

## El cuerpo y sus llagas en la propuesta antropológica de Plotino

Valeria Secchi  
UNC

Plotino tenía el aspecto de quien se siente avergonzado de estar en el cuerpo. ...se le llagaron las manos y los pies.  
(Porfirio, *Vida de Plotino* 1, 1-2; 2,15)

En el relato de la *Vida de Plotino*, su biógrafo y amigo, Porfirio destaca dos actitudes un tanto extrañas de su maestro: la reticencia a conversar sobre sus progenitores y a que su imagen sea retratada o esculpida por algún artista. Ambas tienen en común un cierto rechazo al cuerpo. En el primer caso, los padres denotan la pertenencia a la especie humana y, en términos aristotélicos, son la causa eficiente de la materia y la forma del hijo. En el segundo caso, la negativa a que su imagen perdure se funda, así como en Platón, en el rechazo al arte mimético<sup>1</sup>. En efecto, Plotino desestima las técnicas de producción de imágenes, porque hacen más duradera la vida del cuerpo.

A continuación, Porfirio da a conocer las enfermedades que aquejaron a su maestro y su negativa a recibir cualquier clase de antídoto. El filósofo sufría de frecuentes cólicos intestinales y anginas agudas que le ocasionaron la pérdida de la voz, también contrajo una especie de lepra, la llamada *elephantiasis*, por la cual, se le nubló la vista y se le llagaron las manos y los pies. El deterioro físico, a causa de las enfermedades, le trajo aparejado el alejamiento de sus amigos por temor al contagio.

En este entramado temático se destacan: el sentimiento de vergüenza con respecto al cuerpo, la negativa a prolongar su vida, ya sea por la administración de fármacos o por la preservación de su imagen, el sentimiento de dolor físico y la repulsión de los otros frente al cuerpo enfermo. Todos estos aspectos permiten visualizar algunas claves de la propuesta antropológica de Plotino. La cual, más allá de su formulación teórica, alcanza la experiencia de dolor que padece un cuerpo lacerado por las enfermedades.

En este punto se torna insoslayable la recuperación de la pregunta con la que se da inicio a las *Enéadas*: “¿Cuál será el sujeto de los placeres y las penas, de los temores y los atrevimientos, de los apetitos, de las aversiones y del dolor?”<sup>2</sup>.

Si bien con esta cuestión se abre el texto, cronológicamente pertenece al penúltimo libro escrito por Plotino, en el último año de su vida<sup>3</sup>. Este hecho permitiría corroborar que la reflexión plotiniana sobre el cuerpo se inspira en la experiencia de sus propias llagas. Efectivamente, el peso de la pregunta recae sobre el sujeto de la sensación y del dolor.

Para responder a esta cuestión, el punto de partida consiste en dirimir la relación entre cuerpo y alma. Básicamente se proponen tres posibilidades: el sujeto de la sensación será 1) el alma, considerada en sí misma; 2) el alma que se vale del cuerpo; 3) algún tercero resultante de ambos. Y éste puede ser de dos clases: a) la mezcla de los dos; b) otra cosa distinta resultante de la mezcla.

El primer caso se refiere al alma desligada del cuerpo. Se trata de estudiar si el alma y su esencia son lo mismo o son dos cosas distintas. Si fueran lo mismo, el alma no podría resultar el sujeto de las

<sup>1</sup> Sobre este tema véase *República X*; Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos*, Madrid, Abada Editores, pp. 89-103.

<sup>2</sup> *Enéada I*, 1, 1-2

<sup>3</sup> Con respecto a la ordenación de las *Enéadas*, Porfirio fue quien dispuso colocar el tratado sobre el hombre en primer lugar, ya que a su juicio, la verdadera filosofía debería comenzar, tal como lo recomendó Sócrates, por el conocimiento de sí mismo.

emociones y de las disposiciones peores y mejores, pero retendría en sí misma la actividad propia del razonamiento. Si no fueran lo mismo, el alma sería un compuesto de dos entidades: el alma verdadera y la imagen del alma. Pero, aún en este caso, el razonamiento no permitiría que el alma se constituyera en el sujeto de las sensaciones.

En efecto, en el segundo caso, habría que suponer que el alma está encarnada, en el sentido platónico de *usuaría del cuerpo*, sea que exista antes que éste o a partir suyo. Pues bien, si el alma se vale del cuerpo como instrumento, no estará forzada a recibir sus sensaciones, como tampoco lo están los artesanos con respecto a sus herramientas. Es decir, el cuerpo podría transmitir afecciones a otro cuerpo, pero no al alma. Porque en la medida en que uno hace uso o se vale del otro, se configuran como opuestos, sin posibilidad alguna de comunicación, ya que lo inferior no podría tener influencia sobre lo superior.

El último caso, se refiere a un tercero resultante de ambos que podría presentarse de dos modos: 1) como la mezcla de cuerpo y alma; 2) como otra cosa distinta a partir de la mezcla. En la primera opción la cuestión se complejiza. Plotino considera básicamente tres modos de composición: a) la fusión, en el sentido estoico de compenetración total de tipo físico; b) el entrelazamiento, es decir, partículas de alma entreveradas con partículas de cuerpo; 3) como forma no separada al modo aristotélico. El primer caso resulta absurdo, ya que la peor parte, el cuerpo, saldría ganando al participar de la vida, mientras que el alma, la parte mejor, perdería al participar de la mortalidad y la irracionalidad. La segunda opción del entrelazamiento o unión inconfusa, permitiría la diferenciación entre las partes. En consecuencia, sería posible que el alma no experimente las afecciones del cuerpo. Con relación al tercer modo, el alma estaría en el cuerpo como su forma. Por tanto, todas las afecciones comunes se atribuirían más bien al cuerpo, sólo que al cuerpo específico, al natural orgánico poseedor de la vida en potencia, el cual corresponde al animal en sentido aristotélico.

Ahora bien, de las tres hipótesis propuestas que, en realidad son cuatro, ya que la tercera se subdivide en dos, Plotino opta por la cuarta. En efecto, el sujeto de las emociones será algo distinto de la resultante de la mezcla de cuerpo y alma. Se trata del animal en sentido plotiniano, cuya naturaleza se constituye en virtud de la unión de un cuerpo específico y una especie de luz emitida por el alma. Este destello produce una imagen anímica que, a su vez, da origen a las dos almas inferiores: vegetativa y sensitiva. Ambas conforman, según la terminología plotiniana, al *otro hombre*; mientras que el *hombre verdadero*, corresponde al alma superior<sup>4</sup>.

En efecto, el ser humano es un sistema ordenado y trascendente (*kósmos noētos*) de potencias que están dispuestas del mismo modo que las del alma cósmica. Éstas son reductibles a los tres niveles psíquicos de Aristóteles. El primero se identifica con el alma racional de Platón y los otros dos, el sensitivo y vegetativo, con las almas irascible y concupiscible que el filósofo ateniense ubica en el cuerpo. Plotino sostiene que el hombre coincide con el alma racional. Si bien, afirma que los niveles inferiores le pertenecen al hombre<sup>5</sup>, su *yo verdadero* es lo ulterior que preside desde arriba a todo el animal. Dicho textualmente: “el nosotros tiene, pues, dos sentidos: el que incluye a la bestia y el que trasciende a la bestia. La bestia es el cuerpo vivificado, pero el hombre verdadero es otro”<sup>6</sup>. Finalmente, hay que añadir que Plotino, a diferencia de Platón y Aristóteles, no admite la mortalidad del alma ni siquiera en sus niveles más ínfimos. Por ende, el irascible y el concupiscible son imperecederos<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. I, 1, 7, 20-25.

<sup>5</sup> *Idem*, I, 1, 7, 18-20.

<sup>6</sup> *Idem*, I, 1, 10, 6-8

<sup>7</sup> Cfr. *Idem*, IV, 7, 14, IV, 5, 7, 49-62.

Ahora bien, Plotino propone una dualidad de esencias para explicar la naturaleza humana: la esencia indivisa que corresponde al *hombre verdadero* y la esencia dividida o que aparenta dividirse en los cuerpos<sup>8</sup>. Dicha esencia corresponde al *otro hombre*, con el cual cohabita en este mundo y al que está unida a modo de colgajo o envoltorio<sup>9</sup>.

Desde esta perspectiva, se iluminan las dos anécdotas sobre la vida del filósofo neoplatónico, el rechazo a su genealogía y la reticencia a ser pintado. Pues el hombre verdadero es el alma superior y no el cuerpo. Sin embargo, de la primera anécdota no se sigue algún tipo de desprecio a la humanidad o misantropía. Por el contrario, Porfirio asegura que Plotino tenía un trato “suave, apacible y afable”<sup>10</sup>. Se ocupaba de sus discípulos a los que cuidaba como un padre. Entre ellos se encontraban hombres distinguidos, mujeres y niños. De éstos últimos, se dice que los escuchaba con atención y que hasta se tomaba el trabajo de revisar sus tareas<sup>11</sup>. Con respecto a la segunda anécdota, la causa del rechazo al arte mimético estriba en que la pintura es una representación sensible de aquello que el hombre no es verdaderamente. Pues, la imagen del hombre concreto y exterior no representa al hombre en sí, es decir, a su alma. Además, para el filósofo el ser humano no se explica simplemente por el hecho de que el alma está revestida por la materia, sino que el *éidoloon* del alma no es el cuerpo sino un alma inferior, una suerte de emisaria que el alma superior envía al cuerpo y que le evita descender ella misma<sup>12</sup>. El cuerpo, por su parte, recibe una huella o signo (*ichnos*) del alma<sup>13</sup>. De este modo, el alma no queda dañada por la encarnación sino, por el contrario, ésta le facilita actualizar y desplegar ciertas virtualidades que de no haberse encarnado le hubiesen pasado desapercibidas<sup>14</sup>.

### El problema de la encarnación

En la *Eneáda IV*, Plotino se ocupa del problema del alma y, particularmente, de la cuestión de la encarnación. La pregunta por el conocimiento de sí, se modifica sutilmente. El sujeto en cuestión se pluraliza. En efecto, el filósofo no pregunta por el *yo* (*autós*) sino por el *nosotros* (*hemeís*).

“Mas nosotros ¿Quiénes somos? ¿Somos la parte del alma que permanece, o bien somos lo que se añade a ella y está sometido al devenir del tiempo?”<sup>15</sup>.

Dicha pregunta representa un giro hacia una exploración de la naturaleza de quien se interroga e implica una distinción entre este estudio y el estudio del alma<sup>16</sup>. En efecto, Plotino sostiene que el alma es una verdadera *ousía*, diferente del ser corpóreo que no es *ousía*, sino génesis<sup>17</sup>. El ser humano verdadero o el *sí mismo* es, únicamente, la parte racional del alma, algo en lo que no están incluidos ni el cuerpo ni lo que pertenece al alma inferior: las emociones y las afecciones. Por lo tanto, cada hombre es doble: el compuesto de alma y cuerpo y el hombre verdadero<sup>18</sup>. También, el alma humana es doble: tiene un aspecto superior, vuelto siempre hacia lo inteligible, y un aspecto o función inferior, vuelto hacia lo sensible.

<sup>8</sup> Cfr. *Idem*, I, 1, 8, 10-23.

<sup>9</sup> Cfr. Jesús Igal, “Introducción general” pp. 7-115 en PLOTINO *Enéadas*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1992, p. 87.

<sup>10</sup> *Vida de Plotino*, 23, 1-5.

<sup>11</sup> *Idem*, 8-9

<sup>12</sup> I 1, 8, 16-18; 11,11-12; 12, 21-31

<sup>13</sup> VI 4, 22- 25; II 3, 9, 22-23 y 33-34

<sup>14</sup> Cfr. *Idem*, IV 8, 5, 25-35.

<sup>15</sup> Francisco García Bazán, *Plotino y la mística de las tres hipótesis*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011, p. 227

<sup>16</sup> I 1, 13; VI 4, 14, 16

<sup>17</sup> IV 7, 2, 8, 45-50

<sup>18</sup> II 3, 9, 30-31

Ahora bien, esta doble dualidad es la causa del dolor y su génesis. En efecto, cuando hay dos cosas que desean ser una, pero se ven impedidas de conformar una unidad verdadera se produce cierta ruptura que ocasiona la experiencia dolorosa. Dicho de otro modo, cuando una naturaleza desea asociarse a otra de distinto género, la inferior recibe algo de la superior y como no puede aceptarla a toda ella, recibe un vestigio suyo. Entonces, emergen dos cosas en vez de una sola. Ambas se asocian por algo intermedio: la imagen de alma que conecta lo sensible con lo inteligible, permitiendo, a su vez, que el cuerpo y el alma verdadera gocen de cierta autonomía.

En consecuencia, el filósofo sostiene que el dolor consiste en el apartamiento del cuerpo cuando está en trance de verse privado de la imagen del alma y, por el contrario, el placer es el conocimiento que tiene el animal humano de la acomodación de la imagen anímica en el cuerpo. Estos sentimientos son consecuencia de la dualidad y dan cuenta del carácter oscilante del hombre en este mundo. Para el filósofo ningún alma humana está sumergida enteramente en lo sensible; algo de ella permanece siempre en lo inteligible. La tarea consiste en que lo superior domine por sobre lo inferior.

Desde esta perspectiva, el cuerpo no se considera algo negativo o malo en sí mismo. Aún más, ni siquiera el cuerpo enfermo es motivo de asco o desprecio. El problema radica en prestarle demasiados cuidados, es decir, preocuparse excesivamente por aquello que nos constituye pero no representa lo mejor de nosotros mismos. Asimismo, la preocupación por las cosas sensibles no debe impedir que le prestemos atención a la vida espiritual. Esta idea ilumina la actitud de Plotino frente a su propio cuerpo y a la enfermedad. El filósofo insta a mantenerse, ya en este mundo, en la actitud que tendrá el alma después de la muerte, cuando se eleve hacia el mundo superior:

“Cuanto más se afana hacia lo alto, más olvida las cosas de aquí abajo, a menos que, también aquí abajo, haya vivido de tal manera que sólo se acuerde de las cosas superiores; pues aun en este mundo es conveniente mantenerse al margen de los asuntos humanos y, por tanto, necesariamente también de los recuerdos humanos. Por ello, diciendo que el alma buena es olvidadiza se tendría razón en cierto sentido, pues el alma buena huye de la multiplicidad y reúne en una sola cosa toda esa multiplicidad, rechazando lo indeterminado. De este modo, no se sobrecarga con muchas cosas sino que es ligera, sólo es ella misma; y, en efecto, ya aquí abajo, si quiere estar en lo alto, estando aún aquí abajo, el alma abandona todas las demás cosas”<sup>19</sup>.

Este ejercicio espiritual es arduo y requiere de un enorme esfuerzo. Por tanto, la consecución de la meta no parece estar al alcance de todos. Se trata, ni más ni menos, de volverse dios y aislarse todo lo posible del cuerpo y de las cosas de este mundo. El hombre debe elegir la vida de los dioses, buscar asemejarse a ellos más que a sus congéneres. Este distanciamiento de la vida mundana, de la cual el filósofo invita a apartarnos, da cuenta de su reticencia a dar mayores precisiones sobre sus progenitores e incluso sobre su patria natal.

### **El ideal del sabio**

El sabio (*sophós*) no da importancia a lo que la mayor parte de los hombres considera ventajas, porque él cuida de sí mismo y está siempre vuelto hacia su interior. Por cierto, no se desentiende de aquellas cosas que son indispensables para la conservación de su cuerpo. Pero el sabio no depende de ellas. No tiene necesidad más que de sí mismo para ser feliz y poseer el bien; no hay bien que él no posea.

Sin embargo, para alcanzar la verdadera sabiduría no basta con renunciar al cuidado del cuerpo que, en el caso de Plotino, podría ejemplificarse con la reticencia a tomar algún tipo de fármaco o recibir atención médica, sino que la tarea consiste en volver la atención hacia la cima del alma para adquirir

---

<sup>19</sup> IV, 3, 32, 13-20.

conciencia de la vida verdadera y del verdadero yo. Así sería posible alcanzar un tipo de experiencia privilegiada que Plotino habría transitado en esta vida. Tal como él mismo relata en sus escritos.

“Muchas veces, despertándome de mi cuerpo a mí mismo, saliéndome de las otras cosas y entrando en mí mismo, al contemplar entonces una belleza maravillosa y convencerme de que pertenezco a lo más alto en el mundo superior, habiendo vivido la vida más noble, habiéndome convertido en idéntico a lo divino y fijado en él, ejercitando esta actividad suprema y situándome por encima de cualquier otra realidad espiritual, cuando luego, tras esa estancia en la región divina descendiendo del Intelecto al raciocinio, me pregunto cómo ha sido posible, y también esta vez, descender de este modo, cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro de un cuerpo si ya, desde que está en un cuerpo, el alma es tal como se me manifestó”<sup>20</sup>.

Aun estando en el cuerpo, el filósofo percibe que siempre es aquello que era antes de la encarnación. De este modo, no se hace necesario esperar al fin del mundo sensible para que el hombre verdadero regrese a su morada original. Efectivamente, el mundo espiritual no es un lugar supraterrrestre o supracósmico que solo sería factible alcanzar después de la muerte del cuerpo. Tampoco es un estado original irremediabilmente perdido al que sólo la gracia divina podría conducirlo de nuevo. Por el contrario, este mundo espiritual no es otro que el yo más profundo, que se puede alcanzar de manera inmediata mediante el recogimiento<sup>21</sup>.

Se trata, pues, de una experiencia mística en la que acontece la visión del hombre verdadero. En esta instancia el *sí mismo* se encuentra identificado con el Intelecto o Espíritu divino, en un estado de belleza maravillosa, en el que es consciente de alcanzar un nivel superior de vida y actividad. Todavía no se trata del contacto con el Principio supremo, el Uno o el Bien, sino con aquello que se encuentra en el nivel inmediatamente inferior: el *Nous* o Inteligencia.

Desde esta perspectiva, el filósofo alude a ciertos momentos privilegiados de separación del cuerpo, no a un estado continuado, en los que se produce una especie de despertar. Algo que hasta entonces era inconsciente invade el terreno de la conciencia. O mejor dicho, el individuo se encuentra en un estado que habitualmente no experimenta: ejerce una actividad que trasciende los modos de conciencia y razonamiento a los que está acostumbrado. Sin embargo, tras estas iluminaciones fugitivas, se muestra del todo sorprendido de encontrarse de nuevo tal como era, viviendo en su cuerpo, consciente de sí mismo, razonando y reflexionando sobre lo que le ha ocurrido.

Pues, sólo en momentos concretos y fugaces es posible identificarse con el verdadero yo. Porque la vida espiritual del *sí mismo* constituye un nivel de tensión y concentración superior al nivel propio de la conciencia. Incluso cuando el yo se eleva a ese nivel, no puede mantenerse en él. Y cuando lo alcanza no adquiere conciencia del yo superior, sino que más bien pierde la conciencia del yo inferior.

En consecuencia, Plotino sitúa su experiencia mística y a sí mismo en el seno de una jerarquía de realidades que se extiende desde el nivel ínfimo de la materia hasta el nivel supremo del Uno. Según esta propuesta, el alma humana se encuentra en una situación intermedia entre realidades que le son inferiores, como la vida del cuerpo y otras superiores, todas aquellas que pertenecen a la vida del Intelecto divino. Y, aún más arriba, la existencia pura del principio de todas las cosas. Según este cuadro, que corresponde a la jerarquía recibida de la tradición platónica, ningún grado de la realidad puede explicarse sin el grado superior. En este sentido, Plotino explica la unidad del Alma cósmica a partir del Intelecto superior o *Nous* y la vida de éste, a partir de la simplicidad fecunda del Principio divino y absoluto.

Ahora bien, la propuesta antropológica plotiniana sirve para expresar una experiencia interior. Los dos niveles de realidad se convierten en niveles del yo, o más precisamente del *nosotros*. Aparece aquí una intuición central de Plotino: el *sí mismo* humano no está irremediabilmente separado del modelo eterno del

---

<sup>20</sup> IV, 8, 1, 1.

<sup>21</sup> Cfr. Pierre Hadot, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Madrid, Alpha Decay, 2004, p. 32.

yo, tal como existe en el pensamiento divino. Este verdadero *sí mismo* está en Dios y es interior a nosotros. Sólo en algunas ocasiones privilegiadas que elevan el nivel de nuestra tensión interior, es factible que nos identifiquemos con él. Así pues, estas experiencias nos revelan que, a pesar de la encarnación, siempre estamos en contacto con nuestro yo verdadero.

Pero si es posible albergar tan grandes cosas, ¿por qué el *sí mismo* no tiene conciencia de ello? ¿Por qué la mayor parte del tiempo permanece sin ejercer las actividades superiores? Y, todavía más: ¿por qué algunos hombres no las ejercen jamás?<sup>22</sup>.

Plotino responde a esto inmediatamente: lo que sucede es que no todo cuanto se encuentra en el alma supone la conciencia. Cuando una actividad del alma se ejerce sin que se comunique nada a la conciencia, esta actividad no llega al alma por entero<sup>23</sup>. Por tanto, no es consciente de este nivel superior que hay en ella. Pero en cambio, sí lo es con respecto al camino que debe recorrer para asemejarse o asimilarse a dios, el cual consiste en la práctica de la virtud. Sin embargo, paradójicamente, el dios al cual tiene que asimilarse no posee ni puede poseer virtudes.

El ejercicio de la virtud supone una actividad esencial para la realización humana. El sabio es el que ejerce la porción más elevada del alma: la inteligencia que reside en lo inteligible y contempla el Bien. Asimismo, hay una escala de virtudes que corresponden a diferentes etapas que debe recorrer el alma en su ascenso progresivo hacia lo Uno.

Plotino reconoce que hay hombres buenos, aunque no sean sabios y no lleguen a poseer la vida perfecta de las virtudes superiores. Las virtudes cívicas son aquellas que solo pueden ser poseídas por un alma encarnada, ya que ellas son las únicas de las que tiene necesidad. La práctica de esas virtudes inferiores significa inscribir un orden y una medida en el interior mismo de la praxis, en nuestras relaciones con el cuerpo y con los demás<sup>24</sup>. Estas virtudes dan una medida a las afecciones y a los deseos. No los eliminan pero ayudan a convivir con ellos.

Ser virtuoso es seguir un camino de progresivo aislamiento, pero no dispensa al hombre común ni al sabio de tener que buscar algunos bienes necesarios para esa parte de *sí mismo* que es su corporalidad. El virtuoso, si lo es verdaderamente, no puede prescindir de su cuerpo y desatender a las exigencias que este le impone, aunque busque desapegarse de él lo más posible.

Recibido 20/09/2015

Aceptado 20/11/2015

---

<sup>22</sup> *Enéada* V, 1,12,1

<sup>23</sup> V, 1, 12, 5

<sup>24</sup> I, 2, 19, 2, 13-18.