



Fuente:
<https://Instagram.com/indagad>

«Gnothi seauton» y «epimeleia heautou» en Plotino: Diálogo con la tradición socrático- platónica¹

*"Gnothiseauton" and "epimeleiaheautou" in
Plotinus: Dialogue with the Socratic-Platonic
tradition*

Gilbert García²

² Universidad Nacional de Colombia, correo.ghgarcia@unal.edu.co

Este artículo fue presentado a modo de ponencia en el VII congreso colombiano de Filosofía: La relevancia de la filosofía en el siglo XXI, que tuvo lugar en Bucaramanga en agosto del 2018, bajo el título de «Conocimiento y cuidado de sí» en Plotino: Diálogo con la tradición socrático-platónica.

Resumen

El artículo realiza un rastreo de las nociones de *gnothi seauton*, «conocimiento de sí», y *epimeleia heautou*, «cuidado de sí» en la teoría plotiniana de las Enéadas I, centrándose en los tratados sobre la felicidad y las virtudes. Para exponer este análisis conceptual se parte desde una lectura foucaultiana de los conceptos de conocimiento y cuidado de sí, para desde allí trazar un tejido de relaciones que evidencia una conexión entre la figura socrática, figura en la cual nace la preocupación por el cuidado y conocimiento de sí, la posterior recepción de estos problemas en Platón bajo la noción de anamnesis, para, desde este marco histórico, mostrar el modo en que Plotino hereda esta preocupación por el sí mismo en su propia teoría.

Palabras clave: Plotino, conocimiento de sí, cuidado de sí, anamnesis, purificación.

Abstract

The article traces the notions of *gnothiseauton*, "self-knowledge," and *epimeleiaheautou*, "self-care," in the plotinian theory of Enneads I, focusing on the treatises on happiness and virtues. To expose this conceptual analysis the text begins from a Foucaultian reading of the concepts of knowledge and self-care, in order to trace a fabric of relationships that evidences a connection between the Socratic figure and the subsequent reception of these problems in Plato under the notion of anamnesis. From this historical framework, the text shows the way in which Plotinus inherits this concern for the self in his own theory.

Keywords: Plotinus, self-knowledge, self-care, anamnesis, purification.

Intentar interpretar la teoría de Plotino desde la dinámica conceptual del *gnothi seauton*, «conocimiento de sí», y *epimeleia heautou*, «cuidado de sí», requiere un marco de comprensión de su propia propuesta. Siendo ello así, el presente texto se propone mostrar qué es aquello que se puede entender por *conocimiento de sí* y *cuidado de sí* en la teoría plotiniana. Evidenciando que, su teoría se encuentra cimentada en una estructura conceptual cuyo significado contiene una herencia histórica de origen socrático-platónica. Para ello, tomaremos como fuente de reflexión un conjunto de pasajes seleccionados de la *Enéada I* centrándonos en el segundo tratado: *Sobre las virtudes*; y, partes específicas del cuarto tratado: *Sobre la felicidad*. Desde estos pasajes pretendemos sostener una lectura interpretativa con vertebras claramente platónicas, donde se pueda mostrar que, por *conocimiento de sí* se puede comprender una cierta relación consigo mismo que está determinada por una cierta *anamnesis* de sí mismo, lo que constituye una herencia platónica en el pensamiento de Plotino. Lo que quiere decir que, la encarnación en el compuesto implica un cierto olvido de sí mismo, un alejamiento de la divinidad; de tal modo que, el autoconocimiento implica un *recuerdo* de las huellas de dios – lo Uno – que me acerque – en un movimiento *regresivo* – a la divinidad. Desde allí, conocerse a sí mismo implica un conocer en qué relación me encuentro con la divinidad; y es, precisamente, la *anamnesis* la que permite comprender dicha relación.

Ahora bien, este saber de sí mismo requiere

dirigirnos a *aquello* que es mi auténtico sí mismo, lo que para Plotino será el *alma intelectual*. Este dirigirnos, como actitud práctica, se devela dentro de unos ejercicios de sí que podemos denominar, a partir de la lectura de las *Enéadas*, como *prácticas de purificación*. En el contexto de este artículo, evidenciaremos que es justamente a estas *prácticas de purificación* a las que se le pueden denominar *cuidado de sí* en Plotino. Puesto que, esta *purificación* es un cierto conjunto de ejercicios sobre un cierto «yo», el que cada uno es, que pretenden liberar el auténtico sí mismo de todo aquello que no es, pero que, hacen parte de su modo de vida en el compuesto – los placeres y el cuerpo principalmente. De tal modo que, la *purificación* – cuidado de sí – es, entonces, el correlato necesario de la *anamnesis*, entendida aquí como *conocimiento de sí*. Así pues, en Plotino, se puede afirmar que por *gnothi seauton* se comprende un saber de sí mismo, que se revela por medio de saber en qué relación se encuentra el sí mismo con la divinidad; y este saber es justamente la *anamnesis*. Lo cual, y de manera paralela, conlleva a un conjunto de *prácticas de purificación* sobre este sí mismo, que tienen como objetivo acercarme a dios; estas prácticas son justamente *epimeleia heautou*. Este ejercicio sobre sí mismo transforma la relación consigo mismo, ello es el modo de vida, pues la va purificando y llevando a su debido lugar con respecto a la divinidad. Finalmente, al lograr posicionarnos en el debido lugar, ese modo de vida perfecto con respecto a la divinidad nos dirigirá a la respuesta de la pregunta fundamental que orienta toda esta búsqueda: ¿quién

soy?

La ruta argumental con la que pretendemos visibilizar estas interpretaciones tiene dos momentos específicos: en el primero, buscamos examinar la herencia socrático-platónica de la teoría plotiniana con relación a los conceptos de *gnothi seauton* y *epimeleia heautou*, tomando como base la interpretación de M. Foucault en la *Hermenéutica del sujeto*². En la primera parte del texto pretendemos seguir una línea de conexión que va desde el surgimiento de la comprensión filosófica del término *gnothi seauton* en Sócrates hasta su aplicación en Plotino. Sosteniendo que, este último, se conecta al pensamiento socrático por medio de la teoría platónica. Conexión que se evidencia, por un lado, en el *Alcibíades* (103a – 129b) – específicamente con la parte final del diálogo, donde Sócrates realiza la parte positiva de su discurso, proponiendo el conocimiento y el cuidado de sí al joven Alcibíades como ruta para el acceso a la vida política –; para mostrar esa conexión acudiré a la interpretación de la profesora María Isabel Santa Cruz en el texto *El “cuidado de sí”*: Plotino, lector del *Alcibíades I* de Platón; y, también, de soslayo, a la *segunda hora de clase del 6 de enero de 1982* en la *Hermenéutica del sujeto*.

Todo este primer bloque argumental tiene como centro evidenciar que Plotino se encuentra inscrito en la vía de significación socrático-platónica del conocimiento y el cuidado de sí. El segundo momento

argumental sigue dos ramificaciones conceptuales íntimamente ligadas. Por un lado, nos ocuparemos de mostrar el camino de interpretación que permite comprender que, el concepto *gnothi seauton* en Plotino es identificable con la anamnesis platónica. Para ello se hace necesario, comprender la anamnesis en su fuente platónica. De este modo interpretaremos la presentación mítica de dicho concepto en el Fedro. Lo que nos permitirá evidenciar la anamnesis como ese movimiento de autoconocimiento que debe realizar el hombre para identificar su verdadero sí mismo, o lo que es lo mismo, contestar a la pregunta ¿quién soy? en la teoría plotiniana. Por otro lado, nos detendremos a analizar la comprensión del término *epimeleia heautou* como purificación en Plotino. Entendiendo que, esa purificación se desprende de un cierto saber de sí mismo, que conlleva al ejercicio de unas prácticas sobre sí mismo que tienen como fin último, el regresar a la fuente originariamente divina de la que provenimos. De ese modo, mostrar las reflexiones plotinianas sobre el conocimiento y el cuidado de sí se fundamentan en el pensamiento socrático-platónico.

Influencia socrática en la teoría plotiniana

Al interpretar la teoría del conocimiento y el cuidado de sí en Plotino, lo primero a tener en cuenta es su herencia platónica³, puesto que estos dos

² Estructuraremos nuestra interpretación sobre las dos primeras horas de la *clase del 6 de enero de 1982*. Siguiendo la traducción de Horacio Pons en la edición de Fondo de Cultura Económica (2002).

³ Esta interpretación también se encuentra en el trabajo de la profesora Santa Cruz, lo cual pone de manifiesto en el objetivo mismo de su ensayo “En este trabajo me propongo abordar la cuestión del cuidado de sí en Plotino, con el fin

conceptos conectan su teoría con una filosofía con consecuencias prácticas o, en otras palabras, una filosofía para la vida. Lo que está conectado con un horizonte más amplio, que se entiende como «el examen de la vida misma», que se alinea con el pensamiento socrático. Así pues, lo primero que realizaremos es una ubicación del pensamiento plotiniano dentro del horizonte filosófico que hereda, siguiendo la historia misma de la pregunta por el conocimiento y el cuidado de sí. Para ello, recurriremos a la interpretación de Foucault en la *Primera hora de clase del 6 de enero de 1982* en la *Hermenéutica del sujeto*. En esta primera hora de clase, Foucault, además de presentar el tema fundamental de reflexión del curso de ese año: las relaciones entre «sujeto y verdad», esboza la relación en que se encuentran estos dos conceptos vertebrales para pensar la cultura griega: *gnothi seauton* y *epimeleia heautou*, así como sus conexiones con la historia del pensamiento y los modos de subjetivación que heredamos de esas nociones.

Para el autor, el *gnothi seauton* aparece como subordinado al marco más amplio de la *epimeleia heautou*:

El *gnothi seauton* (“conócete a ti mismo”) aparece, de una manera bastante clara y

también en este caso en una serie de textos significativos, en el marco más general de la *epimeleia heautou* (inquietud de sí mismo⁴), como una de las formas, una de las consecuencias, una suerte de aplicación concreta, precisa y particular, de la regla general: debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides. (Foucault, 1981-1982, p. 20)⁵

Relación que, aunque en cierto modo acertada, consideramos que desconoce el papel fundante que el conocimiento de sí guarda, puesto que, éste determina hacia dónde dirigir esas prácticas de cuidado del sí mismo. Es justamente esa relación de conocimiento – de reflexividad, de mirada interior – consigo mismo, la que señala o revela el auténtico sí mismo. Esto resulta aún más interesante, al observar el lugar de origen desde el cual emergen estas problemáticas, el cual es la reflexión socrática misma, que Foucault evidencia, principalmente, atada al *gnothi seauton*: “Cualquiera que sea, en realidad, el sentido que se le haya dado y atribuido en el culto de Apolo al precepto Delfico ‘conócete a ti mismo’, es un hecho, me parece, que cuando este precepto delfico, ese *gnothi seauton*, aparece en la filosofía, en el pensamiento filosófico, lo hace, como es bien sabido, alrededor del personaje de Sócrates” (Foucault, 1981-1982, p. 19).

poner en evidencia en qué medida su reflexión es deudora en este aspecto de ideas centrales presentes en *el Alcibiades I* de Platón” (Santa Cruz. 2013, 87).

⁴ Con este concepto M. Foucault comprende en *La Hermenéutica del sujeto* lo que en este texto se trabajará como cuidado de sí, “Inquietud de sí mismo. Con esta expresión intento traducir, mal que bien, una noción griega muy compleja y rica, también muy frecuente, y que tiene una prolongada vigencia en toda la cultura griega: la de *epimeleia*

heautou [...] *Epimeleia heautou* es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo, etcétera” (Foucault. 1982, 17)

⁵ Las cursivas en olvido de sí son mías, pues buscan resaltar el problema fundamental de la comprensión de cuidado de sí como anamnesis en Plotino, pues parece que un alejamiento cada vez mayor implica un encubrimiento de nuestro verdadero sí mismo y con ello un olvido de sí.

Así pues, el examen socrático – *elenchos* – es el contexto en el que emerge la pregunta por el conocimiento de sí. Es justamente Sócrates quien realiza una interpretación ética del precepto délfico: “Entonces habló Sócrates: Dime, Eutidemo, preguntó, ¿fuiste alguna vez a Delfos? – Sí, por Zeus, respondió Eutidemo: no una sino dos veces. – ¿Advertiste entonces en alguna parte del templo la inscripción ‘Conócete a ti mismo’? – Sí. – ¿La miraste distraídamente o pusiste en ella tu atención y trataste de examinar quién eres?” (Jenofonte, Memorables, IV, II, 24⁶); esta interpretación llevo el precepto al terreno del examen filosófico. Al terreno socrático donde «el conocimiento gobierna la vida». Si, por el contrario, partimos de la interpretación foucaultiana, se evidenciará que hay una relación de subordinación entre el conocimiento de sí y el cuidado de sí:

Ahora bien, cuando este precepto délfico (ese *gnothi seauton*) aparece, se lo acopla, se lo hermana, no todo el tiempo pero sí varias veces y de manera significativa, con el principio del ‘preocúpate por ti mismo’ (*epimeleia heautou*). Digo ‘acopla’, ‘hermana’. De hecho, no se trata del todo de un acoplamiento. En algunos textos a los cuales tendremos que volver, la regla ‘conócete a ti mismo’ se formula mucho más en una especie de subordinación con respecto al precepto de la inquietud de sí. (Foucault, 1981-

1982, p. 19-20)

Desde allí, para Foucault, el *elenchos* socrático es una invitación a ocuparse de sí o más genéricamente es una muestra evidente de que Sócrates es la expresión de un cierto modo de vida: la vida filosófica como cuidado de sí. Lo que, para él, mostraría que el conocimiento de sí sólo es un movimiento subordinado al panorama más amplio de la *epimeleia heautou*. Para sustentar su posición, Foucault toma como base unos pasajes seleccionados de la *Apología de Sócrates*, sin embargo, nos enfocaremos en el pasaje 29d3 - 30a2⁷.

Este pasaje es central para la interpretación foucaultiana, pues se encuentra en el contexto del análisis de la vida filosófica como una «vida digna de ser vivida» o, lo que es lo mismo, elegible. Así, la vida sometida a examen resulta ser el «mejor modo de vida posible» ya que está en conformidad con el precepto y la «orden del dios». Esto es relevante por sí mismo, puesto que, tendrá un eco claro en la teoría de Platón y Plotino, pues este modo de vida excelente (filosófico) se encuentra en una adecuada relación con los dioses. Es precisamente, como lo veremos en Platón y Plotino, en esa relación con los dioses que conocemos nuestro verdadero sí mismo. El pasaje es el siguiente:

¡Cómo! Querido amigo, tu eres ateniense,

⁶ Seguimos aquí una cita de Jenofonte que resalta Foucault en la *Hermenéutica del sujeto* en la nota al pie número 14, citando según la traducción francesa de P. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 390. Sin embargo, se encuentra una edición en castellano titulada *Recuerdos de Sócrates* en *Recuerdos de Sócrates-Banquete-Apología de*

Sócrates, Barcelona, Planeta-Agostini, 1995.

⁷ Seguimos la citación la traducción realizada en el texto en español de la *Hermenéutica del sujeto* por Horacio Pons; y que tiene como base las interpretaciones foucaultianas; la que contrastaremos con la traducción española de J. Calonge, E. Lledó y C. G. Gual en la edición de Gredos.

ciudadano de una ciudad que es más grande, más renombrada que ninguna otra por su ciencia y su poderío, y no te ruborizas al poner cuidado [epimeleisthai] en tu fortuna a fin de incrementarla lo más posible, así como en tu reputación y tus honores; pero en lo que se refiere a tu razón, a la verdad y a tu alma, que habría que mejorar sin descanso, no te inquietas por ellas y ni siquiera la tienes en consideración [epimele, phrontizeis] [...] Y si alguno de vosotros contestara, afirmara que las cuida [su alma, la verdad y la razón; M.F.] no creáis que voy a dejarlo e irme de inmediato; no, lo interrogaré, lo examinaré, discutiré a fondo. (Platón, Apología. 29d6 - 30a2)⁸

Los énfasis de Foucault son claros sobre el concepto de *epimeleia*, traduciéndolos de manera alternativa por *cuidado e inquietud*, lo que en su interpretación marca el hecho de que Sócrates sea el emisario del cuidado de sí. Del mismo modo, enmarca la actitud de las prácticas de cuidado y aquello sobre lo que se realizan, que podremos caracterizar como el sí mismo: el alma, la verdad y la razón – estos tres conceptos parecen ser englobados por Plotino en el concepto de *alma intelectiva* –. Que Sócrates sea la figura en la que toma forma la *epimeleia heautou*, Foucault lo enuncia como una de las conclusiones de

su interpretación a la Apología: “Sólo quería señalarles estos pasajes en los cuales Sócrates se presenta en esencia como la persona que incita a los demás a ocuparse de sí mismos” (Foucault, 1981-1982, p. 22).

Aunque no pretendemos negar la interpretación foucaultiana, por lo menos no en lo que refiere a que Sócrates está preocupado por una ética del cuidado de sí, sí deseo subrayar un lugar más esencial del *conocimiento de sí* dentro del *elenchos* socrático. Veamos de nuevo el pasaje en la parte final, en la que aparece la relación que se adopta frente al que dice cuidar de sí: “si alguno de vosotros contestara, afirmara que las cuida [su alma, la verdad y la razón] no creáis que voy a dejarlo e irme de inmediato; no, lo interrogaré, lo examinaré, discutiré a fondo”. Allí aparece la función específica del *elenchos*, la cual es someter al sujeto a un examen por el conocimiento (por la razón) que busca apuntar en dirección a nuestra verdadera forma de actuar, correspondiente a nuestro auténtico sí mismo. Al final del pasaje aparecen un conjunto de términos que develan ese ejercicio fundante en el conocimiento de sí «lo voy a interrogar, a examinar y a refutar»⁹. El *examen (elenchos)* consiste en un interrogar a otro e interrogarme a mí mismo por medio del saber, del conocimiento. Pero ¿sobre qué es el examen? sobre sí mismo. Y, sí el

⁸ Foucault, 1981-1982, p. 20-21. En la edición en Gredos el mismo pasaje aparece de la siguiente forma “Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores y, en cambio no te preocupas ni te interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible? Y si alguno de vosotros discute y dice que se

preocupa no pienso dejarlo de momento y marcharme, sino que lo voy a interrogar, a examinar y a refutar” (Platón, *Apología*. 29d6 - 30a2). Esta traducción de J. Calonge, E. Lledó y C. G. Gual difiere un poco de la traducción de Foucault, en tanto esa última tiene unas inversiones en ciertos pasajes, y lo que se presenta en su traducción como *cuidado e inquietud* en la traducción de Gredos se presenta únicamente bajo el término *preocuparse*.

⁹ Sigo aquí la traducción de J. Calonge, y C. G. Gual.

modo en que alguien dice saber de sí mismo no es más que una falsa pretensión, se le someterá a un ejercicio de refutación, de discusión a fondo. Esto último puede aclararse si lo conectamos con el *Cármides*, un diálogo platónico en el cual el examen articula la pregunta por la *Sophrosyne* (prudencia), donde se lee: “En efecto, sólo el sensato [*sophon*] se conocerá a sí mismo y será capaz de discernir realmente lo que sabe y lo que no sabe, y de la misma manera podrá investigar [someter a examen] qué es lo que cada uno de los otros sabe y cree saber cuándo sabe algo, y además qué es lo que cree saber y no lo sabe” (Platón, *Cármides*. 167a1-6).

En esa vía de reflexión, no creemos que la relación entre conocimiento de sí y cuidado de sí sea, como la interpreta Foucault, exclusivamente de subordinación, de tal modo que el primero se subordine al segundo. Puesto que, precisamente el *conocimiento de sí* tiene esa función determinante de develar la auténtica conexión con nuestro sí mismo propio, ubicarlo – darle un lugar – de acuerdo con la relación indicada con la divinidad. Precisamente el conocimiento de sí es una cierta forma de comprender nuestro lugar en el todo, de acuerdo con lo cual modificamos nuestras propias formas de existencia, ello es, las prácticas que operamos sobre nosotros mismos modificando nuestra propia vida; y que llamamos *cuidado de sí*. En nuestra interpretación el conocimiento de sí guarda una visión socrática donde, al parecer, «el conocimiento gobierna la vida», pues le demarca el camino y el lugar en que debe estar para

ser auténticamente sí mismo, tener la vida excelente o *feliz*.

De este modo, en el contexto de esta problemática socrática entre el conocimiento y la vida, emerge la pregunta por el conocimiento de sí, que está enmarcada en una inquietud por el cuidado de sí. Sin embargo, ello no le quita la importancia a ese autoconocimiento aunque se encuentre subordinado al cuidado de sí, debido a que este saber de sí mismo se encuentra vertebralmente constituido por la pregunta fundamental del ¿quién soy? La cual parece ser una pregunta velada del ¿dónde estoy? Puesto que, para poder contestar «quién soy yo» debo comprender cuál es el lugar que ocupo en la totalidad. Relación que es claramente evidente en el pensamiento socrático, que Platón heredará y, a su vez, Plotino por intermedio de ese último. Esto es claro si anclamos los cuestionamientos plotinianos a su punto de origen, esto es el pensamiento socrático. Para ello, acudiremos a la apertura que antecede al pasaje citado anteriormente de la *Apología*, donde Sócrates relaciona de manera originaria su ejercicio filosófico con una demanda divina: “Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a *obedecer al dios* más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando” (Platón, *Apología*. 29d3-5)¹⁰. Este pasaje va en consonancia con la primera conclusión que Foucault extrae de la *Apología*: “En primer lugar, esa actividad consiste en incitar a los demás a ocuparse de sí

¹⁰ Las cursivas son nuestras pues en ellas se subraya el papel de

la relación divina con el examen socrático.

mismos [conocerse a sí mismos] es la que Sócrates, pero es la que le encargaron los dioses. Al dedicarse a ella, Sócrates no hace otra cosa que cumplir una orden, ejercer una función, ocupar un lugar (él utiliza el término *taxis*) que le fue fijado por los dioses” (Foucault, 1981-1982, p. 23). El término *taxe* [ocupar un lugar], es sobre el que queremos hacer énfasis, pues ese darse un lugar es comprender, en términos de conocimiento de sí, en qué relación me encuentro con la divinidad; y, por lo tanto, actuó en conformidad a ello, lo que se hace en términos de cuidado de sí.

La relación anterior parece ser heredada por Platón, especialmente en el *Alcibíades I*. Para conectar este punto seguiremos la interpretación de María Isabel Santa Cruz en el texto *El “cuidado de sí”: Plotino, lector del Alcibíades I de Platón* y, de manera palmaria, la *segunda hora de clase del 6 de enero de 1982* en la *Hermenéutica del sujeto*, donde Foucault realiza una exégesis de este texto platónico. Partiremos entonces, desde la interpretación de Santa Cruz. Ella presenta su lectura del texto platónico de la siguiente forma: “En su sección constructiva Platón retoma la máxima delfica “conócete a ti mismo”, pero la pone al servicio de una tarea ética fundamental, el cuidado de sí mismo [donde, hacia el final del diálogo] Alcibíades aprenderá ahora que debe cuidar de sí mismo, esto es, de su verdadero sí mismo que es su alma o, mejor, la parte más alta de su alma, esto es, la parte intelectual.” (Santa Cruz. 2012, 89). Así, para la autora, partiendo de esa emergencia del cuidado de sí en este texto platónico, se puede plantear un puente con la teoría plotiniana. De este modo, lo que se presenta finalmente en Plotino, es un cierto *cuidado*

de sí donde la relación de conocimiento de sí, que establece el alma intelectual consigo misma, conlleva, del mismo modo que en el *Alcibíades*, a una ocupación o cuidado del auténtico sí mismo en tanto su naturaleza intelectual. Lo importante aquí es generar los enlaces de sentido que provienen de la reflexión socrática, lo cual consideramos que es posible si seguimos la ruta interpretativa que establece Foucault, y sobre el cual Santa Cruz sustenta también su interpretación. Para este autor, la inquietud que tiene Sócrates por el joven Alcibíades nace porque él «tiene algo en la cabeza». Es decir, Alcibíades se enfrenta a un momento de transformación en su «modo de vida»; lo que implica una relación distinta en su saber sobre sí mismo, así como los ejercicios que realizará sobre sí. De allí que, Sócrates lo someta a examen [*elenchos*], por tanto, lo ponga frente a la pregunta ¿quién soy? Lo que significa un examen de autoconocimiento sobre su auténtico sí mismo, que llevará a una ocupación del mismo. El modo que Foucault lo presenta es el siguiente:

Pero él, Sócrates, sigue interesado en Alcibíades [...] ¿Por qué? Porque, como les decía hace un momento, ha comprendido claramente que en la cabeza de Alcibíades hay algo distinto de la voluntad de aprovechar, a lo largo de toda la vida, sus relaciones, su familia y su riqueza; en cuanto a su belleza, está desvaneciéndose. Alcibíades no quiere conformarse con eso. Quiere volcarse hacia el pueblo, tomar en sus manos el destino de la ciudad, gobernar a los otros. Para ser breves, es quien va a transformar su estatus privilegiado,

su primacía estatutaria, en acción política, en gobierno efectivo de él mismo sobre los otros [...] Alcibíades se vuelve ahora hacia el gobierno de los otros (luego del eros, la polis, la ciudad) en ese momento, Sócrates escucha al dios que lo inspira decirle que ahora puede dirigir la palabra a Alcibíades. (Foucault, 1981-1982, p. 48)

En este pasaje resaltaremos tres elementos que están en relación con lo enunciado en el pensamiento socrático. Primero, Alcibíades se encuentra en un momento de *transformación* donde su modo de vida va a cambiar. Esta transformación depende de un cambio de mirada, y por ello es un giro de la relación con sí mismo que depende precisamente de un examen que lo someta a un autoconocimiento. El Sócrates del dialogo platónico busca al joven Alcibíades precisamente para hacerle despertar, o hacerle formular desde sí mismo la pregunta por lo importante, la pregunta por ¿quién soy? Pues la transformación de su vida erótica a la política implica un conocimiento de sí mismo. Así, los ejercicios que posteriormente realizará, y que implican el marco más general de su modo de existencia, están guiados por el camino que señala el conocimiento de sí mismo, esto enlaza de manera directa la reflexión platónica con el pensamiento socrático; es decir, que hay un claro eco del objetivo del *elenchos* socrático en la búsqueda política del Alcibíades platónico.

En segunda medida resaltamos la estrecha relación que se marca en el pasaje entre la pregunta ¿quién soy? con la pregunta ¿dónde estoy? es decir, el

problema de determinar mi ser al comprender lugar que ocupo en la totalidad. Como enunciamos anteriormente, en Sócrates la pregunta por el sí mismo se resuelve en la correcta ubicación de la relación en que me encuentro con la divinidad – el problema del *taxe*. Este problema se encuentra marcado por el objetivo que traza Alcibíades: «Quiere volcarse hacia el pueblo, tomar en sus manos el destino de la ciudad, gobernar a los otros». Parece entonces que Alcibíades, puede responder a «aquello que está en su cabeza» y lo aqueja – que no es otra cosa que la pregunta por el *gnothi seauton*, la pregunta por el sí mismo – comprendiendo el lugar en que se encuentra [*taxis*] con respecto a la totalidad de los otros, es decir, la ciudad. Que en el marco de este texto se comprendería como la totalidad con la que entra en relación el joven griego. El lugar adecuado con respecto a esos otros, a la *polis*, donde el verdadero sí mismo se revelará auténticamente en el *gobierno de los otros*. Alcibíades logra ubicar su sí mismo propio, y con ello responder a la pregunta por sí mismo, al comprender su lugar en la vida política. Relación que muestra una herencia socrática en tanto, Alcibíades, requiere conocer su lugar en la *polis* para poder conocer su sí mismo.

Por último, se encuentra el papel clave que sigue jugando la divinidad en el conocimiento de sí pues: «en ese momento, Sócrates escucha al dios que lo inspira decirle que ahora puede dirigir la palabra a Alcibíades». Sócrates sigue siendo el vehículo del dios que incita a conocer y cuidar de sí, y ello es generar la conexión que permite comprender el sí mismo en tanto al lugar que ocupa con respecto a la divinidad. Claramente, como afirmamos

anteriormente, enlaza su actitud filosófica a una actividad de acuerdo con el dios. Lo que evidencia que el pensamiento socrático pervive en el planteamiento platónico de la relación con el sí mismo. Estas mismas problemáticas son esbozadas, a su modo, por Santa Cruz; bajo el mismo enfoque que evidenciamos aquí, pues ella afirma que el centro discursivo del *Alcibiades* es “sobre los fundamentos y las condiciones psicológicas de la ética, definida como gobierno de sí, y de la política, definida como gobierno de la ciudad [cuyo objetivo fundamental es] una cerrada defensa de la vida filosófica, marcando sus diferencias con otros modos de vida. Ética y política exigen una forma de conocimiento unida al cuidado y dominio de sí y al cuidado de los otros” (Santa Cruz. 2012, 88).

Sigamos ahora el modo en que Santa Cruz muestra estas temáticas que han sido articuladas hasta este punto en Plotino. Dentro de su texto, la autora, sustenta, en consonancia con una perspectiva socrática-platónica, una relación estrecha entre *conocimiento de sí* al *cuidado de sí*. Relación dentro de la cual el conocimiento de sí juega un papel preponderante, puesto que, la ruta de interpretación de Santa Cruz de la estructura plotiniana de autoconocimiento parte de este concepto: “La reflexión sobre el sí mismo y sobre el autoconocimiento adquieren en Plotino un papel central, dada la necesidad que tienen los hombres de conocer su propia multiplicidad para poder emprender el camino de progresiva simplificación que llevará a una unión final con lo Uno” (Santa Cruz. 2012, 89). Siguiendo esta línea de interpretación del

autoconocimiento la autora comprende que, el camino del hombre, para Plotino, es el asemejarse al dios, la búsqueda de la unificación con lo Uno: “conociendo lo divino el hombre se conocerá a sí mismo” (Ibíd. 90). Sin embargo, frente a este orden argumental que propone la autora encontramos un conjunto de diferencias interpretativas. Puesto que, lo que Santa Cruz denomina como «simplificación» lo entendemos, siguiendo la *Enéada* I. Tratado I₂, como *purificación*, concepto cuyo marco de significado se inscribe dentro de las prácticas sobre el sí mismo que denominamos *epimeleia heautou*; pues, purificarse se entiende como un conjunto de ejercicios que realiza el sujeto para acercarse a la divinidad. Este camino que nos dirige hacia la divinidad está sostenido precisamente en la distinción, que el autor traza, entre los dos tipos de virtudes que se pueden practicar en ese acto de purificación: “Pues bien, al decir Platón que el asemejamiento a Dios es una huida de las cosas de acá, al no dar el nombre de virtudes sin más a las que entran en juego en la vida cívica, sino añadirles el calificativo preciso de «cívicas», y al llamar en otra parte «purificaciones» a todas ellas, está claro que distingue dos clases de virtud y que el asemejamiento no lo concibe como debido a la virtud cívica” (En I. Trat. I₂ [3, 6-10]).

De lo anterior, se deduce que, para Plotino, ese camino de «purificación», el asemejamiento a lo divino, implica un cierto alejamiento o desprendimiento parcial de las virtudes que implican un cuidado del otro – ello significa las *virtudes cívicas*, por tanto, el ejercicio de lo político – Lo cual, es justamente una de las metas fundamentales del

Alcibíades. Por el contrario, en Plotino, lo que nos asemeja a lo divino se encuentra en una mirada interior, que gira hacia sí mismo. Santa Cruz parece sostener esta misma interpretación, pues afirma que “conociendo lo divino el hombre se conocerá a sí mismo” (Santa Cruz. 2012, 90). El *gnothi seauton* dirige la mirada y permite la comprensión de sí mismo con relación a lo Uno, donde el camino de *purificación* está determinado por un *regreso* a la divinidad. Ese modo de vida más cercano a dios, Plotino lo comprende como la *felicidad*. Bajo estas rubricas Plotino está íntimamente conectado al pensamiento platónico; que, a su vez tiene herencia socrática.

La «anamnesis» platónica y su relación con la teoría plotiniana

Las reflexiones plotinianas se abren desde el horizonte socrático-platónico de comprensión, pues, están conectadas con la historia de los conceptos *gnothi seauton* y *epimeleia heautou*. Partiendo de esta herencia histórica, nuestro objetivo ahora es rastrear el modo en el que aparecen dichos términos en las *Enéadas*. Nuestra tesis interpretativa sobre la manera en que son tratados estos conceptos en Plotino, y que ha sido esbozada de manera general en lo dicho anteriormente, toma dos afluentes. Primero, el *gnothi seauton* en Plotino se entiende como una *anamnesis* de herencia platónica; y, por su parte, la *epimeleia heautou* es un conjunto de prácticas de sí que buscan una *purificación* que permita el *regreso* a la divinidad, es decir, un camino determinado por la obediencia y pertenencia a lo Uno, que tiene una fuerte herencia

socrática. Iniciemos la exposición de esta tesis confrontándonos con el marco significativo del conocimiento de sí en Plotino; ello es el concepto platónico de *anamnesis*. Para realizar esto es menester realizar una exposición previa de la comprensión platónica del término desde su fuente literaria. Para lo cual, nos dirigiremos a interpretar el pasaje del *Fedro* (245c – 249a) donde el mito de la *reminiscencia* (*anamnesis*) aparece de manera explícita; para, posteriormente, desde allí abrir una relación con la *Enéada* I tratado I₂ *Sobre las virtudes* y I₄ *Sobre la felicidad*.

En el *Fedro*, aquello que constituye el centro de la discusión del pasaje es la inmortalidad del alma y su primacía. Esta cuestión es rastreable ya en la figura de Sócrates – En el *Fedón* vemos una profusa discusión en rededor de la inmortalidad del alma, comprendiendo finalmente que, aquello, precisamente, de lo que cuidamos es nuestra alma racional como autentico sí mismo – y, en Platón, toma dimensiones argumentales de orden mítico con respecto al orden del *kosmos*; lo que, en Plotino, se hace enfático como un *regreso* a lo Uno. Veamos las conexiones. Platón abre el problema de la siguiente manera: “Conviene, pues, en primer lugar, que intuyamos la verdad sobre la naturaleza divina y humana del alma, viendo qué es lo que siente y qué es lo que hace” (Platón, *Fedro*. 245c 5-6). Platón afirma, entonces, dos tipos de alma: el alma de naturaleza divina y la de naturaleza humana. Entre ellas se sostiene una relación de subordinación; el alma de naturaleza divina es más perfecta y gobierna sobre el alma humana. Así, el alma cuya naturaleza es de

origen divino, será aquella de la cual Platón afirme que es inmortalidad, “Porque aquello que se mueve siempre es inmortal” (Ibíd. 245c7). Por su parte, del alma cuya naturaleza es de origen humano – se puede intuir en este punto que es corporal o proviene de este –, Platón afirma que: “para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir” (Ibíd. 245c8). El alma humana es movida y depende del alma divina, esta es su «fuente y origen de movimiento» (Ibíd. 245c9). Tal relación de subordinación, por principio de movimiento que se sustenta en que el alma divina, conlleva de inmediato a la comprobación de la inmortalidad de esta última, que hasta ahora solo se había enunciado. Su inmortalidad, se sostiene entonces desde su realidad *ingénita*, pues es el punto desde el cual se origina el movimiento de aquello que se mueve. Y, si es ingenito Platón sustenta en ello, su necesidad de ser imperecedero, es decir, inmortal, moviéndose a sí misma y a aquello que depende de ella para moverse¹¹.

Desde allí, la conclusión de Platón es: “Si esto es así, y si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente el alma tendría que ser ingénita e inmortal” (Ibíd. 245e10 – 246a1). Por lo cual, el alma tiene como propio de su naturaleza su procedencia divina – lo que es ingenito – y, al mismo tiempo, ese origen divino la hace inmortal. Lo que de inmediato nos remite a la problemática de conocer en qué relación me encuentro con dicha divinidad.

¹¹ La interpretación que presentamos abarca las líneas 245c8 – 245e2 del *Fedro*. Intentamos en este marco construir una comprensión que mantenga el espíritu de este pasaje y también

Pero ¿este problema de la naturaleza inmortal y divina del alma determina el trabajo plotiniano? Nuestra respuesta es que sí. La marca de la prueba está en el concepto de *alma intelectual* que se hace presente de manera esencial en su obra. Es justamente sobre el concepto de *alma intelectual* donde recae su herencia platónico-socrática, en tanto ella tiene esa naturaleza divina y la primacía frente a todo lo propio del compuesto. Este último concepto lo podemos hermanar a la presentación platónica de un alma humana. En la *Enéada* I Tratado I₄ parece sostenerse estas características del alma; allí se lee:

La vida perfecta, [...] la vida real y verdadera está en aquella naturaleza intelectual, [...] las demás vidas son imperfectas y apariencias de vida y [...] no son perfecta y puramente vidas ni son más vidas que no vidas. (En I. Trat. I₄ [3, 33-36])

Lo primero a destacar en este pasaje, es la relación entre vida e intelecto, pues la «vida perfecta o real», el modo auténtico de vivir, reside en la *naturaleza intelectual*. Naturaleza que está de manera ingénita inscrita en nosotros. El intelecto es lo propio de nosotros, es decir, nuestro sí mismo auténtico es el *alma intelectual*; la cual gobierna la vida – hay en esto un claro eco socrático, pues la relación que se dibuja es tal que «el conocimiento gobierna sobre la vida». Así, es el alma intelectual la que conoce y busca conocer. Pero ¿qué es lo que conoce? A sí misma, pues en ella están inscritas las improntas de la

que muestre que en estas líneas emerge la condición inmortal del alma desde su origen divino.

perfección. Su mirada es una mirada interior, una reflexividad intelectual, que será la señal del sabio:

Es verdad que él [el sabio, que es el hombre feliz] deseará que a todos los hombres les vaya bien y que ningún mal sobrevenga a nadie; pero sus deseos no se cumplen, así y todo, será feliz. Y si se nos dice que tales deseos, si los tuviese, harían de él un iluso, ya que no puede menos de haber males, eso será darnos la razón claramente cuando orientamos la voluntad del virtuoso cara a lo interior. (En I. Trat. I₄ [11, 14-18])¹²

En esta primacía natural del alma intelectual y su relación reflexiva consigo misma, está demarcado uno de los componentes de la aparición del *gnothi seauton* en la teoría plotiniana. Esto es debido a que la mirada interior se delinea como una cuestión de saber sobre sí que es normativa para todo modo de vida humana.

Ahora, y como segunda cosa a destacar en el pasaje, se observa que, frente a esa *vida intelectual*, que es propia del alma intelectual, las demás vidas son «imperfectas» o más fuerte aún, son «no vidas». Lo anterior muestra que, la relación es de subordinación entre esos dos modos de vida. La vida intelectual prima sobre esa otra vida que es no-vida. Esta relación entre tipos de vida se hace patente en la presentación del concepto de *alma intelectual*. Aquí, la palabra «intelectiva» aparece como adjetivo; es decir,

¹² El contexto en que aparecen estas líneas constituye una de las objeciones posteriores que Plotino confronta. En este caso particular se enfrenta al problema de los avatares exteriores que pueden aquejar al hombre feliz, y que al parecer pueden

caracterizando al sustantivo «alma». De allí, es posible sustraer el hecho de que, sí ser intelectual es un modo de ser alma, es posible que existan otros modos de ser alma; almas con otras características. Desde esa discriminación lingüística se puede afirmar la existencia de otros tipos de alma. Así, aquello que en Plotino se enuncia como un tipo de «vida que es no-vida», se puede acoplar a ese tipo de vida cuyas características son antónimas a la vida intelectual. Y si, como se dijo, cada vida está determinada por un tipo de alma – la vida intelectual es guiada por el alma intelectual –, este tipo de vida imperfecta debe estar determinada por un tipo de alma ¿cuál ha de ser? Nuestra interpretación es que esta alma es el *alma humana* de la que hablaba Platón. De ese modo, en Plotino también podemos afirmar una visión dual del alma; donde, por herencia platónica, hay una subordinación del alma humana al alma intelectual. Así, en la teoría plotiniana el problema del *conocimiento de sí* se debe dirigir a la naturaleza del alma intelectual. Este cuestionamiento es, de nuevo, la pregunta por ¿quién soy? La respuesta parece ser directa en este punto: Soy esa alma intelectual. Empero, ello origina una segunda problemática: Si soy esa *alma intelectual* ¿qué es el alma intelectual? La respuesta a esa segunda pregunta ya no parece tan directa, pues requiere de una observación detenida que evidencie que: lo que somos se encuentra determinado por su origen divino; ya que, lo Uno es una inteligencia que ordena y es fuente del *kosmos*

sustraerlo de su felicidad, pero que, en tanto el *virtuoso* se mantiene en una mirada interior hacia sí mismo su felicidad no se inmuta ante estos avatares (En I. Trat. I₄ [11]).

mismo, y por ello, origen de nuestro autentico sí mismo. De esta manera, el *gnothi seauton* en Plotino es también, como en Sócrates y Platón, una pregunta que solo se puede responder si comprendemos la relación que guardamos con la divinidad. Lo que está en consonancia con la problemática, anteriormente enunciada, del *taxe*; puesto que, solo nos conocemos a nosotros mismos si entendemos el lugar que ocupamos con respecto a la divinidad, lo Uno.

Es posible que estos análisis del problema parezcan desplazar la pregunta, empero, lo que intentamos es hacer confluir la problemática plotiniana dentro de una historicidad de cuestionamientos convergentes, cuyo marco significativo tiene una misma respuesta con caracteres similares: la *anamnesis*. Si la pregunta de ¿quién soy? O lo que es lo mismo, el conocimiento de sí mismo, se responde dentro de una comprensión del lugar que ocupó en relación con la divinidad, entonces, se requiere conocer esa relación y cuál es la actitud práctica referente a ella que toma el sujeto. El conocimiento de esa relación es el recuerdo de las improntas de la divinidad, una búsqueda que llevará al sí mismo de regreso a ella. La *anamnesis* es entonces, en Plotino, el ejercicio de conocimiento de sí que busca conocer, en lo que de divino participo – el alma intelectiva –, las huellas que la divinidad dejó para seguir las en una especie de retorno a la fuente originaria de mi autentico sí mismo, un volver a lo Uno. Es menester realizar dos pasos para sustentar esta interpretación: primero, interpretar la *anamnesis* en su nicho platónico, para lo cual volveremos sobre el mito presentado en el *Fedro*; y, segundo, ir a las

Enéadas para ver como se muestra allí.

Comencemos por interpretar el mito de la *anamnesis*. La metáfora sobre la cual Platón presenta dicho concepto es la *imagen* de un carro alado y su auriga (Platón, *Fedro*. 246a6), los cuales hacen parte de una procesión de carros alados, marcha que los dioses van guiando; pues cada cual “como dioses jefes, van al frente de las órdenes a cada uno asignados” (ibíd. 247a3-4). A la cabeza de todos va la divinidad mayor: Zeus: “el poderoso señor de los cielos, conduciendo su alado carro, marcha en cabeza, ordenándolo todo y de todo ocupándose” (ibíd. 246e7-9). Desde lo anterior, podemos hacernos la imagen de una gigantesca peregrinación de carros alados que siguen la marcha determinada por los dioses. Es la divinidad la que determina el rumbo. Dentro de la procesión, a su vez, se encuentran un conjunto de carros alados cuya yunta es de naturaleza mezclada, uno de los caballos hecho de elementos semejantes a los dioses, pues es «bueno y hermoso» (ibíd. 246b4), y su origen es lo divino mismo, a este lo identificaremos con el *alma*. En tanto que, el otro es hecho “de todo lo contrario, como también su origen”, este es el *cuerpo* de origen material y terrenal; no propicio para volar pues su peso lo tira a su nicho natural: la tierra. Frente a este carruaje de naturaleza mezclada Platón afirma que: “Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo, y recibe el sobre nombre de mortal” (Ibíd. 246c5-6).

La metáfora ya nos plantea hasta aquí un cuestionamiento, que está en la misma línea interpretativa del *taxe* que hemos usado como

horizonte de comprensión. Al observar que la peregrinación está compuesta de carros alados divinos y carros alados mortales, la pregunta es entonces ¿en qué relación se encuentra ese mortal con respecto a la divinidad? Más exactamente, ¿en qué relación se encuentra lo que de divino tiene ese mortal – su alma – con respecto a los dioses? La relación se entiende en términos de *imagen*. Una es imagen de la otra, pero no como si la imagen fuera la relación entre lo plasmado y su modelo, donde la imagen comparte las propiedades similares del modelo. La relación de imagen en este punto es una regla de semejanza o acercamiento a la divinidad. El hombre es una *imagen* de los dioses en tanto nos asemejamos a ellos en algo: nuestra alma. Platón en la metáfora afirma que “los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y de buena casta” (ibíd. 246a9) Aunque nuestro carro es mezclado hay en él algo que participa de esa naturaleza divina, pues de los caballos “uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos [elementos divinos]” (ibíd. 246b4-5). Es justamente el alma la que tiene esa relación de *imagen* con el dios. El alma, de naturaleza divina, es la que se asemeja y busca con todas las fuerzas de sus alas batientes seguir la peregrinación por los celestiales caminos que los dioses trazan en el etéreo cielo. Desde lo anterior es posible dar una cierta respuesta a la velada pregunta del quién soy, por medio del conocimiento de sí; pues, este conocer revela la relación de *participación* con respecto a la divinidad en que se encuentra el alma.

¹³ En la traducción de G. Gual, M. Hernández y E. la palabra aparece en femenino «vista», empero, me permito cambiarle el género, creyendo que no cambio con ello el sentido del pasaje,

Pero la metáfora tiene aún una imagen que requiere interpretación: el auriga. Este diestro o infructuoso – dependiendo del caso – cochero con qué se puede identificar. El auriga tiene la pesada carga de llevar las riendas de dos caballos de naturaleza contraria, cada uno tira hacia distintos lugares, uno hacia arriba otro hacia abajo. También es capaz de ver el camino de los celestiales, puede ver su verdad divina; las huellas que van dejando. Podríamos afirmar según lo anterior que, si el auriga puede ver las huellas divinas o a los divinos mismos, su naturaleza también tiene que ser semejante a ellos; por lo cual, no puede compartir características con el pesado caballo del cuerpo que tira hacia abajo, debe ser algo incluso contrario a ello. Lo divino es “vist[o]¹³ sólo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber” (Ibíd. 247c8-9). El auriga que guía y doma los caballos buscando seguir la ruta trazada por la divinidad es el entendimiento, el conocer. Este señalar la ruta a la divinidad por medio del saber, es lo propio del *conocimiento de sí*, ese es el punto fundamental que da origen a todo movimiento posible de *cuidado de sí*; y sin el cual, este último jamás podría darse. En este queremos lanzar un puente de comunicación con Plotino, para entender el concepto de *alma intelectiva*; que nos parece relacionado esencialmente en esta metáfora del auriga y la yunta alada. Al observar con detenimiento el concepto plotiniano de *alma intelectiva* tiene los dos afluentes platónicos. Por un lado, el *alma* cuyo origen es divino, y sostendría una clara identidad con el caballo «bueno

por cuestiones de cohesión y coherencia oracional en nuestro texto. Sin embargo, invito al lector a contrastar si mi variación es lícita o no.

y hermoso» que tira hacia los celestiales, pues, esa es su fuente natal. Por el otro, lo *intelectivo* se identificaría con el auriga que lucha indómito frente a la doble naturaleza de su yunta y es capaz, por su saber, de seguir el rastro de la divinidad. Esto es conocerse a sí mismo, si por autoconocimiento hemos entendido el conocer el lugar que ocupó en relación con la divinidad. Ya en esto se comienza a vislumbrar una relación entre el conocimiento de sí plotiniano y la *anamnesis* platónica.

La cuestión estriba en saber hacia dónde se dirige la procesión: “Y habiendo visto todos los seres que en verdad son [en medio de esa procesión los dioses caminan por entre el ser verdadero de todo], y nutrida de ellos, se hunde de nuevo en el interior del cielo, y vuelve a su casa” (Ibíd.247e3-5). Toda la peregrinación tiene la marca de un *regreso*, de una vuelta a casa, al origen mismo. El auriga lucha por guiar su alado compuesto hacia su verdadero origen. Bueno, el origen de aquello que de divino tiene: su alma y su intelecto; de todo lo demás deberá desprenderse. Sin embargo, parece que el viaje no es tan apacible y sencillo, ya que “Tal es, pues, la vida de los dioses [volver a casa]. De las otras almas [las mortales] la que mejor ha seguido al dios y más se le parece, levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior, siguiendo, en su giro, el movimiento celeste, pero, soliviantada por los caballos, apenas si alcanza a ver los seres” (Ibíd. 248a1-5). El entendimiento, como auriga que sigue a los divinos, lucha por levantar lo más posible el vuelo hacia la etérea existencia intelectual de la divinidad; pero con esfuerzos sólo llega a vislumbrar, en el largo

peregrinaje, esbozos y retazos de lo que su alado carruaje le permite. A fuerza de su intelecto lleva la yunta lo más alto posible y contempla la verdad, contempla su lugar de origen, su verdadero hogar. Allá en su hogar es donde lo lleva su naturaleza, ya que: “El porqué de todo este empeño por divisar dónde está la llanura de la Verdad, se debe a que el pasto adecuado para la mejor parte del alma es el que viene del prado que allí hay” (ibíd. 248b7-9).

Todo este esfuerzo del intelecto por *regresar* el alma a su origen es lo propio del conocimiento de sí. Ahora bien, el auriga puede, por ineptitud, no seguir la procesión, dejarse caer por el peso de la naturaleza terrestre de su yunta, pues “cuando, por no haber podido seguirlo, no lo ha visto, y por cualquier azaroso suceso se ve gravitado llena de *olvido* y dejadez debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra” (Ibíd. 248c7-9). Es importante resaltar aquí el *olvido* porque es en este punto cuando en la teoría de la *anamnesis* se evidencia más claramente; pues, se muestra un *olvido de sí mismo* que sería un abandonarse, un ignorarse a sí mismo – la enfermedad socrática por lo demás – que se conecta el alejamiento de la divinidad y con ello de nuestro sí mismo. Con el *olvido* se demarca la teoría de la *anamnesis*, pues, olvidar es caer a tierra, alejarnos del regreso al hogar y la divinidad. De ese modo, vemos que, aquello que nos acerca a la divinidad, el mecanismo con el cual el auriga-entendimiento guía el carruaje es el *recuerdo*. De allí que Platón, discrimine una jerarquía de las almas de acuerdo con la pureza del recuerdo, según lo cual: “sea la que más ha visto [y por tanto más recuerdos tiene] la que llegue a los genes de un varón

que habrá de ser amigo del saber” (Ibíd. 248d1-2), el filósofo. Así, la segunda posición será para los reyes o gobernantes, la tercera para los políticos hasta llegar por último a los tiranos. Al final lo cierto es que, el conocimiento de sí, con el cual se señala y vislumbra el camino marcado por la divinidad al origen, no es más que “la reminiscencia [*anamnesis*] de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad” (ibíd. 249c1-4).

Busquemos ahora las conexiones en Plotino podemos hallar tomando como base dicha interpretación del mito platónico. Consideramos que los puntos que me permitirían soportar que el conocimiento de sí en Plotino es una forma de *anamnesis* son tres: el problema de la *huida*, el problema de la *imagen* y el problema de la *causa* sin principio de *copia*. Comencemos desde el último. El problema de la *causa* sin principio de *copia* está en la misma vía en la que hemos interpretado el mito platónico, ello es: el cuestionamiento sobre el *taxe*, lo que a su vez lo conecta con el pensamiento socrático. Lo que implica la pregunta velada del ¿quién soy? La cual determina, como ya se ha dicho, que para poder conocer mí autentico sí mismo debo conocer el lugar que ocupo y la relación en que me encuentro con la divinidad. En Plotino la divinidad es lo Uno, la que a su vez es el alma del mundo; es decir, un tipo de el intelecto ordenador. Ya en esta realidad intelectual de la divinidad hay una relación con la metáfora platónica, pues, el *alma intelectual* se puede identificar con el caballo de origen divino [alma] y el

auriga [entendimiento]. Lo que al dirigirnos a Plotino muestra que, sí lo Uno es intelecto, esto implicaría que el alma intelectual participa de lo divino desde su propia naturaleza divina, lo que es su realidad *intelectiva*. Al igual que el auriga (entendimiento) y el hermoso caballo (alma) participan de la divinidad al hacer parte de la peregrinación en el mito platónico. Veamos el pasaje en el cual aparece esta problemática de la *causa*:

Hay dos clases de asemejamiento: el uno exige la presencia de una misma forma en las cosas semejantes, esto es, en todas las que son semejantes por igual como copias que son de un mismo modelo, mientras que en aquellas en las que la una es semejante a la otra pero esta otra es primaria sin que se diga de ésta que sea recíprocamente semejante a aquélla, en tales cosas el asemejamiento hay que concebirlo de otro modo, exigiendo no una misma lo forma, antes bien una distinta, puesto que la semejanza es del segundo modo. (En I. Trat. I₂ [2, 4-11])

En este pasaje, Plotino, diferencia conceptualmente dos tipos de semejanza. La primera corresponde a una semejanza con principio de copia; es decir, simétrica. Donde copia y modelo comparten propiedades, por lo cual la imagen extraída representa de la manera más idéntica posible al modelo. Este tipo de semejanza podría ejemplificarse en un pintor realista, que copia un paisaje buscando imitar totalmente con su pintura la escena natural que le sirve de modelo. Sin embargo, este no puede ser el tipo de semejanza que exista entre la divinidad y el hombre,

ya que, el dios es cualitativa y esencialmente disímil con nosotros, sin embargo, es causa de todo lo que somos nosotros. Así, la causalidad de dios a hombre se presenta como aporética¹⁴, pues se abre el cuestionamiento de ¿cómo «algo» que es esencialmente disemejante a nosotros puede ser causa de todo lo que esencialmente somos? ya que, parece que nada de lo que nos hace ser – el contexto del pasaje en la *Enéada I Tratado I*₂ es el análisis a las virtudes – está en aquello que es origen de nosotros, es decir, la divinidad.

El cuestionamiento de las virtudes en el marco de esta aporía resulta fundamental y esclarecedor, ya que, es precisamente en el camino de las virtudes que nos asemejamos o nos acercamos a la divinidad. La idea de *acercamiento* ya nos permite plantear la cuestión en términos platónicos. Pues podemos identificar el *acercarse* a la divinidad, o al territorio de lo divino – «la llanura de la Verdad» – con la imagen del peregrinar, en el cortejo celestial de los carruajes alados del *Fedro*. Empero, eso no resuelve el problema de la causación aporética para Plotino. Es precisamente la segunda forma de semejanza, que se desarrolla en el pasaje, la que resuelve la relación causal entre la divinidad y el hombre; es decir, una *causa* sin principio de *copia*. Ya que, este segundo

tipo de semejanza no tiene principio de copia se puede comprender como: semejanza *asimétrica*. De ese modo, la divinidad es causa de lo que esencialmente es el hombre, pero su relación es asimétrica, modélicamente no es igual a su creación, puesto que «la una es semejante a la otra, pero esta otra es primaria sin que se diga de ésta que sea recíprocamente semejante a aquélla». Lo que se observa entonces, es que el hombre se asemeja a la divinidad – por su alma intelectual – pero la divinidad no se asemeja al hombre, hay en ello una diferencia cualitativa y categorial. El caso de la cerámica por vaciado en molde de yeso puede graficarse como algo similar, y ejemplificante, a esta causación asimétrica planteada por Plotino.

Describamos el ejemplo: cuando se hace una de estas cerámicas se tiene el material de manera líquida y se vacía en el molde de yeso; el resultado es una cosa disímil. Vemos que la cerámica resultante, aunque fue determinada [modelada] a ser lo que es por el molde de yeso, no comparte ninguna propiedad con él. El molde de yeso es la causa efectiva de todas las propiedades de la cerámica, y ésta última es semejante a lo inscrito – como una impronta, hay en el ejemplo una semejanza con la tablilla de cera del *Teeteto*¹⁵ – en el molde de yeso; pero, el molde de yeso no tiene

¹⁴ El modo de presentación de la aporía en Plotino es “Si, pues, se nos concede que, aunque no sean virtudes del mismo grado, cabe que nos asemejemos aun siendo nosotros diferentes a consecuencia de virtudes diferentes, nada impide que, aun cuando no nos asemejemos en las virtudes, nos asemejemos por nuestras propias virtudes a quien no posea virtud” (En I. Trat. I₂ [1, 27-31])

¹⁵ En el *Teeteto* la *anamnesis* aparece bajo la metáfora de la «tablilla de cera», que tiene como fuente problémica la reflexión sobre la relación entre conocer y recordar, de donde se desprende la tesis de que «conocer es recordar». Así pues, en ese contexto

Sócrates compara el alma con una tablilla de cera, el pasaje es el siguiente: “SÓCRATES: Supón, pues, para que no nos falte argumento, unos bloques de cera en nuestras almas, capaces de recibir impresiones; en el alma de uno un bloque mayor, en la de otro, pequeño, en la de éste de cera pura, en la de aquel de cera adulterada; en el alma de fulano, un bloque de cera seca, en la de zutano uno de cera húmeda; en el alma de algunos, bloques en su justo medio. TEETETO: Lo supongo. SÓCRATES: De esto vamos a decir que es un regalo de la madre de las Musas, de Mnemosine; aquello de que queremos acordarnos de entre lo que vimos, lo que oímos, o incluso entre lo que pensamos, lo

nada semejante a la cerámica resultante. Este ejemplo funciona como muestra de esa causalidad sin principio de copia o asimétrica, que plantea Plotino.

Podríamos entonces asimilar el molde de yeso con la divinidad – sólo que este molde es impérenne y perfecto – y la cerámica con el hombre; de este modo la divinidad es causa del hombre sin guardar semejanza con este último; por su parte, el hombre es *formado* por los dioses y ellos dejan improntas en él, las cuales serán *re-conocidas* por el hombre mediante el conocimiento de sí. Conociendo lo que de divino se tiene en sí mismos, ello es su alma intelectual. En clave platónica conociendo el auriga [entendimiento], las propiedades del caballo alado de origen divino [alma] y siguiendo la guía de los dioses en la peregrinación, para Plotino las «huellas de los dioses». De ese modo, vemos que el lenguaje causal de Plotino se encuentra esencialmente relacionado con la metáfora del cortejo divino del mito de la *anamnesis* platónica del *Fedro*.

Toda esta aplicación de nuestra alma intelectual en conocer de sí misma lo que de divina tiene, no es más que un ir reconociendo su origen asimétrico con la divinidad; ello es, diferenciando las *imágenes* sin principio copia que ella contiene y la determinan. Esto último nos conecta con la segunda línea de interpretación propuesta, ello es el problema de la *imagen*. Esta problemática la podemos rastrear en la *Enéada* I Tratado I₄, cuando Plotino enuncia: “Y si una vida es imagen de otra vida, es evidente que una

buena vida será a su vez imagen de otra buena vida” (En I. Trat. I₄ [3, 23-24]). Conocer de sí parece entonces un ejercicio intelectual de discriminación que se sustenta en el problema de la imagen. Es decir, el alma puede confundirse y olvidar su auténtico sí mismo, con otras cosas que no hacen parte de lo que realmente es, pero que le caen en suerte en tanto su naturaleza compuesta. El alma intelectual es imagen de la divinidad, aun así, hay otras imágenes entre las que habita y la aquejan – por ejemplo, el cuerpo y los placeres – por lo cual debe desprenderse de esas imágenes que la arrastran a lo terrestre y unirse estrechamente a las imágenes que muestran su origen divino, buscando acercarse cada vez más, en su camino peregrino, a la divinidad. Desde lo anterior, vemos que todo este dialogo causal de imágenes en Plotino es un volver a conocer lo ya conocido, es decir, una *anamnesis*. Es una vuelta a casa, un regreso al origen. Esa vuelta al origen está marcada, como correlato platónico, por la guía de la memoria que devela en nosotros mismos lo que de divino tenemos. De esta manera, entre más puro sea el recuerdo; es decir, que sea mayor la aplicación del conocimiento de sí en la remembranza de lo divino, cada vez estaremos más cerca de lo Uno.

En Plotino, el conocimiento de sí, siguiendo la teoría platónica, está determinado por un ejercicio de reflexividad que descubre la relación en la que me encuentro con respecto a la divinidad. Lo que conozco de mi auténtico sí mismo es el modo en que estoy

imprimimos en este bloque por cuanto lo mantenemos para percepciones y pensamientos, tal como sellamos con el cuño de un anillo. Lo que se imprime, lo recordamos y lo sabemos

durante todo el tiempo que perdura la reproducción, Pero se ésta se borra o no se ha podido llegar a imprimir, entonces olvidamos la cosa, no la conocemos.” (Platón, *Teeteto*. 191c7-191e1).

determinado causalmente, desde mi origen, por lo divino. De allí que, ese conocimiento de sí se convierta en un señalar – igual que el auriga – el camino de vuelta a mi hogar celeste, el *regreso* a lo Uno. Ejercicio intelectual que permite identificar el *conocimiento de sí* con la *anamnesis* platónica.

Todo esto abre un último cuestionamiento: el problema de la *huida*. Podemos afirmar que ese volver a la divinidad se extrema en Plotino con la aseveración del «huir de aquí» (En I. Trat. I₂ [1, 3]). Ahora bien, esta problemática se bifurca abriendo dos campos; por un lado, y tomando como base ese señalamiento de lo intelectual, hace apertura al conocimiento de sí, que indica hacia dónde huir. Por el otro, pone en escena el cuidado de sí, como ese conjunto de prácticas de sí que me lleva de regreso a mi morada celeste. El pasaje en que se muestra esta dualidad es el siguiente:

Puesto que los males residen acá y «por necesidad andan rondando la región de aquí» y puesto que el alma desea huir de los males, «hay que huir de aquí».

– Y ¿en qué consiste esta huida?

– «En asemejarse a Dios» -dice (Platón). Y esto se logra, si «nos hacemos justos y piadosos con ayuda de la sabiduría». Se logra, en suma, por la virtud. (En I. Trat. I₂ [1, 1-5])

Cada una de las partes del pasaje, en nuestra interpretación, se dirigen a un concepto distinto de los

trabajados en esta ponencia, pero que, corren en la misma vía del asemejarse a la divinidad. Comenzaremos interpretando las líneas que se tienen como centro el concepto del conocimiento de sí. La marca interpretativa que evidencia que se habla del conocimiento de sí, y no de una posición práctica sobre sí mismo propia del cuidado de sí, es la pregunta misma. Que funciona al mismo tiempo para discriminar los objetivos de cada parte del pasaje, como también para relacionarlos. Allí se formula «en qué consiste esa huida», el preguntarse por aquello en que consiste, su contenido, lo que hace ser esa huida, es una pregunta de carácter intelectual. Es decir, es el entendimiento el que puede responder a esa pregunta. En términos platónicos podríamos decir que es una pregunta que se dirige al auriga, que como ya sabemos es el entendimiento. En lenguaje plotiniano, es una pregunta dirigida al alma intelectual en términos reflexivos. En qué consiste esta huida: «En asemejarse a Dios». Y allí acude Plotino a una respuesta de carácter platónico. La relación parece clara, si el contexto conceptual creado en este escrito ha sido medianamente esclarecedor, el *asemejarse a dios* es un ejercicio de *anamnesis* en tanto el alma que ha seguido mejor y de manera más cercana a dios (Platón, *Fedro*. 248a2)¹⁶ es la que mejor recuerda el territorio de la verdad y será la que se encarnará en el hombre sabio. De tal modo que, es el recordar lo visto en el lugar celestial en lo que consiste ese conocimiento de sí, es decir, es una *anamnesis*.

¹⁶ Me permito hacer esta paráfrasis y me remito a la cita explícita que se ha trabajado anteriormente en esta ponencia, pues es en este punto donde veo la conexión de manera más explícita entre lo

que enuncia Plotino en la *Enéada* I Tratado I₂ y Platón en el *Fedro*.

Por último, la mención de la determinación que obra el conocimiento de sí en la huida se hace claramente emergente cuando se afirma “Y esto se logra, si «nos hacemos justos y piadosos con ayuda de la sabiduría»”. Es claro que el «hacernos justos y piadosos» ya es un ejercicio práctico sobre sí mismo, y vemos en ello la dirección del cuidado de sí. Consideramos que este es el empalme entre los dos conceptos. Empero, ser «justo y piadoso» solo es posible realizarlo con la «ayuda de la sabiduría», ello es con la guía y el señalamiento del conocimiento, con el dejar las riendas al auriga entendimiento; de allí que, el cuidado de sí, el conjunto de ejercicios que buscan llevarnos por el camino hacia la divinidad, están continuamente determinados – desde su raíz – por el conocimiento de sí, por tanto, por ese recuerdo de lo divino que está en nosotros.

El camino ha sido marcado. Se trata de un *regreso al origen*, un volver a lo divino; un largo y pesado camino de peregrinar hacia la pureza del dios. Esa marcha es ya una lucha práctica, un ejercitarse de los aurigas en el difícil arte del comandar el cabestrillo de esta yunta mistificada – compuesto de alma y cuerpo –. El caminar hacia la divinidad, ese regreso a Ella es lo que comprendo como el cuidado de sí que, en Plotino, es una huida de todos los males. Y que está demarcada en las primeras líneas del pasaje. Allí se lee: “Puesto que los males residen acá y «por necesidad andan rondando la región de aquí»”. Lo

primero a interpretar es la resonancia platónica que habita en esos «males que residen acá». Puesto que, parece un eco de ese caballo encabritado, cuya naturaleza no es la divina y propia del vuelo etéreo y, por tanto, nos arrastra pesadamente a la tierra. En términos platónicos nos ata al «mundo de acá», al mundo de lo corporal y terrestre. Es en la región de lo corporal y lo terrenal, ya en lenguaje plotiniano, donde están los males – dolores, placeres entre otros –, en el «aquí», en lo compuesto; así, queremos *regresar* al «mundo de allá», de donde procedemos originariamente. Es por ello por lo que, si «el alma desea huir de los males», necesariamente tiene que «huir de aquí». El alma de origen divino desea volver a su origen, a la «llanura de la Verdad», para aunarse a la divinidad. Empero, «huir de aquí», no es progresivo, sino según se ha dicho, es un *regreso*. Así, me pongo en marcha, vuelvo a casa. No obstante, ese volver es escabroso y difícil, debemos tener *cuidado* ¿cuidar de quién o de qué? Cuidar de sí. Ya que, podemos ser aurigas ineptos y en ese viaje trasladar la misma pesada carga que tenemos desde nuestro nacimiento. Incluso podemos engañarnos y fantasear que surcamos los etéreos territorios celestiales cuando, en realidad, estamos hundidos bajo tierra por la pesada carga del mal. Entonces en el peregrinar requerimos *purificarnos* (En I. Trat. I₂ [4, 1-12])¹⁷ de todo aquello que cargamos desde que fuimos encarnados en el «mundo de aquí». Esa *purificación*, Plotino la caracteriza como “En el estar purificado,

¹⁷ En este pasaje Plotino caracteriza la naturaleza de la *purificación*, pues se plantea allí el problema en los siguientes términos: “Pero hay que investigar si la purificación se identifica con este tipo de virtud o si la purificación antecede y la virtud

le sigue, y si es más imperfecta la virtud en el curso de la purificación que la que consiste en estar purificado” (En I. Trat. I₂ [4, 1-4])

hay ya una especie de acabamiento, pero que el estar purificado es una remoción de todo elemento ajeno, mientras que el bien es distinto de eso” (En I. Trat. I I₂ [4, 5-7]).

Este último pasaje citado, guarda una dirección práctica, ya que muestra un ejercicio que se obra sobre sí mismo. La purificación es un acabamiento, ello es, un ejercer ascesis sobre sí mismo que tiene como objetivo acabar algo en mí. Se podría pensar como una especie de obra escultórica, en el momento en que nos encarnamos, nos figuramos como una «roca» donde la divinidad ha comenzado una bella obra – somos mitad *Venus de milo* – pues, es justamente en la modelación de nuestra forma dónde están esas huellas divinas que buscamos conocer, lo que de divino tenemos. Pero, de nuevo, nuestra naturaleza mezclada se entromete y somos una obra inacabada; mitad bello mármol y mitad sucio barro, puesto que de eso está compuesta la roca que somos. Ahora, nuestro ejercicio de cuidado de sí consiste en purificarnos, pues «el estar purificado es una remoción de todo elemento ajeno». Se trata de apartar el mármol del barro, lo divino de lo corpóreo. Y sobre ese mármol, siguiendo las señalizaciones e instrucciones de la sabiduría – del conocimiento de sí –, que apunta su mirada a la perfecta divinidad, tallar una imagen que se asemeje cada vez más a Ella. Claro, el ejemplo escultórico nos puede hacer perder la metáfora conceptual del regreso al origen, que

carga todo el potencial probatorio de la *anamnesis* como conocimiento de sí y la relación con la divinidad. Sin embargo, consideramos que resulta explicativo en cuanto al ejercicio de la *purificación*.

Trataremos ahora de trasladarlo a la alegoría platónica inicial. En Platón veíamos al auriga forcejeando con la naturaleza mixta de su carruaje, aun así, a fuerza de intelecto, y del aprender el arte del cabestro con caballos de naturaleza disímil, lograba seguir a los dioses y observar de cuando en cuando el territorio celestial, esperando unos cuantos milenios a que sus alas vuelvan a crecer para volver con los celestiales. Sin embargo, Plotino va más allá, extrema la relación con los caballos terrenales. Podríamos decir que Plotino, cortarían las riendas de los caballos de origen terrenal o por lo menos se las soltaría¹⁸, y se aferraría únicamente al caballo de naturaleza divina, ello es al *alma intelectiva* – amalgama de auriga y caballo de origen divino. La purificación es entonces un ejercicio de cuidado de sí, que consiste en desprender o remover de nosotros todo lo que es ajeno a nuestro autentico sí mismo. Desarraigar de nosotros todo lo que no tenga un origen divino y nos arrastre hacia abajo, hacia la tierra, puesto que todo ello tiene ese origen del sucio barro. Al cuidar de sí pretendemos purificar nuestro sí mismos para peregrinar por los cielos regresando a nuestro natal origen divino.

¹⁸ Esto nos recuerda una canción de José Alfredo Jiménez: “Se me acabó la fuerza de mi mano izquierda, voy a dejarte el mundo para ti solita. Como al caballo blanco le solté la rienda; a ti también te suelto, y te me vas ahorita” ¿Será que la solución a la pesada carga de

la decepción amorosa es una *purificación* plotiniana? O ¿será que hay en José Alfredo Jiménez una inspiración Plotiniana? Tal vez sólo son absurdos, pero esa metáfora nos trajo ese recuerdo.

REFERENCIAS

- Foucault, M. (1982-1982). *La Hermeneutica del Sujeto* (2ª (2002) ed., Vol. I). (F. E. Frédéric Gross, Ed., & H. Pons, Trad.) México D.F., México: Fondo de Cultura Económico.
- Santa Cruz, M. I. (2012). El “cuidado de sí”: Plotino, lector del Alcibiades I de Platón. *Cuadernos de Filosofía, I* (59), 85-100.
- Platón. (s.f.). *Alcibiades, en Diálogos VII* (1ª (1992) ed., Vol. VII). (C. G. Gual, Ed., & J. Zaragoza, Trad.) Madrid, España: Gredos.
- Platón. (s.f.). *Apología de Sócrates, en Diálogos I* (1ª (1981) ed., Vol. I). (C. G. Gual, Ed., & J. Calonge, Trad.) Madrid, España: Gredos.
- Platón. (s.f.). *Cármides, en Diálogos I* (1ª (1981) ed., Vol. I). (C. G. Gual, Ed., & E. Lledó, Trad.) Madrid, España: Gredos.
- Platón. (s.f.). *Fedro, en Diálogos III* (4ª (1986) ed., Vol. III). (C. G. Gual, Ed., & E. L. Íñigo, Trad.) Madrid, España: Gredos.
- Platón. (s.f.). *Teeteto* (2ª (2008) ed., Vol. IV). (A. A. Gorri, Ed., & M. Balasch, Trad.) Barcelona, España: Anthropos.
- Plotino. (s.f.). *Enéadas I* (1ª (1982) ed., Vol. I). (C. G. Gual, Ed., & J. Igal, Trad.) Madrid, España: Gredos.