



## La pregunta de Minos y la caverna: ¿qué lugar ocupa la política en la filosofía de Plotino?

Nicolás Torres Ressa (UNLP – CIEFi – CONICET)

### 1. ¿Hay compromiso comunitario en Plotino?

Tal como señalara Alexandrine Schniewind hace veinte años (y sin grandes cambios al respecto) existe una cierta “reticencia” entre buena parte de los estudiosos de la obra de Plotino a reconocer en las *Enéadas* la presencia de una ética merecedora de semejante nombre (Schniewind, 2003, 13). En otras palabras, al Licopolitano se le ha reprochado no haber repuesto en su producción filosófica las necesidades prácticas del ser humano común y corriente. Sus aparentemente escasas reflexiones éticas estarían dirigidas única y exclusivamente a quienes ya han alcanzado la sabiduría, con vidas al parecer sin ningún tipo de rastro reconocible de cotidianeidad. El sabio (*spoudaíos*) concebido a la manera plotiniana sería quien se ha desentendido de su “vida exterior” (mediada por el cuerpo, con deseos y emociones que remiten al mundo sensible) y que como contrapartida ha desarrollado la autosuficiencia en su propia interioridad a través del ejercicio de la *nóesis* de la Inteligencia y de su eventual identificación con lo Uno (*Ibidem*, 15-22). Si lo pensamos en esos términos podemos inferir que su quehacer diario sería de similitudes acotadísimas con el de cualquier otra persona.

Alguna vez John Dillon sintetizó esta línea de lectura con una expresión tan contundente como ilustrativa: la ética plotiniana se caracterizaría por ser “auto-centrada”, “de otro mundo” y por no involucrar compromiso alguno para con los demás (Dillon, 1996, 331). Esta no poco problemática formulación nos hace plantear la siguiente pregunta: en caso de que la preocupación por interactuar con el otro efectivamente se halle ausente en los tratados de Plotino, ¿podemos hablar de una ética propiamente tal? (Schniewind, 2003, 22). El propio Dillon se planteó esta pregunta y, como hemos visto, la ha respondido negativamente. Por nuestra parte, nosotros añadiremos un interrogante adicional pero temáticamente demasiado cercano: ¿podemos hablar de una preocupación política en la obra del Licopolitano? ¿Puede



encontrarse en alguno de los cincuenta y cuatro tratados algo así como un compromiso comunitario? En caso que lo haya, ¿de qué manera podemos enmarcarlo dentro de la noción plotiniana de *spoudaíos*? ¿Qué trabajo de relectura y de reinterpretación sobre la figura del sabio nos demandaría realizar en consecuencia?

Es en el séptimo capítulo de VI 9 [6] donde nos encontramos con un muy breve registro de ese tenor, en un contexto que a primera vista puede parecer bastante disonante dado que el tema central del tratado es justamente aquel que leemos en su titulación porfiriana: el Bien o lo Uno. En el mencionado apartado de esta *Enéada* nos encontramos inicialmente con una indicación por parte de Plotino que bien podríamos encontrar replicada tanto en los libros cronológicamente anteriores como en los posteriores: para encontrarse (el término griego es *synousía*) con lo Uno es preciso prescindir de todo lo exterior y volverse hacia lo interior. La parte más llamativa empieza a continuación: una vez llevado a cabo dicho encuentro se debe ir (*héko*) a comunicárselo (*aggélo*) a los demás. No son pocos los pasajes eneádicos en los que Plotino señala la necesidad de un maestro o de un guía para adentrarse en la búsqueda filosófica (*Ibidem*, 17-18; 24-25). No obstante, esta vez el Licopolitano no utilizará un vocabulario pedagógico para ejemplificar la manera en que se puede comunicar la visión de lo Uno. El recurso a emplear para reafirmar lo dicho será un mito bastante particular: apelará al personaje de Minos. Del semi-legendario soberano cretense dirá que las leyes por él instituidas eran imágenes (*eidóla*) del encuentro con Zeus que (según nos cuenta nuestro filósofo) la creencia popular le adjudica haber vivenciado. Dicho de otra manera: la actividad política (*politiká*) a la que Plotino alude explícitamente en este pasaje es ni más ni menos que la consecuencia de que Minos se haya “colmado” (*plerouménoi*) de lo divino (VI 9 [9] 7, 22-28). El parangón con el sabio y su unión con lo Uno se encuentra prácticamente a la vuelta de la esquina y ahora, en lo que sigue de esta alocución, debemos ocuparnos de problematizarlo.

## 2. Desentrañando las motivaciones de Minos

Como hemos señalado, que Plotino haya utilizado un vocabulario político para dar cuenta de ese “ir y comunicar” el encuentro con lo Uno es cuanto menos curioso, por no decir inusual. Una posible pregunta que nos podríamos formular en vistas a desentrañar este pasaje consiste en cuáles son los motivos por los que un sabio (representado alegóricamente en la



figura de Minos) decidiría involucrarse en la vida de su comunidad en lugar de dedicar sus días única y exclusivamente a la contemplación. Esta pregunta se la planteó el especialista Dominic O'Meara, quien señaló la intertextualidad quizás más obvia y destacable: la vuelta a la caverna del prisionero que consiguió escapar en la *República* de Platón (O'Meara, 2003, 73). No es la única: el propio mito de Minos aparece desarrollado en *Leyes* con la leve pero significativa diferencia de que en la versión de Platón el rey de Creta recibe la asistencia directa del propio Zeus, quien le dicta el contenido a redactar para su legislación. Para la noción de “imagen” (central en el pasaje plotiniano) debemos remontarnos nuevamente a *República*, en donde se señala la necesidad de que los reyes imiten lo divino (*Rep.* 500c5; 500e3 - 501b7; *Ibidem*, 74). Con estas tres referencias platónicas presentes nos queda preguntarnos (en una yuxtaposición de alegorías que nos sentimos habilitados a tomarnos la licencia de realizar) qué es lo que motiva a Minos a volver a la caverna y recrear de alguna manera allí lo que vio en su encuentro con Zeus.

Una posible “pista” para llevar a cabo esta tarea de esclarecimiento la podemos encontrar en las líneas finales del propio símil con Minos, en donde Plotino desliza la posibilidad de que quien ha alcanzado la visión de lo Uno decida “permanecer arriba por siempre” (*aei ménein áno*; VI 9 [9] 7, 27). Con respecto a este punto O' Meara traza un paralelismo con *República*, más específicamente con la posible renuencia del filósofo a hacerse del gobierno de la *pólis*. En dicho diálogo, uno de los argumentos decisivos en favor del compromiso político de quien se dedica a la filosofía resulta ser la constatación del peligro latente que supone que el poder caiga en manos equivocadas. La tarea de gobernar se encuentra planteada aquí casi en términos de obligación y de subordinación del propio bien individual al bien común (O'Meara, 2003, 73). En otras palabras, al menos en el contexto de este diálogo, ejercer el gobierno sería una obligación forzosa y, en cuanto tal, no necesariamente voluntaria ni mucho menos deseada.

¿Es posible trasladar a VI 9 [9] las motivaciones de *República*? ¿El gobernante plotiniano lleva a cabo su tarea movido por una suerte de obligación social? ¿Lo hace debido a la urgencia de una cuestión que en definitiva no deja de ser externa a él? A saber: el riesgo de que sean otros menos capaces quienes decidan los destinos de la comunidad. En una hipotética ausencia de esta circunstancia tan desfavorable, ¿la vida del filósofo podría limitarse sin impedimento alguno a la actividad intelectual? En primer lugar y sobre todas las cosas debemos ser cuidadosos a la hora de hablar de “obligaciones”: el concepto moderno de “deber” resulta ajeno a la ética antigua, centrada más bien en la recomendación de una vida



virtuosa y en la propuesta de un modelo normativo personificado en la figura del sabio (Schniewind, 2003, 26; 205). Es en este marco general en donde es preciso situar las reflexiones éticas de Plotino. Y en segundo lugar y dado el lugar de centralidad que ocupa la virtud, consideramos necesario atender en lo que sigue a la clasificación entre virtudes inferiores (*elásson*) y superiores (*mégas*) que el Licopolitano establecerá al cabo de diez libros más adelante, en I 2 [19].

En la mencionada *Enéada* (que es en donde Plotino desarrolla esta cuestión con mayor detenimiento que en cualquier otro tratado) se establece una diferenciación entre dos posibles disposiciones (*diáthesis*) del alma (I 2 [19] 3, 19). De un lado, una en la que se encuentra confundida (*symfýro*) con el cuerpo y comparte sus mismas emociones (*homopathéo*) y sus mismas opiniones (*syndoxázo*; I 2 [19] 3, 11-13). Del otro tenemos una disposición muy distinta en la que el alma se separa (*afestéxo*) de lo corporal en tanto se ha distanciado de sus emociones correspondientes (*apatheía*), a tal punto que puede decirse que “actúa sola” (*moné energoî*; I 2 [19] 3, 15) conducida solo por “la razón y la inteligencia” (*lógos kai noûs*; I 2 [19] 3, 18) sin que nada se le oponga (*antiteíno*; *Idem*). Mientras que la primera disposición demanda el desarrollo de las virtudes inferiores (las cuales implican medir los deseos y las emociones, el término griego es *metriopátheia*), la segunda supone haber llevado a cabo un trabajo previo de purificación (*kátharsis*) que consistirá en volverse (*epistrofé*) hacia el propio *noûs* y eliminar todo cuanto le sea ajeno (*allótrios*). Una vez lograda esa condición se estaría apto para finalmente adquirir las virtudes superiores, por las cuales se actúa (*energéo*) de manera consecuente con la visión (*théa*) alcanzada de la realidad inteligible (I 2 [19] 4, 19-20; 27-29).

Debemos señalar además que en cuanto respecta a las virtudes propiamente tales, el Licopolitano desarrolla muy acotadamente tan solo cuatro: las conocidas como “virtudes cardinales”, es decir, la prudencia, la moderación, la valentía y la justicia. Los nombres son idénticos tanto en el caso de las virtudes inferiores como en el de las superiores, de manera tal que podemos hablar, por ejemplo, de una moderación inferior y de una superior. Para responder en qué se distinguen una de otra el Licopolitano hace uso de la noción platónica de “asemejamiento” (*homoíosis*): mientras que con virtud inferior nos volvemos semejantes “a los hombres de bien” (*ánthropos agathós*), con la superior nos asemejamos a “los dioses”, metáfora que en este contexto aplica a la Inteligencia (I 2 [19] 7, 27-28). Si lo trasladamos al caso de la moderación, la inferior consistiría en medir las emociones del cuerpo y la superior,



en cambio, en un repliegue hacia la propia interioridad para eliminarlas del todo (I 2 [19] 6, 25; 7, 18).

Tenemos así una diferencia de criterios para la acción al parecer muy difíciles, si no imposibles, de reconciliar. Y aquí debemos añadir otro importantísimo problema adicional que de momento no habíamos señalado: son las virtudes inferiores las que Plotino designa como “virtudes políticas” (*areté politiké*) o, en otras palabras, las virtudes necesarias para que pueda llevarse adelante la vida en comunidad (I 2 [19] 3, 7). ¿Qué sucede con las virtudes políticas una vez cultivadas las superiores? ¿El *spoudaíos* las abandona en favor de la adquisición de las nuevas?

Para responder a esta pregunta creemos que, en primer lugar, resulta muy oportuno atender a la siguiente observación hecha por Schniewind: quizás no sea lo más adecuado indagar en el posible interés o desinterés que el sabio plotiniano pueda tener por la comunidad, dado que su condición de estar habitándola forma inevitablemente parte de su propia vida. Dicho de otra manera, los asuntos comunitarios son para él cuestiones imposibles de desatender (Schniewind, 2003, 204). En segundo lugar, que el propio Plotino señala que el sabio conserva “en potencia” (*dýnamis*) sus virtudes inferiores o políticas, que además es consciente de las consecuencias que puede obtener a partir de todas y cada una de sus virtudes y que de todo esto se sigue que actuará conforme a las que sean necesarias puntualmente en cada circunstancia (I 2 [19] 7, 11; 19-20). Si bien, como él mismo problematiza en las líneas finales del tratado, es difícil compatibilizar la prudencia y la moderación “inferiores” con sus respectivas versiones “superiores”, tal vez sea menos conflictivo plantear un posible uso selectivo y circunstancial tanto de la versión superior como de la inferior de la valentía y de la justicia, es decir, las restantes dos virtudes cardinales que Plotino no tematizó en el último capítulo.

Este ejercicio de la virtud sujeto a las circunstancias ha sido señalado enfáticamente por O’Meara, quien leyó en este pasaje una dimensión de la ética plotiniana que él caracteriza como “descendente”: la propuesta del Licopolitano no consistiría únicamente en un “ascenso” de la virtud política a la virtud superior sino que además incluye un eventual retorno a la vida en comunidad (O’Meara, 2003, 43-44; cf. Schniewind, 2003, 196-197). Esta faceta del pensamiento ético de Plotino habría sido, según el autor, omitida entre los especialistas (*Idem*, n. 137). O’Meara agrega además otros dos argumentos. En primer lugar apela a III 8 [30], en donde se indica que la acción práctica (*práxis*) o la producción (*poiésis*)





puede o bien ser consecuencia de una debilidad del alma (*asthénéia*) para contemplar o bien puede ser un acompañamiento (*parakolouúthema*) de la contemplación. La clave para distinguir entre un sentido y otro reside justamente en la capacidad de quien actúa para contemplar aquello que es anterior (*prò*) y superior (*kreítton*) a la acción misma o si, por el contrario, no hay ningún otro objetivo más allá del acto realizado (III 8 [30] 4, 42-43). De manera análoga, sostiene el investigador, podríamos distinguir entre una actividad política previa y otra posterior a la adquisición de las virtudes superiores (*Ibidem*, 75).

Por otra parte, el segundo argumento (con el que a nuestro parecer se reafirma todo lo dicho) remite a la propia noción de *homoíosis* ya mencionada y que en I 2 [19] funciona como un hilo conductor: si el *spoudaíos* asemeja su vida a la de la Inteligencia, un asemejamiento de tales características necesariamente incluye (aunque de manera quizás remota) la naturaleza comunicativa del mismísimo Bien, de quien la Inteligencia es imagen (*Ibidem*, 75-76). En otras palabras: análogamente a como el Bien se comunica a sí mismo a todos, el sabio desea comunicar el Bien a los demás.

### 3. Conclusión y preguntas (inconclusas) finales

Para dar cierre a nuestra exposición volvamos a la pregunta de la que habíamos partido: ¿por qué Minos vuelve a la caverna a legislar? En principio, teniendo en cuenta lo repuesto en el apartado anterior, podríamos primero responder que lo hace porque está imitando al Bien. Y segundo (y en modo alguno menos importante) porque así desea hacerlo. Muy lejos de tratarse de una anacrónica ética del deber, la ética plotiniana sería en definitiva una ética del deseo (cf. Schniewind, 2003, 204-205). Las intervenciones políticas del *spoudaíos* resultan ser entonces parte constitutiva de su quehacer diario y de ninguna manera una tarea contingente y prescindible.

Antes de finalizar creemos oportuno señalar algunos de los tantos posibles interrogantes acerca de la ética plotiniana y que al menos aquí han permanecido en el tintero. En primer lugar consideramos que el cultivo de las virtudes merece un abordaje aparte. ¿La vida virtuosa plotiniana es de un progreso lineal? Por todo lo dicho ya sabemos que, para el Licopolitano, el *spoudaíos* ha transformado y hasta podríamos decir que ha “madurado” o “ampliado” sus criterios éticos. Ahora bien, la pregunta ahora sería hasta qué punto es posible



(o, mejor dicho, esperable) replicar en los hechos el ideal del *spoudaíos*. ¿Es lo mismo hablar de un filósofo (quien definicionalmente busca la sabiduría) que de un sabio (quien, se supone, la ha alcanzado)? En este punto nos resulta especialmente interesante la lectura propuesta por Schniewind del *spoudaíos* en términos de “modelo normativo” (*Ibidem*, 118-119; 205-206). Después de todo, el propio Plotino nos advierte en I 2 [19] que el alma humana es “dual” por naturaleza, que no es capaz (*hikanós*) de permanecer en el Bien (I 2 [19] 4, 12-31) y que la separación del cuerpo tenemos que llevarla a cabo “en la medida de lo posible” (*katà tò dinatón*; I 2 [19] 7, 24). Nos parece importante reparar en estos tres señalamientos porque, como el propio Licopolitano concluye, si fuésemos de otra manera nunca habríamos tenido, en primer lugar, la necesidad de purificarnos (I 2 [19] 4, 8-11).

El segundo punto en que nos gustaría detenernos es en el interés por el otro. ¿Cómo podemos y cómo debemos leer el deseo plotiniano de “comunicar el Bien” a los demás? ¿De qué manera lo inscribimos en el marco de la actividad filosófica? ¿Es una especie de “añadido” al hecho mismo de haberlo conocido? ¿Una suerte de epílogo? ¿El filósofo empieza a interesarse en la comunidad una vez eventualmente culminada su trayectoria intelectual? En otras palabras: ¿A Minos se le ocurrió repentinamente volver a la caverna solo después de haberse encontrado con Zeus? ¿O desde el momento mismo en que salió tenía ya interés en ayudar a sus compañeros? ¿Minos quería conocer el Bien porque deseaba también aprender a comunicarlo? Hacer filosofía, entonces, ¿es nutrir el deseo de comunicarse con el otro y de aprender cómo hacerlo? ¿El interés por los demás podemos encontrarlo en el inicio mismo del itinerario filosófico, entre sus motivaciones desde el primer momento? ¿Filosofar es interesarse cada vez más en el otro? Por lo pronto nos sentimos tentados de sugerir que las *Enéadas* nos habilitan a indagar por esa posible y fascinante lectura.

## Bibliografía

### Primaria

HENRY, P. & SCHWYZER, H.R. (1957-1973) Plotini. *Plotini opera*, 3 vols, eds. P. Henry y H.R. Schwyzer. Oxford: Clarendon Press.

FLEET, B. (2012) Plotinus, *Ennead IV.8*. Las 1: Parmenides Publishing.

IGAL, J. (2015) Plotino & Porfirio, *Vida de Plotino. Enéadas I-III*. Buenos Aires: Gredos.

IGAL, J. (2015) Plotino, *Enéadas IV-VI*. Buenos Aires: Gredos.



## Secundaria

DILLON, J. (1996) “An ethic for the late antique sage” en GERSON, L.P. (ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*, pp. 315-335. Cambridge: University Press.

O’MEARA, D. (2005) *Platonopolis. Platonical Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.

SCHNIEWIND, A. (2003) *L’éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*. Paris: Vrin.