

OBSERVACIONES SOBRE EL DUALISMO
“CUERPO-ALMA” EN PLOTINO
OBSERVATIONS ON THE BODY-SOUL DUALISM IN PLOTINUS

ANDRÉS SANTA MARÍA*

Resumen: En el presente trabajo, revisaremos ciertos problemas de la psicología plotiniana a partir del análisis de las nociones de ‘participación’ y ‘presencia’, expuestas en *Enéadas* VI 4-5. Desde este prisma, parece más sensato cuestionarse la validez de la consideración, un poco simple, de Plotino – y de los ‘herederos’ de su pensamiento en el Medioevo – como un filósofo que sencillamente desprecia al cuerpo.

Palabras clave: Plotino; Neoplatonismo; Psicología; Patrística.

Abstract: In this article, we review certain problems in Plotinian psychology, beginning with an analysis of the notions of ‘participation’ and ‘presence’ as expounded in *Enneads* VI 4-5. From this vantage point, it emerges that the validity of the rather simple view of Plotinus (and of his followers in the Middle Ages) about how the philosopher should despise the body is more than questionable.

Key-words: Plotinus; Neoplatonism; Psychology; Patristics.

1. Una discusión que ha atravesado la historia de la filosofía y, particularmente, el pensamiento antiguo es, sin duda, aquella en torno a la relación entre el cuerpo y el alma. Y Plotino, por supuesto, no podía quedar fuera de este debate, más aún si consideramos la relevancia de su pensamiento, el cual bien podría entenderse como una suerte de síntesis innovadora de la filosofía griega, no tanto como una mera recopilación de las exposiciones contenidas en la tradición, sino como un esfuerzo por ‘repensar’ los diferentes problemas desde su misma formulación y por mantener constantemente el diálogo con los platónicos, peripatéticos y estoicos. Por esto mismo, Plotino constituye una suerte de ‘puente’ entre lo que los historiadores de la filosofía han denominado “filosofía antigua” y “filosofía medieval”, ya que su pensamiento dio lugar, en gran medida, a que los primeros apologistas cristianos compusiesen los primeros intentos de una fundamentación racional de la fe que profesaban.¹

* Andrés Santa María é pesquisador na Universidad de los Andes (Santiago de Chile). E-mail: asm@sumet.cl

¹ Cabe aclarar, sin embargo, que el paso por este ‘puente’ no fue en absoluto trivial ni se mantuvo

Plotino conocía bien la formulación del problema de la relación entre cuerpo y alma realizada por Platón en *Fedón*, *República* y *Timeo*, como su tratamiento en el *De Anima* de Aristóteles y la respuesta de los estoicos, pero no parece conformarse con ninguna de ellas, no obstante le profese un especial respeto al ‘divino Platón’, por sobre los demás filósofos. De este modo, y probablemente aquí se encuentre la razón de fondo de la profundidad de su filosofía, Plotino vuelve a enfrentar el núcleo de la metafísica del alma, *i. e.*, el problema de cómo es posible la conexión entre dos realidades cualitativamente distintas, tal que den lugar a un único compuesto viviente. Así, el estado en el que Plotino encuentra el problema, junto con la complejidad de su sistema filosófico y cosmológico de las tres hipóstasis hacen de su análisis un desafío especialmente complejo. Sería un gran error dejarse confundir por la denominación de ‘platónico’ que no sin razón corresponde a Plotino, ya que él no repite sin más la solución de Platón, sino que la reinterpreta desde su propia ontología, sirviéndose en gran medida del andamiaje conceptual ideado por Aristóteles, para hacer notar el problema de fondo que ha quedado oculto tras la consideración de las tesis platónicas como dogmas incuestionables por parte de los representantes del platonismo medio que simplemente parten de la ‘misteriosa’ presencia del alma en el cuerpo, obviando así el problema fundamental de si acaso se puede hablar de una “presencia” de algo inmaterial. Para contestar a esta pregunta es imprescindible volver la mirada al problema que siglos antes Platón dejó abierto en el *Parménides* – al poner a prueba los argumentos esgrimidos en *Fedón* y *República* – de la conexión entre la realidad sensible y la inteligible; y Plotino lo hará dentro del contexto de la distinción entre cuerpo y alma², instancia en la que la relevancia del encuentro entre los dos ‘mundos’ se muestra de una manera más evidente y rica, siempre de cara a su sistema filosófico-cosmológico, para dar cuenta de la posibilidad de la “presencia” o “estar en” de algo inmaterial, en este caso, del alma ‘en’ el cuerpo.

2. Antes de entrar en el análisis mismo de la relación entre el alma y el cuerpo, nos detendremos brevemente en la consideración del alma propiamente tal, elemento ‘formal’ del binomio que da lugar al compuesto ‘hombre’, ca-

ajeno a numerosas controversias intelectuales debidas a las diferentes formas que el neoplatonismo fue tomando, dado que no fueron sólo los cristianos los que constituyeron la ‘filosofía medieval’, sino que hubo quienes, como Arrio, movidos por el mismo afán de explicar el cristianismo en clave neoplatónica, terminaron formulando teorías que más bien complicaron las cosas, haciendo necesario, incluso, convocar a un concilio y replantearse las posibilidades de los modelos propuestos desde el neoplatonismo para fundamentar racionalmente la fe que profesaban.

² Cf. O’MEARA, D., *Plotinus. An introduction to the Enneads*, Oxford, 1993, p. 13.

paz de una subsistencia independiente y, que, con respecto al cuerpo desempeña una función causal como principio de unidad, de vida, y demás propiedades que veremos más abajo. Dicho de otro modo, no se puede hablar de un cuerpo que carece de alma. Por eso comenzamos nuestra explicación con un análisis sucinto de la noción de ‘alma’ que Plotino utiliza en sus *Enéadas*.

La teoría plotiniana acerca del alma es un tema de gran complejidad dada la abundante herencia platónica, mezclada con ciertas nociones fundamentales provenientes de la escuela peripatética y su constante discusión con los estoicos. Por otro lado, su psicología guarda una estrechísima vinculación con su sistema filosófico-cosmológico de las tres hipóstasis, por lo que es imposible dar cuanta de esta parte de su pensamiento satisfactoriamente sin tener a la vista por lo menos los principios de su sistema filosófico completo. En el esquema plotiniano, el Alma (*psyché*) constituye la tercera gran hipóstasis, procedida y precedida del Intelecto (*noús*), y éste, a su vez, de lo Uno (*bén*). Aquí subyace, sin duda, la doctrina platónica de *Timeo* sobre el Alma cósmica³, aunque reinterpretada, por un lado, en términos de los tres niveles psíquicos del alma humana en Aristóteles⁴ y adaptada, por otro, a las leyes de su propia teoría de la procesión. La lectura plotiniana de los niveles psíquicos aristotélicos se encuentra, pues, mucho más marcada por su fuerte influjo platónico, tal que divide al alma básicamente en dos niveles, a saber, uno intelectual y otro sensitivo-vegetativo, tal que el primero que constituye el Alma superior, identificada con la esencia indivisa del *Timeo*⁵, trascendente, separada del cuerpo y en contacto con el mundo inteligible; mientras que el segundo constituye el Alma inferior, dividida en los cuerpos, inmanente y mezclada en él y en permanente contacto con el mundo sensible⁶.

Con relación a los dos niveles mencionados, podemos distinguir dos procesiones dentro del Alma misma: una por la que el Alma superior procede de la Inteligencia y otra por la que la inferior lo hace desde la superior. Sin embargo, esto no debe llevarnos a suponer la existencia de dos Hipóstasis distintas, sino la de una sola con dos “partes”, correspondientes a sus funciones o actividades psíquicas, a saber, una en contacto con la Inteligencia y la otra con el mundo sensible.

El Alma es, pues, una en un sentido y múltiple en otro, pues se divide en los cuerpos:

³ Cf. *Timeo* 34b-37c.

⁴ Cf. *De Anima*, II 3.

⁵ Cf. *Timeo* 35a2.

⁶ Cf. V 2, 1, 19-21 y III 4, 1, 1-3.

"Una e indivisa, porque el Alma superior se mantiene totalmente inmune a toda división y dispersión cuantitativa espacio-temporal; pero múltiple y dividida, porque el Alma inferior se dispersa y se divide espacial y temporalmente en los cuerpos en que se encarna. Pero, (...) aun el Alma inferior *se divide indivisamente*. Propiamente, son los cuerpos los que no son capaces de recibir al Alma indivisamente, de modo que la división es una afección de los cuerpos, no del Alma misma"⁷.

Es decir, el alma inferior se divide porque 'está en' todas las partes del cuerpo, en el sentido de que organiza todos los elementos de manera que formen parte todos de un único compuesto. Dicho de otro modo, se 'encuentra' *tota ubique*, en cada parte, al hacer que cada parte permanezca unida al todo⁸. Entonces, el alma, por ser la tercera de las tres hipóstasis, es capaz, por naturaleza, de dividirse⁹, pero de dividirse extrínsecamente, pues se encarna en los cuerpos a la vez que salvaguarda su trascendencia, o sea, conservando, si se puede decir así, su dignidad:

Y es que aun aquí no es meramente divisible, sino que es además indivisible, ya que lo que de ella se divide, se divide indivisamente; porque, aunque se dio a sí misma al cuerpo entero y no está dividida por haberse dado entera al cuerpo entero, no obstante está dividida porque está en cada parte del cuerpo¹⁰.

3. De acuerdo a lo que ya hemos dicho sobre el alma, no es difícil ver, en primer lugar la necesidad del alma para que el cuerpo se constituya como tal. Esto significa que no podemos hablar de cuerpo sin un principio de unidad y de vida, sino que en ese caso deberíamos hablar más bien de una materia informe. Sin el cuerpo, nosotros seríamos una suerte de ángeles; y sin el alma, el cuerpo se disolvería¹¹. Y para constituirse como principio vivificador es necesario que el alma sea simple e inmaterial¹².

Al argumentar en favor de su posición, Plotino parte de la evidencia de que el hombre es un ser compuesto por el alma y el cuerpo¹³. En segundo lugar, y posiblemente teniendo como interlocutor a los estoicos, dice que si el alma fuera ella misma de naturaleza corpórea, sería también divisible, y aquella parte de ella que diera la vida al compuesto 'alma', ésa sí que sería la verdadera alma¹⁴. Y

⁷ IGAL, J., *Plotino: Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. Madrid. Tres vols.: I: 1992, II: 1999, III: 1998; § 44.

⁸ Cf. V 1, 2, 37

⁹ Cf. IV 1, 8-9.

¹⁰ IV 1, 19-22. (En las sucesivas citas de Plotino, sigo la traducción de Igal, *cit.*, salvo que indique lo contrario.)

¹¹ Cf. V 1, 2.

¹² Cf. p. ej., IV 7, 2, 22-25.

¹³ Cf. IV 7, 1, 4-6.

¹⁴ Cf. IV 7, 2, 9-11.

se hace necesario postular este principio vivificador, ya que los cuatro elementos que conforman el cuerpo – fuego, aire, tierra y agua – carecen de vida en sí mismos, por lo que ni singular ni colectivamente podrían producir vida. De este modo, el alma no podría en ningún caso ser un cuerpo, tanto porque los cuerpos son siempre compuestos (y por tanto dependientes de un principio ordenador y cohesivo), como porque ningún elemento corpóreo es esencialmente dador de vida¹⁵. Por eso, para explicar el hecho de que algunas cosas estén vivas, debe haber algo que sea esencialmente vivo, a saber, el alma¹⁶.

Consiguientemente, el alma es también principio de la unidad y movimiento del compuesto, lo cual tiene importantes consecuencias en el ámbito de la psicología moral, ya que es ella quien lo anima y lo dirige al obrar mediante un juicio práctico universal del tipo ‘x es bueno’, el cual no sería posible si el alma no jugara el papel de instancia mediadora entre los inteligibles (*tà noetá*) y los objetos de la percepción sensible (*aísthesis*)¹⁷. De más está decir que aquí nos referimos al intelecto práctico como capacidad del alma y no al intelecto teórico puro, el cual no alberga ni siquiera el deseo de algo exterior a él mismo. En cambio, “al intelecto práctico (*noús praktikós*) le es esencial estar dirigido siempre, al menos de modo directo y primario, ‘hacia fuera’, es decir, hacia los objetos exteriores con los que se ocupa el obrar”¹⁸. De este modo, el alma es origen del deseo (*órexis*) de algo-uno distinto de ella por cuanto, no obstante sea el órgano el receptor primero de las impresiones sensibles, es ella misma, en último término, el principio de la actividad de los órganos: “no es la potencia – pues la potencia es omnipresente –, sino el principio de la actividad el que está allí donde está el punto de arranque del órgano”¹⁹. Así, el orden en que operaría nuestro mecanismo de decisión toma como punto de partida la imagen mental realizada y conservada por la *phantasia*, aunque el poder de formar juicios y decisiones pertenece ya al alma superior, expuesta, por cierto, a la distracción y confusión a causa de las imágenes de las que parte. Pero,

¹⁵ Cf. IV 7, 9, 14-16.

¹⁶ Cf. IV 7, 6-13; y CLARK, S. R. L., “Plotinus: Body and Soul” en L. P. GERSON (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, 1996. (p. 275-291), p. 277; O’MEARA, *Plotinus...*, cit., p. 16.

¹⁷ Para una mayor claridad en este tema, puede verse VIGO, A.G., “Intelecto, pensamiento y conocimiento de sí. La estructura de la autoconciencia en Plotino (V 3)”, en GRAMMATICO, G.; ARBEA, A.; PONCE DE LEÓN, X, (eds.), *El sentir y el pensar en el mundo clásico*, Colección *Iter*: Encuentros, Santiago de Chile, 2000, (p. 95-122), p. 113-117.

¹⁸ VIGO, cit., p. 119, n. 17.

¹⁹ IV 3, 23, 20-21.

en sí misma, siempre conserva su poder independiente para seleccionar, juzgar y decidir de acuerdo a los principios que recibe del intelecto, con el cual se encuentra siempre en contacto²⁰.

4. Ahora nos queda por ver el modo en el que el alma está en el cuerpo, problema que constituye, a mi juicio, el núcleo de la psicología antigua, y que se transmite a las discusiones de las siguientes épocas de la filosofía. No es fácil encontrar en las *Enéadas* una respuesta concluyente a esta cuestión, ya que Plotino recurre a distintas metáforas para describir la relación alma-cuerpo, con las cuales va sorteando ciertas dificultades que se le presentan, pero, al mismo tiempo, va pagando el precio de confundirnos respecto de otros aspectos del alma que quedan oscurecidos a causa de la metáfora utilizada en ese determinado contexto. De todos modos, en la mayoría de los casos, Plotino reconoce las falencias de sus analogías. Ahora bien, creo que Plotino está plenamente consciente de que la cuestión tiene como núcleo la noción de 'presencia' que se utiliza para resolver el problema, y por eso la trata en *Enéadas* VI 4-5, en un intento por 'salvar' el carácter inmaterial y simple del alma, a la vez que su vinculación con el cuerpo, realidad cualitativamente diferente de ella; todo esto, además, dentro de un contexto fuertemente epicúreo, estoico y escéptico en el que se enmarca históricamente su propuesta²¹.

Un primer ejemplo de esto es la metáfora del alma como el piloto de una nave que zozobra. Ésta es adecuada por cuanto refleja la capacidad del alma para separarse del cuerpo, pero no satisface del todo el modo en que el alma está presente en él²². También es utilizada por Plotino para ilustrar el peligro de verse absorbido desmedidamente por las cosas corporales²³.

²⁰ Cf. ARMSTRONG, A. H., "From Intellect to matter: The return to the One", en *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1980. (p. 250-259), p. 258.

²¹ Los estoicos y epicúreos, en cambio, a partir de una metafísica 'materialista', consideran que el alma es de naturaleza corpórea. Con esto, evitan el mencionado problema de las psicologías platónica y aristotélica, aunque el mismo termina por trasladarse a otros tópicos de sus respectivos sistemas. Para los estoicos, cf. p. ej. PLOTINO, *Enéadas* II, 4, 1; VI, 1, 28; AECIO, *Placita Philosophorum* I, 11; PLUTARCO, *Sobre las concepciones comunes*, 1073e (cf. *SVF* 2.525); ALEJANDRO DE AFRODISIA, *Comentario a los Tópicos de Aristóteles*, 301, 22-23 (*SVF*, 2.329); para EPICURO, *Carta a Heródoto*, 63-67; LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas* III, 163-176; 624-633. Cf. también BOERI, M. D.; BALZARETTI, L. R. (coords.), *Epicuro. Vida. Doctrinas Morales. Testimonios*, Rosario, Argentina, 2002, p. 51.

²² Cf. IV 3, 21, 6-8.

²³ IV 3, 17, 23-28.

Una descripción que hace más justicia con su naturaleza inmaterial, y que, por tanto, salva un principio fundamental de su psicología, es aquella de IV 2, 2, 35-40, donde alude al hecho de que la ‘presencia’ del alma en el cuerpo no es, en absoluto, lo que podríamos llamar una ‘presencia espacial’. Pero, a su vez, no cae en el extremo de afirmar una simplicidad absoluta del alma, tal que eludiera toda multiplicidad (como la del cuerpo), sino que propone una estructura ‘unimúltiple’ que salvaguarda tanto su simplicidad considerada el alma en sí misma, como su multiplicidad por operar en el cuerpo completo.

A su vez, si el alma fuera totalmente una, esto es, totalmente indivisa y una en sí misma, y eludiera del todo la naturaleza de la multiplicidad y de la división, entonces no habría ningún conjunto que, al ocuparlo el alma, quedara animado, sino que el alma, situándose en una especie de centro, habría dejado sin animar toda la masa del animal respectivo²⁴.

Así, desde la hipótesis de que el alma, en un sentido, es múltiple²⁵, Plotino afirma que ella se ‘encuentra’ no en una especie de centro, pues dejaría de vivir al resto de la masa, sino que está animando cada una de las partes y potencias del cuerpo animado²⁶.

En esta misma línea, Plotino, al comenzar el tratamiento de la posible conexión entre las realidades sensible e inteligible en general, es muy cuidadoso al advertirnos de un peligro en el que ha visto caer a casi toda la tradición anterior, por seguir el método naturalmente afín a la razón, *i.e.*, el razonamiento discursivo, sin tener en cuenta que el objeto al que se atiende en una investigación como esta no es posible de aprehender sin deformarlo – o sea, descomponerlo – si se sigue esta tendencia natural.

Mas al razonar sobre los Seres inteligibles (*perì tòn noetón*) procederemos rectamente si tomamos como premisa de nuestro raciocinio la naturaleza de la Esencia (*tèn tés ousías phýsin*) en que nos ocupamos, sin pasarnos, como por olvido, a otra naturaleza, sino tratando de aprehender aquélla guiados por ella, supuesto que, en todo raciocinio, el

²⁴ IV 2, 2, 35-40.

²⁵ Para el carácter uno y múltiple del alma: “En Plotino el alma es una naturaleza una y simple, no multipartita (IV 7, 12, 13), aunque, a la vez, es múltiple en el sentido de que, como en Aristóteles, es una sola naturaleza con multiplicidad de potencias (II 9, 2, 6)”. IGAL, *cit.*, § 66.

²⁶ Podríamos encontrar una génesis de esta explicación en la herencia recibida, por parte de Plotino, de su maestro Amonio, específicamente de la llamada ‘teoría de la unión inconfusa’, ilustrada por la analogía de la unión de la luz con el aire. Según esta teoría, el alma, sin perder su trascendencia, se compenetra con el cuerpo tan íntimamente que parece fusionada con él, sin perder nunca la integridad de su naturaleza. Sin embargo, parece razonable pensar que Plotino fue más allá, dado que esta teoría no parece aportar mucho más que una mera caracterización de la relación entre el cuerpo y el alma, mas no arroja demasiados resultados a la hora de explicar en virtud de qué es posible esta unión. Cf. IGAL, *cit.*, § 3.

punto de partida es la quiddidad (*tò tí estin archê*) y se supone que quienes definen rectamente conocen la mayoría de los atributos. Pues con mucha mayor razón, en los seres cuya realidad se cifra en su quiddidad, hay que atenerse a ésta, poner en ella la mirada y referirlo todo a ella²⁷.

Con respecto a este problema, Plotino advierte en otros tratados que una comparación entre las realidades sensible e inteligible debe realizarse con sumo cuidado, para no quedarse estancado en falsos problemas, simplemente porque dichas comparaciones – tales como si acaso el alma es ‘mayor’ que el cuerpo²⁸ – no tienen sentido.

Una vez superado este problema, Plotino dedica un largo pasaje en sus *Enéadas* (VI 4-5) al problema de la omnipresencia de ‘lo Uno’. Aunque no trata directamente la cuestión de la ‘presencia’ del alma en el cuerpo en estos tratados, creo que el modelo utilizado alcanza, *mutatis mutandi*, para la investigación que nos ocupa, justamente por la relevancia del concepto de ‘presencia’ aquí utilizado²⁹.

Un primer intento de solución lo encontramos si entendemos esta presencia como una suerte de ‘participación’ en su sentido más platónico³⁰. De esta manera, lo inteligible no está en lo sensible dividiéndose en quienes toman parte en él, pues, en ese caso, lo inteligible sería pasible, al modo como lo sería su continente. Y esto no es posible, pues lo inmaterial dejaría de ser idéntico a sí mismo, es decir, inmutable. Por eso, la respuesta que brinda Plotino se dirige a salvar el hecho de que toda hipótesis se encuentra “de algún modo” presente en las entidades ‘inferiores’ en el sentido de que ellas dependen de aquéllas, como por ejemplo el alma, que se encuentra “de algún modo” presente en el cuerpo:

No nos queda, por tanto, más que afirmar que aquél (*sc.* el ente real) no existe en ningún sujeto, sino que las otras cosas participan (*metambánein*) de él, todas aquellas que son capaces de estar presentes (*pareínai*) a él y en la medida en que son capaces de estar presentes a él³¹.

Con este recurso, Plotino logra dar con una forma de ‘presencia’ que se acomoda más a su sistema, y que permite dar cuenta, además, del fundamento del orden de la realidad total, según las distintas entidades sean capaces, por su respectiva naturaleza, de estar más presentes *a* las hipótesis superiores o

²⁷ VI 5, 2, 19-28 (traducción levemente modificada).

²⁸ Cf. VI 4, 5, 13-18.

²⁹ En esta determinación sigo de cerca las brillantes ideas desarrolladas por O’MEARA, *Plotinus...*, *cit.*, p. 22-32.

³⁰ Cf. p. ej. *Fedón*, 100c.

³¹ VI 5, 3, 13-15. (Traducción levemente modificada)

no. En este sentido, Plotino utiliza una significación de ‘presencia’ más bien homologable a una ‘dependencia’³².

Ahora bien, aunque *prima facie* no sea esto lo primero que uno asociaría con la noción de ‘presencia’ que habitualmente utilizamos, la solución de Plotino no es del todo descabellada, especialmente si nos situamos en el contexto de la lengua griega, en la cual la preposición de dativo *én* (‘en’, en castellano) puede significar tanto como ‘estar *en* poder de / depender de algo o alguien’. En este sentido, lo que ocurriría en la relación entre lo sensible y lo inteligible, sería más bien que el primero está *en* el segundo, y no *vice versa*, como se suele plantear. Así, Plotino nos remite a la misma formulación del problema para comenzar a aclararlo: el asunto es, pues, cómo es que el cuerpo está en el alma. Para Plotino, esto explica, además, por qué Platón sitúa al cuerpo del mundo en el alma³³, lo cual, de paso, provee a un platónico como él de un buen apoyo en la tradición que él considera, sin duda, la más autorizada³⁴.

Esta solución se encuentra, también, en perfecta consonancia con lo que decíamos más arriba acerca de la necesidad del alma para el cuerpo³⁵, en un análisis libre de las categorías espacio-temporales propias del razonamiento discursivo que tienden a deformar cualquier explicación de este fenómeno. Así, el ‘descenso’ del alma en el cuerpo, o mejor, el ‘ascenso’ de la materia hacia el alma significa la dependencia en ésta por parte del cuerpo para constituirse como tal³⁶.

Visto así el problema, se esclarecen más las múltiples analogías ofrecidas por Plotino en los variados pasajes de sus *Enéadas* con respecto al modo de la presencia del alma en los cuerpos, tal como la expuesta en VI 4,12, en la que compara la presencia de lo Uno en lo múltiple como algo uno que puede ser visto o escuchado por muchos ojos u oídos, en contraposición con lo que se puede comer o beber por muchos, que necesariamente tiene que dividirse³⁷. Y una

³² Sobre esta noción de ‘dependencia’, *vid.* O’MEARA, D. J., “The hierarchical ordering of reality in Plotinus” en Gerson (ed.), 1996, *cit.*, (p. 66-81), p. 72: “Yet while being a constitutive presence in the posterior, the prior is independent of the posterior (nonreciprocal dependence): thus it is both part of (“in”) the posterior, and apart from, different from (“beyond”, *epekeina*) what is posterior to it (cf. III 8, 9, 1-10)”.

³³ Cf. *Timeo* 36d-e.

³⁴ Cf. IV 3, 20-21. Es interesante notar también, como un antecedente importante al análisis de la noción de ‘presencia’, los pasajes de *Fís.* IV 3, 210a15 ss. y *Met.* IV 1023a23-25. Cf. también O’MEARA, *Plotinus...*, *cit.*, p. 26-27 y PEROLI, E., *Il platonismo e l’antropologia filosofica di Gregorio di Níssa: con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milán, 1993, p. 205-206.

³⁵ *Vid. supra* p. 4-5.

³⁶ Cf. VI 4, 16, 7-21; O’MEARA, *Plotinus...*, *cit.*, p. 27.

³⁷ Cf. VI 4, 12; también III 8, 9, 22-28. Véase además el recurso que hace San Agustín del mismo ejemplo para caracterizar la Verdad (*i.e.* Dios) en *De libero arbitrio* II 14, 37-38.

última descripción de la participación de lo múltiple en lo uno nos es entregada en otro tratado de la *Enéada* VI:

El Hombre en sí, y lo mismo cada ente en sí y el ente universal en su totalidad no existe en una multiplicidad de este modo (*sc.* en el sentido de que hay un sólo sello que está como estampado en una multiplicidad), sino que es la multiplicidad la que existe en él, mejor dicho, en torno a él. El modo como la blancura está en todas partes es distinto del modo como la misma alma de un individuo está en cada parte del cuerpo. Y este es también el modo como el Ente está en todas partes³⁸.

En el tratamiento que Plotino hace de la cuestión de la 'presencia', como también en el de la inmaterialidad³⁹ del alma, abundan expresiones que nos permiten suponer que tiene como interlocutor principal de su argumentación a los estoicos de la época, o, más exactamente, a unos estoicos bajo el prisma de la mirada de Plotino. Los estoicos sostenían algo que para Plotino sería inaceptable, a saber, que el alma es de naturaleza corpórea. Con esto se evita dar cuenta del difícil problema de la relación entre el cuerpo y el alma, pues los igualan cualitativamente. Pero esto, a costa de pasar a llevar, a juicio de Plotino, una explicación consistente del fenómeno de la senso-percepción, ya que es necesario que el alma sea una realidad una y simple para que sean posibles el recuerdo e incluso el conocimiento de lo sensible: Si el alma es corpórea, deviene, y si deviene no es una ni simple, por lo tanto, si ella misma no puede permanecer una y la misma, no puede conservar tampoco la identidad de los objetos del conocimiento en ella. De no ser así, es decir, si el sujeto es totalmente corpóreo, los diferentes perceptos estarían ubicados en diferentes partes del sujeto percipiente, en cuyo caso no habría forma de dar cuenta de la unidad del sujeto de las distintas percepciones⁴⁰.

No obstante las objeciones aducidas por Plotino, las diferencias de fondo no parecen ser tales. O, mejor dicho, la disputa es reductible, en algún sentido, a un problema terminológico. Si es así, este hecho revelaría un límite importante en la argumentación de Plotino contra los estoicos, por cuanto él parte de su propia noción de 'cuerpo', distinta de la noción estoica del mismo, para refutar a sus interlocutores⁴¹. Dicha noción, es heredada por Plotino fundamentalmente de Platón y Aristóteles, es decir, lo entiende como el compuesto de los cuatro elementos, dispuestos de acuerdo a una 'forma', principio al que ya no cabe

³⁸ VI 5, 6, 11-15.

³⁹ *Vid. supra* p. 5.

⁴⁰ Cf. p.ej. IV 7, 5, 22-24. Cf. también O'Meara, *Plotinus...*, *cit.*, p. 16; EMILSSON, E. K., "Plotinus and soul-body dualism", en S. EVERSON (ed.), *Psychology. Companions to Ancient Thought 2*, Cambridge, 1991. (p. 148-165), p. 154-157.

⁴¹ Cf. O'MEARA, *Plotinus...*, *cit.*, p. 17; Emilsson, *cit.*, p. 157.

llamársele corpóreo. Para los estoicos, en cambio, existen entidades corpóreas más allá de los cuatro elementos, a saber, el *pneuma* o soplo vital que opera como causa cohesiva de los demás elementos, y como tal es, además, principio del conocimiento sensible. El dato relevante aquí, con el cual Plotino no cuenta (o no quiere contar), quizá por resultarle inconcebible, es que el *pneúma* sea una substancia corpórea, pero con atributos inextensos⁴².

Visto así, parece no haber tanta discordia entre Plotino y los estoicos respecto de la necesidad de la unidad del alma para que sea posible la senso-percepción, aunque sí la hay respecto del problema de la naturaleza de lo corpóreo⁴³.

Con todo, me parecen destacables los alcances aducidos por Emilsson, según el cual, no obstante los argumentos de Plotino contra los estoicos no son concluyentes, sin embargo nos entregan claves interesantes que revelan los puntos débiles de toda forma de materialismo⁴⁴. Y O'Meara⁴⁵ ve la importancia que Plotino le da a la idea del alma cósmica como un resultado de su discusión con los estoicos, en la medida en que necesita reafirmar la existencia de una fuerza (no corpórea, como es el *pneuma*) capaz de organizar, unificar, sostener y controlar el mundo, tal como lo había intuido Platón en *Timeo*⁴⁶.

5. El tema del modo de la 'presencia' del alma en el cuerpo, o mejor dicho, del cuerpo en el alma, guarda una relación estrecha con el del alma como principio de actividad de las potencias, y presta solución a varios problemas generados en el análisis anterior. Básicamente, dice que las potencias del alma pueden dividirse entre las que están en contacto con el mundo sensible y las que lo están con el inteligible. Las inferiores son el tema de la primera discusión de I 1, donde se pregunta 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"⁴⁷. Luego de testear una serie de hipótesis, llega a la conclusión, apoyándose en Aristóteles⁴⁸, de que no es el alma misma quien padece tales afecciones, sino que es el animal,

⁴² Cf. EMILSSON, *cit.*, p. 158.

⁴³ Para la unidad del alma como condición del conocimiento en los estoicos, *vid.* Emilsson, *cit.*, p. 154: "The Stoics seem to have put a strong emphasis on the unity of the mind, which is not much in evidence in Plato and Aristotle because of the sharp distinction they maintained between the senses and reason. According to the Stoics all cognitive operations as well as appetitive ones are the work of the ruling part of the soul".

⁴⁴ Cf. EMILSSON, *cit.*, p. 156.

⁴⁵ Cf. O'MEARA, *Plotinus..., cit.*, p. 17.

⁴⁶ Cf. *Timeo* 34b-37c.

⁴⁷ I 1, 1, 1-2.

⁴⁸ Cf. *De Anima*, II 1, 412b17-25.

o sea, la totalidad compuesta de cuerpo y alma, por cuanto los órganos reciben directamente la impresión sensible, pero el alma – que es su principio de actividad –, mediante su potencia sensitiva, “es perceptiva de las impresiones originadas en el animal por la sensación, porque éstas son ya inteligibles”⁴⁹. Es decir ‘nosotros’ (*i.e.*, el alma) sentimos no lo externo, sino su impresión en el órgano⁵⁰. En definitiva, el alma es principio de la actividad de las potencias sensitivas, por cuanto utiliza al cuerpo como instrumento para el conocimiento de lo sensible.

De este modo, se establece una suerte de ‘jerarquía’ o, más bien, una estructura de acuerdo a una prioridad y posterioridad ‘por naturaleza’ entre los diversos elementos de la realidad, según la cual el conocimiento intelectual es lo superior, y el inferior es el sensitivo. El primero es la actividad propia del alma, y el segundo, si bien no constituye su actividad propia, de todos modos no podría realizarse sin ella, además de que el alma lo ocupa como vía de acceso al mundo material. Con esto, creo que pierde peso la crítica a la que se ha sometido a los platónicos en general, a los que se atribuye un desprecio exagerado hacia lo sensible, cuando en realidad hay suficientes textos, por lo menos en el caso de Platón⁵¹ y de Plotino, que hablan en contra de esa tesis, en la medida en que aceptan que, aunque es el alma lo que constituye al ‘yo’ personal, ésta no puede entrar en contacto con el mundo sensible sino a través de la mediación de los órganos de los sentidos y, más específicamente, del cuerpo⁵².

Entre los estudiosos hay disenso respecto de esta cuestión, y las interpretaciones varían fundamentalmente por el acento que se da a un aspecto u otro de

⁴⁹ I 1, 7, 12-13.

⁵⁰ Plotino suele identificar al hombre con el alma. Por eso, cuando dice ‘nosotros’, se refiere al hombre en cuanto alma. Los niveles preliminares, en cambio, no son ‘nosotros’, sino que son ‘nuestros’: “Como el hombre coincide con el alma racional, siempre que razonamos, somos ‘nosotros’ quienes razonamos por el hecho de que los razonamientos son actos del alma (I 1, 7, 22-24)”.

⁵¹ Cf. p. ej. *Teet.* 151e-186e; *Fedón* 73c.

⁵² Creo que un elemento que ha cooperado a esta probablemente falsa imagen de la ontología y cosmología plotiniana y, en general, platónica, ha sido la interpretación, en cierto modo anacrónico que se ha dado a los términos de ‘prioridad’ y ‘posterioridad’ utilizados por Plotino, con los que, siguiendo la línea de las tradiciones platónica y aristotélica, parece más bien indicar un modelo de la realidad en el que aparece bien delimitado lo que se constituye como fundamento y lo que como fundamentado. Para este tema y la correspondiente ‘advertencia’, *vid.* O’MEARA, “*The hierarchical...*”, *cit.*, p. 66 y ss. “*The expressions ‘hierarchy’ and ‘chain of being’ are both too vague and too open to anachronism to be useful in coming nearer to Plotinus’s views. We can substitute for them the terminology and classifications of types of priority/posteriority formulated by Plato and Aristotle and used by Plotinus in articulating the structure of reality*” (p. 78). Valgan, pues estas salvedades para los ulteriores usos de ese término en el presente trabajo.

la filosofía de Plotino. Armstrong, por ejemplo, considera que nuestro conocimiento del mundo inteligible en ningún caso deriva de ni debe nada en absoluto a nuestro conocimiento de lo sensible⁵³. Creo que puede resultar demasiado fuerte un aserto como este aplicado a Plotino, el cual, no obstante considera que existe una prioridad lógica, ontológica y epistemológica de lo inteligible, sin embargo, parece haber buenas razones para pensar en el conocimiento sensible al menos como una condición de posibilidad para remontarnos al conocimiento de lo en sí.

De hecho, el conocimiento sensible es inferior al inteligible, pues su objeto es peor, más lejano del primer principio. Pero esto no significa un desprecio de lo sensible, sino sólo situarlo en el lugar que le corresponde en el orden de las potencias. Es más, la potencia sensible también necesita del alma, como el alma la requiere a ella para acceder al mundo material. “La potencia de la sensación y del impulso, propia como es de una alma sensitiva e imaginativa, tiene por encima de sí a la razón”⁵⁴.

6. Con respecto a todo lo que hemos dicho anteriormente, nos queda por ver un aspecto fundamental de la psicología plotiniana, y quizá sea uno en los que es más evidentemente deudor de la tradición platónica para su formulación, a saber, la discusión en torno a la ‘caída y retorno’ del alma. Para una mejor comprensión, nos parece conveniente echar una mirada a IV 8, donde se plantea el problema. En este pasaje⁵⁵, Plotino describe una visión suya de la belleza del mundo inteligible, de la que ha gozado al volver la vista hacia sí mismo, es decir, hacia el ‘hombre interior’ o verdadero ‘yo’. Entonces relata su ensimismamiento al “situarse por encima de todo lo inteligible”⁵⁶, en unión con la segunda Hipóstasis, el Intellecto. Pero luego, al volver de la inteligencia al raciocinio, se

⁵³ “Our higher knowledge, the knowledge of the Forms in Intellect, owes nothing to the bodies or its senses: it comes to soul directly ‘from within’, by virtue of its contact and kinship with Intellect. The most the senses can do here is to provide us with remote images of intelligible reality which made help us to recollect ourselves and turn our attention ‘inwards’ and ‘upwards’ towards it. But our knowledge of the intelligible world does not derive in any way from our sense-perception of its images”. Armstrong, *cit.*, p. 257. Con todo, Armstrong no deja de lado el hecho de que la percepción la lleva a cabo el hombre como un todo, aunque siempre enfatizando el papel del alma en el proceso perceptivo, y negando cualquier interacción entre cuerpo y alma, en el sentido de que el alma pueda ser en algún sentido ‘pasiva’ frente a alguna función del cuerpo. Él lo sintetiza diciendo que el hombre es, para Plotino, una estructura constituida por ‘capas’, separadas pero en contacto. Cf. ARMSTRONG, *cit.*, p. 258.

⁵⁴ IV 3, 23, 22-23.

⁵⁵ Cf. IV 8, 1, 1-11.

⁵⁶ IV 8, 1, 6.

pregunta por la razón de tal descenso y cómo es posible que al alma se halle en un cuerpo, a pesar de ser ella tal cual se le acababa de manifestar en unión con el *noús*.

Durante los siguientes dos capítulos, va ensayando distintas repuestas al problema, planteadas por Heráclito, Empédocles, Pitágoras y Platón. Los tres primeros – dice – sólo nos ofrecen sugerencias enigmáticas. Platón, en cambio, tiene dos tipos de textos, que Plotino tratará de compatibilizar: los que ven el descenso del alma como un mal y los que lo ven como el resultado de una resolución divina.

En IV 8, 4, luego de tratar la unimultiplicidad del alma y sus funciones intelectual y cósmica (IV, 8, 3), Plotino habla del aislamiento y particularización del alma en un cuerpo individual como una suerte que puede correr frente a la de quedarse con el Alma cósmica, cogobernando con ella. La causa de ese aislamiento es una cierta “complacencia en la propia autonomía”⁵⁷, por la cual se retira cada una a su propio ámbito. Pero esto puede traer consecuencias nefastas si se desconecta prolongadamente de lo inteligible, aislándose hasta convertirse en algo totalmente parcial⁵⁸. Sólo así se constituye la ‘pérdida de alas’⁵⁹ del alma, por la que ya no puede elevarse como antes para contemplar el mundo inteligible.

Y según el modo en que el hombre se deje atrapar por lo sensible, se relacionará de distinta manera con el alma superior. Plotino distingue cuatro posibilidades de tal relación. Es interesante notar aquí el paralelo que se puede hacer entre estos cuatro estados y los cuatro tipos de hombres que Aristóteles identifica en su *Ética* (vicioso, incontinente, continente y virtuoso)⁶⁰. La primera es la del bruto, incapaz de mirar atrás hacia el alma eterna, gobernada por el intelecto, durante su vida mortal. La segunda es la del hombre ordinario, sensual, capaz de recordarla, aunque está muy profundamente absorbido por los sentidos como para tratar de hacerlo con alguna probabilidad de éxito. Sólo una vez libre de esta encarnación particular, el alma superior podrá recoger a la inferior y remolcarla hacia el Intelecto. La tercera posibilidad es el alma aspirante, cuyo intelecto, o cuya alma inspirada por el intelecto, es todavía distinguible de su vivir cotidiano dentro de un mundo sensible, mas aún sigue tratando de recordar al alma eterna. Y la cuarta es la del hombre bueno, en el cual el intelecto está activo: “él mismo es un demon, o está al nivel de un demon, y su demon es dios”⁶¹.

⁵⁷ V 1, 1, 5-6.

⁵⁸ Cf. IV 8, 4, 13-16.

⁵⁹ Imagen probablemente tomada de *Fedro* 246a-247c.

⁶⁰ Cf. *Ética a Nicómaco*, p. ej. VII 1145a15-32.

⁶¹ III, 4, 6, 3-4.

Los hombres buenos, pues, están totalmente identificados, en el pensamiento, con lo que el intelecto requiere, y tratan a sus cuerpos vivientes casi como a un animal de su responsabilidad⁶².

Ahora bien, desde una perspectiva más ‘holística’ o ‘cósmica’, Plotino parece considerar el descenso del que venimos hablando como un bien, en el sentido de que es “eternamente necesario en virtud de una ley de la naturaleza”⁶³, según la cual el alma acude a prestar servicio al cuerpo. En ese sentido, Plotino se refiere en algunos pasajes a la caída del alma como una elevación de la materia, como cuando dice:

El causante es el ser iluminado (*all' aition tò ellampómenon*); si no existiera, el alma no tendría posibilidad de iluminar. Se dice, pues, que baja y que se inclina porque convive con ella lo iluminado por ella⁶⁴.

En este sentido, el alma puede contribuir al ordenamiento del cosmos por medio de su bajada e, incluso, si se da prisa en huir, pueden seguirse bienes tales como el conocimiento del mal y de sus propias potencias. En otro sentido, la caída es un mal, ya que puede ser interpretada como un castigo, el cual puede, a su vez, considerarse de dos maneras. El primero es simplemente bajo la acusación de haber bajado, “y consiste en eso mismo que padece el alma con su bajada”⁶⁵. El segundo es el correspondiente al haber obrado el mal estando ya en un cuerpo, cuya pena consiste en reencarnarse en otros cuerpos por veredicto divino.

Con todos estos elementos en la mano, no es difícil darse cuenta de la complejidad del tema, especialmente a causa de la ambigüedad y, a ratos, aparente contradicción, de los textos en los que Plotino emite alguna suerte de ‘juicio de valor’ con respecto al *káthodos* del alma. Sin embargo, todo parece indicar, a mi juicio, que Plotino no es, en este aspecto, tan negativo como se le suele ver, sino que, más bien, parece ser que dentro de su complejísimo modelo filosófico-cosmológico, la función del alma con respecto al cuerpo es del todo necesaria en el sentido de que, sin ella se perdería el orden propio que, por lo menos en el mundo griego y especialmente en Plotino, es algo que ha de ser ‘salvado’ a toda costa. Visto así, cabe considerar, con justicia, que los textos en los que Plotino se refiere en particular a los efectos para el alma humana del descenso apuntan, sobre todo, a advertir de los peligros que corre en tal estado, los cuales no tiene por qué padecer si deja al *noús* guiar su vida por el rumbo correcto.

⁶² Cf. CLARK, *cit.*, p. 283-284.

⁶³ IV 8, 5, 11. Cf. también IV 8, 3, 21-30.

⁶⁴ I 1, 12, 25-28.

⁶⁵ IV 8, 5, 19.

A esto creo que apunta Plotino cuando, en un segundo intento de solución del problema, en los capítulos 6 a 8, siguiendo su modelo de tipo 'participativo' del Uno-Bien, aduce la conveniencia de que éste no permanezca solo, sino que de él deben proceder los seres inteligibles, de éstos las almas y de éstas los seres sensibles: ninguna cosa podía quedarse sin participar en el Bien⁶⁶. De este modo, todos los seres, los inteligibles y los sensibles, forman una línea continua⁶⁷.

Dentro de este esquema descendente, Plotino se detiene, en el capítulo 7, en el problema del alma humana. Ciertamente, le es mejor residir en lo inteligible, pero es conforme a su naturaleza intermedia el relacionarse con lo sensible, siempre y cuando no pierda el contacto con lo inteligible. Por lo demás, el alma siempre tiene la posibilidad de salir a flote de nuevo para volver la mirada al *noús*⁶⁸.

El tratado sobre la bajada del alma a los cuerpos termina con una última aclaración, a saber, que tal bajada nunca es total. "Ni siquiera el alma humana se adentró toda ella en el cuerpo, sino que hay algo de ella que está siempre en la región inteligible"⁶⁹, y con ese 'algo', se refiere al intelecto intuitivo, que es lo que el hombre posee 'de divino'.

Las que se convierten en almas particulares y de una parte, aunque también ellas poseen su elemento descollante, no obstante están ocupadas en percibir con la percepción sensible muchas cosas que son contrarias a su naturaleza y que las afligen y perturban porque el objeto del que cuidan es una parte <del cosmos> y una parte deficiente y rodeada de muchas cosas ajenas a ella y porque las cosas que le apetece son muchas; añádase que es sensible al placer y que el placer es engañoso. Con todo, hay otra parte del alma que es insensible a los placeres ocasionales y cuyo modo de vida es semejante a su modo de ser⁷⁰.

Este punto guarda, además una estrecha relación con otro en el que los estudiosos del platonismo y neoplatonismo no han hallado una solución del todo satisfactoria. Se trata de la discusión en torno a la visión del cuerpo como una 'tumba' (*sêma*), y si acaso ésta es tan relevante como se suele pensar a la hora de comparar el neoplatonismo con el cristianismo, el cual concebiría, más bien y en aparente contraposición a los platónicos, el cuerpo como un 'templo'.

Ciertamente, Plotino, tal como Platón, concebía el cuerpo como una tumba (*sêma*) o una cárcel (*phroúra*) del alma, lo cual no es de extrañar después de considerar lo que ya hemos revisado en este trabajo. Sin embargo, algunos

⁶⁶ Cf. IV 8, 6, 1-18.

⁶⁷ Cf. IV 8, 6, 23-28.

⁶⁸ Cf. IV 8, 7, 1-17.

⁶⁹ IV 8, 8, 3-4.

⁷⁰ IV 8, 8, 16-24.

exégetas suelen leer esta caracterización con una nota de negatividad que ni Platón ni Plotino podrían haberle dado, con el fin de remarcar más la brecha entre filosofía pagana y cristiana⁷¹. En estos griegos, como ya he notado⁷², no se da un desprecio sin más de la materia, sino que, dentro de un complejísimo modelo explicativo, que podríamos llamar descendente o por vía de participación, naturalmente las entidades materiales ocupan un lugar muy secundario, lo cual no significa un desprecio, sino situarlas donde, por su naturaleza, les corresponde estar dentro de una consideración de la realidad total.

Éste es otro aspecto en el que Plotino es muy cercano a Platón⁷³, y para comprenderlo es conveniente echar una mirada atrás a la ‘caída y retorno’, para matizar el sentido en que el cuerpo es *sêma*. Plotino tomó claramente la posición de Platón en su evaluación del descenso (*káthodos*) del alma individual humana en un cuerpo particular. También toma de Platón el principio de que pertenece al alma el ordenar y gobernar lo que viene después de ella en dignidad⁷⁴. Pero en ese sentido, ninguno de los dos considera el *káthodos* como una ‘caída’ en sentido negativo o como la causa del mal en sentido estricto. Otra cosa es el peligro al que se expone el alma por acercarse demasiado a lo sensible, con lo cual pierde el contacto indispensable con lo que está sobre ella, pero eso es, más bien, una consecuencia de lo que ella hace independientemente ya en un cuerpo. Esa sí que es un alma que no recuerda su proveniencia, y por tanto, evidentemente está ‘caída’. Ella ha ‘perdido sus alas’ y para ella el cuerpo es efectivamente una prisión. De todos modos, esto no es *natural*, como una consecuencia inevitable del *káthodos*. Es por su propia culpa que le ha sobrevenido la condición presente: ella debería haber guardado una distancia del cuerpo y así no se hubiera visto dañada en su ser esencial. Pero, incluso en su estado presente, ella todavía *puede* volver: “siempre le queda algún elemento que, a pesar de todo, descuella algo”⁷⁵.

7. Después de estas razones, nos parece mejor pensar en la visión platónica y neoplatónica de la vida humana más como un desafío que como

⁷¹ Cf. ARMSTRONG, A. H.; MARKUS, R. A., *Fe Cristiana y Filosofía Griega*, Barcelona, 1964, Traducción de A. Pacheco, p. 55.

⁷² Cf. *supra*, nota 52.

⁷³ Cf. p. ej. *Teeteto* 151e186e.

⁷⁴ Cf. IV 8, 3, 21, 31.

⁷⁵ IV 8, 4, 30-31. En la síntesis presentada estoy en deuda, sobre todo, con de Vogel. Cf. DE VOGEL, C. J., “*The soma-sema formula: Its function in Plato and Plotinus compared to Christian writers*”, en BLUMENTHAL, H. J., MARKUS, R. A. (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A.H. Armstrong*, Londres, 1981. (p. 79-95), p. 89.

un mero castigo. De hecho, en los antiguos autores cristianos se encuentran numerosos resabios platónicos, pero el símil del cuerpo como prisión del alma está prácticamente ausente. Haciendo una breve revisión, podemos notar la buena impresión de Justino por la metafísica platónica del ser eterno y del parentesco del alma con lo divino⁷⁶, pero no hay nada sobre la fórmula *sôma-sêma* en su versión del platonismo. Clemente de Alejandría menciona la fórmula, pero se refiere a ella como una doctrina pitagórica, e incluso como un dicho de Filolao⁷⁷. Gregorio de Nisa, por muchos considerado como el más platónico de los Padres griegos, habla a menudo del viaje del alma superior en el carruaje de los dos caballos del *Fedro*⁷⁸. Para él, éste ilustra el papel de los *pátthe*, de los deseos y de los elementos del coraje en el hombre, los cuales pueden servir a la parte pensante, que es el alma superior. Pero el símil de la prisión también en Gregorio está ausente⁷⁹.

De este modo, vemos que, incluso en un momento de contacto directo entre la fe y el platonismo, no parece haber lugar para la doctrina del *sôma-sêma*, lo cual nos puede hacer suponer que ésta no tuvo los alcances que algunos le han atribuido. No fue, pues, nunca un punto nuclear de la antropología cristiana, por lo menos en sus primeros años.

El caso de San Agustín también es muy significativo al respecto, pues formó su doctrina sobre Dios y sobre el hombre especialmente a la luz del neoplatonismo. Podemos ver en él ciertos elementos especialmente 'plotinianos', como aquello de que Dios es la Verdad eterna e inmutable, la cual es contenida de algún modo por el alma superior del hombre. Esta doctrina de que la Verdad eterna habita en nuestra mente ocupa un lugar principalísimo dentro de la filosofía de Agustín. Él la llama el *Magister interior*, pues nos guía en la búsqueda de la verdad⁸⁰. Sin embargo, el símil de la prisión tampoco aparece tomando un lugar prominente⁸¹.

⁷⁶ Cf. p.ej. *Apol.* I, 59; II, 13.

⁷⁷ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, III, 3, 17, 1-2 (donde explica, citando a los pitagóricos, por qué razón el alma está en el cuerpo).

⁷⁸ Cf. GREGORIO DE NISA, *De Vita Mosis*, II, 96-99.

⁷⁹ Cf. DE VOGEL, *cit.*, p. 90. Cf. también, para un análisis cabal de la herencia neoplatónica en Gregorio, PEROLI, *cit.*, p. 201-221.

⁸⁰ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Magistro*, XI, 38; *Contra Epistolam Manichaei quam vocant fundamenti Liber Unus* XXXVI, 41. Cf. también *De vera religione*, XXXIX, 72: "Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum: Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur".

⁸¹ Cf. DE VOGEL, *cit.*, p. 90.

Por otro lado, es notable cómo en numerosos textos del Libro de la Sabiduría⁸² del Antiguo Testamento y de las cartas de San Pablo⁸³ en el Nuevo Testamento hablan a veces del cuerpo como prisión y otras como templo. Es decir, tales caracterizaciones dependen en gran medida del aspecto de la vida que se esté considerando, por lo cual creo que hay buenas razones para pensar que la doctrina del *sôma-sêma* no debió haber sido vista por los cristianos como se suele creer; y, por otro lado, claramente no fue el platonismo la única fuente para esta caracterización de la vida humana. En consecuencia, tales Libros Sagrados nos permiten notar que para los primeros cristianos, vivamente conscientes de la diferencia esencial entre la filosofía y la fe cristiana, el ‘modelo’ de la prisión existe a la par que el ‘modelo’ del templo, lo cual no es de extrañar si consideramos el modo en el que muchos de ellos se acercaron a la fe, porque la “experiencia” de la prisión y la del templo fueron reales en sus vidas⁸⁴.

Como ya se ha visto, los primeros autores cristianos recibieron una basta influencia neoplatónica, pero el tema no es en absoluto trivial. Más bien, el proceso de incorporación de Plotino fue muy complejo y no carente de riesgos, como su enorme influjo en la doctrina arriana, producto de lo cual, después del Concilio de Nicea, en el que se la condenó como herejía, se le comenzó a leer con más recelo⁸⁵.

Después del concilio, quizá quien volvió a tomarlo con más fuerza fue San Agustín. De hecho, ciertos textos de las *Enéadas* fueron cruciales para su conversión. Agustín, pues, creía firmemente que “el cristianismo puede subsumir el platonismo, aunque el platonismo que subsume es parte de la esencia del cristianismo, lo cual, más que cualquier otro factor, nos puede llevar a pensar en una relación cuasi esencial entre el platonismo y “una explicación intelectual” del cristianismo. Plotino fue el platónico que llevó a Agustín a esta conclusión. Agustín fue quizá el cristiano de la antigüedad cuya conversión en mayor medida fue apoyada intelectualmente por la teoría neoplatónica. Por tanto, no debe sorprender que él hubiera visto las posibilidades cristianas del neoplatonismo más claramente que el resto de sus correligionarios”⁸⁶.

⁸² Cf. p. ej. *Sabiduría* 9,15: “*Corpus enim quid corrumpitur adgravat animam / et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*”.

⁸³ Cf., p. ej. *Rom* VII 23; VIII 21-23; *Phil.* I 23-24.

⁸⁴ Cf. DE VOGEL, *cit.*, p. 93.

⁸⁵ Cf. RIST, J., *Plotinus and Christian Philosophy* en Gerson (ed.), 1996, *cit.*, (p. 384-416), p. 394-396.

⁸⁶ RIST, *cit.*, p. 405. Sería interesante notar la opinión de Agustín sobre Plotino, en el contexto de su descripción del resurgimiento de la Academia, luego de la infiltración en ella del estoico Mnesarco que la llevó a una aguda crisis: “No mucho después de aquellos tiempos, amortiguada toda obstinación y terquedad, la doctrina de Platón, que es la más pura y luminosa de la filosofía,

Luego de esta breve consideración, cabe preguntarse a qué nos referimos cuando decimos que la Patrística está profundamente influida por el platonismo. Creo que no es exagerado afirmar algo así, aunque, de todos modos un aserto como este merece una explicación para aclarar en qué sentido eso es efectivo. Son, ciertamente, platónicos en el sentido de que tomaron gran parte de su aparato conceptual del platonismo más que de cualquier otra escuela (aunque no son despreciables los elementos estoicos que podemos hallar en la Patrística), y de que aceptaron parte de la teoría platónica de las Ideas, o que hablaron de la participación. Si eso significa que los Padres tenían una conciencia de que el platonismo, no obstante modificado, constituye un camino al cristianismo –como lo vislumbraron Clemente de Alejandría y Orígenes, y como lo formuló San Agustín–, es decir, no tanto de ayuda para ser cristiano⁸⁷ como para la conversión al cristianismo y en una fundamentación racional de la fe, entonces, también es cierto⁸⁸.

En síntesis, me parece que hay que distinguir bien el hecho de que, si bien fue la lectura de Plotino lo que, entre otros factores, acercó a Agustín al cristianismo, no fue ésta lo que lo hizo cristiano. Pienso que afirmar algo así facilitaría la confusión de dos aspectos de la vida de un intelectual como Agustín, que es importante distinguir: la filosofía que, *grosso modo*, suscribía, por un lado, y la fe que profesaba, por otro, no obstante aquélla le resultara especialmente conveniente para entender, explicar y defender una serie de elementos de ésta, frente a los hombres de su época. Con todo, creo que uno de los más grandes aportes de Plotino al cristianismo fue, sin duda, el de proveer a una figura como Agustín de una versión del platonismo capaz de ‘abastecer’ de ideas a muchos cristianos de corte platónico en occidente, tales como Anselmo, Buenaventura, Francisco de Sales, Pseudo-Dionisio, Tomás de Aquino, entre otros⁸⁹.

deshechas las nubes del error, volvió a brillar, sobre todo en Plotino, filósofo platónico, quien fue juzgado tan semejante a su maestro, que se creería que han vivido juntos, pero, por la larga distancia del tiempo que los separa, más bien se ha de decir que en éste ha revivido aquél”. (*Contra academicos* III 18, 41. Trad. de V. Capánaga (Capánaga, V., *Agustín de Hipona, Contra Academicos*, trad. intr. y notas de V. Capánaga, en *Obras de San Agustín* III, Madrid, 1971).

⁸⁷ La ascesis plotiniana parece tener más elementos de religión órfica que aspectos homologables con la ascesis cristiana, salvo por el acercamiento de tipo ‘místico’ a la divinidad, y pocas cosas más.

⁸⁸ RIST, *cit.* p. 408-409: “If Augustine is right (and I believe he is), then barring extraordinary acts of grace, it will be through Platonism, especially in its Neoplatonic form, that philosophical intellectuals may most readily be led to Christianity. A corollary of that will be that insofar as Christianity tries to purge itself entirely of Platonic mode of self-explanation, it will falter into little more than a fundamentalism”.

⁸⁹ Cf. RIST, *cit.*, p. 409.

Puestas así las cosas, puede quedar más claro que, aunque Plotino no sea un autor medieval, sin embargo, es fundamental su estudio para comprender a cabalidad el pensamiento cristiano. Así pues, el trabajo de revisión de las fuentes antiguas de la filosofía y teología cristianas permite dar mayor inteligibilidad a la filosofía medieval, especialmente a la Patrística y, en el caso del problema que nos ocupa, a la luz de uno de los tópicos desarrollados por Plotino de mayor influjo en el Medioevo y hasta ahora⁹⁰.

[recibido em janeiro 2005]

⁹⁰ Un primer bosquejo de esta investigación fue presentado en las Reuniones de la Sociedad Platónica en la Universidad de los Andes el 27 de septiembre de 2003. Agradezco los comentarios de los asistentes, en especial los del Prof. Dr. José Tomás Alvarado; por el estímulo de sus observaciones y comentarios al Prof. Dr. Marcelo D. Boeri; por los consejos, José Antonio Giménez.