más que fantasmas y como sombras evanescentes” (*Enéada* I 6 (1), 3, 33-35), ornamentan la materia y nos conmocionan. Continuando su “marcha” hacia lo alto, el alejandrino se detiene en la delicada belleza del alma y todo lo que de ella depende: profesiones, acciones y hábitos -morales e intelectuales- nobles. Plotino se pregunta, a continuación, en correspondencia con la unidad de su sistema, si existe alguna belleza anterior a ellas (*Enéada* I 6 (1), 1, 6-7). Su respuesta, tema de los capítulos siete al nueve del presente tratado, coloca al Uno-Bien como principio único y absoluto de belleza, por sobre la belleza del Alma y la de la Inteligencia (*Enéada* I 6 (1), 7, 1 y 9, 43).²¹ Es así como en este orden tan característico de su filosofía, podemos reconocer una efectiva integración de la dimensión somática en el itinerario estético que Plotino despliega en su primer tratado. Las siguientes líneas, parecen confirmar lo dicho hasta el momento.

²⁰ La dinámica de superación de lo múltiple sensible es similar a la investigación intelectual referida a la superación del plano de la razón discursiva. Más aun, la razón discursiva continúa teniendo un papel central en el proceso de búsqueda de lo Uno-Bien. La estimulación del conocimiento inteligible a partir del contacto físico con lo sensible es especialmente destacada en el *Banquete* y en el *Fedro* en referencia a los particulares sensibles bellos, encargados de rescatar el *eros*. Véase Fierro (2006: 167-195).

²¹ Esta misma escala, aunque en grado descendente, es expuesta brevemente en 6, 25-32 como confirmación de lo arriba presentado.

Así pues, puesto que lo que buscamos es Uno, puesto que examinamos el Principio de todas las cosas, el Bien y el Primero, no hay que alejarse de los alrededores de las realidades primeras cayendo en las postreras, sino lanzarse y reconducirse desde las sensibles, que son postreras, hasta las primeras [...]. (*Enéada* VI 9 (9), 3, 15-20).²²

Una lectura atenta de estas cuestiones nos permitirá reparar en la reelaboración que el alejandrino lleva a cabo de los elementos esenciales de su antropología, de modo de volverlos funcionales a su propia concepción de la condición humana. El compuesto (*synamphóteron*) alma-cuerpo presentado en *Alcibíades I* 130a 9,²³ al igual que en una serie de pasajes eneádicos (por ejemplo, *Enéadas I* 1 (53), 5, 8; 5, 16; I 6 (1), 5, 8; 14 y 15; I 7 (54), 1, 2), da cuenta, por un lado, de un “hombre bestial” (*theríonánthropos*), delviente fruto de un alma *usuaria* de un cuerpo y *mezclada*, de una u otra manera, con él. Por el otro, como complemento del primero y en representación de su costado anímico, se halla el “hombre verdadero” (*alethèsánthropos*) (véanse, *Alcibíades I* 130 c 1-3 y *Enéada I* 4 (46), 14, 1-26), purificado de afecciones somáticas y poseedor de virtudes intelectivas (*Enéada I* 1 (53), 10, 12-13). Esta caracterización final permitirá centrarnos en la figura del hombre como un compuesto de lo que propiamente “nosotros” (*hemeîs*) somos y de lo que es “nuestro” (*hemôn*).

La presente consideración sobre el conjunto (*tòkoinón*) de ambos hombres aparece por primera vez, de igual modo que la idea de “imagen” (*eídolon*) de alma y “cuerpo caracterizado” (*sôma toiónde*), en el tratado VI 4 (22) de las *Enéadas*.

Más nosotros (*hemeîs*)... Pero, ¿quiénes somos nosotros? [...] aun antes de producirse este devenir, nosotros existíamos allá, éramos otros hombres y hombres particulares, dioses, almas puras e inteligencia vinculada a la Esencia universal; éramos partes de lo inteligible no deslindadas ni desconectadas, sino integrantes del conjunto (*tòkoinón*). [...] Pero he aquí que ahora aquel hombre se le acercó otro hombre con deseo de existir, y encontrándose con nosotros [...] nos revistió de sí mismo (*autós*) y se agregó al hombre aquel que era entonces cada uno de nosotros.[...] Y así es como hemos llegado a ser el conjunto de ambos hombres, y no uno de los dos: el que éramos antes y

²² La dinámica intrapsíquica entre el deseo de lo múltiple y la tendencia al Uno-Bien, cuya exigencia es unificación, es constitutiva de un alma articulada con lo sensible. Solo a modo de mención y dentro del conjunto de referencias que mejor ejemplifican esta dinámica, es apropiado destacar el mito de Heracles en sus tres pasajes vivamente significativos: *Enéadas* IV 3 (27), 14, 16; 32, 24-29 y I 1 (53), 12, 30-39. Es como imagen (*eídolon*) de la práctica de la virtud que Plotino rescata el mito en IV 3 (27), mientras que al tratado I 1 (53) lo utiliza para expresar la doble condición del hombre: de un lado, como vida fragmentada alternando entre deseos sensibles -placer y dolor- y de otro, como vida fuera de tiempo y espacio en constante deseo de retornar a su naturaleza originaria en compañía del intelecto divino.

²³ También Platón, *Fedro* 246c 5.

el otro, el que nos agregamos después en un momento dado, dejando aquel primero de estar activo pero estando presente, a la vez, de otro modo. (*Enéada* VI 4 (22), 14, 16-31).

Efectivamente, a la pregunta “¿quiénes somos nosotros?” (*tínes de hemeîs*), Plotino reconoce que, antes de producirse el descenso de las almas a los cuerpos, nosotros existíamos unidos a la Esencia universal, integrando el conjunto como parte no separada de lo inteligible. Morábamos allá, éramos hombres particulares, dioses, almas puras e inteligencia. Una vez que el alma se encarna, a aquello que otrora supimos ser se le ha sumado, como *suspendido* y *colgado* de nosotros, un “segundo hombre” con ganas de existir, del cual “nos importa tanto cuanto disfruta como cuando sufre [...]” (*Enéada* IV 4 (28), 18, 16). Así pues, *envueltos*²⁴ por él, es como hemos terminado siendo el conjunto de ambos hombres: aquél que éramos antes y el que se agregó después. Esta “comunidad” (*koinonía*) de dos, es la composición de un alma preexistente y trascendente propia del “hombre verdadero” (*alethêsánthropos*) y del “otro hombre” (*àllosánthropos*), el cual, identificado con el sujeto de las pasiones, es el conjunto de “cuerpo caracterizado” por una “imagen” de alma. El primero, en imperturbable calma junto a lo divino, es comparado a serenos ancianos deliberando con prudencia en el marco de una asamblea. El segundo, presa de su propia flaqueza y alborotado, se identifica con “la plebe insubordinada”, pues haciendo evidente todas sus miserias, pone en turbación a todo el conjunto (véase, *Enéada* VI 4 (22), 15, 18-26).

Si bien es cierto, añade Plotino, que “nosotros” (*hemeîs*) somos, en primera instancia, el conjunto de ambos hombres, también es verdad que propiamente somos el alma real, “la otra alma”, como principio de vida del cuerpo orgánico en tanto opuesta a su imagen. Así pues, tal como el “cuerpo específico” no es ajeno a nosotros sino “nuestro” (*hemôn*), al modo de un niño perturbado por la aflicción (*Enéada* I 4 (46), 15, 19-20) o como un instrumento del que nos servimos como el músico se sirve de su lira (*Enéada* I 4 (46), 16, 23-24), así “nosotros” (*hemeîs*) somos nuestra alma, la constitutiva del “sí mismo” (*autós*) y la “causa de la buena existencia” (*Enéada* II 1 (40), 5, 21)²⁵ en el hombre. De esta forma, si bien el sentido de “nosotros”, en tanto síntesis esencial del ser humano, no implica una

²⁴ Esta imagen del hombre como “compuesto de dos” en donde uno de ellos sería la “envoltura” del otro, puede verse en Platón, *República* 588b, 10-e, 1. Plotino prefiere el mito de los dos Heracles.

²⁵ Plotino hace aquí explícita la definición platónica del *Alcibiades I* 130c 1-6.

liberación del animal, es propiamente el alma real en todos sus niveles -la indivisible y la divisible en los cuerpos- la que preside desde arriba a la bestia (*theríon*) que reside en él (véase, *Enéada* I 1 (53), 7, 7-18), señoreando sobre ella e identificándose, finalmente, con nuestro verdadero “yo”.

El «nosotros» tiene, pues, dos sentidos: el que incluye la bestia y el que trasciende ya la bestia. Ahora bien, «bestia» es el cuerpo vivificado (*sôma toioûton*); pero el hombre verdadero (*alethêsánthropos*) es otro, el que está puro de dichas afecciones, poseyendo las virtudes intelectivas, las cuales residen en el alma misma [...] Porque del compuesto son los vicios, pues que las envidias, los celos y las conmiseraciones también lo son. (*Enéada* I 1 (53), 10, 6-14).

Esta serie de conceptos centrales correspondientes al sistema antropológico de Plotino y anunciados ya en *Alcibíades I* 133d 1-e 1, continúan exhibiéndose a lo largo de toda su obra.²⁶ En IV 4 (28), 18, 11-18 leemos:

Por «nosotros» entiendo la otra alma, pues aún el cuerpo específico no es ajeno a nosotros, sino nuestro. Y por eso nos importa de él porque es cosa nuestra. Porque ni «nosotros» estamos limpios de este cuerpo, sino que este cuerpo está suspendido y colgado de «nosotros», pero somos «nosotros» por la parte principal; no obstante, en otro sentido, el cuerpo es parte de «nosotros». Y por eso nos importa de él tanto cuando disfruta como cuando sufre, y tanto más cuanto más débiles somos y cuanto menos nos separamos de él sino que ponemos en él lo más valioso del hombre y al hombre y como que nos zambullimos en él.²⁷

Los últimos dos pasajes citados, paradigmáticos en la concepción plotiniana del “hombre doble”, al tiempo que dan cuenta del aspecto más elevado (*tòkuriótaton*) (*Enéada* IV 7 (2), 1, 22-25) y divino (*tòtheiótaton*) (*Enéada* V 3 (49), 9, 1) de su naturaleza, puerto

²⁶ Una verdadera síntesis antropológica en donde el sentido de “nosotros”, para referirnos al hombre y al “yo” del hombre, se convierte en la temática central, podemos verla en *Enéada* I 1 (53), 7, 6-8 y 23.

²⁷ También en *Enéada* II 3 (52), 9, 12-27: “Y, por tanto, también hay caracteres morales que tomamos de ellos y, en conformidad con dichos caracteres, acciones, y pasiones originarias de una disposición que es pasional. Entonces, ¿qué queda de nuestro yo? Queda lo que es justamente nuestro verdadero yo, aquel al que la naturaleza otorgó el dominio de las pasiones. Porque, pese a que en medio de estos males estamos atrapados a través del cuerpo, Dios nos concedió «una virtud que no admite dueño». Porque de la virtud necesitamos no cuando estamos en calma, sino cuando hay peligro de vernos envueltos en males si la virtud no está presente. Y por eso «hay que huir de acá» y separarse de los aditamentos y dejar de ser el compuesto cuerpo animado en el que domina más bien la naturaleza del cuerpo que ha recibido un rastro de alma de suerte que la vida común pertenezca más bien al cuerpo. Porque todo cuanto es propio de esa vida es corporal. Propia, en cambio, de la otra alma, de la exterior al cuerpo, es la marcha a lo alto, a lo bello y a lo divino, que son algo en lo que nadie manda, pero o que se vale uno de ello para ser ello y, retirado, vive uno en conformidad con ello, o si no, desamparado en esta alma, vive sumido en la Fatalidad [...]”

seguro para el “conocimiento de sí” (véanse, *Enéadas* V 1 (10), 1, 3; V 3 (49), 7, 1-3), consideran y examinan su dimensión más terrenal e inestable (véase, *Alcibíades I* 129b 5-130a 3). Cada uno de ellos, en idéntica dirección y sin desmerecer el carácter “bestial” y limitado que todo hombre posee, destaca su verdadera e intransferible condición: la de un alma dispuesta a completar su virtuosa marcha “hacia lo alto, lo bello y lo divino”.

Conclusiones

Como hemos podido apreciar, Plotino otorga un lugar central al autoconocimiento en el conjunto de su filosofía. A diferencia de Platón (véase, *Alcibíades I* 133c),²⁸ encuentra el tema del “conocimiento de sí” no solo como un producto de la apertura a una sabiduría de carácter intelectual y moral (*syphrosúne*) (*Alcibíades I* 133c 8), sino, también, como consecuencia de un incesante y consolidado abandono en la contemplación de la simpleza del Uno-Bien, como un instrumento que permite al individuo una búsqueda más acabada de su propia identidad (véanse, *Enéadas* I 6 (1), 9, 8; V 8 (31), 10, 31-43; VI 9 (9), 7, 16-23). Perseguir la plenitud es esperanza de trascendencia, la conversión hacia lo Uno-Bien no es otra cosa que autoconversión. Aquel que experimente quién es sabrá también de dónde viene, quien se conozca a sí mismo, conocerá su origen. Se requiere, entonces, un auténtico esfuerzo de búsqueda interior.²⁹ Es así como hallamos una acentuada insistencia en el pensamiento de Plotino, en consonancia con el Platón del *Alcibíades* (véanse, *Enéada* I 6 (1), 9, 7-15 y *Alcibíades I* 132d 6), sobre el camino que todo hombre debe transitar por la intimidad del conocimiento de sí. Esta, a su vez, cobra sentido en la medida en que es adoptada como punto de partida para un posterior y efectivo “cuidado de sí” (*epiméleia heautoû*).

Pudimos observar, por otra parte, que al abordar la cuestión del “cuidado de sí” Plotino parece coincidir con Platón en un punto importante. Una característica siempre presente en estos dos filósofos es su intento por salvaguardar la naturaleza inmaterial y simple del hombre, probado depósito de la divinidad. Aun así, asegura Plotino, todo hombre sabio

²⁸ Respecto a la cuestión del autoconocimiento, reconocemos en Plotino un probado deudor de las obras de Platón. Más allá del *Alcibíades I*, texto al que nos referimos en varias oportunidades, el tema es abordado también en el *Cármides* (164d-165e).

²⁹ “Me busqué a mí mismo” dice Plotino citando a Heráclito (DK 101). Véase, *Enéada* V 9 (5), 5, 31.

(*sophós*), aunque busca desapegarse del cuerpo lo más posible, requiere satisfacer las exigencias que éste le impone. Cultivar una vida virtuosa no nos dispensa de proporcionar los medios necesarios para resguardar esa “fracción” de “nosotros” que nos pertenece, que es nuestra. Quién posee una vida feliz no hace oídos sordos a su naturaleza corpórea sino, por el contrario, considera sus premuras y abastece sus necesidades en la medida justa e indispensable como para no sufrir por ello merma en su felicidad (véase, *Enéada* I 4 (46), 4, 18-30).

De este modo, para el filósofo neoplatónico, la práctica de las virtudes inferiores, tránsito obligado de una ética ejemplar, es parte esencial en el “cuidado de sí mismo”. Cuidamos de nosotros mismos “cuando cuidamos de lo que depende de nosotros, y el cuerpo es también algo que depende de nosotros”.³⁰ Es por eso que el cuidado de “nosotros” (*hemeîs*) no debe excluir la atención de lo “nuestro” (*hemôn*). Es cierto, según Plotino, que este cuerpo que “transportamos” como *colgajo* (*Enéada* IV 4 (28), 18, 12-16) dista enormemente de aquel “cabal y salvo de toda afección” (*Enéada* IV 3 (27), 17, 29-30) que acompaña al Alma del universo. Es cierto, también, que un alma ocupada en la constante atención de su dimensión corpórea, al modo de pilotos desvelados por el naufragio de sus naves en medio de los arrebatos de una tormenta (véase, *Enéada* IV 3 (27), 17, 22-25), se encuentra en permanente peligro de extraviarse en sus continuos ríos de demandas y hechizos hasta sumergirse en el olvido de sí. Pero, no es menos cierto aún, que el tránsito de toda alma, y con ella de todo hombre, a través de su experiencia del “cuidado de sí” lleva consigo, según medida y conforme naturaleza, su nota sensible (véase, *Enéada* VI 4 (22), 15, 1-8). Esta, lejos de ser rechazada, debe ser integrada y posteriormente superada en un todo continuo.

Lo que hay de más hermoso en el mundo sensible es, pues, una manifestación de cuanto hay de más excelente en los Seres inteligibles, tanto de su potencia como de su bondad. Y así, todos los seres, tanto los inteligibles como los sensibles, forman por siempre una serie continua: los primeros existen por sí mismos mientras que los segundos reciben su existencia por siempre por participación en aquellos, imitando en lo posible la naturaleza inteligible. (*Enéada* IV 8 (6), 6, 23-28)

Lejos de un intento de dualismo al estilo cartesiano en donde debamos “dar cuenta y explicar” el punto de unión de dos sustancias esencialmente escindidas, al punto de

³⁰ Santa Cruz (2012: 95).

reconocer un evidente y manifiesto desprecio de la dimensión somática, el “cuidado de sí” (*epiméleiaheautoû*), en clave plotiniana, implica un cuidado íntegro del individuo, de “nosotros” (*hemeîs*) y de lo “nuestro” (*hemôn*). El camino de “purificación” o “separación” del alma no implica necesariamente un desprecio del *sôma* mortal sino, mejor, una transformación y resignificación de su sentido para luego trascenderlo en la búsqueda de su verdadero valor. Creemos, en fin, que este es el punto de partida de Plotino para un constante y progresivo autoperfeccionamiento del hombre. La conclusión de este camino, a su vez, coincide con el reencuentro con la propia identidad tras una gradual simplificación y anulación de sí.³¹ De este modo, pues, debemos comprender las palabras de Plotino cuando escribe, aludiendo a Platón, que “quien aspire a ser sabio y feliz, ha de tomar el bien de allá arriba, ha de poner su mirada en él, ha de asemejarse a él y ha de vivir en conformidad con él” (*Enéada* I 4 (46), 16, 10-13).³²

Referencias Bibliográficas

En cuanto a las fuentes de Plotino, se trabajó con la edición Henry-Schwyzler, *Editio Minor*, confrontándola con las ediciones, traducciones modernas y léxicos consignados en la bibliografía de Santa Cruz, M. I y Crespo, M. I. (2007: “Introducción”, CIV-CVI). En cuanto a los diálogos de Platón se trabajó con la edición de Burnet, *Platonis Opera*, confrontándola con las ediciones y traducciones modernas consignadas en Kraut, R. (2006: 493-531).

a) Libros:

AUBRY, G. (2004), Plotin, *Traité 53, I 1*. Introduction, traduction, commentaires et notes--, Paris, Éditions du Cerf.

BEIERWALTES, W., BALTHASAR, H. U. von y HASS, A. M. (2008), *Mística, cuestiones fundamentales*, Buenos Aires, Ágape.

BURNET, J. (1900-1907), *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford, Clarendon Press.

³¹ Señala muy bien Santa Cruz (2012: 95) haciéndose eco de las palabras de Ousager (2004:17): “Decidir si el sí mismo se conserva en la unión final con lo Uno o no depende de la interpretación que de esa unión se haga. Si se ve como un teísmo, puede afirmarse que se conserva el sí mismo, pero si, en cambio, se la considera un monismo -como sostiene Mamo (1976)-, el sí mismo se disuelve y se funde con lo Uno”.

³² Véanse también, Platón *Banquete* 212a, *República* 427d y *Teeteto* 176b.

- CALVO MARTÍNEZ, T. (1999), Aristóteles, *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de--, Madrid, Gredos.
- CAMPILLO, A. (1990), *La razón silenciosa: una lectura de las Enéadas de Plotino*, Murcia, Secretariado de Publicaciones Universidad de Murcia.
- DUFOUR, R. (2002), *Plotinus: A Biography 1950-2000*, Leiden, Brill.
- EGGERS LAN, C. (2011), Heráclito, *Los límites del alma: fragmentos*. Introducción, traducción y notas de--, Madrid, Gredos.
- GARCÍA BAZÁN, F. (1992), *Plotino: sobre la trascendencia divina, sentido y origen*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo.
- GARCÍA YEBRA, V. (1970), Aristóteles, *Metafísica*, 2 vols., ed. trilingüe. Introducción, traducción y notas de--, Madrid, Gredos.
- GATTI, M. L. (1996), *Plotino e la metafísica della contemplazione*, Milano, Vita e Pensiero.
- HENRY, P. y SCHWYZER, H. R. (1964-82), *Plotini Opera*, ed. por--, Oxford, Clarendon Press (editio minor), 3 vols.
- IGAL, J. (1982-1998), Plotino, *Enéadas*, 3 vols., Introducción, traducción y notas de--, Madrid, Gredos.
- KRAUT, R. (2006), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JIMENEZ SANCHEZ-ESCARICHE, E. y ALMUDENA, A. M. (2000), Aristóteles, *Partes de los Animales-Marcha de los Animales-Movimiento de los Animales*. Introducción, traducción y notas de--, Madrid, Gredos.
- LLEDÓ IÑIGO, E. y PALLI BONET, J. (1985), Aristóteles, *Ética Nicomaquéa-Ética Eudemia*. Introducción, traducción y notas de--, Madrid, Gredos.
- O'MEARA, D. (1993), *Plotinus. An introduction to the Enneads*, Oxford, Oxford University Press.
- NUSSBAUM, M. (1986), *The Fragility of Goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- OUSAGER, A. (2004), *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*, Aarhus University Press.

RIST, J. M. (1967), *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.

ROWE, C. (1999), Plato, *Phaedrus*. Edición bilingüe con traducción al inglés, introducción y comentario de--, Warminster: Aris & Phillips.

SANTA CRUZ, M. I. y CRESPO, M. I. (2007), Plotino, *Textos esenciales*. Traducción, notas y estudio preliminar de---, Buenos Aires, Colihue.

SLEEMAN, J. H. et POLLET, G. (1980), *LexiconPlotinianum*, Leiden et Leuven, Brill.

SMITH, A. (1993), *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, Stuttgart-Leipzig, Teubner.

VELÁSQUEZ, O. (2013), Platón, *Alcibiades*. Ed. crítica, traducción y comentarios de---, Santiago de Chile, Ediciones Táchitas.

ZAMORA CALVO, J. M. (2000), *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

b) Capítulos de libros:

DE VOGEL, C. J. (1981), "The *sôma-sêma* formula: its function in Plato and Plotinus compared to christian writers", en H. J. BLUMENTHAL y R. A. MARKUS (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought, essays in honor of A. H. Armstrong*, London, Variorum.

DE VOGEL, C. J. (1986), "Was Plato a dualist?", en *Rethinking Plato and Platonism*, Netherlands, J. Brill, pp. 159-212.

EMILSSON, E. K. (1993), "Plotinus and soul-body dualism", en S. EVERSON (ed.), *Psychology. Companions to Ancient Thought 2*, Cambridge, pp. 148-165.

JANTZEN, G. M. (2004), "Violence to eternity: Plotinus and the mystical way", en *Foundations of Violence*, London, pp. 342-357.

KURIHARA, Y. (2012), "Socratic Ignorance, or the Place of the *Alcibiades I* in Plato's Early Works", en JOHNSON, M. and TARRANT, H. (eds.), *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*, London, pp. 77-89.

MAMO, P. S. (1976), "Is Plotinian Mysticism Monistic?", en HARRIS, R. B. (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk, Old Dominion University, pp. 199-215.

NIGHTINGALE, A. W. (2004), "Theorizing the beautiful body: from Plato to Philip of Opus", en *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 139-186.

SMITH, A. (1999), "The significance of practical ethics for Plotinus", en *CLEARY, J. J. (ed.), Traditions of Platonism: Essay in Honor of John Dillon*, Aldershot, pp. 227-236.

TAORMINA, D. (2001), "Plotino lettore dei 'dialoghi giovanili' di Platone", en *BRANCACCI, A. (ed.), Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*. Napoli, Bibliopolis, pp. 137-196.

c) Artículos:

ARMSTRONG, A. H. (1980), "From Intellect to matter: The return to the One", en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 250-259.

BODÉÜS, R. (1983), "L'autre homme de Plotin", en *Phronesis*, 28, 3, pp. 256-264.

BRISSON, L. (1991), "Le corps selon Platon", en *Joubaud, C. Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Etude à partir du Timée*, Paris, pp. 7-17.

BROADIE, S. (2001), "Soul and body in Plato and Descartes", en *Proceedings for the Aristotelian Society*, nro. 101, pp. 295-308.

EGGERS LAN, C. (1995), "Body and soul in Plato's anthropology", en *Kernos*, nro.8, pp. 107-112.

FIERRO, M. A. (2006), "Platón y los privilegios de los amantes", en *Nova Tellus*, nro. 24/2, pp. 167-195.

__, (2011), "La relación cuerpo alma en Platón: ¿consorcio o separación?". Coloquio de Filosofía Moderna: "Platonismo y neoplatonismo en el renacimiento y la filosofía moderna", en *el XVI Congreso Internacional de Filosofía de la Asociación Filosófica de México "Filosofía: razón y violencia"*, Toluca, México 24-28 de octubre.

HARRIS, R. B. (1995), "El misticismo racional de Plotino", en *Epimeleia*, nro. 4, pp. 109-120.

HERNÁNDEZ SANJORGE, G. (2001), "Análisis de las Enéadas de Plotino", en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, nro. 15, pp. 1-13.

PAGOTTO MARSOLA, M. (2008), “Plotino e escolha de Hércules. Paixões, virtude e purificação”, en *Hypnos*, año 14, nro. 20, pp. 61-74.

SÁNCHEZ CASTRO, L. C. (2009), “La relación entre el ‘conocimiento de sí’ y el ‘cuidado de sí’ en el Alcibíades de Platón”, en *Literatura: teoría, historia y crítica*, nro. 11, pp. 183-203.

SANTA CRUZ, M. I (2012), “El ‘cuidado de sí’: Plotino, lector del *Alcibíades I* de Platón”, en *Cuadernos de filosofía*, nro. 59, pp. 85-100.

SANTA-MARÍA, A. (2005), “Observaciones sobre el dualismo ‘cuerpo-alma’ en Plotino”, en *Hypnos*, año 10, nro. 14, pp. 103-123.

VIGO, A. G. (1999), “Intelecto, pensamiento y conocimiento de sí. La estructura de la autoconciencia en Plotino (V 3)”, en *Acta Philosophica*, vol. 8, fasc. 1, pp. 45-68.

ZAMORA CALVO, J. M. (2001), “Plotino (1987-1996): Una Bibliografía”, en *Diadokhé. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana*, nro. 4, pp.1-43.

d) Documentos en Internet:

CASALE, R. (2000), “Cuidado de sí: del alma al cuerpo”. III Jornadas de investigación en Filosofía, 2-4 de noviembre de 2000, La Plata. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.215/ev.215.pdf. [consulta 15 febrero 2017].