

Filosofía y exégesis en las *Enéadas* Las alas del alma plotiniana en su lectura del *Fedro* platónico

Gabriel Martino

Universidad de Buenos Aires

Resumen: En el presente artículo, examinamos el papel de la exégesis en la constitución de la filosofía eneádica y, en particular, el carácter de la interpretación plotiniana de Platón. Para ello, en primer lugar, recurrimos al análisis de algunos pasajes reveladores de la *Vida de Plotino* porfiriana que nos permiten comprender, por una parte, la manera en que los tardoantiguos concebían la tarea exegetica y, por otra, el modo en que la filosofía de Plotino era valorada por sus contemporáneos. A su vez, en la segunda sección del trabajo, nos abocamos al examen del tratado IV 8 de las *Enéadas* e intentamos poner de manifiesto algunos aspectos puntuales del proceder exegetico plotiniano y del modo en que el neoplatónico lee el *Fedro* de Platón.

Palabras Clave: Exégesis; platonismo; alma indescensa; *Fedro*; *Vida de Plotino*

Abstract: "Philosophy and Exegesis in the *Enneads*. The Wings of the Plotinian Soul in his reading of Plato's *Phaedrus*". In the present paper, we examine the role exegesis plays in the philosophy of the *Enneads* and, in particular, the way in which Plotinus interprets Plato. With this purpose we analyze, in the first place, some revealing passages of Porphyrius' *Life of Plotinus* in order to understand, on the one hand, how late Greek thinkers conceived the exegetic endeavour and, on the other hand, the way in which Plotinian philosophy was considered by his contemporaries. In the second section of this work, we examine the treatise IV 8 of the *Enneads* and try to show some peculiar aspects of Plotinus' exegetic procedure as well as of his reading of Plato's *Phaedrus*.

Key words: Exegesis; Platonism; undescended soul; *Phaedrus*; *Life of Plotinus*

Introducción

Es posible afirmar, parafraseando una apreciación de Wallis en su obra *Neoplatonism*, que la historia del platonismo puede concebirse como algo apenas menor que la historia cultural de Europa y del Oriente próximo hasta el Renacimiento, e incluso, en algunos puntos, hasta más tarde¹. ¿Cuál es el secreto, podríamos preguntarnos entonces, para que la fecundidad de esta obra filosófica sea tan perdurable y variada de modo que inspire en épocas tan diversas y zonas geográficas tan distantes? Una mirada superficial a la historia del platonismo nos brinda alguna clave para develar el misterio. Platón ha sido considerado, a lo largo de los siglos, como un autor dogmático² pero, también, se lo ha interpretado como un pensador escéptico³. Se lo ha calificado de racionalista⁴ pero se lo ha entendido, asimismo, como un místico y como alguien inspirado por los dioses⁵. La clave de la inmortalidad de la obra filosófica de Platón parecería radicar, pues, en su capacidad de reflejar la inclinación del lector que se adentra en ella o el espíritu de la época que se la apropia. El planteamiento de problemas filosóficos fundamentales, la ausencia de soluciones taxativas, el contrapunto irresuelto de posiciones existenciales e intelectuales irreconciliables y el infatigable empeño por encontrar una naturaleza unitaria del bien por medios racionales y argumentales parecen ser los componentes con los que los personajes de los diálogos configuran la trama del “espejo de Dioniso” platónico.

¹ Cf. Wallis, R. T., *Neoplatonism*, Londres: Bristol Classical Press, 2002, p. 160. El autor se refiere aquí al neoplatonismo.

² Aristóteles tal vez sea el primer testimonio contundente que sustente esta interpretación. La Escuela de Tubinga es un ejemplo actual de una lectura dogmática de la filosofía platónica.

³ Es sabido que bajo la dirección de Arcesilao, en la primera mitad del siglo III a.c., la Academia da un giro escéptico sustentado en los diálogos aporéticos de juventud y en el método socrático expuesto en numerosos diálogos. Los estudiosos contemporáneos de la obra platónica que aplican una aproximación analítica se encuentran cercanos de la interpretación escéptica. Para un análisis de los argumentos básicos de los intérpretes escépticos antiguos véase Tarrant, H., *Plato's First Interpreters*, Nueva York: Cornell University Press, 2000, pp. 10-26.

⁴ Cf., por ejemplo, Dodds, E. R., “Plato and the Irrational”, en: *The Journal of Hellenic Studies*, 65(1945), p. 16.

⁵ Cf., por ejemplo, Apuleyo, *De Platone* I 2; Celso *ap.* Orígenes, *Contra Celso* 7, 28.

Plotino, por su parte, es uno de los tantos filósofos que, a lo largo de la historia, se han asomado a este mágico espejo. Pero del reflejo particular del pensador egipcio surge una corriente distintiva cuyo carácter principal es la exaltación del aspecto trascendente de la obra platónica, lograda mediante una labor interpretativa acabada y de gran finura. Ahora bien, si aceptamos que Plotino es el iniciador de una nueva vertiente dentro del platonismo, lo hacemos reconociendo su gran deuda y su estrecha ligazón con los pensadores platónicos que le anteceden. El platonismo medio, de hecho, es la corriente de filósofos que entre los siglos I a. C. y III d. C. sienta las bases para que una obra como la de Plotino sea posible. Estos pensadores, en su gran mayoría, consideran que Platón es un filósofo dogmático que sostiene positivamente tesis filosóficas acerca de la realidad y del lugar que el ser humano ocupa en ella⁶. Pero son conscientes, asimismo, del estilo enigmático de los escritos platónicos que parece, en una primera aproximación, ejercer una resistencia que dificulta el hallazgo de estas doctrinas. La combinación de ambos ingredientes, podríamos decir, motiva en estos pensadores una lectura exegética de los diálogos cuya finalidad es traer a la superficie las doctrinas, a su entender, subyacentes a los escritos platónicos⁷. La metodología de esta exégesis se perfecciona a lo largo de los siglos y llega a un punto de acabamiento evidenciado en los escritos de los pensadores inmediatamente anteriores a Plotino⁸. La resultante de esta lectura son diferentes imágenes medianamente sistemáticas de la filosofía de Platón⁹ que, si bien poseen cierta coherencia y fuerza interna, no han logrado

⁶ Considérense los casos paradigmáticos del *Didaskalikós* de Alcinoos y el *De Platone* de Apuleyo. Ambos fueron escritos alrededor del siglo II d. C. y constituyen compendios de las “doctrinas” de Platón.

⁷ Cf., por ejemplo, *Did.* 189, 31-32 donde Alcinoos afirma que su exposición introductoria volverá al lector un investigador y un descubridor de las restantes doctrinas de Platón. Acerca del carácter exegético de la filosofía en la antigüedad véase Hadot, P., *¿Qué es la Filosofía Antigua?*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 3-10.

⁸ Este método consiste básicamente en apartar ciertos pasajes de un diálogo y reunirlos con otros de otros diálogos que tratan el mismo tema, de modo que provea una construcción congruente. También tiende a incorporar una frase de un diálogo en pasajes provenientes de otros diálogos para enriquecer o fortalecer una interpretación en particular de este pasaje. Suele, asimismo, alterar el vocabulario de un texto platónico o bien por motivos estilísticos o bien para introducir una terminología más moderna (peripatética o estoica). Esta práctica de lectura y exégesis produce con el tiempo una destilación de ciertas *dógmata* de los diálogos de Platón que para el siglo II d.C ya se encuentra completa (cf. Dillon, J., *Alcinoos, The Handbook of Platonism*, Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. xxix y ss. y Whittaker, J., *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*, París: Les Belles Lettres, 1990, pp. xvii-xxx).

⁹ Cf. Frede, M., “Numenios”, en: Haase, W. y H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1 (Principat), Berlín: de Gruyter, 1987, pp. 1041-1044. También cf. Chiaradonna, R.,

imponerse por sí mismas a la posteridad como interpretaciones fundantes. El procedimiento hermenéutico, sin embargo, la destilación de los textos y el modo de vincular a Platón con la filosofía de Aristóteles e incluso con los estoicos, son elementos que Plotino hereda de sus antecesores medioplatónicos¹⁰ y aplica en su propia elaboración de la imagen de Platón que con el correr de los siglos será señalada como iniciadora y fundacional del neoplatonismo.

Si tomamos en cuenta los antecedentes que hemos mencionado sucintamente, no nos sorprenderá la presentación plotiniana de su propia obra filosófica como una exégesis de la filosofía de Platón y su calificación de las doctrinas que expone como una explicitación de las ideas que, según Plotino, sostiene el ateniense. En un pasaje clásico de las *Enéadas*, de hecho, Plotino expresa esto con claridad: “de ahí la doctrina trinitaria de Platón... De donde resulta que Platón sabía que del Bien procede la Inteligencia y de la Inteligencia el Alma, y que estas doctrinas no son nuevas ni han sido expuestas hogaño, sino antaño, no de forma patente, es verdad, pero la presente exposición es una exégesis de aquella porque demuestra con el testimonio de los escritos del propio Platón que estas opiniones (nuestras) son antiguas”¹¹.

Los autotestimonios de esta índole son bien conocidos por los lectores de las *Enéadas*. Y si bien el propósito con el que Plotino los introduce es discutible, es innegable que nuestro filósofo trabaja en estrecha relación con los diálogos platónicos. Cita, en efecto, oraciones enteras explícitamente o también introduce en sus oraciones algunas frases, o dos o tres palabras que recuerdan implícitamente a Platón¹². Y aunque las menciones nominales del filósofo ateniense ascienden a unas cincuenta en toda su obra, las alusiones indirectas a Platón, tal como se las enumera en el *Index Fontium* de Henry y Schwyzer, son alrededor de novecientas¹³.

“La dottrina dell’anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli inteligibili”, en: Canone, E. (ed), *Per una Storia del Concetto di Mente*, Firenze: Leo S. Olschki Editore, pp. 27, 33. En el texto citado, Chiaradonna califica al platonismo de la Antigüedad como una corriente de “impresionante pluralidad” con versiones rivales y alternativas.

¹⁰ Sobre la presencia de estos elementos en el platonismo medio cf. Whittaker, J., “Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire”, en: Haase, W. y H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Band 2.36.1 (Principat), Berlin: de Gruyter, 1987, pp. 81-123.

¹¹ Plotino, *Enéadas*, V-VI, introducción, traducción y notas de J. Igal, Madrid: Gredos, 1998, pp. 35-36, V 1, 8, 1-14.

¹² Sobre el modo en que Plotino cita a Platón cf. Charrue, J. M., *Plotin, lecteur de Platon*, París: Les Belles Lettres, 1978, pp. 40-41.

¹³ Gerson, L. (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 10.

Ahora bien, adquirir una comprensión cabal del papel que la exégesis de la filosofía platónica juega en el pensamiento plotiniano es una empresa compleja y no se reduce a cuestiones numéricas. Una revisión de las interpretaciones acerca de este tema propuestas por los estudiosos modernos podría desalentar a más de uno que se propusiera alcanzar tal entendimiento. En el presente artículo, sin embargo, pretendemos examinar algunos aspectos del carácter exegetico del pensamiento plotiniano con la finalidad de esclarecer, en alguna medida, la relación que Plotino establece en sus escritos con sus antecesores y, en especial, con Platón. Para ello hemos organizado nuestro trabajo en dos partes. En la primera, analizamos las posiciones que los estudiosos de la filosofía de Plotino, tanto antiguos como modernos, sostienen acerca del carácter exegetico del pensamiento de aquel y de su relación con la filosofía precedente. Así, en esta parte, afirmamos y defendemos, a su vez, algunas hipótesis propias acerca de la exégesis plotiniana. En la segunda parte, analizamos un tópico específico de la filosofía eneádica que Plotino expone en el marco de una lectura e interpretación del *Fedro* platónico. De este modo, pues, en esta sección examinamos los tópicos del descenso del alma al cuerpo y de la relación de aquella con el ámbito inteligible, tal como Plotino los formula en la *enéada* IV 8. En nuestro examen, nos centramos en el modo en que Plotino se apropia y reformula ciertas ideas platónicas y buscamos brindar elementos específicos tomados de las mencionadas doctrinas eneádicas que iluminen y promuevan nuestra comprensión del carácter exegetico del pensamiento plotiniano, a modo de complementar los resultados obtenidos en la primera sección del escrito.

Primera parte: el carácter de la exégesis plotiniana de la tradición precedente

Tal como afirmamos en nuestra *Introducción*, la obra filosófica plotiniana posee una estrecha relación textual con los diálogos platónicos y es presentada por su autor como una interpretación de la filosofía de Platón. Tal actitud no solo busca remontar las doctrinas de Plotino a las del filósofo ateniense sino que, además, alinea su metodología interpretativa con la tradición escolástica imperial dedicada a la sistematización del pensamiento platónico. Es posible afirmar, pues, que, en apariencia al menos, Plotino se presenta a sí mismo como un tradicionalista y un conservador¹⁴. Los intérpretes modernos, sin embargo, no siempre se han contentado con este autorretrato.

¹⁴ Cf. Boys-Stones, G. R., *Post-Hellenistic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2001,

Si profundizamos en los estudios llevados a cabo durante el siglo XX, encontramos valiosas reflexiones que pueden ayudarnos a comprender la relación entre filosofía y exégesis en las *Enéadas*. Enumeremos, en primer lugar, algunas opiniones de los especialistas referentes al dilema de la fidelidad o independencia plotiniana respecto de Platón. Hay autores que consideran que la subordinación de Plotino a Platón es completa. De este modo opina Boys-Stones, por ejemplo, quien sostiene que para Plotino la verdad debe ser buscada no en la innovación ni en construir algo novedoso a partir de elementos preexistentes sino en la restauración de la sabiduría recibida por los antiguos y transmitida a través de la obra de Platón¹⁵. De modo similar, Charrue entiende que Plotino se somete por completo a la autoridad de Platón. Este estudioso afirma que el neoplatónico considera que el filósofo ateniense y los antiguos son superiores y cuasi divinos, y que es conveniente someterse a la opinión de aquellos ya que esto es una condición necesaria para el buen desarrollo del pensamiento¹⁶. Armstrong, asimismo, sostiene que Platón es la autoridad suprema para Plotino, el único filósofo al que considera más allá de todo criticismo¹⁷. Otros autores, por el contrario, conciben la relación de Plotino con Platón de un modo diferente. Rist y Eon, por ejemplo, consideran que Plotino utiliza las fuentes platónicas de un modo independiente y autónomo¹⁸. Más recientemente, Chiaradonna sostiene que, si bien las doctrinas eneádicas son elaboradas a partir de pasajes platónicos, estos son forzados notablemente para arribar a las tesis plotinianas¹⁹.

Otra de las cuestiones que los historiadores se han planteado en relación con la exégesis plotiniana de Platón y de la tradición consiste en si la filosofía de Plotino es original o no. Rist, por ejemplo, asevera que Plotino es original porque considera que introduce tesis novedosas²⁰. Chiaradonna, por su parte, afirma

pp. 146-148, por ejemplo, considera que la aproximación a la filosofía y la metodología de Plotino es la misma que la de sus antecesores platónicos. Sostiene, asimismo (p. xxx), que la verdadera revolución intelectual no sucedió con el neoplatonismo, sino, por el contrario, con el platonismo medio del cual aquel es deudor.

¹⁵ Cf. Boys-Stones, G. R., *o.c.*, p. 148.

¹⁶ Cf. Charrue, J. M., *o.c.*, p. 23.

¹⁷ Cf. Armstrong, A. H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, p. 213. Aunque en p. 214 afirma que utiliza a Platón para legitimar sus propios puntos de vista.

¹⁸ Cf. Rist, J. M., *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, pp. 171, 173, 187. Eon, A., "La notion plotinienne d'exegese", en: *Revue Internationale de Philosophie*, n° 92, fasc. 2 (1970), pp. 263, 276, 283.

¹⁹ Cf. Chiaradonna, R., "Esegesi e sistema in Plotino", en: *Argumenta in Dialogos Platonis: Akten des Internationalen Symposions vom 27.-29. April 2006 im Istituto svizzero di Roma*, Basilea: Schwabe, 2010, p. 114.

²⁰ Cf. Rist, J. M., *Plotinus, The Road to Reality*, p. 171, 183. Asimismo, cf. Bréhier, E.,

que el pensador neoplatónico es un innovador y que promueve modificaciones profundas respecto de la filosofía precedente no tanto por la invención de doctrinas como por el modo diverso de argumentar. El mismo autor asevera, incluso, que Plotino es un pensador revolucionario que produce una auténtica revolución en el modo de hacer filosofía²¹. Armstrong, por el contrario, sostiene que, si bien Plotino inicia un nuevo período en la historia de la filosofía griega, su logro no puede ser descrito ni como un *revival* ni como una revolución²². Merlan, a su vez, cree que Plotino no es un pensador original y que no aporta nuevas ideas. Argumenta que nuestro filósofo baraja y rebaraja los conceptos combinándolos de un modo novedoso que no implica necesariamente nuevas formulaciones²³ y considera, asimismo, que la concepción filosófica expuesta en las *Enéadas* es derivativa más que original²⁴. Por otra parte, en relación con los elementos conceptuales constitutivos del sistema plotiniano, Dodds, por ejemplo, afirma que es posible encontrar para cada uno de ellos una fuente sobre la que se basa o un antecedente. Asevera, asimismo, que no parece haber novedad en los ingredientes con los que Plotino trabaja, pero que la originalidad se encuentra en el diseño de su sistema y no en sus materiales. Sostiene, también, que la esencia de la concepción eneádica yace en el nuevo significado que el todo impone a sus partes²⁵.

Otro de los puntos en discusión relacionado con la interpretación plotiniana gira en torno al origen de los problemas filosóficos que Plotino intenta resolver en sus escritos. Bréhier, por ejemplo, considera que los problemas que Plotino se plantea son problemas que la filosofía griega jamás encaró, es decir, problemas propiamente religiosos²⁶. Dodds, por su parte, afirma que la filosofía plotiniana es el intento de resolver los problemas espirituales de su tiempo en términos del racionalismo griego tradicional²⁷. Una posición contraria

La filosofía de Plotino, Buenos Aires: Sudamericana, 1953, pp. 10-11, quien luego de enumerar una serie de doctrinas plotinianas afirma “estas no son tesis de un discípulo de Platón”.

²¹ Cf. Chiaradonna, R., “Plotino e la trasformazione della filosofia nel III secolo d.C.”, en: *Chaos e Kosmos*, X (2009), p. 144.

²² Cf. Armstrong, A. H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 195.

²³ Cf. Merlan, P., *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the soul in the Neoplatonic and Neoplatonic Traditions*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1963, p. 52.

²⁴ Cf. Merlan, P., *o.c.*, p. 77.

²⁵ Cf. Dodds, E. R., “Tradition and personal achievement in the Philosophy of Plotinus”, en: *Journal of Roman Studies*, 50, p. 2.

²⁶ Citado por Eon, A., *o.c.*, p. 256.

²⁷ Cf. Dodds, E. R., *o.c.*, p. 1.

manifiestan Hadot²⁸, por un lado, quien asevera que los tratados de Plotino son disertaciones sobre las cuestiones planteadas por el texto de Platón y Chiaradonna²⁹, por otro, quien en consonancia con Hadot asegura, además, que los problemas propios de la obra de Platón constituyen los componentes principales de la filosofía plotiniana y las dificultades que las tesis eneádicas intentan responder³⁰. Tarrant, a su vez, considera que la preocupación de Plotino consiste en encontrar soluciones a diversos temas y problemas filosóficos más que en tratar cuestiones históricas o interpretativas³¹.

Los problemas recién mencionados y los puntos de vista divergentes que los especialistas sostienen acerca de ellos nos permiten entrever no solo la dificultad que el estudio de la exégesis plotiniana presenta sino, además, los diferentes aspectos conflictivos que un análisis de este tema debe abordar. En la presente sección y en la siguiente, pues, procuramos brindar elementos para esclarecer algunos de estos puntos. Para ello examinemos, en primer lugar, algunas de las opiniones de los estudiosos que han sido mencionadas más arriba, para así tomar un punto de partida interpretativo apropiado.

Consideramos, por una parte, que no es posible adoptar de un modo extremo y excluyente ni la posición que concibe a Plotino como un tradicionalista llano, ni aquella otra que lo retrata como un completo revolucionario. De este modo, pues, no podemos aceptar por completo ninguna de las siguientes afirmaciones: que Plotino carece de toda innovación, que se somete totalmente a la opinión de los antiguos a los que considera una autoridad suprema; que no posee ninguna originalidad; que su pensamiento es completamente derivativo y que no aporta ninguna idea novedosa, que existe un antecedente para cada concepto que utiliza y que los únicos problemas que se plantea son los que surgen de los diálogos de Platón. Pensamos, asimismo, que tampoco es lícito afirmar taxativamente las siguientes tesis: que Plotino utiliza las fuentes de un modo absolutamente independiente, forzándolas radicalmente; que el todo que constituye su sistema es innovador y que, a su vez, introduce numerosas tesis novedosas; que posee un modo revolucionario de argumentar y que los únicos problemas que se plantea son ajenos a la filosofía clásica y exclusivos

²⁸ Cf. Hadot, P., *o.c.*, p. 168.

²⁹ Cf. Chiaradonna, R., "Plotino e la trasformazione della filosofia nel III secolo d.C.", p. 136.

³⁰ Cf. Chiaradonna, R., "Esegesi e sistema in Plotino", p. 114. El autor asevera que Plotino se embarca en una investigación que tiene por objeto las cuestiones y los problemas presentes en los textos platónicos y que las tesis desarrolladas por el neoplatónico intentan responder a estos problemas.

³¹ Cf. Tarrant, H., *o.c.*, p. 90.

de su tiempo. Si adoptáramos el primer conjunto de afirmaciones estaríamos concibiendo a Plotino como un mero comentador, y de los más pedestres, pero no como un filósofo. Si sostuviéramos la segunda serie, no sería consistente considerar a Plotino como un filósofo platónico. Entendemos, pues, que hay una combinación peculiar e innegable entre apego a la tradición e innovación en el pensamiento de Plotino, y que rechazar alguno de estos elementos es ilícito e incluso poco productivo³².

Creemos, por otra parte, que preguntarse por la existencia o no de algún grado de innovación en el pensamiento plotiniano respecto del de Platón no es una cuestión que lleve a una investigación fructífera. Si aceptamos que el pensamiento de Plotino es una obra filosófica en sí misma y constituye, a su vez, una exégesis y no una mera repetición del pensamiento de Platón, es evidente que posee un “plus”, por así decirlo, respecto de la obra del ateniense. Consideramos que Plotino, así como otros pensadores platónicos que le preceden, da origen a uno de los tantos platonismos posibles, es decir, doctrinas que pueden considerarse desarrollos más o menos sistemáticos que surgen de la interpretación de los escritos de Platón. Si todas estas “imágenes de Platón”³³ que se califican por igual de “platónicas” son diferentes entre sí, mientras que los diálogos compuestos por el ateniense a partir de los cuales surgen aquellas “imágenes” divergentes son los mismos para todos los intérpretes, es evidente que las interpretaciones poseen un aporte personal de los exégetas que constituyen, en alguna medida, una innovación respecto de lo escrito por Platón en sus obras³⁴. Es posible afirmar, asimismo, que estas

³² Concordamos, en esta primera hipótesis, con Beierwaltes, W., *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone*, Nápoles: Istituto Suor Orsola Benincasa, 1991, pp. 27-28.

³³ Donini, P. L., “Medioplatonismo e filosofi medioplatonici. Una raccolta di studi”, en: Bonazzi, M. (ed.), *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlín: De Gruyter, 2011, pp. 288-289. El autor sigue a Frede, M., *o.c.*, pp. 1041-1044, caracteriza el platonismo medio como el período en que coexisten diversas imágenes de Platón en fuerte contraste. El autor menciona la existencia de un platonismo escéptico, la de uno estoicizante y de otro pitagorizante. Considérese, asimismo, la función del pensamiento de Aristóteles entre los platónicos medios que los dividirá en “platonizantes” como Alcinoos, entre otros, y en antiaristotélicos como Ático, por ejemplo. Cf. Whittaker, J., “Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire”, pp. 110-114.

³⁴ Pensemos, asimismo, que la relación que las diversas imágenes poseen entre sí puede ser de mutua exclusión respecto de algunos puntos (como, por ejemplo, respecto de la interpretación literal o alegórica del *Timeo*) mientras que la relación de los diálogos con estas mismas dos imágenes no implica necesariamente una exclusión mutua. Considérese que, de hecho, se han defendido ambas interpretaciones contrarias tomando elementos del mismo texto. Determinar, por lo tanto, si el pensamiento platónico excluye (o no) la posibilidad de que el *Timeo* sea tomado literalmente (o no) se encuentra ya sujeto a la interpretación.

innovaciones pueden no significar necesariamente una contradicción con lo escrito por Platón, pero constituyen, no obstante, inferencias (posibles) y formulaciones explícitas de ideas subyacentes o de sugerencias introducidas por algún personaje de los diálogos. A raíz de esto, por tanto, sostenemos que debe reconocerse una cierta e inevitable innovación plotiniana respecto de Platón.

Para expresar la misma idea en otros términos, podemos decir que toda exégesis presupone un trabajo de reflexión, interpretación y explicación a partir de un material dado. Tal procedimiento puede incluir, por ejemplo, una serie de inferencias a partir de una lectura conjunta de ciertos textos reunidos bajo algún criterio. Tanto el criterio de reunión de los textos como las inferencias realizadas a partir de ellos son elementos que pueden variar de un intérprete a otro. Este procedimiento, por tanto, implica un aporte propio del exégeta de algo que no está manifiestamente presente en el material sobre el que trabaja y que, posiblemente, tampoco está presente en las exégesis que otros pensadores realizan a partir de los mismos elementos. Gracias a este aporte, el producto del exégeta es una interpretación de las fuentes, platónicas en este caso, y no una mera repetición. Gracias a que su aporte no está presente en otros intérpretes, asimismo, su trabajo es personal y no un mero plagio.

Téngase en cuenta, también, que el debate actual acerca de si Plotino se distancia (o no) de Platón presupone una imagen determinada de Platón que implica, a su vez, la exégesis que el estudioso moderno que defiende tal posición hace de los escritos del ateniense. Valga aclarar que las interpretaciones modernas difieren entre sí en muchos aspectos, al igual que las antiguas³⁵. Algo que podemos concluir con certeza de esto, pues, es que para poder hablar acerca de las “doctrinas de Platón” es preciso interpretarlo, puesto que, por hacer una afirmación que no requiere mayor sustento, en ninguno de sus diálogos Platón reconoce abiertamente sostener determinadas doctrinas³⁶. Debido a esto, los estudios modernos que intentan demostrar que las doctrinas plotinianas difieren o no de las platónicas presuponen una interpretación de Platón que, en principio, es tan discutible como la de Plotino.

³⁵ Los problemas que enfrenta un intérprete moderno de Platón son, en definitiva, similares a los que enfrentaron los intérpretes antiguos. Cf. Tarrant, H., *o.c.*, p. 3, quien afirma, además, que los medios de comunicación han multiplicado en número de “Platones” disponibles para nosotros, aludiendo a las interpretaciones rivales de los “centenares” de intérpretes modernos.

³⁶ Para un análisis de los argumentos a favor de una visión no dogmática (escéptica) de Platón, cf. Tarrant, H., *o.c.*, pp. 10-16.

Nuestras hipótesis, como es evidente, nos distancian, en primer lugar, de los especialistas que consideran que Plotino no aporta ninguna innovación filosófica o que se somete por completo a la autoridad platónica. Nosotros, por el contrario, entendemos que no es discutible si Plotino presenta alguna innovación respecto de Platón, puesto que creemos que todo procedimiento exegético que constituye, a su vez, una obra filosófica en sí misma, implica un distanciamiento del pensamiento interpretado. Pero diferimos, a su vez, de la mayoría de los estudiosos que aceptan que Plotino introduce alguna innovación, ya que estos sostienen que el neoplatónico innova de un modo inconsciente e involuntario. Dodds, por ejemplo, afirma que si bien el clima intelectual de la época de Plotino es diferente del de la de Platón, el neoplatónico y sus contemporáneos no podían admitir el cambio, ni siquiera a sí mismos, ya que la sabiduría que perseguían era concebida por ellos como intemporal³⁷. De modo semejante, Rist, uno de los defensores de la originalidad del pensamiento plotiniano³⁸ sostiene que, si bien el neoplatónico profesa seguir los escritos de Platón y afirma que su propia obra constituye un verdadero platonismo, Plotino podría estar engañándose a sí mismo. El autor da a entender, por lo tanto, que Plotino no es consciente del carácter innovador de su pensamiento³⁹. Szlezák, asimismo, asevera que es inútil buscar referencias de un distanciamiento consciente de Plotino en relación con Platón⁴⁰.

Debe notarse, sin embargo, que considerar, tal como hacemos, que Plotino es un pensador que introduce conscientemente innovaciones sobre el pensamiento precedente parece contradecir la caracterización que Plotino brinda de su propio pensamiento en las *Enéadas*. En el pasaje de V 1, 8 citado en nuestra *Introducción*, en efecto, Plotino asevera que lo que él afirma es una interpretación de las palabras de los antiguos y que sus doctrinas son una reformulación de las doctrinas de Platón. Ahora bien, si consideramos, por una parte, que producir una interpretación implica someterse a la autoridad del pensador interpretado tal como afirman Charrue y Armstrong, la afirmación plotiniana parecería excluir toda posibilidad de innovación consciente. Si pensamos, por otra, que Plotino descarta la posibilidad de construir algo

³⁷ Dodds, E. R., *o.c.*, p. 1.

³⁸ Cf. Rist, J. M., "The Originality of Plotinus", en: *Plotinus, The Road to Reality*.

³⁹ Rist, J. M., *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*, Toronto: University of Toronto Press, 1964, p. 57. Sin embargo, el autor parece afirmar lo contrario en Rist, J. M., *Plotinus, The Road to Reality*, pp. 185-187.

⁴⁰ Cf. Szlezak, T. A., *Platone e Aristótele nella dottrina del nous de Plotino*, Milán: Vita e Pensiero, p. 34.

novedoso a partir de elementos preexistentes, tal como afirma Boys-Stones, resulta poco claro en qué medida la exégesis plotiniana puede constituir una explicación y un desarrollo de doctrinas que si bien son antiguas, como él mismo afirma, no fueron desarrolladas por los pensadores de la Antigüedad. Asimismo, si seguimos a Boys-Stones, también permanece inexplicable el hecho de que el pensamiento de Plotino es diferente de otros desarrollos y explicaciones que los pensadores de su tiempo dan de las mismas doctrinas antiguas. Nosotros consideramos, por nuestra parte, que estos problemas surgen a causa de atribuir a Plotino una noción de exégesis más estrecha y limitada de la que él mismo posee y de la que es corriente en su tiempo. El hecho de que nuestro pensador afirme que su pensamiento es una exégesis de las palabras de los antiguos, pues, no implica, necesariamente, que Plotino descarte toda innovación, si aceptamos que su modo de comprender la exégesis admita innovación consciente y deliberada.

Si nos remitimos, pues, a las opiniones que los pensadores contemporáneos de Plotino manifiestan acerca de la filosofía de aquel, podremos encontrar valiosos testimonios que nos permiten dilucidar cómo se concibe en tiempos de Plotino la tarea exegetica. Analicemos, con tal finalidad, un pasaje de la *Vida de Plotino* que nos resultará esclarecedor. En la biografía de su maestro, Porfirio incluye el prólogo del *Contra Plotino y Gentiliano Amelio sobre el fin*, tratado escrito por Longino, el mayor crítico de aquel tiempo y el severo censor de poco menos que todas las obras de los demás escritores contemporáneos suyos⁴¹. Examinemos, pues, qué afirma Longino en el prólogo de su obra acerca del pensamiento de Plotino y de otros de sus contemporáneos: “De los escritores, algunos no hicieron más que la recopilación y transcripción de las obras compuestas por los antecesores: como, por ejemplo, Euclides, Demócrito y Proclino. Otros, tras recordar perfectamente algunos asuntos de la investigación de los antiguos, intentaron componer libros sobre los mismos tópicos que aquellos: como, por ejemplo, Anio, Medio y Febión; y este, por cierto, aprecia más ser conocido por la elaboración de la dicción que por la organización del pensamiento, entre los cuales contaría uno también a Heliodoro, <pues> aquel tampoco añadió nada aparte de la distinción del discurso a las cosas dichas por los antecesores en sus lecciones.

Mas los que demostraron el afán de escritores con la cuantía de problemas abordados y emplearon además un método personal de estudio son

⁴¹ Porfirio, *Vida de Plotino*, 20, 1-15.

Plotino y Gentiliano Amelio: el primero, porque se dio a explicar (*ἐξήγησιν*) los principios pitagóricos y platónicos, según me parecía a mí, con mayor claridad que sus antecesores, ya que las obras de Numenio, de Cronio, de Moderato y de Trasilo no están en absoluto cerca, en relación con la exactitud, de los escritos de Plotino sobre los mismos temas... Y estos <Plotino y Amelio> son, a nuestro juicio, los únicos cuyos escritos vale la pena examinar, pues a los restantes, por qué había uno de pensar que debía uno discutirlos dejando de examinar aquellos de los que estos copiaron en sus escritos sin añadir nada por su cuenta”⁴². Consideramos que este pasaje es de gran valor porque no solo revela el concepto que Longino tenía de Plotino sino que, además, nos da cuenta del modo en que los antiguos mismos desarrollaban su actividad filosófica en la época de estos autores. Longino, de hecho, ofrece una clasificación de los pensadores de acuerdo con el modo en que llevan a cabo su tarea exegetica. En primer lugar, menciona a los recopiladores y transcritores. Estos carecen de todo aporte personal en el orden filosófico. Pueden constituir, a lo sumo, una cierta ayuda para quien quiera adentrarse en el estudio de un pensador por propiciar que el material de estudio se encuentre organizado. En segundo lugar, se encuentran los que repiten lo que dicen los antiguos. Algunos de ellos, al menos, brindan una exposición ordenada y sistemática de los conceptos. Otros de los pertenecientes a la segunda clase simplemente escriben utilizando una dicción elaborada y un discurso distinguido descuidando el contenido conceptual, por así decirlo. Podemos afirmar que el juicio peyorativo que Longino hace de estos dos grupos de escritores radica en que no aportan ninguna innovación en términos filosóficos, es decir, ni en el nivel de los conceptos, ni en el nivel de la metodología usada en el desarrollo de las ideas. El único mérito de estos parece residir, en el primer caso, en el ámbito práctico y, en el segundo, en el estético. Pero, en tercer lugar, Longino menciona a Plotino y a Amelio. Estos autores no son ni recopiladores ni repetidores, por lo que se infiere que habrían hecho un aporte filosófico, de acuerdo con la clasificación de Longino. Ellos abordan, asimismo, una gran cantidad de problemas, y emplean un método personal de estudio⁴³. Aportan, además, mayor claridad y exactitud que sus predecesores en sus explicaciones. Longino, a su vez, compara los primeros dos grupos de pensadores con Plotino y Amelio afirmando que aquellos copiaron a pensadores comparables con estos, pero sin añadir nada por su cuenta, por lo que no vale la pena examinarlos. Mas el crítico afirma, asimismo, que

⁴² *Ibid.*, 20, 57-84.

⁴³ *Ibid.*, 20, 70. *τρόπων θεωρίας ἰδίῳ χρησάμενοι.*

los escritos de Plotino y de Amelio merecen ser examinados. Evidentemente, el aporte personal que estos dos pensadores realizan en sus escritos habría sido apreciado por Longino.

Este pasaje, a nuestro entender, nos permite corroborar que la tarea exegética es concebida en la Antigüedad en general, y en la época de Plotino en particular, como una actividad productora, innovadora y consciente. Se la considera productora, por una parte, porque genera nuevos discursos acerca de otros discursos previos. Sabemos que se la lleva a cabo de modo consciente, por otra, porque los antiguos mismos distinguen diferentes clases de exégesis, desde las más mecánicas hasta las más refinadas intelectualmente. Pero una exégesis de valor, de acuerdo con el juicio de Longino, parece ser la que introduce innovaciones, es decir, aquella que añade algo que está ausente en el discurso objeto y, como veremos a continuación, la que añade algo que está ausente incluso en las interpretaciones que otros pensadores contemporáneos hacen de los mismos textos antiguos. Tal innovación puede darse, de acuerdo con las palabras de Longino, tanto en el nivel de los conceptos introducidos, como de la metodología utilizada en el desarrollo de las ideas⁴⁴. Una exégesis semejante, asimismo, debe expresar con mayor claridad y exactitud lo que se afirma en el discurso interpretado.

Cabe señalar que la opinión de Longino recién citada acerca de Plotino parece ser consecuente, además, con otros testimonios acerca del modo en que tanto el crítico como sus contemporáneos conciben a la obra plotiniana. Así, pues, Porfirio también nos revela que la filosofía eneádica era considerada una doctrina característica de Plotino y que su autoría de los tratados iba, por así decirlo, de la mano de la propiedad intelectual de las ideas allí vertidas. Abonan esta idea las acusaciones referidas por Porfirio que achacaban a Plotino haber plagiado las doctrinas de Numenio y el libro titulado *Sobre la diferencia doctrinal entre Plotino y Numenio* que Amelio escribe a raíz de tales acusaciones⁴⁵. Toda inculpación de plagio, de hecho, pone en duda la autoría efectiva de las ideas expresadas en los escritos plagiarios, lo que confirma que los contemporáneos de Plotino valoran a un autor en la medida en que sus escritos expresan tesis novedosas. El discurso apologético de Amelio, por

⁴⁴ Acerca de la innovación plotiniana en la metodología argumentativa véase Chiaradonna, R., "Plotino e la trasformazione della filosofia nel III secolo d.C.", pp. 133-149 y, en especial, 144.

⁴⁵ Cf. Porfirio, *o.c.*, 17, 1-10.

otra parte, refuerza el carácter innovador de las *Enéadas*, distinguiéndolas de los tratados de Numenio y resaltando su perfil eminentemente plotiniano.

También parece confirmar nuestro punto de vista otro elemento referido por Porfirio. El biógrafo señala, asimismo, que la doctrina de Plotino difiere de la de otros platónicos como Amelio⁴⁶ y Longino⁴⁷. Esto pone de manifiesto, por una parte, que diferentes autores se dedican a una tarea exegética de la obra de Platón obteniendo resultados doctrinales diversos, pero evidencia, por otra parte, que a cada pensador se le adjudica tal resultado interpretativo como exclusivo y propio. De este modo, los contemporáneos de Plotino no dudan en atribuirle a este filósofo la autoría y pertenencia de las doctrinas que sostiene⁴⁸ y en referirse a ellas, incluso, como “la filosofía de Plotino”⁴⁹.

Son numerosos los elementos, pues, que nos inducen a pensar que a pesar de ser una exégesis de Platón, el pensamiento plotiniano es considerado por sus contemporáneos como una doctrina e, incluso, como una filosofía en sí misma. Asimismo, la caracterización que Longino realiza de los diferentes escritores nos permite inferir que la “filosofía de Plotino” es el resultado de una exégesis que el pensador lleva a cabo innovando conscientemente a partir de la tradición que hereda. Los supuestos interpretativos con los que aborda su lectura de Platón, la selección de textos que elige para la elaboración de su doctrina y las inferencias que realiza a partir de tales textos platónicos hacen de la exégesis plotiniana un trabajo que agrega elementos propios a los escritos platónicos pero los priva, a su vez, de la riqueza y plasticidad que poseen y que les permiten ser interpretados de modos tan diversos. Podemos afirmar, pues, que si en su gestación la filosofía eneádica depende del pensamiento precedente, tal como Plotino mismo afirma, en tanto que producto acabado ya en su tiempo se la concibe como una obra autónoma y exclusivamente plotiniana. Este carácter independiente y personal de la filosofía eneádica es evidencia, a su vez, de la innovación y distinción que esta presenta frente a las interpretaciones que sus contemporáneos realizan del pensamiento de Platón⁵⁰.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, 17, 40-43.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, 19, 36-37.

⁴⁸ Véase, por ejemplo, *ibid.*, 17, 4-5; 18, 20-22; 19, 36-37; 20, 76-78; 20, 90-96; 21, 18-23.

⁴⁹ Cf. Porfirio, *o.c.*, 20, 100-101. Añádase a estos puntos el hecho de que Plotino dirige una escuela filosófica propia y que tiene discípulos que se empeñan en imitarlo a él personalmente. Cf. Porfirio, *o.c.*, 20, 78; 20, 92 ss.; 21, 10-11; 21,16.

⁵⁰ Cf. Chiaradonna, R., “La dottrina dell’anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intellegibili”, en: Canone E. (ed), *Per una Storia del Concetto di Mente*, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2005, p. 28.

Aclaremos, por último, que todos estos rasgos que apuntan a la búsqueda plotiniana de innovación consciente no van en detrimento, sin embargo, del carácter platónico de la “filosofía de Plotino”. Como afirmamos anteriormente, Plotino desarrolla una de las tantas imágenes de Platón, innovando sobre el material con el que trabaja pero manteniéndose, a su vez, dentro de ciertos límites considerables que permiten que su visión global sea considerada por sus coetáneos como un platonismo legítimo, tal como igualmente sucede con los “platonismos” divergentes propuestos por sus contemporáneos y antecesores⁵¹.

Segunda Parte: Las alas del alma plotiniana en su lectura del Fedro de Platón

Como es bien sabido, el *Fedro* es un diálogo único y bastante atípico dentro de la producción del filósofo ateniense. Las temáticas que desarrolla, sin embargo, se encuentran en estrecha relación con otras discusiones presentes en diversos diálogos y el carácter del tratamiento de aquellos tópicos, podríamos decir, es genuinamente platónico. Una de las cuestiones acerca de las que hablan Sócrates y Fedro en su singular paraje fuera de la ciudad es la relación del alma desencarnada con el ámbito inteligible y su posterior caída para encarnar en un cuerpo humano. La exposición de este tema es retomada por Plotino, como veremos, e incluida de un modo peculiar en su propia dilucidación acerca de la cuestión de la encarnación del alma humana.

En la presente sección, pues, analizamos un tema específico de la filosofía plotiniana: la cuestión del descenso del alma humana al cuerpo. Mas nuestro examen tiene dos finalidades estrechamente vinculadas. Buscamos, en primer término, interiorizarnos en esta doctrina eneádica pero pretendemos, por sobre todo, obtener un conocimiento más acabado acerca del procedimiento exegético plotiniano mediante el análisis de este tópico en particular. Podemos afirmar, luego, que en esta parte del escrito examinamos la interpretación plotiniana de la exposición presente en el *Fedro* acerca del descenso de las almas humanas a los cuerpos de modo de complementar nuestro análisis

⁵¹ En el estudio introductorio a su traducción del *Didaskalikós*, tratado del siglo II d.C. y característicamente medioplatónico, Dillon afirma que en la mayoría de los temas filosóficos “platónicos” no había una prevalencia de cánones estrictos de ortodoxia. El autor afirma que lo que se encuentra es, más bien, un espectro de posiciones platónicas aceptables, entre las cuales el filósofo debe escoger formando parte, aún así, de la tradición. Cf. Dillon, J., *Alcinous, the Handbook of Platonism*, Oxford: Oxford Clarendon Press, p. xl. Consideramos que esta afirmación es también legítima para la época de Plotino.

acerca de la exégesis expuesto en la primera parte del trabajo. Para ello nos centramos en el tratado IV 8 de las *Enéadas*.

En su escrito “Sobre el descenso del alma a los cuerpos”, octavo tratado de la cuarta *Enéada* según el ordenamiento porfiriano, Plotino se pregunta por la causa del descenso de las almas a los cuerpos. Luego de una breve confidencia personal, el filósofo pasa revista de las opiniones de los antiguos acerca de esta cuestión. Heráclito, Empédocles, Pitágoras y los pitagóricos son los primeros aludidos en su breve doxografía. Luego afirma: “nos queda, pues, el divino Platón, quien en muchos pasajes de sus diálogos ha dicho muchas cosas y muy bien dichas acerca del alma y de su venida, de manera que nos queda esperanza de obtener de él algún esclarecimiento. ¿Qué es, pues, lo que dice este filósofo? Una cosa aparecerá bien clara: que no en todos los pasajes dice lo mismo de tal forma que se pueda entrever fácilmente la intención del autor”⁵².

Este pasaje nos introduce de lleno en las dificultades que Plotino encuentra al querer conocer cuál es el pensamiento de Platón acerca de un tema. Los antiguos en general, considera Plotino, ofrecen cierta resistencia para que se los comprenda cabalmente. Heráclito, afirma nuestro autor, no se preocupó de aclarar su pensamiento, tal vez porque suponía que uno debe buscar en sí mismo. Empédocles, a su vez, carece de claridad a causa de la forma poética que utiliza en sus escritos. Pitágoras y sus seguidores, por su parte, realizaron declaraciones enigmáticas⁵³. Platón, por el contrario, dice muchas cosas “muy bien dichas” y Plotino recurre a él para “obtener algún esclarecimiento” sobre el tema. Aun así, las palabras platónicas también son en alguna medida enigmáticas⁵⁴ y es preciso realizar una lectura exegética para comprender lo que Platón significa verdaderamente en sus escritos. En relación con esto, el pasaje recién citado describe una de las dificultades más comunes que el lector enfrenta cuando lee los diálogos: en unas obras se sostienen determinadas tesis acerca de un tema y en otras obras⁵⁵ se afirman tesis diferentes acerca del mismo tema⁵⁶. Plotino considera que en relación con la bajada del alma al cuerpo sucede algo semejante y se propone aclarar el asunto. Citemos, pues, otro pasaje de este tratado: “en el *Fedro* achaca su

⁵² Plotino, *o.c.*, IV 8, 1, 24-29.

⁵³ Para el comentario plotiniano acerca de estos filósofos pre-platónicos véase *ibid.*, IV 8, 1, 12-23.

⁵⁴ Cf. por ejemplo, *ibid.*, III 4, 5, 4; VI 9, 9, 31, entre otros.

⁵⁵ O incluso en otras partes de las mismas obras.

⁵⁶ Cf. Tarrant, H., *o.c.*, p. 10.

venida acá a la ‘pérdida de alas’⁵⁷; además los ‘períodos cíclicos’⁵⁸, según él, obligan al alma a regresar trayéndola de nuevo acá abajo, mientras que a otras las traen acá los ‘juicios’⁵⁹, los ‘sorteos’⁶⁰, los ‘azares’⁶¹ y la ‘forzosidad’⁶².

Y, sin embargo, aun habiendo reprobado en todos esos pasajes la venida del alma al cuerpo, no obstante, al hablar en el *Timeo* de este universo, elogia el cosmos y dice que es “un dios bienaventurado” y que el alma le ha sido dada por el “demiurgo que era bueno”, a fin de que “este universo fuera intelectivo... Por este motivo fue, pues, enviada por dios al mundo tanto el Alma del universo como la de cada uno de nosotros: para que fuera perfecto, puesto que cuantos son los géneros de vivientes existentes en el mundo inteligible, esos mismos tenían que existir también en el sensible”⁶³.

Antes de analizar la contradicción aparente que Plotino identifica en el *Fedro* y en el *Timeo* detengámonos a examinar los supuestos fundamentales subyacentes en la interpretación plotiniana de Platón que este pasaje pone de manifiesto. Las palabras que Plotino toma del *Fedro* son expresadas en el diálogo por el personaje Sócrates en su relato del mito del carro alado. Las expresiones citadas del *Timeo*, por su parte, son del personaje Timeo en el contexto del primer relato cosmogónico y con el carácter de “relato verosímil”. Plotino, sin embargo, parece considerar que tales palabras pueden ser interpretadas como tesis efectivamente platónicas. Ahora bien, ¿es lícito suponer que Platón es un pensador dogmático?⁶⁴ ¿Es legítimo atribuirle el carácter de tesis filosóficas a un relato mítico o a un relato verosímil? ¿Hay fundamentos para suponer que las palabras que Platón pone en boca de Sócrates o de Timeo son una expresión fiel de sus propios puntos de vista?⁶⁵ De haberse formulado estos cuestionamientos, la respuesta plotiniana seguramente habría sido afirmativa en los tres casos. Como señalamos en nuestra introducción, Plotino es heredero de una tradición interpretativa que entiende que Platón es un pensador dogmático y que ha destilado los textos hasta obtener una serie de doctrinas

⁵⁷ Platón, *Fedro*, 246 c-d: 248 c.

⁵⁸ *Ibid.*, 249 a-b.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Platón, *República*, 619 d.

⁶² *Ibid.*, 621 a 1; *Fedón*, 108 c 2.

⁶³ Plotino, *o.c.*, IV 8, 37-50.

⁶⁴ Para un análisis de cómo los antiguos enfrentaron esta cuestión cfr. Tarrant, H., *o.c.*, pp. 10-26.

⁶⁵ Los platónicos dogmáticos de la Antigüedad distinguieron, en efecto, a los diferentes personajes de los diálogos que pueden ser tomados como portavoces del pensamiento de Platón. Cf. Tarrant, H., *o.c.*, pp. 27-41.

platónicas⁶⁶. Podemos afirmar, pues, que esta concepción constituye el primer rasgo interpretativo de la exégesis plotiniana, que si bien está en consonancia con la tradición exegetica medioplatónica, aporta supuestos hermenéuticos que distancian a las *Enéadas* de los diálogos platónicos. El hecho de que los mismos textos platónicos hayan suscitado (y susciten) interpretaciones tan diversas logra poner en evidencia la falibilidad de tales supuestos, sumado al hecho de que en los diálogos no encontramos elementos explícitos y de peso que garanticen con certeza la verdad de los supuestos recién mencionados.

Concentrémonos, ahora, en las dos tesis aludidas en el pasaje citado que parecen contradecirse. ¿Cómo es posible que Platón afirme que la bajada del alma sea un castigo para la misma⁶⁷ y, a la vez, un perfeccionamiento para el mundo sensible?⁶⁸ Consideramos, por una parte, que la sola enunciación de este inconveniente pone de manifiesto la metodología plotiniana aplicada a la hora de interpretar a Platón. En primer lugar, Plotino no encara los diálogos individualmente a la manera de un comentador. Por el contrario, aborda problemas filosóficos –como la cuestión de la bajada de las almas a los cuerpos– y se dirige a los diálogos⁶⁹ para intentar encontrar una solución a este problema. En segundo lugar, al interiorizarse en los diálogos encuentra nuevos problemas,⁷⁰ en este caso exegeticos,⁷¹ que requieren una solución para el esclarecimiento del pensamiento de Platón. Una vez esclarecido el pensamiento del filósofo ateniense, se contará con mayores elementos para dilucidar el problema filosófico inicial. La interpretación plotiniana de la exposición presente en *Fedro* acerca de la bajada de las almas,⁷² pues, se

⁶⁶ Compendios de las “doctrinas de Platón” circulaban ya hace tiempo en los ambientes intelectuales mediterráneos. Considérese, por ejemplo, el *De Platone et eius dogmate* de Apuleyo y el *Didaskalikós tōn Plátonos dogmáton* de Alcinoos compuestos alrededor del siglo II d. de C. Se cree, a su vez, que estos tratados se fundan sobre otros compendios preexistentes.

⁶⁷ Cf. Plotino, *o.c.*, IV 8, 5, 2.

⁶⁸ Es decir una visión optimista y otra pesimista de la venida del alma al cosmos.

⁶⁹ Así como a otros autores antiguos.

⁷⁰ Cf. Plotino, *o.c.*, IV 8, 2, 1-15.

⁷¹ Consideramos que estos nuevos problemas son exegeticos porque parten del presupuesto inicial de la interpretación plotiniana. Si Plotino no considerara que, en ciertos casos, los personajes de los diálogos exponen tesis platónicas no existiría el problema consistente en buscar una concordancia subyacente a estas afirmaciones cuando divergen en su contenido. Nótese, sin embargo, que los problemas exegeticos generan nuevos problemas filosóficos tal como se plantea en IV 8, 2, 1-15. En este caso, el nuevo problema filosófico consiste en determinar si la relación del alma del cosmos con el cosmos es perjudicial para ella, tal como la relación del alma humana con el cuerpo parece ser perjudicial para el alma humana.

⁷² Es decir, de las diferentes secciones del *Fedro*, puesto que a Plotino no le interesan los diálogos como unidades en sí mismas sino como compendios de tesis acerca de diferentes

encuentra enmarcada en una interpretación dogmática de Platón, sujeta a la búsqueda de concordancia con otros textos preseleccionados y subordinada al intento de resolver un problema filosófico.

Podemos afirmar, por otra parte, que la solución plotiniana del problema exegético posee dos estrategias diferentes. La primera de ellas consiste en demostrar que las causas del descenso del alma cósmica y del alma humana son distintas y que, en consecuencia, es posible sostener sin contradicción una visión optimista de la asociación de alma cósmica con el cosmos, pero una pesimista de la asociación del alma humana con el cuerpo. La segunda estrategia consiste en aseverar que la bajada del alma humana a un cuerpo es, en cierto modo, voluntaria y en cierto modo necesaria⁷³ y que, por otro lado, el perjuicio que la encarnación produce al alma humana depende de la disposición interna del alma encarnada. Con estos argumentos, Plotino sostiene que no hay contradicción entre *Fedro* y *Timeo*, en la medida en que cada uno aborda la cuestión desde una perspectiva diferente. Examinemos brevemente, pues, las dos estrategias mencionadas.

En primer lugar, Plotino afirma que la relación eterna que el alma del cosmos mantiene con el mundo sensible no implica un perjuicio para ella debido a que, por un lado, el cosmos es perfecto y autosuficiente y a que, por otro, el tipo de cuidado que el alma ejerce sobre el cosmos es universal y lo gobierna “descollando con su parte superior y enviando “al interior” la última de sus potencias”⁷⁴. Con esta nueva alusión al *Fedro*, Plotino explica que de las dos potencias del alma cósmica solo la inferior se asocia con el mundo sensible, mientras que la superior –de acuerdo con su propia concepción– permanece eternamente aplicada a la contemplación de los inteligibles⁷⁵. La relación del alma humana con el cuerpo, sin embargo, parece ser explicada de un modo diferente. En relación con esto el filósofo afirma: “cuando el alma hace esto prolongadamente huyendo de lo universal y abandonándolo con

temas. Su análisis de los diálogos, por lo tanto, los fragmenta en tantas partes como temas trate el escrito platónico.

⁷³ Cf. O'Brien, D., “Le volontaire et la nécessité : réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin”, en: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 167, 4 (1977), pp. 401-422. También Collette-Dučić, B., “On Becoming a part: The case of attachment in Plotinus”, en: Finamore, J. F. y R. M. Berchman (eds.), *Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul and Nature*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010, pp. 115-130.

⁷⁴ Plotino, *o.c.*, IV 8, 2, 32-33. Plotino cita al *Fedro* 247 e 3-4, y hace referencia al interior del cielo donde el Alma universal envía su potencia inferior para que lo gobierne con soberanía regia.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, IV 8, 2, 53-54.

su separación y deja de dirigir la mirada a lo inteligible... abandona lo total y gobierna con apuros lo particular entrando ya en contacto con las cosas externas y cuidando de ellas, haciéndose presente en aquella cosa individual y entrando muy dentro de ellas. Entonces es cuando le sobreviene al alma la llamada ‘pérdida de alas’ y su encadenamiento a las cadenas del cuerpo tras verse privada de la indemnidad de que gozaba junto al Alma total mientras gobernaba la región superior”⁷⁶.

El cuidado que el alma humana ejerce sobre el cuerpo en el que está encarnada es diferente al que ejerce el alma cósmica sobre el cosmos⁷⁷. Aquel no es ya universal sino particular y el alma se contamina con la naturaleza del cuerpo al entrar en contacto con aquel⁷⁸. Por esta razón, el consorcio del alma humana con el cuerpo constituye un obstáculo para las intelecciones y llena al alma de placeres, apetitos y penas. Pero para que el alma se ponga en contacto con el cuerpo efectivamente y encarne, debe despertarse en ella una voluntad de ser de sí misma y de ser autónoma,⁷⁹ de modo que pase de ser algo total, es decir, de encontrarse asociada con el alma cósmica, a ser algo parcial⁸⁰. Téngase en cuenta que nuestro filósofo afirma que el alma humana es perfecta si se reúne con el alma del cosmos de modo que hecha perfecta ella misma, concluye Plotino citando al *Fedro*, “viaja por las alturas y gobierna todo el cosmos”⁸¹. El alma humana, pues, si se mantiene aparte de los cuerpos individuales y evita ejercer un cuidado particular, permanece ilesa en la región inteligible en compañía del alma cósmica cogobernando con ella el mundo⁸².

Podemos apreciar que la explicación de la relación del alma humana con el cuerpo pone de manifiesto algunos caracteres de la interpretación plotiniana del mito del carro alado del *Fedro*. En primer lugar, podemos señalar que Plotino no incorpora el mito en su totalidad sino que tras deconstruirlo en sus elementos constitutivos toma solo algunos de ellos. Mencionemos, por

⁷⁶ *Ibid.*, IV 8, 4, 12-24.

⁷⁷ El cuidado que el alma humana ejerce del cuerpo presenta algunas dificultades. Podría interpretarse, en efecto, que esta clase de cuidado se debe a que el cuerpo a cuidar es particular y que Plotino descarta la posibilidad de que el alma humana cuide de modo universal un cuerpo particular. Podría pensarse, por el contrario, que el alma humana puede cuidar de modo universal el cuerpo particular, desligándose, de ese modo, de los efectos negativos que le trae aparejado estar asociada con un cuerpo de esa índole. Cf. Collette-Dučić, B., o.c., pp. 115-130.

⁷⁸ Plotino distingue explícitamente entre dos tipos de “cuidados”. Cf. o.c., IV 8, 2, 26-30.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, V 1, 1, 5-6.

⁸⁰ *Ibid.*, IV 8, 4, 10.

⁸¹ Platón, *Fedro*, 246 c 1-2.

⁸² Cf. Plotino, o.c., IV 8, 4, 5-7.

ejemplo, la cuestión de la pérdida de alas aludida por Plotino⁸³. Esta noción es comprendida alegóricamente por el filósofo neoplatónico y hace referencia al alejamiento del alma humana del alma cósmica y al posterior descenso de aquella al cuerpo. Del mismo modo, la noción presente en el mito de los juicios y sorteos por los cuales el alma encarna es interpretada alegóricamente por Plotino. Como vimos, el alma no encarna a causa de un juicio o de un sorteo sino a causa de su propia inclinación hacia la individualidad y hacia el cosmos sensible. En cuanto a la contemplación de las Ideas por el alma desencarnada que narra el *Fedro*, por el contrario, es entendida en un sentido más próximo al literal, aunque con diferencias importantes, que señalaremos más adelante, respecto de lo narrado en el mito. Otros elementos del relato mítico como, por ejemplo, los dos caballos y el auriga, no son incluidos en la exposición plotiniana de IV 8.

En segundo lugar, algunos componentes del mito platónico son incorporados por Plotino en un contexto diferente del original, por lo cual adquieren un significado diferente en las *Enéadas*. Así, pues, la noción plotiniana de que el alma cósmica envía “al interior” del cosmos la última de sus potencias para gobernarlo, alude implícitamente al pasaje del *Fedro* 247e 3-4, donde se afirma que las almas de los dioses, tras haber contemplado las Ideas se sumergen en el interior del cielo y retornan a su hogar. Esta reelaboración plotiniana del elemento mítico presenta, asimismo, una peculiaridad importante. Plotino, en efecto, hace referencia al alma cósmica, que es una, mientras que en el *Fedro* se alude a las almas de los dioses, que son muchas. Por otra parte, el relato narrado en el *Fedro* por Sócrates es un mito, por lo cual, la interpretación plotiniana realiza una interpretación alegórica del relato con la finalidad de desarrollar una supuesta teoría cosmológica platónica.

Nuestro análisis de la primera estrategia, pues, nos permite poner de manifiesto algunos procedimientos de la exégesis plotiniana del *Fedro*. Plotino, en efecto, deconstruye el mito en sus elementos constitutivos. Incorpora, luego, algunos de estos elementos mientras que otros son dejados de lado. Asimismo, de los elementos admitidos, algunos son interpretados de manera literal y otros alegóricamente. Finalmente, algunos componentes del mito son incorporados en un contexto diferente del original y resignificados.

Ahora bien, la segunda estrategia empleada por Plotino para demostrar que Platón no se contradice consiste en argumentar que la bajada del alma

⁸³ Cf. *ibid.*, IV 8, 1, 37 y IV 8, 4, 22.

es, como ya adelantamos, en cierto sentido voluntaria y en otro sentido involuntaria⁸⁴. Citemos un pasaje en el que Plotino explica esta cuestión: “aquello (el alma) que acude a prestar servicio a alguna otra cosa (el cuerpo) con su advenimiento va al encuentro de esta descendiendo de quien está por encima de aquello (la inteligencia), por eso si alguno dijera que fue dios quien envió aquello (el alma) acá abajo, no estaría en desacuerdo ni con la verdad ni consigo mismo. Porque todos y cada uno de los efectos, incluso los últimos, son referidos al principio del que provienen aunque los intermediarios sean muchos. Ahora bien, como el castigo de la culpa del alma es doble, uno bajo la acusación de haber bajado y otro por haber obrado mal una vez venida acá abajo, por eso, el primero consiste en eso mismo que padece el alma con su bajada y, del segundo, el grado menor consiste en reencarnarse en otros cuerpos”⁸⁵.

Este texto pone de manifiesto, a nuestro entender, la segunda estrategia plotiniana aplicada para resolver la contradicción entre el *Fedro* y el *Timeo*. Tal como se afirmó anteriormente, el alma humana se separa del alma universal por propia iniciativa y se encarna debido a su voluntad de autonomía. Esta encarnación, asimismo, constituye un mal porque llena al alma de temores, pasiones y deseos a causa de que el cuidado que ejerce sobre el cuerpo es particular y a causa de que se ha dejado apropiarse por él⁸⁶. El alejamiento, por lo tanto, es voluntario, pero es también la causa de su padecimiento debido a que entra en contacto con un cuerpo particular e indigente⁸⁷. Ahora bien, el descenso del alma humana de su identificación con el alma universal también puede ser atribuido al Dios, de acuerdo con el pasaje citado, en la medida en que todo efecto puede remontarse al primer principio, incluso el efecto que ocurre mediante intermediarios. Tal tesis pone de manifiesto, asimismo, que la siembra de las almas en el mundo por el demiurgo de la que habla Plotino citando al *Timeo* responde tanto a la deconstrucción plotiniana de una explicación platónica en sus elementos constitutivos como a la incorporación de uno de estos elementos tras interpretarlo, en este caso, alegóricamente.

⁸⁴ Cf. *ibid.*, IV 8, 5, 1-8. “No están en mutuo desacuerdo ni la siembra de las almas en el mundo del devenir y su bajada para perfeccionamiento del universo, ni el castigo y la cueva ni la forzosidad y la voluntariedad, pues la forzosidad, lo mismo que la encarnación en un cuerpo como en algo malo, lleva consigo la voluntariedad. Tampoco está en desacuerdo... en general, la voluntariedad y al mismo tiempo la involuntariedad de la bajada”.

⁸⁵ *Ibid.*, IV 8, 5, 12-20.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, IV 8, 2, 45-48.

⁸⁷ Cf. *ibid.*, IV 8, 2, 6-15.

Plotino entiende este elemento del relato verosímil (la siembra), pues, de un modo figurado, como una metáfora del poder causal que el primer principio ejerce sobre el mundo sensible a través de entidades intermediarias, en este caso, las almas humanas. Podemos afirmar, entonces, que desde el punto de vista particular del alma humana la encarnación es voluntaria, ya que depende de su propia voluntad de autonomía. Sin embargo, desde el punto de vista universal, la causa debe remontarse al primer principio, con lo cual también podría interpretarse como necesaria para el alma⁸⁸.

Consideremos, por otra parte, un rasgo peculiar de la reflexión plotiniana acerca de la bajada del alma a los cuerpos. Este consiste en afirmar que el alma no desciende completa al cuerpo y que incluso para un alma encarnada es posible remontarse a la inteligencia y actualizar su actividad contemplativa, aunque sea de modo intermitente y temporario. Citemos un nuevo pasaje del tratado que ilustra esta idea. “a las almas particulares esa contemplación “la de los Seres” les sobreviene intermitentemente y de tiempo en tiempo, es decir, cuando se vuelven a los Seres superiores mientras habitan en la región inferior... Y si hay que tener la osadía de expresar con más claridad el propio parecer en contra de la opinión de los demás, 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. Pero si domina la parte del alma que está en la región sensible, mejor dicho, si se deja dominar y perturbar, no nos permite tener conciencia de lo que contempla la parte superior del alma”⁸⁹.

Tal como afirmamos cuando enumeramos las estrategias plotinianas para resolver la contradicción aparente entre *Fedro* y *Timeo*, Plotino considera que el perjuicio que la encarnación produce al alma humana depende de la disposición interna del alma en el cuerpo. El autor considera, en efecto, que el alma encarnada que se da prisa en huir ejercitándose en la contemplación de las Ideas no sufre ningún mal⁹⁰. Entiende, incluso, que es bueno para el alma actualizar las potencias que habrían pasado desapercibidas y ocultas si hubiera permanecido en la región inteligible⁹¹, y que la encarnación permite al alma conocer más claramente la vida de “allá arriba” y “a los seres mejores” por contraste con la vida y los seres que, en cierto modo, les son contrarios⁹².

⁸⁸ Compárese con *ibid.*, VI 3, 13.

⁸⁹ *Ibid.*, IV 8, 7, 24-8,6.

⁹⁰ *Cf. ibid.*, IV 8, 5, 28-29.

⁹¹ *Cf. ibid.*, IV 8, 5, 29ss.

⁹² *Cf. ibid.*, IV 8, 7, 11-15.

El último pasaje citado, tal como intentaremos mostrar a continuación, nos brinda los elementos doctrinales que permiten a Plotino sostener tales ideas⁹³.

Nuestro filósofo considera, en efecto, que el hombre puede ejercitar la contemplación de las Ideas aun estando encarnado. Tal contemplación no es, sin embargo, perpetua sino más bien intermitente y temporaria. Esto se debe a que, de acuerdo con Plotino, hay algo del alma que permanece siempre en la región inteligible: lo que se ha llamado la parte indescensa del alma. Y, si bien tal aspecto del alma se encuentra eternamente contemplando los inteligibles, el hombre no tiene conciencia de ello porque se encuentra perturbado por los placeres, deseos y penas, y porque su foco de conciencia permanece en un nivel inferior⁹⁴. De este modo, en la medida en que el hombre se esfuerza por reorientarse hacia lo inteligible, logra tomar conciencia efectiva de la contemplación de las Ideas que la parte indescensa de su alma está ejercitando a pesar de encontrarse encarnado⁹⁵.

Esta última doctrina plotiniana se distancia manifiestamente de lo descrito en el mito del *Fedro*. En el diálogo platónico, como se recordará, se afirma que solo algunas almas logran acceder a la contemplación de las Ideas y exclusivamente cuando se encuentran desencarnadas⁹⁶. Plotino, como podemos apreciar, sostiene algo bien distinto. Ahora bien, tal doctrina del alma indescensa, previsiblemente, ha suscitado en los intérpretes tanto antiguos como modernos apreciaciones muy diversas⁹⁷. Y, si bien no es

⁹³ Cf. Szlezák, T. A., *o.c.*, p. 226.

⁹⁴ Cf. Szlezák, T. A., *o.c.*, p. 226. Para una distinción entre la noción freudiana de “inconsciente” y la plotiniana véase Merlan, P., *o.c.*, pp. 83ss.

⁹⁵ Para un estudio detallado de esta doctrina plotiniana y de su relación con la filosofía de Platón véanse, por ejemplo, Rist, J. M., “Integration and the Undescended Soul in Plotinus”, en: *The American Journal of Philology*, 88, 4, pp. 410-422; Szlezak, T. A., *o.c.*, pp. 225-278; Chiaradonna, R., “La dottrina dell’anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli inteligibili”, en: Canone, E. (ed.), *Per una Storia del Concetto di Mente*, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2005, pp. 27-49; Narbonne, J. M., *Plotinus in dialogue with the Gnostics*, Boston: Brill, 2011, pp. 55-77. Para una bibliografía más extensa véase Chiaradonna, R., “La dottrina dell’anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli inteligibili”, pp. 29, nota 6.

⁹⁶ Cf. Platón, *Fedro*, 248c-249d.

⁹⁷ De los autores antiguos, Hermias y Proclo, por ejemplo, consideran que la doctrina plotiniana es una novedad y se oponen a ella. Filópono, por su parte, considera que Plotino se aleja de Platón al sostenerla. Porfirio también rechaza, aunque sin criticarla, la teoría plotiniana. Damasio y Sinesio, por el contrario, sostienen un juicio favorable respecto de la tesis plotiniana. Cf. Szlezák, T. A., *o.c.*, p. 226, nota 548. y Plotino, *Enéadas III y IV*, Introducciones, traducciones y notas de Igal, J., Madrid: Gredos, 1985, p. 542, nota 48. Chiaradonna, R., “La dottrina dell’anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli inteligibili”, pp. 34-49, provee un análisis del contexto ontológico y epistemológico de la crítica que los neoplatónicos posteriores hacen a Plotino en relación con la teoría del alma indescensa.

nuestra intención adentrarnos en esta cuestión problemática de la filosofía eneádica, nos fundamentaremos en los avances relativos a este tema logrados en las últimas décadas por los estudiosos para nuestro análisis de la exégesis plotiniana de Platón.

En relación con esta doctrina, Rist, por ejemplo, considera que es esencialmente platónica sin lugar a dudas y que Plotino no solo podría haberla encontrado en alguna forma en Platón sino que también podría haber reforzado su interpretación con Aristóteles⁹⁸. En un artículo posterior, sin embargo, el autor califica la aludida concepción como una “teoría novedosa”⁹⁹ que debe tener su origen en la confianza plotiniana, basada en su experiencia mística personal, de que un retorno a la fuente de las almas, la Inteligencia y lo Uno, es posible¹⁰⁰. Merlan, por su parte, vincula la aludida teoría plotiniana al problema del intelecto agente elaborado por los comentaristas peripatéticos y, en particular, por Alejandro de Afrodisia¹⁰¹. Szlezák, a su vez, asevera que con esta doctrina Plotino no se aleja de Platón sino, más bien, de otros intérpretes antiguos que no logran poner de relieve lo que Platón había señalado¹⁰². Sostiene, asimismo, que mediante un análisis detallado de los textos es posible concluir que la doctrina plotiniana del alma indescensa es el producto directo de la exégesis de Platón y, en particular, de tres diálogos íntimamente conectados: *República*, *Timeo* y *Fedro*¹⁰³. Igal, por el contrario, la entiende como una reinterpretación plotiniana de la doctrina platónica de la reminiscencia¹⁰⁴. D’Ancona, por otra parte, considera que la mencionada doctrina es el resultado de la combinación entre tesis epistemológicas platónicas y aristotélicas¹⁰⁵.

Mención aparte merece la reciente tesis de Narbonne, quien, en una línea diferente de los planteos de los otros autores aludidos, afirma que la teoría de la parte del alma que no desciende es un elemento clave en la polémica plotiniana contra los gnósticos. Esta constituye, de acuerdo con el especialista, una reformulación de ideas gnósticas (e incluso herméticas) con la finalidad de

⁹⁸ Cf. Rist, J. M., *Eros and psyche*, p. 176.

⁹⁹ “*novel theory*”.

¹⁰⁰ Rist, J. M., “Integration and the Undescended Soul in Plotinus”, pp. 417. Una opinión semejante sostiene Armstrong, A. H., “Tradition, reason and experience in the thought of Plotinus”, en: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, 1974, 171-194, en particular 189 ss.

¹⁰¹ Cf. Merlan, P., *o.c.*, pp. 47-52.

¹⁰² Cf. Szlezák, T. A., *o.c.*, p. 246.

¹⁰³ Cf. *ibid.*, p. 274.

¹⁰⁴ Cf. Plotino, *Enéadas, III y IV*, traducción de Igal, J., p. 542, nota 48.

¹⁰⁵ Cf. Citada por Chiaradonna, R., “La dottrina dell’anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli inteligibili”, pp. 31.

refutar la doctrina salvacionista de este grupo filosófico-religioso¹⁰⁶. El estudioso canadiense señala que la aludida doctrina plotiniana se fundamenta en dos ideas clave. Por una parte, en la noción de parentesco o afinidad (συγγένεια) del alma humana con lo divino y, por otra, en la idea de la similaridad de substancia o consubstancialidad (ὁμοουσία)¹⁰⁷ de ambas realidades. La primera noción, sostiene Narbonne, pertenece al platonismo clásico y no implica una innovación importante. La segunda, por el contrario, es ajena al pensamiento de Platón y es significativamente innovadora. Esta consubstancialidad del alma plotiniana, asimismo, la asemeja al alma gnóstico-hermética y le garantiza la posibilidad de un regreso a su fuente. Una diferencia importante entre la concepción gnóstica y la plotiniana, sin embargo, radica en que para los gnósticos el único grupo de almas humanas que posee este carácter es el de las almas pneumáticas¹⁰⁸ mientras que para Plotino la consubstancialidad es propia de (una parte, al menos, de) todas las almas de los seres humanos. La universalidad de la propuesta plotiniana, pues, a pesar de inspirarse en ideas gnósticas, contradice, a su vez, el exclusivismo de la doctrina de la salvación de esta escuela y pone, por otra parte, a todas las almas humanas en una misma condición respecto de su relación con lo divino.

Los diferentes análisis llevados a cabo por los especialistas ponen de manifiesto elementos característicos de la doctrina plotiniana del alma indescensa y nos permiten enriquecer nuestra comprensión de ella. Así, pues, tomando sus demostraciones como puntos de partida, podemos afirmar que la génesis de esta tesis plotiniana es múltiple y que se debe, por una parte, al trabajo detallado que Plotino lleva a cabo con las doctrinas que considera platónicas. Esto, a su vez, pone de manifiesto que en su exégesis, Plotino parece priorizar la concordancia de determinadas ideas presentadas en diferentes diálogos, como demuestra Szlezák, a la totalidad de las nociones vertidas en el mito del *Fedro*, tal como pone de manifiesto la teoría plotiniana de que el hombre, aun estando encarnado, puede acceder a la contemplación de las Ideas. La mencionada doctrina, por otra parte, también está ocasionada por su polémica contra los gnósticos y, gracias a la demostración llevada a cabo por

¹⁰⁶ Cf. Narbonne, J. M., o.c., pp. 55-77.

¹⁰⁷ Plotino, afirma Narbonne, utiliza solo el adjetivo (ὁμοούσιος) aunque en el mismo pasaje citado por el autor Plotino sustantiviza el término (τὸ ὁμοούσιον). Este vocablo parece aparecer solamente dos veces en el corpus plotiniano. Cf. Narbonne, J. M., o.c., p. 57.

¹⁰⁸ Las almas humanas hylicas y las psíquicas, por el contrario, no lo poseen. Ellas solo poseen el carácter de imagen de Dios y de semejanza con lo divino, respectivamente. Cf. Narbonne, J. M., o.c., pp. 58-59.

Narbonne, podemos apreciar que está influenciada por conceptualizaciones no solo platónicas sino incluso gnósticas y herméticas. La resultante, pues, de tal compleja integración de problemas, textos y nociones hace de la teoría plotiniana una elaboración única, innovadora y característica de su filosofía. Es posible afirmar, sin embargo, y siguiendo a Szlezák, que esta doctrina puede inferirse a partir (de una lectura dogmática de una determinada selección) de textos platónicos (y peripatéticos)¹⁰⁹. Narbonne mismo encuentra en *Timeo* 90 a-b, donde Platón describe al hombre recurriendo a la metáfora de la planta cuyas raíces nacen en el cielo, un antecedente platónico de la idea plotiniana de que el alma deja detrás una parte de sí misma y, por lo tanto, no desciende toda ella por completo¹¹⁰. No obstante, la viabilidad de tal interpretación de ciertos textos platónicos no anula las otras influencias extra platónicas, no priva a la doctrina de su carácter innovador ni a Plotino del mérito de su aporte filosófico personal. Podemos afirmar, asimismo, que nuestro filósofo es consciente de la radicalidad de su propuesta interpretativa, lo que lo lleva a reconocer, tal como leemos en el último pasaje citado, que su propio parecer está en contra de la opinión de los demás.

Para concluir nuestro análisis, citemos las célebres palabras con que Plotino inicia su tratado IV 8, con la finalidad de aportar un último elemento a nuestro examen de la exégesis plotiniana de Platón: “muchas veces, despertándome del cuerpo y volviendo a mí mismo, saliéndome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una belleza extraordinariamente maravillosa. Convencido entonces más que nunca de que pertenezco a la porción superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia y, unimismado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. Pero cuando luego, tras haber descendido de la inteligencia al raciocinio, me pregunto perplejo cómo es posible esta mi bajada de ahora y cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro del cuerpo, a pesar de ser tal cual se me manifestó en sí misma aun estando en un cuerpo”¹¹¹.

Estas conocidas palabras son las que Plotino elige para introducirnos a la cuestión de la bajada del alma al cuerpo planteada en IV 8. Sin pretender analizar el pasaje en detalle¹¹², podemos afirmar que su experiencia personal

¹⁰⁹ Cf. Szlezák, T. A., *o.c.*, pp. 225-273.

¹¹⁰ Cf. Narbonne, J. M., *o.c.*, pp. 60-61.

¹¹¹ IV 8, 1, 1-11.

¹¹² Para un análisis detallado del pasaje véase D’Ancona, C. y otros, *Plotino, la discesa dell’anima nei corpi (Enn. IV 8 [6])*, Padova: Il Poligrafo, 2003.

de haber ejercitado una actividad libre de la conciencia del cuerpo y que no implica raciocinio sino el pensamiento propio de la inteligencia, es el elemento que el filósofo presenta como motivador del planteo acerca de la encarnación. La comprensión de la naturaleza del alma que tal experiencia del mundo inteligible le otorga¹¹³, sume a Plotino en la perplejidad de no poder entender cómo es posible que el alma, siendo como es, se encuentre ligada a un cuerpo. Esta perplejidad, pues, es lo que conduce a Plotino a indagar acerca de las respuestas que los filósofos antiguos dan sobre la bajada de las almas a los cuerpos, entre los cuales Platón es quien puede brindar, a su entender, un mayor esclarecimiento del tema que le preocupa.

El pasaje citado, en fin, nos ayuda a comprender mejor la posición mencionada de Rist, según la cual la doctrina plotiniana del alma indescensa está basada en la experiencia mística personal y nos permite afirmar, asimismo, que no es una mera construcción teórica o especulativa. Creemos que tal conexión entre la experiencia y la doctrina es innegable, y que la vivencia de lo inteligible que implica un estado de conciencia libre del cuerpo y de un pensamiento no discursivo constituyen la “base empírica”, para utilizar las palabras de Wallis¹¹⁴, de la aludida teoría plotiniana. Este fundamento empírico manifiesto de la doctrina refuerza, según creemos, el carácter peculiar e innovador de la filosofía eneádica, en la medida en que, por una parte, la experiencia que nos refiere Plotino es personal y, por otra, los escritos platónicos no nos permiten afirmar que Platón haya tenido una experiencia semejante. La sola experiencia, sin embargo, no constituye una explicación suficiente de la doctrina plotiniana en la medida en que la doctrina, por el contrario, constituye una conceptualización de la aludida vivencia en términos de la interpretación plotiniana de la filosofía de Platón (y de otros filósofos)¹¹⁵. Podemos afirmar, en

¹¹³ Los estudiosos han notado que en este pasaje Plotino no alude a su experiencia mística suprema con lo Uno sino al recogimiento del alma individual con su parte indescensa que reside en el mundo inteligible. Cf. Chiaradonna R., “La dottrina dell’anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli inteligibili”, pp. 28-29. El mismo autor señala (pp. 38ss.) el rol epistemológico decisivo de la teoría del alma indescensa para el conocimiento del mundo inteligible, en la medida en que le garantiza una vía de acceso directo al intelecto trascendente.

¹¹⁴ Wallis, R. T., *o.c.*, p. 123.

¹¹⁵ Chiaradonna, R., “La dottrina dell’anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli inteligibili”, p. 30, afirma que la interpretación de Rist y de Armstrong, según la cual la teoría del alma indescensa se resuelve en la traducción filosófica de la experiencia personal contemplativa de Plotino, ha sido unánimemente rechazada. Nosotros, por nuestra parte, rescatamos el valor de la experiencia no como una explicación de la doctrina sino, por el contrario, como motivadora de un problema que precisa de una solución. Plotino encuentra la solución a su perplejidad recurriendo a los textos platónicos y reflexionando sobre los

consecuencia, que el problema filosófico que Plotino se plantea en el tratado IV 8 es motivado por la incertidumbre en que lo sume su vivencia personal, pero la respuesta doctrinal que formula a tal problema, según creemos, es el fruto de su exégesis conscientemente innovadora de la filosofía precedente.

El análisis llevado a cabo en esta sección, pues, nos ha permitido poner de manifiesto algunos aspectos del procedimiento exegético plotiniano. Nuestro examen del tema de la bajada de las almas a los cuerpos y de la cuestión vinculada a esta acerca de la relación del alma con el mundo inteligible nos ha permitido apreciar el modo en que Plotino lee a Platón y, en especial, al mito narrado en el *Fedro*. Creemos, finalmente, que las conclusiones a las que nos ha llevado esta sección complementan lo afirmado en nuestra Primera Parte.

Conclusiones

En el presente trabajo hemos abordado la compleja cuestión del carácter exegético de la filosofía de Plotino. Con tal finalidad, hemos dividido nuestro escrito en dos partes, en la primera de las cuales nos propusimos revisar la noción de exégesis que proyectamos sobre la obra del neoplatónico y, en la segunda, examinamos un ejemplo particular de exégesis plotiniana de Platón. En la sección inicial, pues, citamos las opiniones de los intérpretes modernos acerca de diferentes aspectos de la exégesis plotiniana y señalamos algunas dificultades que presenta negarle toda innovación al pensamiento de Plotino. Analizamos, asimismo, un pasaje de la *Vida de Plotino* para poder comprender cabalmente el modo en que la actividad interpretativa era entendida en tiempos del pensador neoplatónico, y pudimos concluir que la exégesis entonces valorada era un proceso productivo, innovador y consciente. Tal proceso, como vimos, debía realizar una contribución filosófica tanto en el plano de los conceptos como en el de la metodología utilizada. Así, pues, reconocimos que la exégesis plotiniana involucra un trabajo de reflexión a partir de un conjunto preseleccionado de textos y un procedimiento de inferencias a partir de estos basadas en presupuestos hermenéuticos tales como el dogmatismo de Platón y la coherencia doctrinaria entre los diálogos. Pudimos apreciar, asimismo, que la resultante de este procedimiento reflexivo, interpretativo y creador, en fin, “exegético”, en el sentido amplio señalado, es una filosofía personal y única que los coetáneos al neoplatónico no dudan en llamar la “filosofía de

elementos que ellos le proveen para resolver “platónicamente”, por así decirlo, la cuestión que su experiencia le presenta.

Plotino”, diferenciándola no solo de la de Platón sino también de la de otros pensadores platónicos.

En la segunda sección del escrito nos concentramos en un tópico en particular de la filosofía eneádica con la finalidad de analizar el procedimiento exegético que la presentación plotiniana de ese tema pone de manifiesto. Así, pues, examinamos la cuestión de la bajada de las almas a los cuerpos y de su relación con el mundo inteligible tal como Plotino lo expone en IV 8. Nuestro análisis se centró en la lectura plotiniana del *Fedro* y del modo en que el filósofo incorpora y transforma lo expuesto en el diálogo platónico para la elaboración de su propia doctrina. Pudimos apreciar, pues, que Plotino no encara individualmente el diálogo a modo de un comentador sino que aborda un problema filosófico que pretende solucionar estudiando los escritos del ateniense. Nuestro examen puso de manifiesto, asimismo, que al interiorizarse en el diálogo con la finalidad de resolver la dificultad filosófica que le preocupa, Plotino encuentra problemas exegéticos que intenta resolver para llegar a obtener una comprensión adecuada del pensamiento de Platón. Tal comprensión, como vimos, es perseguida con la finalidad de alcanzar una solución al problema filosófico inicial. Señalamos, asimismo, que, en su lectura del mito del *Fedro* (y del relato verosímil del *Timeo*), Plotino descompone el relato en sus elementos constitutivos incorporando algunos de ellos y dejando otros de lado. Pudimos apreciar, también, que de los componentes asimilados, unos son interpretados de modo literal mientras que otros lo son alegóricamente y, algunos de ellos, son recontextualizados obteniendo un significado diferente del que poseían en el texto original platónico. Estos procedimientos constituirían caracteres típicos del manejo plotiniano de sus fuentes platónicas y nos indican, a su vez, que el entendimiento del pensamiento platónico al que Plotino arriba está sujeto a una transformación previa y significativa de los textos que intenta comprender.

Por otra parte, en nuestro análisis de la doctrina del alma indescensa, pudimos notar que Plotino sintetiza nociones de diversos diálogos platónicos con otras de origen gnóstico. Señalamos, asimismo, que la indagación que lleva a Plotino a la formulación de esta doctrina se encuentra ligada a sus disputas doctrinales con este último grupo filosófico-religioso. Finalmente, nuestro examen de las palabras iniciales del tratado IV 8 puso de manifiesto que la motivación de la investigación plotiniana radica en la perplejidad en que lo sume su experiencia personal de lo inteligible y que su elaboración doctrinal constituye la respuesta al problema filosófico que tal experiencia le suscita.

Tal como podemos apreciar, pues, la filosofía eneádica se encuentra lejos de constituir un simple intento de ofrecer una explicación del pensamiento de Platón. Ella se nos ha revelado, al menos en los aspectos analizados en este trabajo, como un pensamiento motivado por experiencias personales y por rivalidades filosóficas, enriquecido por concepciones extraplatónicas y que toma las ideas vertidas en los diálogos platónicos como medios para arribar a una concepción innovadora y personal. La manera en que tales ideas son incorporadas, asimismo, involucra una serie de supuestos y de manejo de los textos que resignifican las palabras escritas por Platón de un modo tal que se podría creer que la explicación que Plotino ofrece de la filosofía del ateniense es instrumental a su solución del problema filosófico planteado. Con todo, debemos reconocer que el platonismo de Plotino queda en pie, lo que finalmente nos lleva a formularnos la pregunta de, en todo caso, qué es el platonismo.