

## ALGUNOS USOS DEL VOCABULARIO DEL “CUIDADO DE SÍ” EN LA OBRA DE PLOTINO

### Some Uses Of The “Care Of Self” Vocabulary In Plotinus’ Work

Lic. Nicolás Torres Ressa<sup>1</sup> (UNLP – CIeFi – CONICET)

[nicolas.torres.ressa@gmail.com](mailto:nicolas.torres.ressa@gmail.com)

**Artículo recibido:** 31 de marzo de 2023

**Artículo aprobado:** 31 de mayo de 2023

#### Resumen

En nuestro artículo sostenemos que en la obra de Plotino hay un interés por la vida práctica y que el ideal de la *epiméleia heautoû* constituye el hilo conductor para dar cuenta de la transición entre la “vida interior” y la “exterior”. Si bien el Licopolitano no dedicó ninguna *Enéada* en particular a esta noción, sí podemos hallar en numerosos pasajes de su obra el empleo de un vocabulario “afín”. Sin ánimo de ser exhaustivos, podemos enumerar en primer lugar a I 6 [1], en donde nos encontramos con un énfasis en la necesidad de “quedarse a solas con uno mismo”. En IV 3 [27] hallamos la afirmación de que el alma superior educa (*paideúo*) a la inferior para que se vuelva “mejor”. Y en I 4 [46] Plotino se ocupa de puntualizar que el sabio cuida (*kédomai*) de sí mismo. A su vez, en II 9 [33] señala que cuanto más sabio sea un hombre tanto más amablemente se comportará con todos. Esta última prescripción no es menor ya que la *epiméleia heautoû*, tal como era concebido entre los autores clásicos, implicaba el cuidado del otro.

**Palabras clave:** Plotino, ética, cuidado de sí, vida práctica.

---

<sup>1</sup> Lic. y Prof. de Filosofía graduado en la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente se encuentra transitando su segundo año en el Doctorado en Filosofía por la misma casa de estudios. Se desempeña como becario doctoral en el CONICET, su línea de investigación es la tradición platónica de la Antigüedad tardía, especialmente el pensamiento de Plotino. Es investigador colaborador en el PPID H052 “La recepción de la noción platónica de alma en el platonismo tardoantiguo y medieval. Aspectos epistemológicos, éticos y antropológicos” radicado en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CIeFi) en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). A su vez también integra el *Grupo de Estudios Plotinianos* (GEP) perteneciente a la Sección de Filosofía Antigua del Instituto de Filosofía, en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

## Abstract

In our paper we maintain that in the work of Plotinus there is an interest in practical life and that the ideal of *epiméleia heautoû* constitutes the guiding thread to account for the transition between "inner" and "outer" life. Although the Licopolitan did not dedicate any *Ennead* in particular to this notion, we can find in numerous passages of his work the use of a "related" vocabulary. Without intending to be exhaustive, we can first list I 6 [1], where we find an emphasis on the need to "be alone with oneself". In IV 3 [27] we find the affirmation that the higher soul educates (*paideuo*) the lower one so that it becomes "better". And in I 4 [46] Plotinus claims that the wise take care (*kédomai*) of himself. In turn, in II 9 [33] he points out that the wiser a man is, the more kindly he will behave with everyone. This last prescription is not minor since the *epiméleia heautoû*, as it was conceived among the classical authors, implied the care of the other.

**Key words:** Plotinus, Ethics, Self-Care, Practical Life.

## I. ¿Para Plotino la vida práctica importa? En busca de una clave de lectura

A la hora de leer las *Enéadas* de Plotino (tratados escritos por él de puño y letra pero editados por su alumno Porfirio, en donde podemos acceder a un registro parcial<sup>2</sup> de su trabajo como docente) una de las preguntas más difíciles de responder es qué interés filosófico tenía la vida práctica para el filósofo Licopolitano (si acaso lo tenía). Esa pregunta es muy similar a otra: qué lugar ocupa la ética en la obra plotiniana. Sin embargo no son lo mismo o, al menos, algunos estudiosos han contestado de manera desigual a una y a otra. Tal es el caso de Eric Robertson Dodds, quien por un lado señala que toda la producción filosófica del pensador neoplatónico ha estado motorizada por un propósito, ante todo, ético (Dodds, 1971, IX-X) y a su vez puntualiza que, no obstante, esa ética es la de un sabio aplicado a la *nóesis* y desligado de los asuntos cotidianos de la vida humana, la cual Plotino consideraría un "pobre sucedáneo" de la vida contemplativa (Dodds, 1975, 49, n. 75). Posteriormente autores como

<sup>2</sup> Según refiere Porfirio en *Vida de Plotino*, las clases de su maestro estaban (de manera deliberada) llenas de "desorden" (*ataxía*) y de charlas dispersas (*flyaría*) a veces sin sentido, como consecuencia de la propuesta de "investigar por sí mismos" (*án autoû zeteîn*; VP 3, 36-37). Dado que Plotino conversaba (*homiléō*) en sus clases (VP 18, 6) el debate conjunto de la bibliografía abordada ocupaba un lugar central, en desmedro de la parte más "expositiva", que es la que aparece repuesta en las *Enéadas*.

John Dillon (1996, 331) adhirieron a la misma lectura y encontraron sustento eneádico en las no poco frecuentes exhortaciones del propio Plotino a huir del mundo sensible y en sus reflexiones acerca de la inmunidad del sabio frente a las vicisitudes de la vida terrenal.

En la vereda de enfrente, es decir, con la tesis contraria, podemos destacar a Andrew Smith (1999) y Alexandrine Schniewind (2003). Smith enuncia su conclusión al respecto en los términos de la teoría de la virtud, uno de los núcleos de la ética plotiniana: el sabio no se desentiende de la vida cotidiana sino que, al contrario, sus actividades virtuosas superiores influyen sobre las inferiores (Smith, 1999, 235-236). El “cómo” de esa influencia ha sido, desde entonces, la principal cuestión a dilucidar. Por su parte la propuesta de Schniewind del sabio como “modelo normativo” (Smith, 2003, 205-206) continúa sin ser del todo esclarecedora porque aún sigue abierta la pregunta de cómo nosotros, los seres humanos comunes y corrientes, podemos “acercarnos” (o en otras palabras, cómo podemos adecuar nuestras vidas) a dicho modelo.

En la misma línea que Smith y de aparición prácticamente reciente, tenemos la interpretación de los primeros capítulos de VI 8 [39] del *tándem* Kevin Corrigan-John Turner en la traducción y comentario que llevaron adelante de la mencionada *Enéada*. En este tratado nos encontramos con otros dos núcleos éticos: la libertad y la marcada diferenciación entre dos tipos de vida, la interior y la exterior. En contraposición a las lecturas de otros intérpretes, que relegaron los primeros seis capítulos de VI 8 [39] al lugar de una introducción de menor importancia al supuesto tema principal del libro (que sería la libertad de lo Uno), Corrigan y Turner consideran que en esta “primera parte” de la obra podemos encontrar una valoración positiva de la vida práctica. En otras palabras, la lectura de ambos autores consiste en que la libertad no es solo la libertad “interior” de la contemplación, sino que es posible también ser libre en nuestras acciones prácticas y “exteriores”. Y no sólo eso: además, una se derivaría de otra. La vida interior libre tendría como correlato una vida exterior igualmente libre, de manera análoga a como en el fuego tenemos un calor consustancial y otro que se desprende de él. Esto es lo que se ha dado en llamar “doctrina de la doble *enérgεια*” y es un recurso explicativo del que el Licopolitano repetidas veces echa mano a la hora de dar cuenta de los problemas ontológicos que implican tanto la generación de la Inteligencia como la del Alma.

Si bien la doble *enérgeia* efectivamente se encuentra presente en VI 8 [39] pero aplicada a un contexto ético, consideramos que estaríamos incurriendo en un serio reduccionismo en caso de agotar en esta analogía la explicación de la continuidad entre la vida interior y la exterior, porque hacerlo implicaría considerar las decisiones que tomamos diariamente en nuestro día a día como la consecuencia casi instantánea de un estado cognitivo previamente alcanzado (es decir, de la *nóesis*). A nuestro parecer, esto implicaría menoscabar la profundidad, la complejidad y hasta la “autonomía” de la esfera de la vida práctica, las cuales debemos reponer en nuestros estudios con una clave de lectura adicional.

Consideramos que el ideal ético del “cuidado de sí” (*epiméleia heautoû*), ampliamente documentado y estudiado por Pierre Hadot y Michel Foucault, puede ser la “llave” para llevar adelante esa reposición. La idea de cuidar de uno mismo, señala Foucault, era un tema muy antiguo en la cultura griega y tuvo su reelaboración filosófica en la *Apología de Sócrates* de Platón. De allí en adelante se transformó en un principio, en un imperativo que circuló entre doctrinas filosóficas muy diferentes bajo distintas modalidades: se volvió una actitud; una manera de vivir; un modo de comportarse; un conjunto de procedimientos o “recetas” que se meditaban, se perfeccionaban y se enseñaban. Además, contrariamente a lo que inicialmente pueda sugerir el término, adquirió connotaciones sociales: sobre la base de la *epiméleia heautoû* surgieron relaciones interindividuales, intercambios y comunicaciones entre filósofos; así como también instituciones y modos de producción de conocimiento (Foucault, 2014, 50-57). Este último punto es central dado que no podemos entender acabadamente el “cuidado de sí” de la cultura clásica sin incluir la otra cara de la misma moneda: el cuidado del otro. Los tiempos de Plotino (es decir, el siglo III d.C.) son la continuación de lo que Foucault considera “la edad de oro” del “cuidado de sí” (que el autor sitúa en los primeros dos siglos del Imperio Romano).

A los fines de nuestra exposición nos parece más que relevante señalar una de las principales discrepancias entre los dos estudiosos que hemos mencionado en cuanto al significado y las consecuencias que tenía “cuidado de sí” en las escuelas filosóficas. A diferencia de Foucault, Hadot sostenía que la *epiméleia heautoû* no apunta al “sí mismo” entendido como un “yo” o como un individuo, sino justamente a la superación de la

individualidad para abrirse paso a la universalidad. Cuidar de uno mismo, de acuerdo con la lectura hadotiana, implica como objetivo último una superación o una transformación del “yo” (Hadot, 2006, 251-252). O, en otras palabras, ocuparse de “la mejor parte” de uno mismo (Santa Cruz, 2012, 86). A nuestro parecer, esta puntualización nos proporciona un marco muy valioso para situar la distinción entre “vida interior” y “vida exterior”, así como los correlatos subjetivos de una y otra: la parte superior (*kreísson*) y la inferior (*cheíron*) del alma.

Si bien la incorporación del “cuidado de sí” como clave de lectura de la ética de Plotino tiene las invaluable ventajas de recuperar y dar cuenta del carácter progresivo y sostenido en el tiempo de una vida filosófica virtuosa (o, dicho de otra manera, del “ascenso”) y de poner claramente de relieve las connotaciones inseparablemente comunitarias y pedagógicas que ese tipo de vida conlleva, corremos con la seria desventaja de que el Licopolitano no dedica ninguna de sus cincuenta y cuatro *enéadas* enteramente a este tema. Por este motivo (y sin ánimos de exhaustividad) en esta comunicación nos proponemos rastrear la presencia de un vocabulario afín, que sea un indicador de que el ideal de la *epiméleia heautoû* (aunque no enunciada de manera explícita, con todas las letras) poseía una enorme gravitación en el quehacer filosófico plotiniano.

## II. La presencia del “cuidado de sí” en algunas *Enéadas*

En el recorrido eneádico que nos proponemos para la alocución de hoy, nuestra “primera parada” es justamente el primer tratado de Plotino: I 6 [1]. En el quinto capítulo de esta obra, en cuyo título Porfirio anuncia que el tema a desarrollar será la belleza, nos encontramos con la distinción ya referida entre la vida interior (es decir, la de quienes son sabios) y la exterior (de quienes aún no lo somos). Esta separación entre dos tipos de vida está acompañada de una breve explicación de sus causas, es decir, de lo qué es lo que hace el alma para vivir de una manera o de otra. La relación con el cuerpo es un común denominador de ambas: la vida exterior corresponde a las almas que han “tratado en demasía” (*prosomiléo ágan*) con él; a su vez, la interior consiste en “liberarse” (*aplasso*) de los padecimientos corporales (I 6 [1] 5, 55-58). En consonancia con la titulación porfiriana añadida

posteriormente, el Licopolitano caracteriza al hombre sabio en términos de belleza y deseo: es bello (*kalós*), sus virtudes también lo son y hacen que su alma se vuelva deseable (*erásmios*; I 6 [1] 5, 20-21). Esa belleza (que Plotino concibe como una belleza recuperada) es el resultado de una transformación tras la cual el alma ha quedado limpia (*katharós*; 47-48), “a solas” (*moné*; I 6 [1] 5, 55), “aparte del cuerpo” (*apò tòn somáton*; I 6 [1] 5, 8) y ha vuelto a ser “lo que era” (*hóper én eînai*; I 6 [1] 5, 48). Debemos destacar también el empleo de un vocabulario emocional que se encuentra “anexado” a otras dos maneras de aludir a la vida interior: el alma siente frenesí (*anabakcheúo*), se agita (*anakinéo*) y anhela (*pothéo*) “estar consigo misma” (*heautoîs syneînai*) y “recogerse” (*syllégo*) en sí misma, esta última una formulación de capital importancia en el pensamiento plotiniano en general y en su “mística” en particular (Dodds, 1975, 115-117; Bréhier, 1953, 111).

Más adelante en el orden cronológico, promediando la mitad de la lista de *Enéadas*, nos encontramos con dos analogías muy instructivas a la hora de conceptualizar las relaciones del cuerpo con el alma y la del alma superior con la inferior. En el capítulo cuatro de IV 3 [27] Plotino compara al alma superior con un agricultor (*georgós*) y a la inferior con los gusanos que nacen en la parte podrida de un árbol. Y a su vez utiliza un verbo estrechamente relacionado con la idea de cuidado: *phronéo* (preocuparse). Con esta comparación el objetivo es poner de relieve la preocupación del alma superior por la inferior, similar a la de un agricultor que se preocupa por cuidar su árbol del daño que los gusanos pudieran hacerle (IV 3 [27] 4, 31-32).

Unas pocas líneas más adelante Plotino caracteriza la relación alma-cuerpo en términos de salud-enfermedad, lo cual era un lugar común muy recurrente en la ética clásica (Foucault, 2014, 63-65). El sabio es un hombre ya sano (*hygiaínonta*), que dado su buen estado de salud se encuentra en condiciones de “ocuparse de lo suyo” (*parécho heautón*). En contraposición, quien aún no es sabio está enfermo (*nosésantos*) y está al servicio (*therapeúo*) de su cuerpo (IV 3 [27] 4, 33-37). Con los verbos *parécho* y *therapeúo* vemos plasmada una diferenciación entre la vida del alma que ha conseguido relacionarse con la mejor parte de sí misma y la de quien aún no lo ha alcanzado y se encuentra justamente en proceso de sanarse.

La distinción entre (de un lado) el alma que está totalmente sana y (del otro) la que aún se encuentra sanando vuelve a aparecer en el último capítulo del tratado, junto con una reflexión acerca de las emociones. En este tramo final el Licopolitano se refiere al alma superior como un alma “ligera” (*elaphrós*, IV 3 [27] 32, 21) y “refinada” (*asteîos*) cuyas emociones también lo son (IV 3 [27] 32, 5). Este punto es muy importante porque nos permite realizar una lectura que reincorpore y rehabilite la vida emocional en el sabio plotiniano, en contraposición a otras interpretaciones más tradicionales que la han considerado un obstáculo para la contemplación. También debemos destacar el vocabulario bi-direccional empleado aquí. Recordemos que en el capítulo cuatro Plotino había utilizado el verbo *phronéo* para expresar que el alma superior se preocupa por la inferior. Esta vez, en el capítulo treinta y dos, dirá que una y otra entablan una comunicación (*koinonía*) entre sí, lo cual sugiere un ida y vuelta, una retroalimentación. Las propias emociones “refinadas” no son sino las mismas que las del alma inferior pero “educadas” (*paideúo*) por la superior. Como resultado de este proceso educativo, el alma inferior se vuelve “mejor” (*ameínon*, IV 3 [27] 32, 9).

Al igual que en I 6 [1], en el capítulo treinta y dos de IV 3 [27] el filósofo neoplatónico vuelve a describir la adquisición de la sabiduría como la recuperación de un estadio perdido. Esta vez lo hará en términos de memoria y olvido. Por un lado tenemos el alma que desea (*ep híemi*, IV 3 [27] 32, 7) recordar la *nóesis* previa a su vida terrenal, que está “cargada de muchas cosas” (*metà pollôn*, IV 3 [27] 32, 20) y “se esfuerza” (*speúdo*) hacia lo alto (*pròs tò áno*; IV 3 [27] 32, 13). Del otro, la que como resultado de ese esfuerzo ha olvidado (*lantháno*; *Idem*) y ha conseguido mantenerse “al margen de los afanes humanos” (*tò existámenon tôn anthropeíon spoudasmáton*, IV 3 [27] 32, 16-17); ha huido (*phéugo*) y ha dejado atrás (*aphíemi*) la multiplicidad y la ilimitación (*apeíron*) para reunir las (*synágei*) en una unidad (*hén*; IV 3 [27] 32, 19-20); y vive “por sí sola” (*di’ autês*; IV 3 [27] 32, 21).

Este último verbo, *sýnago*, vuelve a aparecer en I 4 [46], tratado correspondiente a la última etapa de la producción filosófica plotiniana y que se encuentra dedicado a problematizar cuál es la felicidad propia del sabio. En este libro Plotino despliega un vocabulario de la interioridad muy completo, con el que da cuenta de distintos aspectos de su ética. En el capítulo diez nos dirá que el hombre feliz está “reunido consigo mismo” (*én*

*heautôn synegménon*, I 4 [46] 10, 33). En el once, que su voluntad (*boúlesis*) en tanto virtuoso está orientada hacia “lo interior” (*tò eíso*; I 4 [46] 11, 16-17). Tres capítulos después, que despreciará cualidades como ser bello (*kalós*), poderoso (*mégas*), rico (*plouúsios*) o mandar (*archó*) sobre todos los hombres porque su principal objetivo es cuidar (*kédomai*) de sí mismo (I 4 [46] 14, 14-19). Y en el apartado número quince, que se ha “transformado” (*alláso*) en otro y que “confía en sí mismo” (*pisteúsas heautô*; I 4 [46] 15, 13-14).

Consideramos que estos pasajes seleccionados representan un sustento textual más que adecuado para enmarcar la ética de la escuela Plotino dentro de las diversas plasmaciones filosóficas e institucionales del ideal clásico del “cuidado de sí”. Sin embargo, antes de finalizar nuestra intervención nos gustaría señalar dos *Enéadas* en las que además se repone “la otra cara” de ese trabajo de educación y transformación del “yo” sostenido en el tiempo. Nos referimos a la dimensión comunitaria y (por qué no) colectiva. En primer lugar, el propio tratado I 4 [46] donde Plotino parece afirmar de manera enfática que el sabio no será alguien “sin amigos” (*áphilos*) ni mucho menos alguien insensible (*agnómon*) sino que será el mejor (*málista*) de los amigos (I 4 [46] 15, 22-24). Y en segundo lugar, II 9 [33], en el que (en su polémica con los gnósticos y con las consecuencias sociales e interpersonales de su filosofía) señala que cuanto mejor (*áristos*) sea un hombre, tanto más amablemente (*eumenôs*) se comportará con todos (II 9 [33] 9, 44-45).

Para concluir nos parece oportuno apelar al testimonio biográfico de la *Vida de Plotino* aportado por su alumno, donde podemos observar que estos textos tenían un correlato en la vida práctica del Licopolitano (¿o será al revés?). Dejaremos que Porfirio cierre nuestra ponencia por nosotros:

Pues incluso mientras departía con alguien y enhebraba conversación, seguía tan aplicado al problema que, a la vez que cumplía con los requisitos de la conversación, mantenía ininterrumpida la meditación de los problemas que tenía en estudio [...] Estaba, pues, a la vez consigo mismo y con los demás (*synên oûn kaì eautô háma kaì toîs állois*; VP 8, 11-19).

## Referencias bibliográficas

- Bréhier, E. (1953) *La filosofía de Plotino*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Corrigan, K. & Turner, J. (2017) Plotinus. *Ennead VI.8. On the Voluntary and on the Free Will of the One*. Las Vegas - Zurich - Athens: Parmenides Publishing.
- Dillon, J. (1996) “An Ethic for the Late Antique Sage” en Gerson, L. (ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: University Press.
- Dodds, E. R. (1975) *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Foucault, M. (2014) *Historia de la sexualidad 3 - La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Hadot, P. (2006) *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Henry, P. & Schwyzer, H.R (1951-1973) *Plotini opera*, 3 vols, eds. P Henry y H.R. Schwyzer. Paris: Desclée de Brouwer (editio maior).
- Henry, P. & Schwyzer, H.R (1964-1982) *Plotini. Plotini opera*, 3 vols, eds. P. Henry y H.R. Schwyzer. Oxford: Clarendon Press (editio minor).
- Santa Cruz, M.I. (2013) “El ‘cuidado de sí’: Plotino, lector del *Alcibíades I* de Platón” en Cuadernos de *filosofía*/59, pp. 85-99.
- Schniewind, A. (2003) *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*. Paris: Vrin.
- Smith, A. (1999) “The Significance of Practical Ethics for Plotinus” en *Traditions of Platonism: Essays in Honor of John Dillon*. Cleary, J. J. (ed.), Aldershot, 227-236.