

Plotino y las emociones del Pórtico

Plotinus and the Emotions of the Portico

José María Zamora Calvo

Universidad Autónoma de Madrid, España

jm.zamora@uam.es

 <https://orcid.org/0000-0001-7101-2234>

Resumen

En este artículo exploramos la integración de la teoría plotiniana de las emociones a partir de la rehabilitación del órgano sensorial. Desde esta perspectiva, el alma es perturbada por la abundancia de sensaciones y las emociones son consideradas actividades del alma, que se experimentan cuando esta se da cuenta de los estados del cuerpo. Pero, al igual que en el caso de la sensación, el alma no se ve afectada por las emociones del cuerpo. Para vivir de manera virtuosa el alma conoce de qué manera ha de domar los afectos irracionales provenientes del cuerpo, ejerciendo el nivel intelectual del alma un control total de las emociones.

Palabras clave: Emoción, Plotino, Sensación, Neoplatonismo, Purificación.

Abstract

In this paper we explore the integration of the Plotinian theory of emotions from the rehabilitation of the sensory organ. From this perspective, the soul is disturbed by the abundance of sensations and emotions are considered activities of the soul, which are experienced when the soul becomes aware of the states of the body. But, as in the case of sensation, the soul is not affected by the emotions of the body. In order to live virtuously, the soul knows how to tame the irrational affections coming from the body, with the intellectual level of the soul exercising full control over the emotions.

Keywords: Emotion, Plotinus, Sensation, Neoplatonism, Purification.

Recepción: 07 Enero 2023 | Aceptación: 28 Febrero 2023 | Publicación: 01 Marzo 2023

Cita sugerida: Zamora Calvo, J. M. (2023). Plotino y las emociones del Pórtico. *Synthesis*, 30(1), e134. <https://doi.org/10.24215/1851779Xe134>



La relación de Plotino con el Pórtico resulta antagónica, especialmente ante la afirmación de que todos los seres son corpóreos y que el conocimiento procede de la percepción sensible.¹ No obstante, Plotino retoma algunos conceptos estoicos, como la simpatía universal² y la carencia de pasiones característica del sabio, pero adaptándolos e integrándolos en una arquitectura metafísica fundamentalmente platónica.

Desde su perspectiva, las almas de los astros mantienen con sus cuerpos la misma relación que el Alma del cosmos con el cuerpo cósmico, ya que gobiernan ininterrumpidamente el universo sin dejar de dedicarse a la contemplación (*En.* IV.8 [6] 2.38-53). En el nivel inferior, el alma dirige su atención al cuerpo, tomando falsamente el bien y el mal del cuerpo como propios, y quedando de este modo sujeta a las pasiones (IV.8 [6] 2.42-50). Para Plotino, por tanto, la cuestión fundamental que se plantea no es si el alma anima un cuerpo, ya que puede hacerlo sin verse afectada por ello, sino si el cuerpo pertenece al alma o el alma al cuerpo.

En efecto, siendo dos las causas de que sea enojoso el consorcio del alma con el cuerpo: porque resulta un obstáculo para las intelecciones y porque llena el alma de placeres, apetitos y penas (*ἡδονῶν καὶ <ἐπιθυμιῶν> καὶ λυπῶν*), ni la una ni la otra se dará en ninguna alma que no haya penetrado en el interior del cuerpo, ni sea alma de un cuerpo particular ni se haya dejado apropiarse por él, sino él por ella, y siempre que el cuerpo sea tal que ni necesite nada ni sea deficiente en nada, de modo que tampoco el alma se llene de apetitos o temores (*ὥστε μηδὲ τὴν ψυχὴν ἐπιθυμιῶν πῖμπλασθαι ἢ φόβων*). (*En.* IV.8 [6] 2.42-50)³

Cuando el alma huye de manera prolongada de lo universal, lo abandona y deja de dirigir la mirada a lo inteligible, se debilita, al quedar aislada, convirtiéndose en algo parcial (*En.* IV.8 [6] 4.12-14). Para describir este modo de funcionamiento, inferior, del alma, Plotino emplea el verbo *πολυπραγμασιάζω*, “ocuparse de múltiples quehaceres” (IV.8 [6] 4.15; III.7 [45] 11.15) que Platón utiliza en la *República* (IV.434b8-9; 443d2; 444b2) para definir la injusticia como una “intromisión” en actividades que no son propiamente las suyas. Ahora bien, Plotino reafirma que el modo superior, contemplativo, de animar el cuerpo es posible incluso para los seres humanos (I.8 [51] 5.32-33). Así, el alma no necesita dejar de animar el cuerpo para ser, propiamente, separada, inafectada y divina (I.1 [53] 10.6-11): “Dijimos que también el compuesto es nuestro, sobre todo cuando aún no estamos separados (*καὶ μάλιστα οὐπω κεχωρισμένων*), ya que las afecciones que experimenta nuestro cuerpo decimos que las experimentamos nosotros (*ἃ πάσχει τὸ σῶμα ἡμῶν ἡμᾶς φαμεν πάσχειν*)” (I.1 [53] 10.3-5). Por tanto, nosotros no estamos aún separados del cuerpo; y aquello que experimente el compuesto no afecta al alma, incluyendo la vida mientras está aquí abajo.

Dado que “los males no pueden desaparecer” (*En.* I.8 [52] 6.2-2; 7.11-12), en referencia al *Teeteto* (176a-b) de Platón, sino que existen “forzosamente” y que no existen “entre los dioses”, pero que sin cesar “andan rondando la naturaleza y la región de acá” (I.8 [52] 6.2-4), es preciso tratar de huir de *acá* a *allá* lo más rápidamente posible. La frase “hay que huir de *acá* (*ἐντεῦθεν φεύγειν δεῖ*)” (I.8 [52] 6.9) no se refiere a huir de “las cosas de la tierra”, sino que simboliza el movimiento del alma que intenta liberarse de los vínculos sensibles, siguiendo un camino ascendente que va de abajo hacia arriba: parte del mundo de *acá* y se dirige al de *allá*, para así retornar, como Ulises, a la “verdadera patria” (V.9 [5] 1.20-21; I.6 [1] 8.16-21). Esta *ἀνάβασις* se lleva a cabo despertando la vista interior que todos poseemos, pero que usamos muy poco (I.6 [1] 8.21-27), que consiste en entrar en sí mismo y subir siguiendo dos etapas: la primera que va de lo sensible a lo inteligible, y la segunda de lo inteligible al Uno-Bien.

Frente a Narciso, atrapado por su reflejo en el espejo de las aguas, símbolo del mundo sensible, se halla Ulises, quien logra huir de los placeres sensibles proporcionados por Circe y Calipso. El alma “narcisista”, como le sucedía a Elpénor –el más joven entre los compañeros de Ulises (*Od.* X.550-560)–, sucumbe porque ignora que el cuerpo es tan solo un reflejo de sí misma. Por el contrario, el alma “odiseica” capta que el cuerpo es simplemente un reflejo de sí misma y se vuelve hacia una realidad verdadera y anterior a ella de la que procede. Esta alma “odiseica” huye del mundo de *acá* al de *allá*, el cual constituye su verdadera patria.⁴

I

El alma, para cuidar de su cuerpo, ha de ser capaz de percibir el entorno que le rodea. La capacidad de hacerlo es la sensación (*τὸ αἰσθάνεσθαι*), que consiste “en la percepción (*ἀντίληψις*) de los sensibles por el alma o por el animal cuando el alma capta la cualidad inherente a los cuerpos e imprime en sí misma las formas de los mismos (*τῆ ψυχῆ ἢ τῷ ζῳῷ ἀντίληψις τὴν προσοῦσαν τοῖς σώμασι ποιότητα συνείσης καὶ τὰ εἶδη αὐτῶν ἀποματτομένης*)” (*En. IV.4 [28] 23.1-3*).

En el proceso de la percepción sensible podemos diferenciar tres momentos: (1) la afección (*πάθος*), (2) la sensación (*αἴσθησις*) en sentido estricto y (3) el juicio (*κρίσις*). Aunque se sustenten en las afecciones, las sensaciones deben considerarse como actividades (*ἐνέργειαι*) y juicios (*κρίσεις*),⁵ lo que puede aplicarse a los cinco sentidos –vista, oído, gusto, tacto y olfato–. Ahora bien, Plotino, frente a las posiciones estoicas, rechaza considerar que la sensación implique la transmisión progresiva de impresiones físicas desde el objeto hasta el cuerpo y el alma.

La teoría plotiniana de la sensación, basándonos en Emilsson (1988), Magrin (2010) y Caluori (2022), puede formularse sintéticamente en los siguientes puntos capitales:

(1) El alma percibe por medio de los órganos corporales, ya que no hay sensación sin órgano corporal (*En. IV.4 [28] 23.32-35*). Ahora bien, la percepción de los sensibles, es decir, de los objetos sensibles, no se produce en el órgano corporal, sino en el alma.

(2) Las sensaciones nos son afecciones (*πάθη*) del alma, sino una de sus actividades (*ἐνέργειαι*) y juicios (*κρίσεις*) (*En. III.6 [26] 1.1-4*),⁶ ya que el alma percibe activamente los objetos sensibles, y su actividad consiste, al menos parcialmente, en dirigir su atención al objeto sensible, tal como señala la expresión “percepción de los sensibles” (*τῶν αἰσθητῶν ἀντίληψις*) (*IV.4 [28] 23.1-2.30*).⁷ Asimismo, en la sensación, el cuerpo es el lugar de las afecciones, ya que el alma no puede verse afectada (*III.6 [26] 1-5*).⁸

(3) El proceso de la sensación culmina en la facultad de representación, donde el alma toma conciencia de lo sensible, es decir, del objeto sensible (*En. I.1 [53] 7.9-14; IV.3 [27] 29.22-26*).⁹ De este modo, la sensación consiste en una actividad del alma que tiene lugar en su facultad de representación. Por medio de representaciones, el alma percibe si el cuerpo se halla en un estado de placer o de dolor; pero, al igual que en el caso de la sensación, el alma no se ve afectada por las emociones del cuerpo.¹⁰

Por consiguiente, el alma ha de ser capaz de conocer los estados internos del cuerpo, en particular sus sentimientos, y así, por ejemplo, percibe, por medio de representaciones, si el cuerpo se halla en un estado de placer o de dolor. Plotino distingue entre la afección, propia del cuerpo vivo, y la percepción de la afección, que es un conocimiento impassible propio del alma sensitiva (*En. IV.4 [28] 19*). No obstante, al igual que en el caso de la percepción sensible, el alma no se ve afectada por los sentimientos del cuerpo. Por ello, en principio, podemos suponer, como advierte Hutchinson (2018, pp. 75-85), que la conciencia de los estados emocionales del cuerpo no tiene por sí misma ningún impacto emocional en el alma. Ahora bien, esta afirmación, como observa Caluori (2022, pp. 225-226), plantea al menos dos problemas: (1) Se enfrenta a la evidencia de los hechos, tal como constata la experiencia humana a propósito de los sentimientos: “el negarse a admitir que se produzcan alteraciones y sensaciones vivísimas de estos es contradecir la evidencia de los hechos (*ἐγγίγονται ἀλλοιώσεις καὶ σφοδραὶ τούτων αἰσθήσεις μὴ οὐ λέγειν ἐναντία λέγοντός ἐστι τοῖς ἐναργέσιν*)” (*III.6 [26] 3.4-6*). (2) Si la conciencia que tiene el alma de los sentimientos del cuerpo fuera desapasionada –en el sentido de no implicar ninguna emoción–, sería difícil explicar los problemas que normalmente experimenta el alma con respecto al cuerpo. En efecto, no se trata solo de errores racionales, como en el caso de equivocarse en una demostración matemática, sino que, por el contrario, el alma se encuentra habitualmente en ciertos estados emocionales cuando se da cuenta de los estados de su cuerpo.

El origen único de la perturbación del alma radica en su unión con un cuerpo.¹¹ Plotino parte de un pasaje del *Timeo* (43b-c) en que Platón describe la perturbación que experimentan las revoluciones del alma cuando se halla hundida en el alboroto que provoca el cuerpo. El alma es perturbada por la

abundancia de sensaciones¹² que recibe del exterior –el fuego, el aire, el agua y la tierra llegan a impactar en los órganos de los sentidos provocando movimientos desordenados en el alma–;¹³ en cambio, entregada a sí misma, el alma se mantiene en calma, volviendo a situarse en su propia manera de ser.¹⁴

Para describir el mal del hombre que se deja dominar por “una multitud de placeres, apetitos y temores (ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων)” (*En.* IV.4 [28] 15.33-34), procedentes del cuerpo que lleva dentro de sí, Plotino adopta la metáfora del alma como una asamblea (ἐκκλησία) agitada en un motín (IV.4 [28] 15.29-35),¹⁵ que retoma de las *Leyes* (III.689b-c) de Platón. La perturbación transcurre en el alma, pero es provocada por los informes sobre los estados corporales. En un pasaje paralelo, Plotino sostiene que el “mensajero” (la representación) que informa fidedignamente al alma de los estados emocionales del cuerpo no es “impasible” (ἀπαθής) –en el sentido de que no se ve afectado– (IV.4 [28] 19.27), ya que, si se viera afectado, dejaría de ser “un mensajero fidedigno (ὕγις ἄγγελος)” (IV.4 [28] 19.29). En efecto, Plotino niega que el mensajero se vea afectado por la “emoción” (πάθος). En este punto nos apartamos de Caluori (2022, p. 226), quien considera que πάθος no designa la emoción, y admitimos nuestra preferencia por la traducción de Brisson (2005, pp. 143 y 254, n. 169). La “emoción”, lo mismo que el “afecto”, designan el resultado de un cambio fenoménico o físico producido por otra cosa, como también sucede en el caso de la percepción sensible. El mensajero, es decir, el agente de transmisión, no se ve afectado por el mensaje que transmite. Si lo estuviera, al transmitir la información, no informaría fidedignamente del estado del cuerpo.

Al igual que en el caso de la percepción sensible, las emociones en el alma son actividades del alma. Y estas con frecuencia se experimentan cuando el alma se da cuenta activamente de los estados del cuerpo. Así, como en el caso de la percepción sensible, en el cuerpo se producen las afecciones correspondientes.¹⁶

De ahí que en los accesos de cólera se requiere cierto grado de percepción (αἰσθήσεως) y comprensión (συνέσεως). Y por eso, a la vista de estos hechos, alguien podría pretender que la ira no surge de la facultad vegetativa, sino que toma su origen de alguna otra. Por otra parte, como la presteza para la ira es consecuencia de las disposiciones somáticas (σωματικαῖς διαθέσεις), y como aquellos a los que les hierva la sangre y la bilis son prontos a montar en cólera mientras que los calificados de “sin bilis” y de “gélidos” son remisos a los movimientos de ira, y como las fieras, a consecuencia de sus temperamentos, tienen sus accesos de cólera no por alguna otra cosa, sino contra aquello por lo que se sintieron maltratadas, cabría a su vez referir la cólera a un principio más corpóreo (σωματικώτερον), o sea, al que mantiene la cohesión del organismo del animal (πρὸς τὸ συνέχον τὴν τοῦ ζώου σύστασιν τὰς ὀργὰς). (*En.* IV.4 [28] 28.25-35)¹⁷

Las afecciones no pertenecen ni al cuerpo solo ni al alma sola, sino al cuerpo que participa de un vestigio del alma (*En.* IV.4 [28] 18.29-36). La facultad vegetativa proviene del alma del mundo; la cólera, en cambio, incumbe al alma descendida. Como en las fieras, la cólera proviene de su propio temperamento, y no por alguna otra cosa que solo la razón puede percibir. Un león, por ejemplo, es peligroso naturalmente y no solo si siente que se le está atacando. Solo el ser humano puede emitir un juicio: “nos encolerizamos no solo por los sufrimientos que padece el cuerpo (οὐχ ὑπὲρ ὧν ἂν πάσχη τὸ σῶμα μόνον), sino también por lo que padece algún otro de entre nuestros allegados (ὑπὲρ ὧν ἂν καὶ ἕτερός τις τῶν προσηκόντων) y, en general, por los desafueros cometidos por alguien (ὅλως ὑπὲρ ὧν ἂν τις παρὰ τὸ προσηκόν ποιῆ)” (IV.4 [28] 28.22-25). Para definir el cuerpo, el organismo, Plotino parte de los estoicos. El último estado del “hálito” (πνεῦμα) asegura la “disposición o estado habitual” (ἔξις), que explica la cohesión de los cuerpos desprovistos de vida.¹⁸

II

La memoria pertenece a la facultad de representación (φαντασία) y, a su vez, esta depende de la sensación (αἰσθησις) (IV.4 [28] 28.41-43). Pero el individuo inteligible no conserva ningún atributo del individuo encarnado, es decir, de lo que puede denominarse el “yo” o, según el término empleado por Plotino, “nosotros” (ἡμεῖς). Plotino se cuestiona sobre la posible persistencia, en la Inteligencia, de la memoria.¹⁹ En este caso, expone su teoría de las dos memorias: al alma divina y esencial y al alma vinculada con el cuerpo corresponden dos facultades distintas, una que lleva el recuerdo de los pensamientos –en la medida en que

han sido conscientes y enunciados–, y la otra, el recuerdo de los sensibles. Sin embargo, estas dos memorias pueden tener el mismo objeto: una conservará las características inteligibles, y la otra, los rasgos sensibles.²⁰ El alma que ha ascendido a la Inteligencia retendrá, durante un tiempo, el recuerdo de sus amigos, de sus hijos, de su patria, pero sin experimentar emociones, o únicamente “buenas emociones” (εὐπάθειαι); y después, poco a poco, las irá olvidando.

El “nosotros” (τὸ ἡμεῖς) tiene, pues, dos sentidos: el que incluye la bestia (τοῦ θηρίου) y el que trasciende ya la bestia (τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἤδη). Ahora bien, “bestia” es el cuerpo vivificado (ζωωθέν τὸ σῶμα); pero el hombre verdadero es otro, el que está puro (ὁ καθαρὸς) de dichas afecciones, poseyendo las virtudes intelectivas, las cuales residen en el alma misma que está tratando de separarse, tratando de separarse y separada aun estando acá todavía. (Y es que, una vez que esta se haya apartado del todo, también la que es un destello de ella se marcha en su compañía). (*En.* I.1 [53] 10.5-11)²¹

Las virtudes derivan del hábito y del ejercicio.²² En este pasaje Plotino se refiere concretamente a las virtudes intelectivas, a saber, las virtudes superiores, las virtudes contemplativas, del tratado I.2 [19], es decir, las virtudes con las que finaliza la purificación en que culmina la separación, en esta vida, del cuerpo.²³ Si el alma está bien activa en el ser vivo y si nosotros, que somos ese ser vivo humano, podemos ser capaces de fallar y de hacer el mal, ¿cómo el alma puede mantenerse infalible?²⁴ ¿cómo el alma, que anima el cuerpo, puede al mismo tiempo percibir las afecciones y no verse afectado por ellas?²⁵ Plotino responde desde un mismo enfoque: que el alma esté “presente” en el compuesto, por medio de la potencia que procede de ella, no entraña en modo alguno que sea responsable o se vea afectada por lo que lleva a cabo el compuesto.²⁶

El alma inferior, que corresponde al alma sensitivo-vegetativa, es la imagen del alma superior intelectiva. Para Plotino, la muerte del ser vivo implica el alejamiento de toda el alma. Por ello, el alma, tanto la superior como la inferior, es del todo inmortal –incluyendo, aunque haga alusión al “alma mortal” del *Timeo* (69c7),²⁷ al alma vegetativa–. Plotino distingue dos clases de amistades: las propias del compuesto y las propias del “hombre interior” (ἔνδον ἄνθρωπος) (*En.* I.1 [53] 10.14-15).²⁸ Precisamente esta expresión, proveniente de Platón (*R.* IX.589a7-b1), designa al alma superior intelectiva, en contraste con la inferior (sensitivo-vegetativa). En este contexto, se refiere al “hombre verdadero”, a diferencia del compuesto animal.²⁹ Plotino emplea también esta expresión para designar, de manera general, todo lo que es inmortal y psíquico.³⁰ La amistad verdadera se halla en la Inteligencia;³¹ las amistades y los afectos sensibles no son más que su imagen.

El “nosotros” se diferencia tanto del alma esencial o separada como del alma vinculada con el cuerpo.³² Del yo biográfico, modelado por la memoria, no queda ningún rastro en el yo esencial que es el alma separada. Asimismo, la conciencia se desvanece para dar paso a un sentimiento de presencia (σύνεσις) en el que queda abolida la dualidad entre sujeto y objeto. En este estado, señala Plotino, somos nosotros mismos solo “en potencia (δυνάμει)”;³³ pero solo en potencia, no “en acto” (ἐνεργείᾳ), ya que en acto solo son las cosas que intelige. Nadie puede “fijarse ni demarcarse a sí mismo ni las fronteras de su propio yo” (*En.* VI.5 [23] 7.14-15), ni tampoco que el “nosotros” puede identificarse con el cuerpo animado por las potencias que proceden de él, ni con el alma separada. Del mismo modo, es preciso diferenciar el “nosotros” de la parte intermedia del alma (διάνοια), ya que no es el sujeto de potencias definitorias: νόησις para el alma separada, discursividad para el alma intermedia, sensación y pasiones para el cuerpo vivo. El “nosotros” es más bien lo que puede hacer uso de una u otra de estas potencias a su vez.³⁴

Plotino considera al hombre como algo doble: por un lado, reconoce, a partir del *Alcibíades I*, que “el hombre no es otra cosa que el alma (μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν)” (*Alc. I* 130c3),³⁵ y, por otro, defiende la existencia del hombre como la propia de un ser vivo psicofísico, cuya consciencia asegura la unidad de las partes corpóreas. En la medida en que responde a la pregunta “¿quiénes somos?”, se trata de la teoría del doble “nosotros” –o del doble yo–: lo que “nosotros” somos depende de una decisión ética, ya que, o bien permanecemos, mediante nuestra actividad y nuestro modo de vida, en el nivel de nuestro yo

empírico y afectivo, y nos identificamos así con el “segundo hombre” psicofísico; o bien regresamos al nivel superior y puramente intelectual, uniéndonos a nuestro yo original. El yo elige el nivel ontológico que le es propio y, con ello, logra definirse a sí mismo.³⁶

En el hombre cohabitan dios y demon (*En. I.2 [19] 6.1-11*). El alma es divina, es decir, posee un estatuto superior y gobierna al cuerpo vivo, que es “demónico” y posee un estatuto subordinado. La divinidad del alma y el carácter demónico del cuerpo precisan la correspondencia entre el sabio y su vecino. El hombre, en cuanto alma viviente vinculada con un cuerpo, es doble, a la vez dios y demon: dios, en cuanto alma, realidad inteligible, divinidad que, con la Inteligencia, va “en la comitiva del primero” (*I.2 [19] 6.6-7*), el Uno-Bien. Dado que su “yo” está “allá”, en lo inteligible, pero vive vinculada a un cuerpo vivo “con el que cohabita”, el dios que es el alma está acompañada de un demon, el cuerpo vivo, que está sometido a algo “indeliberado” (*ἀπροαίρετον*) (*I.2 [19] 6.3-4*).³⁷ Pero la meta principal no consiste en la purificación de “lo irracional” (*τὸ ἄλογον*) (*I.2 [19] 5.22-23*),³⁸ es decir, en la rectitud moral de las pasiones que afloran del cuerpo vivo, sino en “ser dios (*θεὸν εἶναι*)” (*I.2 [19] 6.3*).

Plotino se refiere a los siguientes dioses: el alma, en cuanto realidad inteligible, y a los otros dioses que siguen a la Inteligencia. De este modo, trata de responder a la siguiente pregunta: “Mas es preciso determinar el alcance de la purificación (*κάθαρσις*), porque de este modo se hará patente también a qué dios nos asemejamos (*ἢ ὁμοίωσις τινι <θεῷ>*) y con cuál nos identificamos (*ἢ ταυτότης [τίνι θεῷ]*)” (*En. I.2 [19] 5.1-2*).³⁹ Plotino propone tres niveles principales de la divinidad (*IV.8 [6] 5.25-26; V.1 [10] 7.42-49*), que expone según el siguiente orden ascendente: (1) el alma, en cuanto naturaleza inteligible independiente del cuerpo, que vive conforme a su naturaleza inteligible propia; (2) la Inteligencia transcendente, que contiene los inteligibles dentro de sí; y (3) el Uno-Bien, principio último absolutamente simple, del que dependen y de donde proviene los niveles inferiores de la realidad. El dios más allá de la Inteligencia, el Uno-Bien, es incognoscible e inefable (*IV.8 [6] 5.25-26; V.1 [10] 7.42-49*).⁴⁰ Para el hombre, la felicidad suprema consiste en participar en la vida de la Inteligencia. Por ello, asemejarse a la divinidad y alcanzar la felicidad forman, para Plotino, un único y mismo propósito central.⁴¹

“Asemejarse a Dios”, señala Plotino citando de nuevo el célebre pasaje del *Teeteto* (176a-b) de Platón, se logra por la virtud (*I.2 [19] 1.3-5*); pero esta asimilación solo se logra “en la medida de lo posible”. Plotino establece diferentes grados de consecución de lo posible. El alma que se asemeja a la Inteligencia disfruta de las virtudes superiores, ocupando el nivel más alto de la escala. El alma encarnada, que se enfrenta a las cosas que le llegan del exterior a través de las percepciones y los impulsos, emplea las virtudes en función de las necesidades que imponen las circunstancias (*I.2 [19] 7.1-12*). Para vivir de manera virtuosa, el alma conoce de qué modo ha de dominar los afectos irracionales del cuerpo viviente, tanto los placeres como los dolores, asegurando la salud del cuerpo; “eliminando los dolores y, si esto no es posible, sobrellevándolos con mansedumbre y amortiguándolos por el hecho de no compartirlos (*τὰς δὲ ἀλγηδόνας ἀφαιροῦσαν καὶ, εἰ μὴ οἶόν τε, πράως φέρουσαν καὶ ἐλάττους τιθεῖσαν τῷ μὴ συμπάσχειν*)” (*I.2 [19] 5.9-11*); eliminando también, en la medida de lo posible, la ira y el temor (*I.2 [19] 5.11-16*); dominando el apetito, tanto el de comida y bebida, en función de las necesidades naturales del cuerpo, como el placer sexual, admitiendo solo el natural y libremente escogido (*I.2 [19] 5.17-20*), así como al representado en la imaginación, si sucede por sorpresa (*I.2 [19] 5.20-21*).

El alma perfecta ejerce un control total, ya que las virtudes superiores dominan a las inferiores. No hay, por tanto, como propone Platón en el *Fedro* y la *República*, un “conflicto” (*μάχη*) entre la razón y los deseos (*I.2 [19] 5.27-28*), sino un respeto sin discusión de la parte inferior a la presencia de la parte superior –el nivel intelectual del alma–, que gobierna las afecciones del cuerpo vivo. Para el alma humana, por tanto, el objetivo consiste en asimilarse al dios que le es superior, la Inteligencia transcendente.

III

En el tratado *Sobre las virtudes I 2 [19]* Plotino entrelaza diversos elementos, procedentes de distintas corrientes filosóficas, proponiendo un itinerario ético ascendente del alma, que se esfuerza por

desprenderse gradualmente de sus vínculos con el cuerpo, logrando liberarse del movimiento irracional de las pasiones, hasta llegar a la contemplación de los inteligibles. Para ello, Plotino fusiona elementos procedentes del Pórtico y del Perípato. En el examen del propósito central (σκοπός) de cada nivel de virtudes, Porfirio señala que el σκοπός específico de las virtudes cívicas consiste en “asignar una medida (μέτρον) a las pasiones para las actividades que tratan de lo que es conforme a la naturaleza (κατὰ φύσιν)” (*Sent.* 32.84-86). Aunque se trata de actividades que son conformes a la naturaleza, es preciso imponerles una medida.⁴² Asimismo, el objeto de las virtudes purificadoras consiste en liberar completamente el alma de las pasiones, las cuales hasta ahora solo recibían una medida (μέτρον) (*Sent.* 32.87). En efecto, antes de unirse –y asemejarse– a la inteligencia impassible, el hombre ya solo conoce movimientos pasionales sometidos al control de la razón. De este modo, Plotino se propone armonizar en una misma arquitectura la ἀπάθεια con la μετριοπάθεια.⁴³

El objetivo de las virtudes purificadoras, que tratan de desprender el alma del cuerpo, es producir la ἀπάθεια, incorporando elementos de la ética estoica. El objetivo de las virtudes cívicas, que caracterizan el alma de un hombre que vive en sociedad, es producir la ἀπάθεια, incorporando elementos de la ética aristotélica. La concordancia de elementos filosóficos procedentes del Pórtico y del Perípato confluye en las virtudes contemplativas o teoréticas, que sitúan la contemplación como el término al que ha de conducir la ἀπάθεια, incorporando elementos propiamente platónicos, ya que en el estado de contemplación tiene lugar el regreso del alma a su verdadera naturaleza intelectual. Por encima de estas virtudes contemplativas se sitúan las virtudes paradigmáticas, modelos de las anteriores. Este ideal de asimilación a lo divino, extraído del *Teeteto* (176c), marca el último nivel de la escala de las virtudes. En la última etapa, el alma, purificada de todas las pasiones, recupera su verdadera naturaleza intelectual. Siguiendo el *Fedón* (66a-67d) de Platón, Plotino considera que la purificación, el aislamiento y su separación permiten al alma recobrar su impassibilidad primera: “¿Y el ser como una luz (ὡσπερ φῶς) en un medio no turbio (μὴ ἐν θολῆρῳ)? Por más que aun la luz que está en un medio turbio permanece, con todo, impassible (ἀπαθὲς)” (*En.* III.6 [26] 5.22-23).⁴⁴ La purificación de la parte afectiva del alma tiene por fin la asimilación a lo divino, por la que el alma se vuelve semejante a aquello a lo dirige su mirada y que, por naturaleza, es impassible.⁴⁵

Plotino distingue entre las virtudes paradigmáticas y las virtudes en cuanto “disposiciones” del alma (*En.* I.2 [19] 6; IV.7 [2] 8.38-43), pero sostiene que estas no son meras “afecciones” pasajeras provenientes de fuera, sino “actualizaciones” de una “disposición permanente y estable” (IV.3 [27] 18.11-12) que se actualiza por la “reminiscencia” o visión actual de las improntas grabadas indeleblemente en el alma (I.2 [19] 4.18-28). Frente a los estoicos, que concebían el alma como un “hálito” (πνεῦμα) cálido, compuesto de fuego y de aire,⁴⁶ Plotino afirma que los apegos, como el placer o el deseo, y las pasiones, como la ira o la envidia, son actividades, y no cambios o alteraciones como sucede con “las operaciones de los cuerpos (τὰς τῶν σωμάτων ποιήσεις) como son las de calentar, enfriar, empujar y causar pesadez (θερμαινούσας καὶ ψυχούσας καὶ ὠθοῦσας καὶ βαρυνούσας)” (IV.7 [2] 8¹.1-2), ya que desconocen: (1) que los cuerpos mismos producen esas operaciones en virtud de las potencias incorpóreas que hay en ellos; y (2) que no son estas las potencias que conciernen al alma, sino inteligir, sentir, razonar, desear, cuidar de todo de manera sensata y conveniente, es decir, actividades que requieren una esencia distinta a los cuerpos –ya que los estoicos no reservan ninguna potencia para los seres incorpóreos, al transferir las potencias de estos a los cuerpos–.⁴⁷

Según Plotino, la afección de la materia es falsa,⁴⁸ haciendo referencia a que las formas sensibles no ejercen ningún efecto en la materia, aunque esta se vea alterada solo en apariencia por las formas que se suceden en ella. La materia, que es el verdadero no ser, presenta cada vez una afección que no es verdaderamente una afección y que, en consecuencia, puede calificarse de falsa.

En el tratado *Sobre la impassibilidad de las cosas incorpóreas* (III.6 [26]) Plotino plantea que la materia, último eslabón de la cadena procesional, coincide con las tres hipóstasis principales en que es “incorpórea” y, por ello, también es, como ellas, “impassible”. En los cinco primeros capítulos trata de descubrir si el alma es capaz de padecer o, más generalmente, de sufrir alteraciones y movimientos. Para Plotino, como para Aristóteles (*De anima* I), la incorporealidad implica necesariamente la impassibilidad. En los siguientes

capítulos (III.6 [26] 6-19) se ocupan de la impasibilidad de la materia, tratando de mostrar, contra la posición estoica, que es falso afirmar que la materia es capaz de sufrir afecciones y modificaciones de todo tipo. La corrupción es una afección. Ahora bien, lo incorpóreo no experimenta afección. Por consiguiente, lo incorpóreo no está sometido a la corrupción.⁴⁹

Si es cierto que la afección es una determinada imagen que elabora el alma del estado del cuerpo, puede decirse que las afecciones son actividades y, por tanto, vidas, lo que puede aplicarse también a la muerte natural. Sin embargo, la concepción de la muerte del alma resulta paradójica, ya que, sin vida, “siendo alma, no será alma (ψυχή οὐσα οὐκ ἔσται ψυχή)” (En. I.8 [51] 11.14). Ahora bien, la muerte del alma consiste en lo siguiente: cuando el alma está sumergida en un cuerpo, el alma se hunde en la materia, se llena de ella y, una vez que sale del cuerpo, permanece inmersa en la materia, hasta que se aparta de ella (I.6 [1] 8.13-16). El alma individual tiene como función no formar un cuerpo, sino animar un cuerpo ya dispuesto por el alma del mundo (IV.3 [27] 6.12-15; 9.19-22); por ello, el alma no “está entremezclada” con la materia, sino con “un cuerpo dotado de materia (ἄλην ἔχοντι)” (I.8 [51] 4.16-17). La materia, el mal en sí, es el principio de todas las clases de males en el alma. Y, dado que el alma tiene trato con la materia a través del cuerpo, la materia es el principio de todas las clases de males que ejerce su influencia en el alma a través del cuerpo.⁵⁰

El alma humana es una realidad particular y, en este sentido, puede volverse hacia lo que ha engendrado, la materia, que es para ella el mal. El efecto malo que ejerce sobre el alma particular su producto indica que volverse hacia él designa el volverse hacia la materia. El órgano sensorial desempeña una función intermediaria entre el objeto exterior y el alma, y su propia afección (πάθος) se halla en un punto intermedio entre lo sensible y lo inteligible. El órgano se vuelve semejante al objeto exterior por la afección que recibe de él, y al alma por la forma que dirige a ella a partir de esta afección.

En el proceso de la gustación y de la olfacción, hay una parte que son afecciones (πάθη); pero hay otra –todo lo que de aquellas son perfecciones (αἰσθησεις) y juicios (κρισεις)– que son cogniciones de las afecciones (τῶν παθῶν εἰσι γνώσει), como distintas que son de las afecciones. (En. IV.6 [41] 2.16-18)⁵¹

La posición intermedia del órgano sensorial le permite desempeñar su función mediadora entre el objeto exterior y el alma inferior, capaz a la vez de recibir del objeto una afección y de transmitir al alma la forma, al ser apta para volverse semejante a cada uno de ellos. En efecto, por un parte, para que haya sensación, es necesario el órgano, ya que el alma, desprendida completamente del cuerpo, no tiene sensación;⁵² y, por otra parte, partiendo del *Timeo* (65b), “las impresiones comunes a todo el cuerpo” y “las impresiones que se originan en nuestros órganos particulares”, el órgano sensorial varía de tamaño según el sentido considerado, así, en el tacto es todo el cuerpo y en la vista una mínima parte.

La rehabilitación plotiniana del órgano sensorial permite explorar su integración en la teoría de las emociones. La sensación no es cuestión de dos términos, el objeto exterior y el alma, incapaces de actuar uno sobre otro, sino que es necesaria la intervención de un tercer término, el órgano (ὄργανον) que por su naturaleza está próximo del objeto exterior, al ser también corpóreo como él, y experimentar la afección (πάθος), desempeñando así una función intermediaria entre el objeto exterior y el alma.⁵³

Bibliografía

- Alt, K. (1993). *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius Plotin.* Mainz & Stuttgart: Steiner.
- Arnim, J. von (1903-1905). *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vols. Stuttgart: Teubner.
- Aubry, G. (2004). *Plotin: Traité 53: [Ennéades].* I, 1. Paris: Éditions du Cerf.
- Blumenthal, H. J. (1971). *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul.* The Hague: Martinus Nijhoff.
- Beierwaltes, W. (1985). *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte.* Frankfurt am Main: Klostermann.
- Beierwaltes, W. (2001). *Das wahre Selbst: Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen.* Frankfurt am Main: Klostermann.
- Bonazzi, M. (2005). Plotino, il *Teeteto*, gli Stoici. Alcune osservazioni intorno alla percezione e alla conoscenza. En R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino* (pp. 203-222). Napoli: Bibliopolis.
- Brisson, L. (2005). *Plotin: Traités 27-29. Sur les difficultés relatives à l'âme: trois livres.* Paris: Flammarion.
- Burnet, J. (1900-1907). *Platonisopera*, 5 v. Oxford: Clarendon Press.
- Caluori, D. (2008). Plotin: Was Fühlt der Leib? Was Empfindet die Seele? En H. Landweer & U. Renz (eds.), *Klassische Emotionstheorien: Von Platon bis Wittgenstein* (pp. 121-140). Berlin: De Gruyter.
- Caluori, D. (2022). The Embodied Soul. En L. Gerson & J. Wilberding (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus* (pp. 219-240). Cambridge: Cambridge University Press.
- Capra, A. (2021). Philosophy as a Chain of 'Poetic' Emotions? Plato and Beyond. En D. Cairns, M. Hinterberger, A. Pizzone & M. Zaccarini (eds.), *Emotions through Time: From Antiquity to Byzantium* (pp. 59-73). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Castro Faune, C. (2021). *Las afectaciones en el proyecto cosmo-político de Platón* (Tesis). Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- Chiaradonna, R. (2005). L'anima e la mistione stoica. *Enn.* IV 7 [2], 8(2). En R. Chiaradonna (ed.), *Studi sull'anima in Plotino* (pp. 127-147). Napoli: Bibliopolis.
- Collette-Dučić, B. (2011-212). Sommeil, éveil et attention chez Plotin. *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 9-10, 259-281.
- Corrigan K. (2000). L'autoréflexivité et l'expérience humaine dans l'*Ennéade* V, 3 et autres traités: de Plotin à Thomas d'Aquin. En M. Fattal (ed.), *Études sur Plotin* (pp. 149-172). Paris: L'Harmattan.
- Dillon, J. M. (1983). *Metriopatheia* and *Apatheia*: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics. En J. Anton & A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. 2 (pp. 508-517). New York: State University of New York Press.
- Dillon, J. (1990). Plotinus, the First Cartesian? *Hermathena*, 149, 19-31.
- Dorandi, T. (2013). *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Dufour, R. (2006). Plotin et les stoïciens. *Études Platoniciennes III, L'âme amphibie, Études sur l'âme selon Plotin* (pp. 177-194). Paris: Les Belles Lettres.
- Emilsson, E. K. (1988). *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Emilsson, E. K. (1998). Plotinus on the Emotions. En J. Sihvola & T. Engberg- Pedersen (eds.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy* (pp. 339-363). Dordrecht.

- Fleet, B. (1995). *Plotinus. Ennead III.6. On the Impassivity of the Bodiless*. Oxford: Oxford University Press.
- Gerson, L. (1994). *Plotinus*. London & New York: Routledge.
- Graeser, A. (1972). *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study*. Leiden: Brill.
- Gurtler, G. M. (2002). Sympathy: Stoic Materialism and the Platonic Soul. En M. F. Wagner (ed.), *Neoplatonism and Nature, Studies in Plotinus' Enneads* (pp. 241-276). New York: SUNY Press.
- Henry, P. & Schwyzer, H.-R. (1964-1982). *Plotini opera*, 3 vols. Oxford [= *editio minor*, H-S.]: Oxford University Press.
- Hutchinson, D. M. (2018). *Plotinus on Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Igal, J. (1979). Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino. *Pensamiento*, 35, 315-346.
- Igal, J. (1982-1998). *Plotino: Enéadas I-VI*, 3 vols. Madrid: Gredos.
- Lamberz, E. (1975). *Porphyrrii sententiae ad intelligibilia ducentes*. Leipzig: Teubner.
- Marzolo, C. (2015). *Plotino, Cos'è il vivente e cos'è l'uomo I I [53]*, Pisa: Pisa University Press.
- Magrin, S. (2010). Sensation and Scepticism in Plotinus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 39, 249-297.
- Monro, D. B. & Allen, T. (2017). *Homeri opera*, vol. 3, *Odysseae libros I-XII*. Oxford: Oxford University Press.
- Narbonne, J.-M. (1995). L'impassibilité de la matière dans l'Ennéade III, 6 [26]: doctrine stoïcienne ou innovation plotinienne? *CEA*, 29, 69-74.
- Noble, C. I. (2016). Plotinus' Unaffected Soul. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 51, 231-281.
- O'Daly, G. J. P. (1973). *Plotinus' Philosophy of the Self*. Shannon: Irish University Press.
- O'Meara, D. J. (2019). *Plotin. Traité 19. I, 2, Sur les vertus*. Paris: Vrin.
- Perl, E. R. (2022). Plato and Aristotle in the *Enneads*. En L. Gerson & J. Wilberding (eds.), *The New Cambridge Companion to Plotinus* (pp. 15-40). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pigler, A. (2001). La réception plotinienne de la notion stoïcienne de sympathie universelle. *Revue de philosophie ancienne*, 19(1), 45-78.
- Phillips, J. F. (1987). Stoic Common Notions in Plotinus. *Dionysius*, 11, 33-52.
- Rashed, M. (2005). *Aristote. De la génération et la corruption*. Paris: Les Belles Lettres.
- Regnier, D. (2015). Plotinus on Imagination, Memory and Consciousness: The Double *Phantasia* of IV 3 (27), 31-32. *Science et Esprit*, 67(3), 343-357.
- Rehm, D. B. (1997). The Structure of Emotions in Plotinus. *ACPQ*, 71(3), 469-488.
- Remes P. (2007). *Plotinus on Self. The Philosophy of the "We"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reynolds, L. D. (1998). *Cicero: De finibus bonorum et malorum*. Oxford: Oxford University Press.
- Rodríguez Adrados, F. (1980-2010). *Diccionario griego-español (DGE)*, 7 vols. Madrid: CSIC.
- Ross, W. D. (1956). *Aristotelis De anima*. Oxford: Oxford University Press.
- Saffrey, H. D. & Segonds, A.-P. (2001). *Proclus ou Sur le bonheur*, avec la collaboration de C. Luna. Paris: Les Belles Lettres.
- Schibli, H. S. (1989). Apprehending Our Happiness: *Antilepsis* and the Middle Soul in Plotinus, *Ennead I 4.10. Phronesis*, 34(2), 205-219.
- Schniewind, A. (2003). *L'éthique du sage chez Plotin: Le paradigme du spoudaios*. Paris: Vrin.
- Schwyzler, H.-R. (1960). 'Bewusst' und 'unbewusst' bei Plotin. En E. R. Dodds, W. Theiler, P. Hadot [et al.] (eds.), *Les sources de Plotin: dix exposés et discussions, Vandoeuvres-Genève, 21-29 août 1957*, vol. 5 (pp. 341-378). Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt.

- Sorabji, R. (2006). *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*. Oxford: Clarendon Press.
- Tresnie, C. (2019). *La fuite du monde dans la philosophie de Plotin*. Bruxelles: Ousia.
- Warren, E. W. (1964). Consciousness in Plotinus. *Phronesis*, 9(2), 83-97.
- Warren, E. W. (1965). Memory in Plotinus. *Classical Quarterly*, 15(2), 252-260.
- Worms, A.-L. (2009). Maîtrise de soi et impassibilité de l'âme chez Plotin. En R. Lefebvre & A. Tordesillas (eds.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi: Doctrines antiques, perspectives contemporaines* (pp. 145-158). Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Zaborowski, R. (2019). Plotinus' Hierarchical View of Emotions and Its Relevance to Research on Affectivity. *Acta Classica*, 62(1), 191-218.
- Zamora Calvo, J.M. (2003). Entre la Academia y el Pórtico: La *sympátheia* en Plotino. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 29(1), 97-121.
- Zamora Calvo, J. M. (2010). *Platón: Timeo*, edición bilingüe, con notas y apéndices de L. Brisson. Madrid: Abada.
- Zamora Calvo, J. M. (2018). The Crafting of Mortal Soul in Plato's *Timaeus*. *Filozofia*, 73(2), 119-132.

Notas

- 1 Véanse, sobre la relación entre Plotino y los estoicos, Graeser (1972); Phillips (1987); Bonazzi (2005); Chiaradonna (2005); Dufour (2006); Pearl (2022, pp. 25-36). Esta contribución ha contado con el apoyo del proyecto “Pensar las emociones en la Atenas democrática: diálogo entre la comedia y la filosofía (*Pathe*)”, en el marco de la convocatoria Programa Logos Fundación BBVA de ayudas a la investigación en el área de Estudios Clásicos, y forma parte de las actividades del Grupo de Investigación de la UAM: “Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea” (Ref. F-055).
- 2 Sobre la *συμπάθεια* en Plotino, véanse Emilsson (1988, pp. 47-62); Pigler (2001), Gurtler (2002); Zamora Calvo (2003).
- 3 Trad. Igal (1982-1998, vol. 2, p. 532).
- 4 La figura alegórica de Ulises, al huir de los encantos engañosos de Circe y de Calipso, representa la huida del alma que se aleja de los lazos sensibles y se encamina hacia lo inteligible (Hom. *Od.* IX.29-36; X.483-484). Pero, ¿en qué consiste esta huida (*φύγη*)? y ¿cómo se consigue? Esta huida es un entrar en sí mismo, lo que equivale a regresar a la verdadera patria, pero siguiendo dos etapas: en la primera se dirige del mundo sensible al inteligible, simbolizado en el mito por los placeres de la vista y la belleza sensible; y, en una segunda etapa, va de lo inteligible al Uno-Bien, simbolizado por “nuestro padre” (*En.* I.3 [30] 1.11-18; cf. Platón. *R.* VII.532e3). Sobre la huida, véanse Beierwaltes (1985, pp. 24-31); Alt (1993, pp. 75-80); Tresnie (2019).
- 5 Cf. D.L. VII.111.
- 6 Cf. Igal (1979); Dillon (1990, pp. 21-24).
- 7 Véanse, sobre *ἀντίληψις* en Plotino, Schwyzer (1960); Warren (1964); Schibli (1989); Hutchinson (2018, pp. 40-44, 99-118).
- 8 El término “afección” designa el resultado de un cambio fenoménico o físico causado por otra cosa. Cf. Fleet (1995); Emilsson (1988, pp. 63-93); Noble (2016); Caluori (2022, pp. 230-233).
- 9 Véanse Emilsson (1998); Caluori (2008).
- 10 Para un estado de la cuestión, véase Zaborowski (2019); sobre la estructura de las emociones, Rehm (1997); sobre la teoría plotiniana, Caluori (2008); Capra (2021, pp. 69-73).
- 11 Cf. Plotino. *En.* IV.8 [6] 8.6-9.
- 12 En griego antiguo el término *παθήματα* designa las “propiedades” de los objetos exteriores (Platón. *Ti.* 43b y 61c), que producen “afecciones” en un cuerpo y que provocan una sensación en el alma (*Ti.* 42a). Cf. n. 526 de Brisson, en Zamora Calvo (2010, p. 411). Para una descripción de la sensación, véase *Ti.* 42a, 61c. Según Platón, afecciones, cualidades y sensaciones son movimientos, véanse *Tht.* 156c sq. y n. 266 y 267 de Brisson, en Zamora Calvo (2010, p. 394). Véase, a este respecto, la tesis de Castro Faune (2021).
- 13 Cf. Platón. *Phdr.* 66d.
- 14 Cf. Plotino. *En.* VI.4 [22] 15.20; V.1 [10] 2.14-16; IV.9 [8] 2.21-24. Blumenthal (1971, p. 59).

- 15 Cf. Plotino.*En* . IV.4 [28] 17.24-36, para un uso de la misma metáfora.
- 16 Cf. Caluori (2022, pp. 222-234).
- 17 Trad. Igal (1982-1998, vol. 2, p. 418).
- 18 Cf.*SVF* II.458; II.1013; II.633; II.1153.
- 19 Cf. Plotino.*En* . IV.3 [27] 24.1-IV.4 [28] 5.31; véase Warren (1965).
- 20 Cf. Plotino. *En* . IV.3 [27] 28-31.
- 21 Trad. Igal (1982-1998, vol. 1, p. 198).
- 22 Cf. Plotino.*En* . I.1 [53] 10.12-13; Platón.*R* . VII.518e1-2.
- 23 Plotino. *En* . I.2 [19] 3-6.
- 24 “Infalible”, “que no comete errores ni desatinos” (*ἀναμάρτητος*)*DGE* I 1, en el sentido de incapaz de cometer un error o falta (*ἀμαρτία*). Cf. Plotino. *En* . I.2 [19] 3 y 6; III.5 [50] 1.37.
- 25 Véanse Emilsson (1988, pp. 102-137); Noble (2016).
- 26 Reformulando la tesis socrática de la ignorancia como causa del mal, Plotino identifica la opinión falaz (*ψευδῆς δόξα*) como causa del mal (*En* . I.1 [53] 9.5-6). Probablemente, la discusión se basa en *Alc* . 1.117-118a. Plotino afirma que la virtud permite, a quien la posee, rechazar las opiniones falsas. Cf.*En* . I.2 [19] 2 y III.6 [26] 4. Véase Marzolo (2015), trad. italiana de Plotino I.1 [53],*ad.loc*.
- 27 Cf. Plotino. *En* . I.2 [19] 8.19; IV.4 [28] 29. Véase, sobre este punto, Zamora Calvo (2018).
- 28 Este “hombre interior”, en el sentido de “hombre verdadero”, se diferencia del compuesto animal, tal como lo describe Plotino en *En* . I.1 [53] 7.20-21.
- 29 Cf. Plotino. *En* . I.1 [53] 7.20-21.
- 30 Cf. Plotino. *En* . V.1 [10] 10.
- 31 Cf. Plotino. *En* . VI.7 [38] 15.
- 32 Cf. Plotino. *En* .] 4.7-13; II.3 [52] 9.30-34; I.1 [53] 7.17-24; véase, a este respecto, O’Daily (1973); Gerson (1994, pp. 140-149); Beierwaltes (2001, pp. 84-122); Corrigan (2000, pp. 165-167); Aubry (2004, pp. 273-286); Sorabji (2006, pp. 118-123); Remes (2007, pp. 191-197).
- 33 Plotino. *En* . IV.4 [28] 2.5-8.
- 34 Cf. Plotino.*En* . V.1 [10] 12. 5-7. Véase Regnier (2015).
- 35 Cf. Plotino.*En* . IV.7 [2] 1.1; 22-25, cf. Aubry (2004, pp. 16-30).
- 36 Cf. Plotino.*En* . VI.4 [22] 14.29-31; 15.35-40. Véase Remes (2007, p. 9).
- 37 *DGE* I. 2: τὸ ἀπροαίρετον “impulso espontáneo”. Cf. Plotino.*En* . I.2 [19] 5.14-16 y 19; Porfirio.*Sent* . 32; Marin. Procl. 20.
- 38 Lo “irracional” incluye los afectos, placeres y penas, sufrimientos y miedos, deseos sexuales, la ira, su origen y su sede, pero no el alma en sí misma, que no sufre afectos, sino el cuerpo vivo, es decir, el “compuesto”, el cuerpo que la naturaleza vivifica y que porta la “huella” del alma que recibe. Cf. Plotino.*En* . I.1 [53] 7.1-6. Véase, a este respecto, Blumenthal (1971, pp. 21-25) y Collette-Dučić (2011-212, pp. 265-266).
- 39 Trad. Igal (1982-1998, vol. 1, p. 214).
- 40 El Uno-Bien es incognoscible e inefable. Porfirio se refiere a la “actividad inefable” (*VP* 23.17) para indicar la imposibilidad de expresar con palabras la “meta” o “propósito central” (*σκοπός*), el primer dios, que Plotino alcanza “cuatro veces” (*τετράκις*), mientras estuvo junto a su maestro. Cf. Porfirio *VP* 23.1-18.
- 41 Cfr. Schniewind (2003, pp.167-170, 191-197); O’Meara (2019, p. 91-111).
- 42 Cf. Plotino.*En* . I.2 [19] 5. El soberano bien, para Zenón y Crisipo, consiste en “vivir en conformidad con la naturaleza” (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*), que Cicerón traduce por *convenienter naturae vivere* (*De finibus* , IV.14).
- 43 Véase, sobre la *ἀπάθεια* y la *μετριοπάθεια*, Dillon (1983).
- 44 Trad. Igal (1982-1998, vol. 2, p. 160). Cf. Plotino. *En* . I.1 [53] 4.12-18. En esta comparación con la luz, el alma es capaz de recorrer todo el cuerpo mucho más completamente de lo que puede hacerlo la luz “sensible”. Véase, sobre esta comparación, IV.4 [28] 22; VI.7 [38] 21-22 y 41.
- 45 Cf. Plotino. *En* . VI.5 [23] 2-3; III.6 [26] 6.1-2; véase Worms (2009).
- 46 Cf. *SVF* II.786; 787. Asimismo, los estoicos definen el alma como un “hálito intelectual y cálido” o como “fuego intelectual” (*SVF* II.779 y 806).
- 47 Cf. Plotino. *En* . IV.7 [2] 8¹.3-11.
- 48 Cf. Plotino. *En* . III.6 [26] 7.38; 11.29-31; 3.9; I.8 [51] 14.51; véase Narbonne (1995).
- 49 Cf. Plotino. *En* . III.6 [26] 7.1-27; 8.7-12; cfr. Arist. GC I.3.318b-319a. Véanse Fleet (1995); Narbonne (1995).
- 50 Cf. Plotino. *En* . I.8 [51] 8.26-28.

51 Trad. Igal (1982-1998, vol. 2, pp. 479-480).

52 Cf. Plotino. *En.* IV.4 [28] 23.1-24-26.31; II.3 [52] 15.23-28; I.1 [53] 6.9-15; IV.5 [29] 1.1-16. En el enunciado de esta tesis Plotino se basa en la lectura de Aristóteles, *de An.* I.1.403a; II.12.424a-b.

53 Sobre la teoría plotiniana de la sensación, véase Emilsson (1988, especialmente, para el tema abordado, la afección sensorial, pp. 63-93).