

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.672901>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España \(texto legal\)](#). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Las emociones y “nosotros”: algunas consideraciones acerca del *hemeîs* plotiniano y sus vivencias emocionales

Emotions and “us”: some considerations about Plotinian *hemeîs* and its emotional experiences

Nicolás Raúl Torres Ressa*

Resumen: Si nos hacemos la pregunta ontológica de quiénes somos según Plotino, las respuestas se enmarcarían dentro del enfoque del *hemeîs* verdadero. Y si nos preguntamos cómo acercar quiénes somos “de hecho” a quiénes somos “de derecho”, estaríamos planteando la cuestión desde el enfoque ético del *hemeîs* lábil. Dicho acercamiento suele ser caracterizado en las *Enéadas* como una “purificación” (*kátharsis*) y una “separación” (*chorismós*) del cuerpo. Tradicionalmente, los estudiosos han interpretado que, en la ética plotiniana, las emociones constituyen un obstáculo corporal para la *kátharsis* y la *chorismós*. Sin embargo, en el *corpus* es posible identificar emociones (tanto beneficiosas como perjudiciales) pertenecientes exclusivamente al alma Y, a su vez, emociones del compuesto alma – cuerpo “mejoradas” por medio de la Filosofía. Dada la presencia de vida emocional en todos los niveles del *hemeîs*, la propuesta de Plotino consistiría en purificar las emociones y separarse de una determinada manera de vivenciarlas.

Palabras clave: ética, Plotino, nosotros, emociones, purificación, separación,

Abstract: If we ask the ontological question of who we are, according to Plotinus, the answers would be framed within the approach of true *hemeîs*. And if we ask how to approximate who we are "in fact" closer to who we are "in law," we would be posing the question from the ethical perspective of labile *hemeîs*. This approach is often characterized in the *Enneads* as a "purification" (*kátharsis*) and a "separation" (*chorismós*) from the body. Traditionally, scholars have interpreted emotions in Plotinian ethics as a bodily obstacle to *kátharsis* and *chorismós*. However, in the *corpus*, it is possible to identify emotions (both beneficial and harmful) belonging exclusively to the soul and, in turn, emotions of the soul-body composite "improved" through Philosophy. Given the presence of emotional life at all levels of the *hemeîs*, Plotinus's proposal would consist of purifying emotions and separating oneself from a certain way of experiencing them.

Kew words: ethics, Plotinus, we, emotions, purification, separation,

1. Introducción

Recibido: 23/07/2025. Aceptado: 02/05/2026

* Licenciado y Profesor de Filosofía, por la Universidad Nacional de La Plata. Doctorando en Filosofía, en la misma institución. Becario doctoral CONICET, con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CieFi – IdIHCS). Docente en la cátedra de Filosofía Antigua (FaHCE – UNLP). Correo institucional: ntorressa@fahce.unlp.edu.ar. Líneas de investigación recientes: filosofía de la Antigüedad Tardía, neoplatonismo, ética de Plotino. Algunas publicaciones recientes: Torres Ressa, N., “¿Cómo (no) hablar de lo Uno? Ontología y lenguaje en v 4 [7]”, *Diadokhé. Revista de Platonismos y Estudios Patrísticos*, v. 12, n. 1, 2023, pp. 52-69; Torres Ressa, N., “Contemplación, virtud y felicidad: la búsqueda del alma según Plotino”, *Cuadernos de Filosofía* 79, julio-diciembre 2022, pp. 9-32.

La pregunta por el lugar de las emociones humanas en la filosofía plotiniana posee implicancias ontológicas y éticas. Por un lado, el tema nos remite al problema de la relación alma – cuerpo, que mantuvo ocupados a Plotino y a su discípulo Porfirio en un intrincado debate de tres días de duración (*VP* 13, 10-17). Y, por el otro, se vincula con un interrogante ético fundamental: cómo relacionarnos de manera apropiada con nuestras vivencias emocionales (Schniewind, 2003, 196-197). La respuesta requiere dos elucidaciones previas: quiénes somos y qué es una emoción.

En la sección 2 exploraremos la noción de “nosotros” (*hemeîs*), término que Plotino emplea a la hora de referirse al ser humano. En las sub-secciones 2.1 y 2.2, respectivamente, desarrollaremos el enfoque ontológico del *hemeîs* verdadero y el enfoque ético del *hemeîs* lábil.

La sección 3 se divide en tres sub-secciones. En 3.1 trataremos las afecciones del cuerpo que repercuten negativamente en el ser humano. En 3.2 nos ocuparemos, por un lado, de diferentes tipos de experiencias (placenteras y dolorosas) que involucran únicamente al alma; y, por el otro, de las afecciones “refinadas” del sabio, que no representan obstáculo ético. Y en 3.3 fundamentaremos el uso del término “emoción” para englobar a todas estas vivencias, en la medida en que todas se originan (directamente o por desviación) a partir del deseo de lo bello inteligible y del Bien.

Finalmente, en la conclusiva sección 4 enmarcaremos a todas las emociones de la sección 3, en los diferentes niveles del *hemeîs* de la sección 2.2.

2. La noción de *hemeîs* y sus dos posibles abordajes

2.1. El *hemeîs* verdadero: un núcleo interior aún por esclarecer.

Si tuviésemos que emprender la tarea casi imposible de resumir la propuesta filosófica plotiniana en una sola pregunta disparadora, quizás la más adecuada sea: “¿quiénes somos nosotros?” (Hadot, 1963, 31; Blumenthal, 1971, 109). Desde el punto de vista ontológico, nos encontramos ante lo que denominaremos “enfoque del *hemeîs* verdadero”. Podemos identificar este tipo de abordaje en los pasajes eneádicos en que Plotino establece una línea divisoria entre quiénes somos prioritariamente y qué nos corresponde de manera secundaria. Esquemáticamente es posible identificar cuatro criterios de análisis que el filósofo neoplatónico suele emplear: 1) “nosotros” y lo “nuestro”; 2) “ser humano interior” y “ser

humano exterior”; 3) alma humana y alma del universo; 4) alma humana superior y alma humana inferior.

Cuando Plotino utiliza el criterio 1), encuadra al alma (*psyché*) del lado del *hemeîs*. Y al cuerpo (*sóma*), del lado de lo “nuestro” (*heméteros*). En muchos tratados toma nota de la difícil relación entre “nosotros” y lo “nuestro”: el mayor problema radica en la situación “apurada” (*dyschéreia*) del cuerpo humano, cuya vida se encuentra permanentemente amenazada, ya sea por enfermedades o por la amenaza de agentes externos (IV 8 [6] 2, 8-14; VI 4 [22] 15, 20-21; III 6 [27] 1, 1-4). Por estas razones, la *psyché* asume con él una relación de cuidado (IV 3 [27] 4, 33-37; 32, 5, 21; IV 4 [28] 18, 12-13; 20, 30; I 1 [53] 3, 11).

En otros pasajes, el filósofo neoplatónico aplica el adjetivo *heméteros* no solo al cuerpo, sino también a algunas facultades (*dýnamis*) del alma: son “nuestras” cuando las utilizamos (*chráomai*). Por medio de esta precisión puede afirmar que la sensación (*aísthesis*) es siempre nuestra, dado su uso permanente. Contrariamente ocurre con la inteligencia (*noûs*), de la cual no hacemos uso la mayor parte del tiempo (V 3 [49] 3, 26-29, 40-42; I 1 [53] 9, 15).¹ Y por otra parte, la facultad constitutiva del *hemeîs* es la razón discursiva (*diánoia*: V 3 [49] 3, 35; I 1 [53] 9, 22), que realiza juicios (*krísis*) a partir de la experiencia senso-perceptual (III 6 [26] 1, 1-2; V 3 [49] 2, 7-11; I 1 [53] 2, 27).²

En algunos pasajes, el filósofo neoplatónico presenta la distinción alma – cuerpo en términos antropológicos. A través del criterio 2), distingue entre dos instancias ontológicas que “conviven” (*synoikízo*) durante la estadía del ser humano (*ánthropos*) en el mundo sensible (I 2 [19] 6, 9; I 1 [53] 12, 28). De un lado, el ser humano “proveniente de lo divino” (*ek tou theíou*) y “verdadero” (*alethés*), que pre-existía en el ámbito inteligible (VI 4 [22] 14, 17-20; 15, 18-19; I 1 [53] 7, 19-20). Y por otra parte, el “cuerpo vivo” (*zôntos sómatos*: VI 4 [22] 15, 14-29). O, dicho de otra manera, el “ser humano interior” (*éndon ánthropos*: I 1 [53] 10, 15) y la “sombra exterior del ser humano” (*éxo anthrópou skiá*: III 2 [47] 15. 48-49).

Con el criterio 3), Plotino contrapone al alma humana con el alma “del universo” (*toû hólou*: IV 3 [27] 27, 1-3). O, más específicamente, con su parte inferior, también denominada “Naturaleza” (*phýsis*) o facultad “vegetativa” (*phytikós*), “nutritiva” (*threptikón*),

1 Por razones de claridad expositiva, aclaro lo siguiente: en todo el artículo, emplearé el término *noûs* para referirme a la inteligencia en alma humana (véase *infra*, nota 2).

2 Los términos *diánoia*, *aísthesis* y *noûs* no poseen una significación unívoca a lo largo de las *Enéadas*. Con *diánoia*, Plotino suele referirse a la sucesión mental de un concepto a otro. El vocablo *aísthesis* puede remitir a la sensación o a la senso-percepción (O’Daly, 2017, 119-120). La primera, entendida como la recepción de un estímulo sensorial. Y la segunda, como una sensación acompañada de conciencia. Véase *infra*, nota 17. Y en cuanto al término *noûs*, Plotino lo utiliza muy frecuentemente para designar a la facultad de la inteligencia., a través de la cual el alma contempla de manera simultánea la totalidad del mundo eidético y se identifica con la segunda hipótesis (I 1 [53] 8, 6-8).

“incrementativa” (*auxetikón*), “generativa” (*gennetikón*) y “apetitiva” (*epithymetikón*).³ En algunos pasajes, Plotino parece subrayar que la parte vegetativa es compartida por todos los seres vivos, en tanto integrantes de un mismo gran entramado universal (IV 9 [8] 3, 28-29; IV 4 [28] 32, 7-11).⁴ Por este motivo, los seres humanos son parte del universo y, a su vez, lo sobrepasan (IV 9 [8] 3, 23-24; II 2 [14] 2, 4-5; IV 4 [28] 32, 9-11; II 3 [52] 9, 24-30).

La distinción establecida con el criterio 4) se lleva a cabo en el interior del alma humana: la parte “superior” (*kreísson*) y la “inferior” (*cheíron*). La primera ejerce la *nóesis* de manera ininterrumpida (IV 3 [27] 18, 11) y excede al compuesto alma – cuerpo (Schniewind, 2003, 99-100). Y la segunda se trata del alma “usuaria de un cuerpo” (*chroménen sómati*: VI 7 [38] 5, 24), que, además de la *diánoia*, dispone de facultades que se activan durante su vida diaria en el mundo sensible. Como, por ejemplo, el movimiento; la sensibilidad; la conciencia de los objetos de la senso-percepción (*antilepsis*); la memoria; y la imaginación.

En los cuatro criterios de análisis podemos identificar un “núcleo interior” que subyace a nuestra existencia terrenal (Remes, 2007, 63). Los alcances y límites de dicho “núcleo” continúan siendo, hasta hoy, objeto de ardua discusión.⁵

2.2. El *hemeís* lábil: sujeto de la ética

En lo que denominaremos “enfoque del nosotros lábil”, el punto de partida consiste en quiénes somos “de hecho” durante nuestra vida en el mundo sensible: nuestra “conciencia empírica”, “ego” (Rist, 1967, 417-418; Smith, 1978, 292-293); “yo encarnado” (Gerson, 1992, 255); e “identidad biográfica” (Aubry, 2008, 284). En este abordaje se priorizan los pasajes en los que Plotino resalta las diversas instancias ontológicas con las que puede identificarse el ser humano. En III 4 [15] 3, 21-22, por ejemplo, afirma que “el alma es muchas cosas; es todas las cosas juntas, tanto las de arriba como las de abajo pasando por toda

3 A la hora de tratar la constitución del alma, Plotino hace uso de diferentes vocabularios como, por ejemplo, “facultades” (*dýnamis*), “partes” (*méros*) o “formas” (*eidós*). A veces emplea el término *psyché* para referirse metonímicamente a una de sus partes o facultades. Con estas nociones, Plotino establece un diálogo crítico con Platón y con Aristóteles (Blumenthal, 1971, 21; Igal, 1979, 320; Fleet, 1995, 90, 129-130; Caluori, 2015, 92, 187, nota 19; Girard, 2023, 78).

4 Para el debate en torno a un alma vegetativa individual, consúltese Blumenthal, 1971, 29; cf. Caluori, 2015, 195, nota 42.

5 La principal problemática que divide a los intérpretes es la continuidad de la identidad personal en el ámbito inteligible. Para este debate, consúltese Kalligas, 1997; Tornau, 2009; Hermoso Félix, 2022; Stock, 2024, 31-34.

la gama de la vida” (*pollà he psychè kai pánta kai tà áno kai tà kátio au méchri páses zoês*).⁶ Y en I 1 [53] 9-7 señala que “nosotros somos muchas cosas” (*pollà hemeís*).⁷

En lo que respecta al punto de llegada, el enfoque del *hemeís* verdadero aparece en el horizonte ético: el ser humano puede optar entre dirigir su contemplación hacia el ámbito inteligible y llegar a ser sabio (*spoudaíos*); o hacia el sensible y volverse “feo” (*aischrós*), “desenfrenado” (*akólastos*) e “injusto” (*ádikos*). La ética plotiniana puede ser presentada como una propuesta de purificación (*kátharsis*) y de separación (*chorismós*), con el objetivo de aproximarnos, tanto como nos sea posible, a nuestro núcleo interior (Smith, 1978, 293; Aubry, 2008, 286-287; Emilsson & Strange, 2015, 197; Girard, 2023, 45).⁸

3. Las emociones en el pensamiento plotiniano

3.1. El compuesto y sus *páthe*

A la hora de estudiar las emociones en las *Enéadas*, es necesario sortear previamente una dificultad considerable: no hay un término griego exactamente equivalente a “emoción” (Sihvola & Engberg-Pedersen, 1998, vii-viii). Para subsanar esta limitación, debemos atender tres elementos clave dentro del *corpus*. En primer lugar, los vocablos *páthos* y *páthema*, que Plotino utiliza a la hora de referirse a vivencias que, desde una mirada contemporánea, podríamos calificar de “emocionales”. Segundo, dos tratados que resultan puntualmente destacables, en los que el filósofo neoplatónico realiza “listas” de emociones: III 6 [26] y I 1 [53]. En el primero, emplea el plural *páthe*; y en el segundo, *pathémata*.⁹ La lista de III 6 [26]

6 Desde esta perspectiva, Lloyd Gerson propuso una justificación del uso que Plotino hace de la primera persona del plural: lo habría empleado adrede para designar una “comunidad levemente anárquica de agentes o sujetos” (Gerson, 1992, 254).

7 Por esta razón, algunos intérpretes han leído en Plotino una subjetividad pre-moderna, irreductible a ninguno de los niveles de su ontología, dadas sus múltiples posibilidades de contemplación (Bréhier, 1953, 96-97; Dodds, 1960, 385-386; Blumenthal, 1971, 110; Gerson, 1992, 254; Sorabji, 2006, 119). Para el estado actual de este debate, consúltese Girard, 2023.

8 En III 5 [26] 5, 15, Plotino define a la *kátharsis* como “dejar al alma sola” (*katalimpáno moné*: III 6 [26] 5, 15. Para otras apariciones del término, véase I 6 [1] 6, 2, 13-16; IV 7 [2] 10, 40; I 2 [19] 4, 1-2; VI 7 [38] 36, 8. Y en III 5 [26] 5, 19 define al *horismós* como “volverse de las cosas de abajo a las otras, las de arriba” (*epi thátera tà áno apò tôn káto*). O, en otras palabras, que el alma deje de estar en el cuerpo como si fuese una pertenencia “de aquel” (*hos ekeinou*: III 6 [26] 5, 21). Véase también II 9 [33] 6, 40; I 4 [46] 4, 19; II 3 [52] 9, 20; I 1 [53] 12, 18. Con el uso de *kátharsis* hay una intertextualidad con *Fedón* 69c 2 y con *Fedro* 250c 1. Para el origen de este término, véase Fleet, 1995, 139-140. Sobre la separación, Plotino puntualiza que el alma puede estar separada, a pesar de habitar el mundo sensible (I 1 [53] 10, 9-10). Y que en caso de suicidio, es probable que el alma y el cuerpo no hayan quedado separados completamente (I 9 [16] 1, 1-3).

9 Los términos *páthos* y *páthema* son utilizados como sinónimos por Platón y por Aristóteles. En ambos autores, refieren a la condición de ser afectado por un agente externo. No hay acuerdo acerca de si deben (o no) asimilarse las dos nociones en el caso puntual de Plotino (Fleet, 1995, 72-23; Laurent, 2004, 201).

está integrada por la pena (*lype*), la irritación (*orgé*), el placer (*hedoné*), el apetito (*epithymía*), el miedo (*phóbos*) y la vergüenza (*aischýne*: III 6 [26] 3, 1-2, 11). Y la de I 1 [53], por el placer, la pena, el miedo, el coraje (*thársos*), el apetito, la aversión (*apostrophé*) y el dolor (*álgos*: I 1 [53] 1, 1-2). Y tercero, la definición de *páthos* (término en el que nos centraremos, dado su uso más frecuente) en III 6 [26] 4, 7-8 como aquello que va acompañado (*épomai*) de placer o de pena.¹⁰

Al inicio de III 6 [26], Plotino señala que un *páthos* supone una modificación (*tropé*) y una alteración (*alloíosis*: III 6 [26] 1, 13). Por este motivo, se trata de una experiencia que concierne exclusivamente al cuerpo. Solo el cuerpo se modifica en las experiencias placenteras o dolorosas: su temperatura interna se calienta o se enfría, se altera su circulación sanguínea, tiembla y empalidece (III 6 [27] 1, 14; 3, 7, 14-16: 4, 23-26; I 1 [53] 7, 5-6; IV 8 [6] 2, 43-45; VI 4 [22] 15, 16-17; IV 4 [28] 20, 1). Muchas veces, estos fenómenos suceden de manera espontánea e involuntaria.

En el pensamiento plotiniano, no todos los cuerpos sienten afecciones. Un cuerpo “inanimado” (*ápsychos*) no puede experimentarlas (VI 4 [22] 15, 11-12; III 6 [26] 3, 14; IV 4 [28] 18, 5). Para que ocurra, resulta preciso que se trate de un cuerpo con vida propia (I 1 [53] 10, 6-7). Las *Enéadas* contienen diversas expresiones para designar a la vida del cuerpo: una de las más destacadas es la de “huella” (*ichnos*) del alma vegetativa (VI 4 [22] 15, 15-16; IV 4 [28] 18, 30). En otras ocasiones, también es denominada “sombra” (*skía*: IV 4 [28] 18, 6-7; I 1 [53] 12, 26); “imagen” (*indálma*: IV 4 [28] 19, 2-3; *eidolon*: I 1 [53] 8, 15-18; 12, 24); e “irradiación” (*ellámpseos*: VI 4 [22] 15, 15-16).¹¹

El cuerpo vivo, por lo tanto, está conformado por un cuerpo y una huella del alma, con una frágil y problemática unidad “adquirida” (*chresámena*: IV 4 [28] 18, 25-26) y continuamente bajo amenaza. Como consecuencia de esta situación inestable y precaria, ocurre un hecho decisivo, que justificará la necesidad de la filosofía: el cuerpo “clama” (*phtéggomai*) su turbación al alma (VI 4 [22] 15, 22-23) y busca condicionarla. La principal tarea de la actividad filosófica, por lo tanto, consistirá en desandar ese camino.

Por otra parte, existe una controversia acerca de cómo traducir *páthos* en los pasajes referidos en esta sección: algunos estudiosos han optado verterlo directamente por “emoción”. Otros, por el contrario, han elegido “afección”, entendida en estos contextos como los correlatos corporales de las emociones y no como las emociones en cuanto tales. Para esta polémica, véase Zamora Calvo, 2023, 4; cf. Caluori, 2022, 226.

¹⁰ En este pasaje, se recoge exactamente la misma definición de Aristóteles en *EN* II 5, 1105b 23 y en *Rhet.* I, 1378a 19-22. Se ha sugerido la mediación del comentario de Aspasio a la *Ética a Nicómaco*, posiblemente recepcionado por Plotino (Kalligas, 2014, 547; Magrin, 2016, 266).

¹¹ Para la polémica acerca del *status* ontológico de la huella del alma, véase Blumenthal, 1971, 63-66; Igal, 1979; Noble, 2013; Caluori, 2015, 189-192.

Prima facie, parece un contrasentido sugerir la posibilidad de que el alma se vea afectada por el cuerpo. En primer lugar, porque lo antecede ontológicamente. Y segundo, porque Plotino se encarga de enfatizar que el alma es impassible (*apathés*: III 6 [26] 1, 16; 2, 49-50; 3, 22-24).¹² Sin embargo, en III 6 [26] ocurre algo no menos paradójico: el filósofo neoplatónico se refiere a una parte “afectiva” (*pathetikós*) del alma. Lo hace por primera y única vez en toda su obra.¹³ En el tercer capítulo, Plotino la señala como la responsable de que el cuerpo se ruborice por la vergüenza o de que empalidezca por el miedo. No sin aclarar que en ningún caso es afectada por las emociones. En su justificación aparece el término “actividad” (*enérgeia*): el alma no es afectada, sino que actúa:

Porque cuando decimos que el alma se agita en medio de apetitos, razonamientos y opiniones, no queremos decir que ella misma se vea zarandeada al producirlos, sino que esas mociones arrancan de ella. Y de hecho, cuando decimos que la vida es movimiento, no tratamos de hacerla variable. No, sino que la actividad de cada parte del alma, ésa es su vida connatural, que no la saca de sí misma (III 6 [26] 3, 22-26).¹⁴

Y un capítulo más adelante prosigue en la misma dirección. Y lo hace a través de ejemplificaciones con diferentes facultades del alma:

Pues no es precisamente la facultad vegetativa la que vegeta cuando hace vegetar ni la que crece cuando hace crecer, y, en general, no es ella la que, cuando mueve, se mueve con aquel movimiento con que mueve, sino que o no se mueve en absoluto o se trata de un tipo distinto de movimiento, o sea, de actividad (III 6 [26] 4, 38-41).¹⁵

Algunos intérpretes han señalado que, en estos dos pasajes, se trasluce implícitamente el principio ontológico de la doble *enérgeia*, que vertebró el pensamiento plotiniano. De acuerdo con este principio, hay dos tipos de actividad en cada nivel de la realidad: una constitutiva y otra derivada, una que es “hacia adentro” y otra que es “hacia afuera”, respectivamente (Emilsson, 1998, 341). En esta comparación, hay una *enérgeia* interna de la parte afectiva del alma, que “no se retira” (*mè exístemi*) de ella. Y, a su vez, otra externa y dirigida al cuerpo, que es quien resulta afectado. Por lo tanto, lo que en el alma es *enérgeia*, en el cuerpo es *páthos* (Fleet, 1995, 100).

12 Para el uso del término *apátheia* en los debates filosóficos de la Antigüedad tardía, véase Dillon, 1990.

13 Se ha señalado, entre los estudiosos, que la expresión *pathetikós* para referirse a una parte del alma ya había sido empleada por Aristóteles y, posteriormente, por pensadores como Plutarco, el Pseudo Plutarco, Posidonio y Alcino. Véase Fleet, 1995, 115-116; Laurent, 2004, 202, nota 9; Kalligas, 2014, 103; 537, nota 15; 540.

14 *Kai gàr hotan légomen kineísthai autèn en epithymíais, en logismoís, en dóxais, ou saleuoménen autèn légomen taúta poieîn, all' ex autês gígnesthai tàs kinéseis. Epeì kai tò zèn kinesin légontes ouk alloíou mén, hekástou dè moríou he enérgeia he katà phýsin zoè ouk existâsa.*

15 *Ou gàr dè tò phytikón, hótan phýe, phýetai, oud', hótan aixe, aixetai, oud' hólos, hótan kinê, kineítai ekeínen tèb kinesin hèn kineî, all' hè oud' hólos, hè állos trópos kinéseos è energeías.*

En III 6 [26], Plotino presupone ese marco ontológico general cuando distingue entre dos tipos de actividades cognitivas, una y otra con consecuencias sobre el cuerpo: la opinión (*dóxa*) y la “casi opinión” (*hoíon dóxa*). A ambas las engloba con el término *phantasía*.¹⁶ El filósofo neoplatónico ofrece algunos ejemplos de emociones surgidas a partir de opiniones: cuando experimentamos miedo, tras habernos formulado la opinión de que corremos riesgo de morir; cuando disfrutamos (*hédomai*) al pensar (*oíomai*) que obtendremos alguna clase de bien (III 6 [26] 4, 8-10); o cuando sentimos irritación (*orgé*) por motivo de lo injusto (*adíkema*: IV 4 [28] 28, 44). Las “casi opiniones”, por su parte, se encuentran “desprovistas de juicio” (*anepíkritos phantasía*), son indeliberadas (*aproáiretos*: III 6 [26] 5, 13) y espontáneas (*prótypos*: I 2 [19] 5, 20). Son las que subyacen, por ejemplo, cuando nos sentimos perturbados ante la sola suposición (*phásis*) de un mal (*kakós*), sin haber llegado a corroborar su existencia efectiva (III 6 [26] 4, 17-18; 5, 4-5).

Hacia la mitad del cuarto capítulo de III 6 [26], el filósofo neoplatónico identifica a la parte *pathetikós* con un tipo de alma y con un tipo de actividad cognitiva: el alma vegetativa y sus “casi opiniones”. Algunas líneas más adelante, la compara con un “mensajero” (*pémponos*: III 6 [26] 4, 29) que comunica sus contenidos cognitivos al cuerpo. En el mejor de los casos, la parte afectiva debería “traducir” las opiniones en “casi opiniones”, para que el cuerpo las “comprenda” más adecuadamente. No obstante, muchas veces sucede al revés: las “casi opiniones” pueden desencadenar opiniones.

Para explicar esto último, es necesario cambiar la perspectiva: en tanto mensajero, la parte afectiva también puede traducir al alma los sucesos que ocurren en el cuerpo (IV 4 [28] 19, 28-29). Y aquí es donde se explica la aparente influencia del cuerpo sobre el alma: no puede ser afectada por los clamores corporales, pero sí puede conocerlos, con un “conocimiento impasible” (*gnôsin apathê*: IV 4 [28] 18, 9-10). Entre los capítulos veinte y veintiuno, Plotino describe minuciosamente el funcionamiento de una cadena cognitiva.¹⁷ Lo

16 La noción de *phantasía* puede traducirse como “imaginación”, “representación” o “impresión”. En todas sus posibles acepciones, se encuentra ligada al conocimiento de la realidad sensible. En el contexto de III 6 [26], Plotino diferencia entre dos categorías de *phantasíai*:

1) La que es adjetivada como “primera” (*próte*: III 6 [26] 4, 19). Se encuentra relacionada con la facultad de elaborar juicios (*krísis*) y opiniones a partir de los datos obtenidos sensorialmente.

2) La *phantasía* “segunda” o imaginación “propia de dicha” (*kýrios*: VI 8 [39] 3, 11). Se encuentra vinculada a la parte vegetativa, que recepciona pasivamente las sensaciones del cuerpo (IV 9 [8] 3, 25-27; I 1 [53] 9, 8-9).

17 En este punto, el filósofo neoplatónico es profundamente deudor del tratamiento aristotélico del deseo como un fenómeno de la *psyché*, en donde la razón puede estar presente o no. En el primer caso, tiene lugar la *boúlesis* (DA 434a 12-15; EN III 1113a 10; VI 1138a 23, 1139b 4-5). Y en el segundo, las dos manifestaciones de deseo compartidas con los demás animales: la *epithymía* y el *thymós* (DA 214b 2). Para la influencia de Platón y Aristóteles en el abordaje plotiniano del deseo, véase Gerson, 1994, 130-133.

hace a propósito de los deseos, pero podemos afirmar, con ciertos recaudos, que puede aplicarse análogamente a las demás *páthe* del compuesto.¹⁸

En primer lugar, el cuerpo desea “espontáneamente” (*ex autoû*), en función de sus necesidades. Estrictamente hablando, en esta “fase” aún no hay un deseo en cuanto tal, sino “pre-apetitos” (*proepithymía*) o “pre-deseos” (*prothymía*: IV 4 [28] 20, 34-35).¹⁹ En segundo lugar, dos facultades diferentes del alma se percatan (*mantháno*) y se solidarizan (*synápto*) con el pre-deseo: la Naturaleza (*phýsis*) y la sensación (*aísthesis*).²⁰ Con la actividad cognitiva de la Naturaleza, se elabora la “casi opinión” y se constituye el deseo. Y con la sensación, es posible articularlo en palabras. Una vez consciente del deseo, el alma necesariamente debe optar entre satisfacerlo (*porízo*) o resistirlo (*antiteíno*) y aguantarlo (*karteréó*) sin prestarle atención (*prosécho*: IV 4 [28] 20, 18-19).

Curiosamente, el filósofo neoplatónico desliza la posibilidad de que una cantidad considerable de “pre-deseos” del cuerpo no lleguen jamás a ser elaborados conscientemente como deseos. Y añade que algunos de esos pre-deseos pueden ser “contrarios a la naturaleza” (*parà phýsin*).²¹ A propósito de este punto, el filósofo neoplatónico destaca que nuestra alma vegetativa tiene la tarea de supervisar (*epistatéó*) cuáles son los pre-deseos “conformes a la naturaleza” (*katà phýsin*) y cuáles los “contrarios” (*parà phýsin*). Y, en consecuencia, solidarizarse únicamente con los primeros. Se trata de una afirmación problemática, formulada en términos prescriptivos (Brisson, 2005, 215, nota 185) y que colisiona con la experiencia diaria de una numerosa cantidad de seres humanos.

Para explicar esta contradicción fáctica, no debemos soslayar que, como ya hemos señalado, las “casi opiniones” del alma vegetativa pueden eventualmente ser igual de involuntarias y espontáneas que las afecciones del cuerpo.²² Cuando surgen esas representaciones difusas (que Plotino compara con sueños) siempre hay un riesgo de que la razón se vea “arrastrada por la imaginación” (*ephèlkesthai tê phantasia*: IV 4 [28] 28, 47-

18 Considero válida la analogía porque, en su acepción de *páthos* (III 6 [26] 3, 1-2; III 5 [50] 1, 10), el deseo transita por la misma interacción cuerpo – alma, que cualquier otra afección. En la sección 3.3 me ocuparé del deseo noético, requiere un tratamiento separado, por sobrepasar al compuesto y a las *páthe*.

19 Los pre-apetitos y los pre-deseos desempeñan una función similar a la que poseen las *propátheiai* en la psicología estoica. Véase *infra*, nota 22.

20 En este contexto, la *aísthesis* entendida como sensación acompañada de conciencia (véase *supra*, nota 3) o como *phantasia* capaz de elaborar juicios y opiniones (véase *supra*, nota 17).

21 Hago uso de la letra inicial minúscula para “naturaleza” porque, en este contexto, la *phýsis* no corresponde a la Naturaleza entendida como el alma vegetativa. Con las fórmulas *katà phýsin* y *parà phýsin*, Plotino recoge terminología estoica. Sobre esta cuestión, consúltese Laurent, 1999.

22 Para el polémico debate en torno a la existencia de *phantasia* involuntaria en el estoicismo, consúltese Stevens, 1996

48).²³ En otras palabras: que el alma se identifique erróneamente con el cuerpo y asuma que las *páthe* la afectan a ella (III 6 [26] 5, 1-13).

En este punto es donde el filósofo neoplatónico introduce la *kátharsis* y el *chorismós*, a propósito de la parte *pathetikós*. Para explicar la purificación de esta parte del alma, refina la imaginaria onírica: consiste “en que despierte de sus absurdas fantasmagorías y no ponga la vista en ellas” (*he égersis ek tón atópon eidólon kai mè órasis*: III 6 [26] 5, 23-24). Y su separación, en “no inclinarse excesivamente” (*mè pollê neúo*) y no hacerse representaciones (*phantasia*) “sobre las cosas de abajo” (*perì kàto*: III 6 [26] 5, 24-25). Ambas tareas demandan un desplazamiento de la conciencia y una des-identificación con el compuesto alma – cuerpo y sus *páthe*.

3.2. La interpretación tradicional, en tensión

En vista de lo expuesto en la sub-sección anterior, algunos estudiosos han considerado que, desde el punto de vista plotiniano, las emociones son el resultado del intento infructuoso de unión entre el alma y el cuerpo (Dillon & Blumenthal, 2015, 376). Y generalmente ese es el sustento textual a la hora de aducir la lectura tradicional, según la cual toda emoción constituye un obstáculo corporal, del que resulta imperioso librarse en cuanto antes (Blumenthal, 1971, 45-46; Dillon, 1996, 326; Emilsson, 1998, 339, 358-359; Knuutila, 2004, 102).

Sin embargo, es posible encontrar dentro del *corpus* diversos elementos para tensionar esa interpretación. En primer lugar, las alusiones a placeres y dolores correspondientes al alma, sin un *páthos* corporal involucrado. Segundo, los pasajes en que se menciona la posibilidad de “mejorar” las *páthe*.

En lo que respecta al placer sin *páthos* corporal y beneficioso, resultan especialmente destacables los pasajes en que el filósofo neoplatónico caracteriza la experiencia de lo bello inteligible: el alma siente estupor (*thámbos*); un “dulce quedarse fuera de sí” (*éklepsis hedýs*); nostalgia (*póthos*); “pasión acompañada de placer” (*ptóesis meth’ hedonês*: I 6 [1] 4, 15-19); y admiración (*ágamai*: III 5 [50] 1, 25). En esta instancia es posible disfrutar (*hédomai*) de la belleza interior y no accesible a través de los sentidos: la propia y la ajena (V 8 [31] 2, 41-43).

Curiosamente, en V 8 [31], el filósofo neoplatónico se refiere a un “miedo” (*phóbos*) de una índole completamente distinta al que suele desaconsejar: el alma que está a punto de

23 Para la comparación de la contemplación de la Naturaleza con un sueño, véase también III 8 [30] 4, 22-24.

conocer a la Inteligencia (es decir, en tránsito de pasar de la conciencia dianoética a la noética) tiene miedo de verse (*idéo*) a sí misma como un “otro” (*héteros*) con respecto a ella (V 8 [31] 11, 12-13). Se trata de un miedo que tiene su fundamento: una vez finalizada la contemplación, efectivamente se re-establecerá la distancia entre el sujeto y el objeto (IV 4 [28] 2, 1-11; 4, 15). Quizás por este motivo, Plotino también señale que conocer lo inteligible entraña una “angustia ansiosa” (*odís*: V 5 [32] 12, 15; V 9 [5] 2, 3) y, por lo tanto, una mezcla (*symmigés*) de placer y dolor (V 5 [32] 12, 34-36).²⁴

El “miedo noético” tiene otro fundamento: el distanciamiento de la Inteligencia puede ser placentero. De hecho, Plotino también afirma que el alma encarna porque se cansó (*kámno*), sintió agobio (*barýno*) y no se contentó (*ouk anécho*) con la unidad (IV 8 [6] 4, 11; VI 9 [9] 9, 59-60; IV 4 [28] 4, 1); de manera tal que empezó a disfrutar de su autodeterminación (*autéchousía*: V 1 [10] 1, 5-6), a abrazar “lo suyo propio” (*autés*: IV 4 [28] 4, 2) y a acercarse, con una angustia ansiosa, a los cuerpos (III 4 [15] 5, 33-34; IV 3 [27] 13, 31).

En cuanto a las *páthe* mejoradas o “refinadas” (*asteíōs*), el filósofo neoplatónico las caracteriza como el resultado de una educación (*paideía*) del alma inferior (*cheíron*) por parte de la superior (*kreísson*: IV 3 [27] 32, 8-9). Se trata de la vida emocional del *spoudaiōs* o de quien se encuentra camino a serlo. Sobre esta cuestión, resaltaré dos puntos. En primer lugar, Plotino señala que, en aquel que se ha ejercitado filosóficamente, los impactos (*plége*) de su cuerpo serán “pocos” (*olígos*), “no violentos” (*mè sphodrá*) y se desvanecerán (*lýo*) inmediatamente (*euthýs*: I 2 [19] 5, 22-25). Y, en segundo lugar, que tendrá lugar una suerte de “retroalimentación” entre sus placeres corporales y los exclusivos del alma: disfruta de la belleza sensible en mayor medida que quienes no conocen su procedencia del ámbito inteligible (II 9 [33] 16, 7-9; 17, 33-35).²⁵ Por ejemplo, cuando vea el rostro de la persona amada, se transportará (*phéro*) al ámbito noético (II 9 [33] 16, 48-49). El placer por lo bello noético, por lo tanto, no anula al suscitado ante lo bello sensible: el primero se solidariza con el segundo, lo redirecciona, lo enriquece y lo intensifica.²⁶

²⁴ Véase *infra*, nota 31.

²⁵ Para la polémica anti-gnóstica, que subyace a II 9 [39], consúltese García Bazán, 1981 y Dufour, 2006, 179-185.

²⁶ Mi propuesta de continuidad entre emociones noéticas y emociones sensibles corre en paralelo a la continuidad entre la intelección y la sensación. La sensación consiste en una *nóesis* “oscura” (*amydrós*: VI 7 [38] 7, 30-31), esto es, mediada por los órganos corporales (IV 7 [2] 6, 5-7); en lo inteligible, por su parte, todos los contenidos de la sensación se encuentran unificados (VI 7 [38] 12, 25-26). Por lo tanto, el tránsito de la *aísthesis* a la *nóesis* implica una “prolongación” (o una “intensificación”) de la experiencia sensible (Hadot, 1953, 52, 56; Hermoso Félix, 2022, 325, 330).

3.3. El uso del término “emoción”: dos caminos de continuidad

La utilización del término “emoción”, que propongo en este artículo, supone una continuidad entre las vivencias del alma y el *páthos* del compuesto. Para fundamentarla, resulta indispensable llevar a cabo algunas precisiones en torno al deseo de lo bello inteligible y del Bien.²⁷ Sostengo que es posible postular dos “caminos de continuidad”: 1) el de las *páthe* que pueden ser re-encaminadas hacia ambos deseos del alma; 2) el de aquellas que suponen una “desviación”.

En III 5 [50] Plotino lleva a cabo un análisis pormenorizado de los posibles usos de uno de los términos más destacados de su vocabulario del deseo: el amor (*éros*).²⁸ En el primer capítulo, enumera cuatro variantes de *éros*, en su acepción de *páthos*: a) quienes aman cuerpos bellos, con reminiscencia (*anámnēsis*) de sus modelos inteligibles; b) quienes los aman, por el solo hecho de ser bellos, sin haber obtenido aún reminiscencia alguna del ámbito noético; c) el amor mediado por la relación sexual (*míxis*), en el que es posible la procreación; d) el amor mediado por la relación sexual, en el que no es posible la procreación (III 5 [50] 1, 55-60).²⁹ A los primeros tres, Plotino los caracteriza como “de acuerdo con la naturaleza” (*katà phýsin*: III 5 [50] 1, 42, 51) y en armonía con el funcionamiento de la totalidad cósmica.³⁰ Se sustenta en un *éros* que no es *páthos*, sino la *enérgeia* (III 5 [50] 7, 47) del *noûs*: una contemplación (*hórsis*), colmada (*plerothén*) e intensa (*sphodrótes*) de lo bello inteligible (III 5 [50] 3, 8-13); la cual, como se ha señalado en 3.2, posee un placer y un dolor constitutivos. En tanto reconducibles a su causa, las primeras tres variantes del *éros-páthos* se enmarcan dentro del primer “camino de continuidad”.

27 Desde el punto de vista ontológico, el Bien corresponde a la primera hipóstasis; y lo bello inteligible, a la segunda (I 6 [1] 9, 41-42; V 5 [32] 12, 32-33). En este artículo empleo la formulación “deseo de lo bello inteligible y del Bien” para poner en relieve que, en última instancia, lo bello inteligible se vuelve “deseable” (*épheton*) por motivo de la “gracia” (*cháris*) otorgada (*dídomi*) por el Bien (VI 7 [31] 21, 7-10, 23-24). Para esta cuestión, consúltese Hadot, 1953, 77-109; De Blassi, 2022, 41-73.

28 En este tratado, el filósofo neoplatónico se propone compatibilizar el tratamiento que hace Platón de *éros* como *páthos* (en *Fedro* 252 b2), como *daímon* (*Banquete* 203 c-e) y como dios (*Fedro* 242 d9; *Banquete* 180 d-181 c). Para una introducción a III 5 [50] consúltese Flamand, 2009, 445-459 y Kalligas, 2014, 501-506. Para un abordaje de *éros* en su acepción de *daímon*, véase Bertozzi, 2012, 125-147.

29 El amor *parà phýsin* remite, en una primera instancia, a las prácticas homoeróticas entre un maestro y sus jóvenes discípulos, desaprobadas explícitamente por el filósofo neoplatónico (*VP* 15, 6-17; Hadot, 1953, 87-88; Flamand, 2009, 485, nota 31). También puede abarcar cualquier tipo de relación sexual en la que, *a priori*, resulte imposible la procreación (III 5 [50] 1, 50-55; Más Torres, 2025, 389-390).

30 Mientras que el *éros* de la parte superior del alma del universo (*toû pántos psyché*: III 5 [50] 3, 28) contempla lo bello noético, el de su parte inferior orienta al cuerpo del *kósmos* hacia las realidades superiores, en la medida en que lo permiten sus limitaciones materiales (Kalligas, 2014, 518). Las variantes b) y c) corresponden a un ser humano que no es *spoudaios*, pero que no se rige por sus intereses egoístas, dado que sus deseos se encuentran en armonía con el ordenamiento cósmico.

Por su parte, el segundo camino aplica para la cuarta variante, la cual es “contraria a la naturaleza” (*parà phýsin*: III 5 [50] 1, 50) y desemboca en “malos deseos” (*kakaís epithymíais*: III 5 [50] 7, 37). El alma la experimenta al “desviarse” (*paraphoréo*) de su camino hacia lo bello inteligible (III 5 [50] 1, 50-53), lo cual sucede cuando adquiere “malas opiniones” (*kakaís dóxais*: III 5 [50] 7, 39), cuya existencia se agota en la imaginación del alma (III 5 [50] 7, 49-50). Resulta notable el paralelismo con la condición de las *páthe* que, como ya se ha mencionado, Plotino desarrolla en III 6 [26]: originadas a partir de una *dóxa* o de una *hoíon dóxa*, de las que el alma se debe desmarcar.

Considero que todas las *páthe* del compuesto transitan por alguno de estos dos “caminos de continuidad” y que, por lo tanto, se cimentan sobre el *éros* del alma por lo bello inteligible y el Bien. De acuerdo con este punto de vista, cada *páthos* consistiría en una copia “inferior” del placer y del dolor del *éros* noético: una copia parcializada, mediada por la corporalidad y cuya “opinión” (o “casi opinión”) correspondiente puede adecuarse, en el mejor de los casos, al contenido de la contemplación noética (o presentar una inadecuación total, en el caso de una afección *parà phýsin*). Dos importantes puntos en común nos permiten fundamentar esta relación modelo – copia. En primer lugar, en ambos casos hay placer cuando se adquiere el objeto deseado; así como también dolor cuando hay riesgo de perderlo. Y segundo, porque ambas vivencias implican necesariamente un conocimiento (ya sea el ámbito inteligible, ya sean los contenidos de la *phantasía*), al punto tal que resulta imposible desear, ni tampoco experimentar *páthos* alguno, sobre aquello que no se conoce (VI 6 [24] 6, 8-9; V 5 [32] 12, 9-12, 15).³¹

4. A modo de conclusión

Para responder a la pregunta por el lugar de las emociones en la ética plotiniana, debemos preguntarnos si las emociones constituyen una parte de nosotros. Para contestarla, se requiere hacer uso: 1) de los cuatro criterios de análisis del *hemeís*; y 2) de las emociones desarrolladas en la sección anterior. A estas últimas, las distribuiremos en los siguientes ítems: a) placeres y dolores sin origen corporal, beneficiosos; b) placeres y dolores sin origen corporal, perjudiciales; c) placeres y dolores con *páthos* corporal, “mejorados”.

31 Se puede considerar a la *nóesis* como el caso paradigmático del deseo de un sujeto por un objeto: presupone necesariamente la dualidad “más cercana” (*eggýteros*: V 5 [32] 4, 4-6) a lo Uno y, por lo tanto, reducida a su mínima expresión (III 8 [30] 9, 5). No cesa nunca, así como tampoco cesa la dualidad: por este motivo, el *noûs* se encuentra “siempre deseando y siempre logrando” (*epiémenos aei kai aei tygchánon*: III 8 [30] 9, 23-24). Para el entrelazamiento entre pensamiento y deseo, véase Arnou, 1921, 95-103. Para la “otredad” constitutiva del *noûs*, véanse V 1 [10] 4, 33-34; III 9 [13] 1, 10-11.

Todas las emociones de 3.1 se explican a partir de la atribulada relación entre el alma y el cuerpo. Por este motivo, es posible trasladar perfectamente el criterio 1). El alma (y sus conocimientos impasibles) corresponderían al *hemeîs*; y el cuerpo y sus *páthe*, a lo “nuestro”. También es posible aplicar el criterio 2). El alma y su *apátheia* se encontrarían del lado del “ser humano interior”; y el cuerpo y sus tumultos, en el “ser humano exterior”. Y si utilizamos el criterio 3), queda abierta la posibilidad de identificar a la parte *pathetikós* con la facultad vegetativa del alma del universo. De este modo, las *páthe* se constituirían a partir de dos juegos de relaciones: la de nuestro cuerpo con dos almas; y la del alma humana con la del universo.

Como contrapartida, el panorama se complejiza en 3.2. Las emociones no corporales pueden ser situadas en dos niveles ontológicos diferentes: el alma superior y la inferior, del criterio 4). Ambos niveles comparten un punto en común: se contraponen por igual al compuesto alma – cuerpo y a sus *páthe*. Y se diferencian en cuanto al involucramiento (o no) en la vida en el mundo sensible. El miedo del ítem a) puede ser el que experimenta el alma inferior de un *spoudaíos* (o alguien cerca de serlo) cuando se encuentra a punto de contemplar a la Inteligencia.³² Se trataría de un miedo sin palidez, sin temblores y sin ninguna modificación corporal. Y otras emociones sin *páthe* pueden adjudicarse al alma superior: las que acaecen durante la contemplación noética.

Con las emociones clasificadas dentro de los ítems a) y b), es posible poner en entredicho uno de los puntos principales de la lectura tradicional: la vida emocional no se agota en la corporalidad. Y con las del ítem c) hay elementos para cuestionar otro punto: las emociones como focos permanentes de conflictos. Podemos parafrasear a Kevin Corrigan y a John Turner, quienes en su comentario conjunto a VI 8 [39] sostuvieron que la propuesta plotiniana no consiste en liberar al alma de los deseos, sino en hacerla libre para desear (Corrigan & Turner, 2017, 175). Análogamente puede decirse que el *chorismós* plotiniano no consiste en separarnos de nuestra vida emocional, sino de una determinada manera de transitarla. Y que la *kátharsis* no es un recorrido para purificarnos de las emociones, sino para purificarlas: que se vuelvan más *hemeîs* y menos *heméteros*.

Bibliografía

Principal

32 Un miedo que, podemos conjeturar, pudo haberle ocurrido a Plotino y a Porfirio durante sus contemplaciones (VP 23, 16-18).

- BRISSON, L. (2005) “Traité 27-29 (IV, 3-5)” en L. Brisson y J-F. Pradeau (2005) Plotin. *Traité 27-29*. Paris: Flammarion.
- CORRIGAN, K. & TURNER, J. (2017) Plotinus. Ennead VI.8. On the Voluntary and on the Free Will of the One. Las Vegas - Zurich - Athens: Parmenides Publishing.
- DILLON, J. & BLUMENTHAL, J. (2015) Plotinus. *Ennead IV.3 - IV.4.29*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- DUFOUR, R. (2006)(b) “Traité 33 (II, 9)” en L. Brisson y J-F. Pradeau (2006) Plotin. *Traité 30-37*. Paris: Flammarion.
- EMILSSON, E. & STRANGE, S. (2015) Plotinus. *Ennead VI 4 & VI 5. On the Presence of Being, One and the Same, Everywhere as a Whole*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- FLAMAND, J-M. (2009) “Traité 50 (III, 5)” en L. Brisson y J-F. Pradeau (2006) Plotin. *Traité 45-50*. Paris: Flammarion.
- GERSON, L. (2013) Plotinus. *Ennead V.5. That the Intelligibles are not External to the Intellect, and on the Good*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- HENRY, P. & SCHWYZER. H.R. (1957-1973) Plotini. *Plotini opera*, 3 vols, eds. P. Henry y H.R. Schwyzer. Oxford: Clarendon Press.
- IGAL, J. (2015) Plotino & Porfirio, *Vida de Plotino. Enéadas I-III*. Buenos Aires: Gredos.
- IGAL, J. (2015) Plotino, *Enéadas IV-VI*. Buenos Aires: Gredos.
- LAURENT, J. (2004) “Traité 26 (III,6) Sur l' impassibilité des incorporels” en L. Brisson & J-F. Pradeau (eds.) Plotin. *Traité 22-26*. Paris: Flammarion.
- MÁS TORRES, S. (2025) Plotino. *Una antología de textos*. Madrid: CSIC.
- O'DALY, G. (2017) Plotinus. *Ennead I.1. What is the Living Thing? What is Man?* Las Vegas: Parmenides Publishing.

Secundaria

- ARNOU, R. (1921) *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris: Félix Alcan.
- AUBRY, G. (2008) “Individuation, particularisation et détermination selon plotin” en *Phronesis*, Vol. 53, No. 3 (2008), pp. 271-289.

- BERTOZZI, A. (2012) *On Eros in Plotinus: Attempt at a Systematic Reconstruction (with a Preliminary Chapter on Plato)*. Chicago: Loyola University Chicago.
- BLUMENTHAL, H.J. (1971) *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*. La Haya : M. Nijhoff.
- BRÉHIER, E. (1953) *La filosofía de Plotino*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- BRISSON, L. (2004) “La doctrine des degrés de vertu chez les Néoplatoniciens Une analyse de la *Sentence 32* de Porphyre, de ses antécédents et de ses conséquences” en *Etudes Platoniciennes I*, pp. 271-286.
- CALUORI, D. (2015) *Plotinus on the Soul*. Cambridge: University Press.
- CALUORI, D. (2022) “The Embodied Soul” en L. Gerson & Wilberding (eds.) *The New Cambridge Companion to Plotinus*, pp. 219-240. Cambridge: University Press.
- DE BLASSI, F. (2022) “La posición topológica de Plotino y el comienzo metafísico de la philo-SOPHIA medieval” en *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, Vol.15, n.2, pp. 41-73.
- DILLON, J. (1990) “Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on Controversy in LateGreek Ethics” en *The Golden Chain. Studies in Development of Platonism and Christianity*, pp. 508-517. Londres: Variourm.
- DILLON, J. (1996) “An ethic for the late antique sage” en L. Gerson (ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*, pp. 315-335. Cambridge: University Press.
- DODDS, E.R. (1960) *Les sources de Plotin*. Vandœuvres: Fondation Hardt.
- EMILSSON, E.K. (1998) “Plotinus on the emotions” en J. Sihvola y T. Engberg-Pedersen (eds.) *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, pp. 339-359. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- FLEET, B. (1995) *Plotinus. III.6 On the Impassivity of the Bodiless*. Oxford: Clarendon Press.
- HADOT, P. (1963) *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Barcelona: Alpha Decay.
- HERMOSO FÉLIX, M. J. (2022) “Individualidad y conciencia en Plotino” en *Tópicos, Revista de Filosofía* 63, pp. 303-332.
- IGAL, J. (1979) “Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino” en *Pensamiento*, vol. 35, pp. 315-346.
- GARCÍA BAZÁN (1981) *Plotino y la gnosis*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- GERSON, L. (1992) “The Discovery of Self in Antiquity” en *The Personalist Forum*, Spring 1992, Vol. 8, No. 1, Supplement: Studies in Personalist Philosophy. Proceedings of the Conference on Persons (Spring 1992), pp. 249-257

- GIRARD, C. (2023) *L'homme sans dualité. La question du sujet le «nous» chez Plotin*. Paris: Vrin.
- GURTLER, G. (1988) *Plotinus. The experience of unity*. New York: Peter Lang Publishing.
- KALLIGAS, P. (1997) "Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination" en *Phronesis* 42/2, pp. 206-227
- KALLIGAS, P. (2014) *The Enneads of Plotinus. A Commentary*. Volume 1. Princeton & Oxford: University Press.
- KALLIGAS, P. (2023) *The Enneads of Plotinus. A Commentary*. Volume 2. Princeton & Oxford: University Press.
- KNUUTTILA, S. (2004) 'Emotions in the Middle Platonists, Galen and Plotinus' en S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, pp. 83-103. Oxford: Clarendon Press.
- LAURENT, J. (1999) "Les limites de la conformité à la nature selon Plotin" en J-F. Pradeau (ed.) *Plotin, des principes*, pp. 11-21. Strasbourg: Pressa Universitaria de Strasbourg.
- MAGRIN, S. (2016) "Plotinus' Reception of Aristotle" en A. Falcon (2016) *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, pp. 258-276. Leiden - Boston: Brill.
- NOBLE, C. (2013) "How Plotinus' Soul Animates his Body: The Argument for the Soul-Trace at Ennead 4.4.18.1-9" en *Phronesis*, Vol. 58, No. 3 (2013), pp. 249-279.
- PLASS, P. (1982) "Plotinus' Ethical Theory" en *Illinois Classical Studies*, Vol. 7, No. 2 (FALL 1982), pp. 241-259
- REMES, P. (2007) *Plotinus on Self: The Philosophy of the 'We'*. Cambridge: University Press.
- RIST, J. (1967) "Integration and the Undescended Soul in Plotinus" en *The American Journal of Philology*, Vol. 88, No. 4, pp. 410-422.
- SMITH, A. (1978) "Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus" en *Phronesis* Vol. 23, No. 3, pp. 292-301
- SMITH, A. (1999) "The Significance of Practical Ethics for Plotinus" en *Traditions of Platonism: Essays in Honor of John Dillon*. Cleary, J. J. (ed.), Aldershot, 227-236.
- SORABJI, R. (2006) *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Chicago: University of Chicago Press.
- SCHNIEWIND, A. (2003) *L'éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*. Paris: Vrin.

- SIHVOLA, J. & ENGBERG-PEDERSEN, T. (1998) "Introduction" en J. Sihvola y T. Engberg-Pedersen (eds.) *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, pp. vii-xii. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- STEVENS, J. (1996). "Impulse and Animal Action in Stoic Psychology" en *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, pp. 1-17.
- STOCK, W-M. (2024) *Plotinus on what we think we are*. Leiden – Boston: Brill.
- TORNAU, C. (2009) "Qu'est-ce qu'un individu? Unité, individualité et conscience de soi dans la métaphysique plotinienne de l'âme" en *Les Études philosophiques* 90 [3], pp. 333-360
- ZABOROWSKI, R. (2019) "Plotinus' hierarchical view of emotions and its relevance to research on affectivity" en *Acta Classica* LXII, pp. 191-218.
- ZAMORA CALVO, J.M. (2023) "Plotino y las emociones del Pórtico" en *Synthesis*, vol,

3

0

(

1

)

,

e

1

3

4

.

H

Y

P

E

R

L

I

N

K

"

h

t