

La elección del género de vida en la *Enéada* III4 (15) de Plotino

Malena Tonelli

Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de La Plata

malenato@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-2871-3301>

Resumen: En la *Enéada* III4 (15), Plotino integra pasajes de diálogos de Platón en los que se encuentra la noción de *daímon*. El análisis se concentra en el alma –especialmente la individual– y en el modo en que debe comprenderse la conducta. Ahora bien, a pesar de que Porfirio lo tituló “Sobre el daímon que hemos recibido en suerte”, tomando el *Fedón*, Plotino parte de la capacidad que tiene el alma –antes de la combinación con el cuerpo– de elegir al *daímon* que la conducirá a un género de vida o a otro, a la luz del mito de Er de la *República*. Como se ve, la responsabilidad recae en esa elección, y el cuerpo parece no tener lugar en la conducta del individuo. La consecuencia indeseada sería que, una vez elegido el *daímon*, para el alma encarnada no es posible ni empeorar ni mejorar; por lo cual, según entiendo, el aprendizaje, la aspiración de alcanzar la virtud –acaso la tarea filosófica misma–, no tendría razón de ser. En este trabajo, me propongo ofrecer un acotado análisis de algunos pasajes de III4 (15) con vistas a examinar el problema de la elección y decisión del alma, y su comercio con el cuerpo.

Palabras clave: alma; III4; *daímon*; responsabilidad; Plotino

Abstract: “The Choice of Life in Plotinus’ *Ennead* III4 (15)”. In *Ennead* III4 (15) Plotinus incorporates certain passages from Platonic dialogues that discuss the concept of the daimon. His analysis focuses on the soul—particularly the individual one—and how conduct should be understood. Although Porphyry gave this treatise the title *On our allotted daimon*, taken from the *Phaedo*, Plotinus’ starting point is rather the soul’s capacity, prior to its union with the body, to choose the daimon that will lead it to a particular type of life, as shown by the Myth of Er in the *Republic*. As can be seen, the responsibility lies in this choice and the body appears to play no role in shaping the conduct of the individual subject. An unintended consequence of this view is that the embodied soul, once the daimon has been chosen, would be unable to deteriorate or improve. Therefore, as I understand it, learning, the pursuit of virtue, and perhaps even the philosophical endeavor itself would become meaningless. In this paper I offer a close analysis of select passages from III4 (15) with the aim of examining the problem of the soul’s choice and decision-making, as well as its interaction with the body.

Keywords: soul; III4; *daímon*; responsibility; Plotinus

Introducción

En el tratado III4 (15), tan breve como complejo, Plotino integra distintos pasajes de los diálogos de Platón en los que se encuentra la noción de *daímon*. Ciertamente, Porfirio lo tituló “Sobre el *daímon* que hemos recibido en suerte (εἰ ληχότος)”¹, tomando el famoso pasaje del mito escatológico del *Fedón* 107d5-e4. Sin embargo, a lo largo del tratado, Plotino recupera la función del *daímon* que Platón plantea en el *Timeo* –entendido como interno al individuo²–, o en el mito de Er, con el que cierra la *República*. Allí, el personaje de Sócrates relata que Láquesis les anuncia a las almas: “No recibirán en suerte (λήξεται) un *daímon*, sino que ustedes elegirán (αἰρήσασθε) uno” (617e1)³. Como se ve, los pasajes que Plotino combina en nuestro tratado parecen presentar alguna dificultad: si en el *Fedón* y la *República*, el *daímon* es externo al individuo, en el *Timeo* es interno. Y si en el *Fedón* lo recibimos por suerte, en la *República* lo elegimos.

Cabe destacar que el tratado plotiniano sobre el *daímon* se enmarca en un análisis del alma –especialmente la individual– y del modo en que debe comprenderse la conducta. En efecto, luego de ofrecer una explicación acerca del alma en general –sus distinciones y potencias– comienza un análisis del alma humana, atendiendo a su carácter intermediario. Ella tiene dos posibilidades: orientarse, o bien hacia el intelecto, o bien hacia el cuerpo. A primera vista, podemos inferir que, si se orienta hacia lo primero, vivirá una vida virtuosa gracias al *noûs*; mientras que, si se orienta a lo segundo, se entregará al vicio a causa del cuerpo.

¹ El hecho de que Porfirio eligiera esta cita del *Fedón* para el título del tratado llama a pensar acerca del modo en que interpretó la necesidad o autonomía de la naturaleza humana. Para un análisis de su posición respecto de este tema resulta imprescindible el análisis de Wilberding de los fragmentos (conservados por Juan Estobeo) de la obra porfiriana *Sobre lo que está en nuestro poder*. Este autor, en *The myth of Er and the problem of constitutive luck*, explica que, para Porfirio, Platón en el mito de Er no concibe una determinación necesaria del destino humano. En 2011, el mismo Wilberding había traducido el texto en *Porphyry: To Gaurus on How Embryos are Ensouled and On What is in Our Power*, publicado por Bloomsbury Publishing.

² En el *Timeo*, 90 a 1-3, Platón afirma que la parte más importante de nuestra alma fue ofrecida por el dios a cada uno de nosotros como un *daímon* y, unas líneas más adelante, afirma a propósito de quien rehúsa del deseo y se aplica al verdadero conocimiento que: “Puesto que cuida siempre de su parte divina y tiene en buen orden al “dios que habita en él” <el *daímon* interior>, es necesario que sea sobremanera feliz” (*Timeo* 90c 3-5).

³ Platón, *República*, X, 617e1. Para un análisis del mito de Er en relación con el planteo plotiniano de este tratado ver el apartado “The Platonic Background” en el capítulo “Present without Being Present” Plotinus on Plato’s *Daimōn*” de Peter Adamson, p. 259.

Ahora bien, a pesar de que Porfirio en el título del tratado toma la cita del *Fedón* a propósito del *daímon* que es recibido en suerte, Plotino parte de la capacidad que tiene el alma –antes de la combinación con el cuerpo– de elegir al *daímon* que la conducirá a un género de vida o a otro. Si esto es así, la responsabilidad recae en esa elección, y el cuerpo parece no tener lugar en la conducta del individuo. Plotino mismo plantea esta dificultad en el capítulo 5 del tratado, en donde afirma⁴: “...Si, pues, el carácter del alma precede al cuerpo y lo tiene tras haberlo elegido y el *daímon*, dice [Platón], no cambia, entonces ni el sabio llega a ser, ni el malo llega a ser”⁵.

Como se ve, la consecuencia indeseada es que, una vez elegido el *daímon*, para el alma encarnada no es posible ni empeorar ni mejorar; por lo cual, según entiendo, el aprendizaje, la aspiración de alcanzar la virtud –acaso la tarea filosófica misma–, no tendría razón de ser. En este trabajo, me propongo ofrecer un acotado análisis de algunos pasajes de este tratado con vistas a examinar el problema de la elección y decisión del alma, y su comercio con el cuerpo. Para ello, antes atenderé al lugar que ocupa el *daímon* en el esquema que Plotino propone y al análisis del alma en general con el que inicia el tratado.

1. Las partes del alma y el hombre

En los dos primeros capítulos de III4 (15), Plotino analiza las almas individuales en general. Para decirlo muy brevemente, explica que el Alma Hipóstasis genera, con cierto tipo de movimiento, no solamente a la razón, sino también tanto a la sensación como a la naturaleza (o vegetatividad)⁶. En general, mediante esta generación desde la unidad hipostática del Alma, Plotino da cuenta de la multiplicidad que de ella deriva: el alma del mundo, la de los astros, la de la tierra, las almas humanas e, incluso, las de animales y plantas.

⁴ Para las citas del tratado III4 (15) de las *Enéadas*, sigo la *editio minor* de Henry-Schwyzzer (1964-1982) y la traducción es propia. Indico las palabras que repongo entre corchetes. Me he apoyado tanto en la traducción de Jesús Igal al español (Igal, J., Plotino, *Enéadas* III-IV), como en la de Matthieu Guyot al francés (Guyot, M., Plotin, *III4 Traduction et presentation*) y la de Wiebke-Marie Stock al inglés (Wiebke, M.-S., Plotinus *Ennead III.4: On Our Allotted Guardian Spirit: Translation with an Introduction and Commentary*).

⁵ εἰ γὰρ προτερεῖ τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος τοῦ σώματος καὶ τοῦτ' ἔχει, ὃ εἴλετο, καὶ τὸν δαίμονα, φησὶν, οὐκ ἀλλάττεται [ἀλλάσσω], οὐδὲ ὁ σπουδαῖος ἐνταῦθα γίγνεται οὐδ' ὁ φαῦλος (Plot. *En.* III4 (15) 5, 4-8).

⁶ Para un análisis del modo en que las tres partes operan en el Alma Hipóstasis y en las almas individuales, véase Timotin, A., *La Demonologie Platonicienne: Histoire De La Notion De Daimon De Platon Aux Derniers Neoplatoniciens*, pp. 290-291.

La corriente de vida se expande a lo largo de lo sensible⁷ y, en nuestro tratado, Plotino da por sentada la eternidad e inmortalidad del alma, puesto que la ha defendido en otros momentos de las *Enéadas*⁸. De este modo, asegura desde el inicio mismo de III4 (15) que el influjo vital del Alma llega hasta las plantas, que actualizan exclusivamente la parte *vegetativa* y carecen, en consecuencia, de capacidad para engendrar otra cosa viva. Es decir: el límite de la capacidad vivificadora del alma se encuentra allí, pues la parte vegetativa del alma solo puede generar algo distinto, sin vida⁹.

El propósito de este cuadro general con el que Plotino abre el tratado no parece ser un análisis propiamente dicho de las distintas almas, sino que la pregunta que surge de inmediato es respecto del alma humana individual con vistas a explicar de qué modo se encuentra constituida a la luz de su multiplicidad de partes: racional, sensitiva y vegetativa. En efecto, en el ser humano coexisten las tres y, tomada en su conjunto, el alma es la que constituye lo que el hombre es, aunque debe destacarse que –en continuidad con una tradición de larga data– Plotino define la parte racional como lo propio del ser humano¹⁰. Sin embargo, los individuos tienen la capacidad de no conducirse mediante aquella parte que los hace ser un hombre. Desde el momento en que el hombre requiere, por ejemplo, de alimentos o experimenta la percepción sensible, es innegable la presencia necesaria de las partes vegetativa y sensitiva. En consecuencia, para que el hombre sea efectivamente tal, es menester, para Plotino, que domine la parte racional más allá de que las otras nunca dejen de estar presente. A la luz de este esquema, Plotino agrega que un hombre en el que la parte racional domine dejará que sus acciones sean conducidas por esta y no por alguna de las otras dos, en cuyo caso, ese hombre no estaría actuando como un hombre, tal como afirma en el capítulo 2 de III4 (15): “Por lo tanto,

⁷ Véase el capítulo 9 del tratado IV7 (2), “Ella es, en efecto, principio de movimiento impartiendo movimiento a las otras cosas, pero ella misma se mueve por sí misma y da vida al cuerpo animado, mientras ella misma la posee por sí misma sin destruirse jamás, como quien la posee por sí misma” (6-9).

⁸ Véase especialmente, IV7 (2).

⁹ En este pasaje, Plotino se refiere a la materia inerte, tema en el que no me concentraré aquí.

¹⁰ Acerca de la concepción plotiniana del hombre como compuesto de alma y cuerpo y, en términos específicos, más alma que cuerpo, contamos con numerosos estudios. Al importantísimo libro de Pauliina Remes (*Plotinus on Self: The Philosophy of the ‘We’* de 2007), podemos sumar el trabajo de 2008 de Audrey Rich, “Body and Soul in the Philosophy of Plotinus”. Más recientemente, destacamos el capítulo de Christopher Isaac Noble, “Human Nature and Normativity in Plotinus” de 2021 y, especialmente, el de Claudia Lo Casto, “Il tema del vero uomo in Plotino: IV 7 (2) 1, 22-25 e I 1 (53) 9-10 a confronto” de 2022.

todas [las partes]¹¹ actúan juntas, pero, conforme a la superior, la forma total es hombre” (ὥστε πάντα συνεργεῖ, κατὰ δὲ τὸ κρεῖττον τὸ ὅλον εἶδος ἀνθρώπου 10-11¹²). Este capítulo 2 culmina con un argumento que defiende esta asociación, pues, siguiendo el ciclo de las reencarnaciones que Platón plantea en el *Fedón* 82b y ss., Plotino afirma que un individuo que no haya regido su conducta conforme a la parte racional ya no reencarnará en un hombre, sino en el animal que corresponda al modo en el que se comportó en vida, sea que haya seguido a la parte vegetativa o a la sensitiva.

La conclusión es que, si bien todas las partes están presentes, debe predominar la superior que es capaz de autoconstituir al hombre en tanto tal, de modo que su conducta se ajuste a la razón y actúe correctamente, es decir, tal como el hombre es realmente y evite así reencarnar en otra especie en la que predomine alguna de las dos partes no racionales. Del panorama general del carácter anímico y vital de la realidad sensible, el planteo parece desplazarse hacia una antropología que finaliza concentrándose en una ética: la conducta de un individuo se asocia con la parte de su alma que domine, entendiendo al hombre como un compuesto de alma (con sus tres partes) y de cuerpo, aunque lo que él es en sentido propio es la parte racional, de ahí que actuará como tal toda vez que sea conducido por ella.

2. El *daímon* en el alma

Ahora bien, en el siguiente capítulo, Plotino ofrece una explicación daimonológica de la motivación de la conducta en vida¹³. El *daímon*, según leemos en el capítulo 3¹⁴, se encuentra en el nivel inmediato superior a aquella parte del alma que nos domina. Si estamos dominados por la parte sensitiva, y, por tanto, esta será la activa (τὸ ἐνεργεῖν), el *daímon* será la racional y si nos domina la racional, el *daímon* estará por sobre la racional y nos conducirá hacia lo superior. Sin embargo, el *daímon* nos conduce manteniéndose él mismo inactivo

¹¹ Véase n. 4.

¹² Plotino, *Enéada* III4 (15) 2, 10-11.

¹³ No me concentraré aquí a una caracterización de la figura del *daímon* en la Antigüedad o en la Antigüedad tardía. Al respecto, véanse los valiosos trabajos de Claudio Moreschini, por ejemplo, “Il demone nella cultura pagana dell’ eta imperiale”; o el de Turcan, R., “Les démons et la crise du paganisme gréco-romain”. Inmediatamente relacionado con nuestro tema, puede consultarse el libro de Timotin, véase nota 6 más arriba, en el que el autor recorre la noción de *daímon* en autores clave de la tradición platónica tardoantigua y analiza esta figura en los diálogos de Platón.

¹⁴ La caracterización del *daímon* en este capítulo trae muchas dificultades, véase la nota 25, más abajo.

(ἀργοῦν), pues se ubica en la parte superior a aquella activa que domina. En la nota complementaria 32 a su traducción de III4 (15), Guyot¹⁵ advierte una posible inconsistencia: mientras que en el capítulo 3 parece que el hecho de que una sola de las tres facultades del alma esté activa excluye a las otras dos, en el capítulo 2 Plotino había insistido que las tres coexisten y están activas simultáneamente. Sin embargo, observa que “debemos entender aquí que la llamada parte activa es en realidad la más activa, la que domina”¹⁶. En este sentido, creo que puede afirmarse que la actividad se entiende en grados: una facultad, la más activa, domina; las otras, activas en el grado justo y necesario, están presentes sin dominar. De este modo, Kalligas explica que lo propio del hombre es activar su razón, pero esta puede estar presente y no dominar, es decir, no determinar las acciones: “alguien que vive sólo de sus sentidos puede sentir de vez en cuando ciertos remordimientos que pueden atribuirse a la intervención de su razón, aunque al final no les haga caso. Tal vez tengamos aquí un eco de la acción puramente disuasoria del *daímon* de Sócrates”¹⁷.

Al momento, podemos acordar en que el énfasis de la distinción de facultades en el capítulo 3 está puesto en la motivación para la acción conforme a la parte activa del alma. Esta es la que conducirá hacia el *daímon* que se encuentra inactivo respecto de ella. Esto que parece desconcertante¹⁸ garantiza, no obstante, el *lugar* que Plotino le asigna al *daímon* en su esquema metafísico y, por tanto, el rol que juega en su psicología y antropología. Es cierto que el *daímon* no se identifica con ninguna de las instancias productivas del esquema plotiniano, sino que se trata de una figura ubicada por encima de alguna de las distintas partes del alma. Si se encuentra sobre la mejor parte, la inactividad del *daímon* conducirá a aquella parte activa de nuestra alma hacia lo superior. En este sentido, como afirma Paul Kalligas, Plotino se aleja de los aspectos míticos de la figura del *daímon*, aunque no por ello lo concibe “meramente como una expresión alegórica de la parte rectora del alma, el ‘yo’ racional”¹⁹, sino que el *daímon*, podría decirse, conserva su función rectora interna a

¹⁵ Guyot, M., *Plotin, III4 Traduction et presentation*, p. 354.

¹⁶ *Ibid.*, p. 355.

¹⁷ Kalligas, P., *The Enneads of Plotinus, Volume 1: A Commentary*, p. 492.

¹⁸ Sobre el carácter inactivo del *daímon*, Peter Adamson en “Present without Being Present’ Plotinus on Plato’s Daimōn”, p. 267 y ss. argumenta que no debe entenderse como el proceso anterior a la actualización de potencialidades del alma en el embrión, tal como Porfirio lo habría explicado, sino que se trata de que cuando está inactivo, el *daimon* es externo al alma porque ella no lo está usando en su encarnación actual, podrá sin embargo, tenerlo presente en la próxima, siguiendo el esquema de reencarnaciones del *Fedón*.

¹⁹ Kalligas, P., *The Enneads of Plotinus, Volume 1: A Commentary*, p. 486.

todos los individuos como expresión de la complejidad unitaria del esquema psicológico y metafísico: “La cuestión de la naturaleza del ‘espíritu asignado’ se le ofrece [a Plotino] como una ocasión para investigar la complejidad y el carácter multicapa de la vida interior del hombre, que se revela así como todo un ‘universo inteligible’²⁰. Ana Corrias²¹, por su parte, explica con precisión que el desinterés de Plotino de ubicar al *daímon* en alguno de los estadios de la realidad separado del alma tiene como fundamento el propio esquema metafísico que sostiene, a su vez, que hay algo de nuestra alma que permanece en lo inteligible²². Al respecto, Corrias afirma: “Si nuestro verdadero yo nunca llega a encarnarse, no necesitamos acompañantes que nos escolten hacia lo divino o que nos muestren el camino, porque lo divino es nuestra morada natural, de la cual nunca salimos realmente”²³. Lejos de constituir un elemento de magia o teúrgia, la autora argumenta que la figura del *daímon* –como intermediario– cumple una función clave en la explicación dinámica de *πρόοδος* y *ἐπιστροφή*. En este sentido, cabe mencionar la interpretación de Peter Adamson²⁴, quien hace hincapié en el esfuerzo exegético de Plotino a la hora de conciliar los pasajes de los diálogos platónicos acerca del *daímon*. Este autor entiende que, al ofrecer una explicación funcional del *daímon* como facultad, Plotino allana el camino para integrar los mitos de la *República*, el *Fedón* y también del *Fedro* (en los que aparece el *daímon* como exterior), con el pasaje del *Timeo* (en donde el *daímon* es la parte superior del alma²⁵).

En suma, Plotino inserta la figura del *daímon*, en tanto meta de un movimiento que puede conducir hacia lo que es peor o mejor, en su esquema metafísico en el que el alma tiene un papel central²⁶. En el mejor de los casos, en virtud del *daímon* conductor, se garantiza la posibilidad certera para nosotros, los seres humanos, de alcanzar lo que es nuestro en sentido propio y a la vez *inactivo*. En una dinámica ascendente, el individuo que se trasciende a sí

²⁰ *Ibid.*, p. 487.

²¹ Corrias, A., “Plotinus on the Daemon as the Soul’s Erotic Disposition towards the Good”.

²² Sobre la doctrina del alma indescensa, uno de los rasgos distintivos de la psicología plotiniana, la bibliografía es abundante. Véase el magnífico trabajo de John Rist, “Integration and the Undescended Soul in Plotinus”; el capítulo de Blumenthal, H. J., “Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus”, en *Soul and Intellect*, pp. 55-63; o el de Ángela Longo, “Note sulla dottrina plotiniana dell’anima non discesa”, pp. 219-231, por nombrar sólo algunos.

²³ Corrias, A., “Plotinus on the Daemon as the Soul’s Erotic Disposition towards the Good”, p. 314.

²⁴ Adamson, P., “‘Present without Being Present’ Plotinus on Plato’s Daimōn”, p. 267.

²⁵ Véase nota 28, más abajo.

²⁶ Plotino es explícito al respecto, por ejemplo, en el inicio del tratado IV3 (27), 1 1-6.

mismo como individuo y alcanza aquello que está por encima de su dimensión activa vivirá la *vida de sí mismo*, es decir, será el hombre que realmente es²⁷ y permanecía inactivo.

Finalmente, queda claro que el *daímon* no puede coincidir con la parte activa porque quedaría desarticulada la presencia coexistente de las otras dos. Lo activo es lo que puede ser conducido hacia alguna meta; lo inactivo, no. Si el *daímon* estuviera activo, él no sería quien conduce, sino lo conducido. Lo que el *daímon* garantiza, en definitiva, es que si la parte que domina (la activa) es la correcta y se orienta hacia él, se conducirá hacia lo que es superior a sí misma. De este modo, el *daímon* conserva su carácter de intermediario, pero no como una divinidad separada, sino, más bien, como un aspecto del alma –múltiple y una– a la que debe conducirse la parte activa en el individuo.

Como anticipé, en esta explicación, por una parte, Plotino combina varios pasajes del corpus platónico, especialmente del *Fedón*, en el que se encuentra la cita que Porfirio toma para el título del tratado; y por otra, la antropología se vincula con una ética pues, no solamente el carácter del individuo, sino aquello que el individuo es en sentido propio, se vincula con la conducta que depende de la parte del alma que lo domine. La pregunta, entonces, es de qué depende que a un individuo lo domine una parte de su alma y no otra.

3. Responsabilidad

Apenas se presenta la noción de *daímon* en el inicio del capítulo 3 de III4 (15), Plotino superpone los mitos escatológicos de *Fedón* y *República*. En primer lugar, parece establecer, como sostiene Guyot²⁸ (entre otros), una distinción

²⁷ Brehier, en su “Notice” al tratado III4 (15), afirma: “Se comprende así, cómo este *daímon* puede devenir nosotros mismos por el ascenso del alma a una facultad superior” (Brehier, E., “Notice a III4”, p. 62).

²⁸ Guyot, M., *Plotin, III4 Traduction et presentation*, p. 354, n. 31. Respecto de las primeras líneas del capítulo 3, Peter Adamson entiende que: “...Plotino utiliza el término *daímon* con su significado estándar de entidad sobrenatural que es intermediaria entre los humanos y los dioses. Pero en el resto del capítulo 3 desarrolla una visión diferente (o más bien idea complementaria), entendiendo el *daímon* en términos funcionales” (Adamson, P., “‘Present without Being Present’ Plotinus on Plato’s Daimōn”, p. 264). A su vez, en las líneas 10–14 de este capítulo se complejiza el sentido del *daímon* vinculado con el alma humana. Este autor, sostiene que uno es el *daímon* que actualmente nos guía, otro será el que elijamos luego de la muerte (*ibid.*, p. 265 y ss.). Jesús Igal en su artículo “El enigma del oráculo de Apolo” de 1984, p. 94, también distingue tipos de *daímones* pero en otro sentido. A la luz del afán de combinar los pasajes de *Fedón*, *República* y *Timeo* acerca del *daímon*, Plotino estaría distinguiendo dos tipos: al caracterizado en los mitos escatológicos, Igal lo entiende como un *daímon* en sentido funcional y al que coincide con la parte superior del alma, según el final del *Timeo*, como un *daímon* en sentido ontológico.

entre un *daímon* que el alma puede llegar a ser y el que el alma tiene. Stock señala que el inicio del capítulo 3 continúa el final del 2, en el que Plotino proponía cuál iba a ser el tipo de reencarnación que correspondiera según la conducta, y se había circunscripto al caso de los hombres, los animales y las plantas. En el 3, completa el cuadro y comienza preguntando cómo se llega a ser²⁹ un *daímon* o un dios. Esto da la pauta, en efecto, de que en la presente vida tenemos una parte activa que nos conduce a un tipo de *daímon* y en la futura podremos tener otra. Como se ve, es posible cambiar de *daímon* entre una vida y la siguiente; de ahí que uno es el *daímon* que se tiene, y otro el que se llega a ser.

Ahora bien, Plotino aclara inmediatamente que el *daímon* que uno tiene aquí y ahora no es aquel que, según el *Fedón*, se recibe en suerte, sino que, al ser superior, inactivo y conductor de la parte activa del alma “se dice correctamente que ‘elegiremos nosotros’. Según la vida [que elegimos], elegimos [el *daímon*] que está situado arriba” (Ορθῶς οὖν λέγεται ἡμᾶς αἰρῆσθαι. Τὸν γὰρ ὑπερκείμενον κατὰ τὴν ζωὴν αἰρούμεθα. III4, 3 8-10³⁰).

Stock aclara la cuestión: “Si, por ejemplo, alguien cuyo nivel activo es el alma sensitiva, y por lo tanto tiene el alma racional como *daímon*, purifica su alma, su alma racional se volverá activa y el nuevo *daímon* será el intelecto. Este ascenso puede continuar ‘hasta el mundo superior’” (p. 166³¹). Y esta posibilidad se da en virtud de una elección que el alma, desprendida del cuerpo, lleva a cabo antes de reencarnar, tal como relata Er en el mito final de la *República*³². En síntesis, se trata de una elección que establece el modo de vida que el individuo transitará.

Como se ve, la inclusión de la elección del modo de vida que Plotino toma del mito de Er plantea el problema señalado más arriba: sabemos que el alma puede, o bien orientarse al *noûs*—lo que garantiza una vida virtuosa—, o bien a lo propio del cuerpo, llevando una vida de vicio. A propósito de los problemas que las almas humanas enfrentan cuando animan el cuerpo, en el capítulo 4, luego

²⁹ El capítulo 3 comienza con la pregunta Τίς οὖν δαίμων; Stock traduce: “Who, then, [becomes] a *daímōn*?” reponiendo el verbo “convertirse” o “devenir” y no el verbo “ser”. De ese mismo modo lo entienden la mayoría de los traductores (Jesús Igal repone “será”) a la luz del final del capítulo anterior. En general, hay acuerdo en que si el capítulo 2 concluía con aquello en lo que se convertirá un individuo en la próxima vida de acuerdo a su conducta en la presente, el inicio del 3, completa el cuadro agregando la posibilidad de devenir un *daímon* o un dios.

³⁰ Plotino, *Enéada* III4 (15), 3 8-10.

³¹ Wiebke, M.-S., *Plotinus Ennead III.4: On Our Allotted Guardian Spirit: Translation with an Introduction and Commentary*, p. 166.

³² Véase el tratado II3 (52), 15 5-8.

de desplegar la función del *daímon*, Plotino explica que el alma del mundo, a diferencia del alma humana, no tiene ni percepción (αἴσθησις) ni placer (ἡδονή), pues su cuerpo no tiene ni ojos ni conciencia (συναίσθησις) de lo que ocurre en su interior. En ella, los principios sensitivos y vegetativos están presentes sin estarlo. De este modo, el alma del mundo no es afectada por el cuerpo, porque es él quien se ajusta a ella: “iluminándose sin molestarla”³³. Las almas humanas, en contraste, se encuentran bajo el riesgo de perder el cuidado de sí mismas, arrastradas por el dominio del cuerpo, asociado con las partes inferiores³⁴.

Si esto es así, parece ser el cuerpo el responsable del alejamiento del individuo de su parte superior y, en consecuencia, de acciones reprochables. Sin embargo, no es tan claro, puesto que el cuerpo es más bien un instrumento que permite actualizar partes inferiores, como la sensación, que se encuentran en el alma misma y que pueden dominar o no. El verdadero motor para la acción parece ser más bien el alma y no el cuerpo, pues, siguiendo a Damian Caluori³⁵, es posible afirmar que es ella el sujeto de percepción o emoción, y la que tiene la capacidad para actualizar funciones sensitivas *a través* del cuerpo y no *a causa* del cuerpo. En síntesis, el cuerpo del mundo no tiene la capacidad de actualizar aquellas partes bajas; el cuerpo individual sí, y, de hecho, lo hace poniendo en riesgo el dominio de lo propio del ser humano: la parte racional.

En suma, ¿cómo es que se da el dominio de una parte por sobre la otra y, con ello, en qué consiste la posibilidad de regular la conducta individual? Para explicar esto, Plotino, en la primera parte del tratado (como anticipé en la *Introducción*) se vale de la noción de *daímon*. En el capítulo 3, como señalé, explica que el *daímon* que conduce nuestras acciones se encuentra en el nivel inmediato superior a aquella parte del alma que nos domina y, en consecuencia, es aquello que nos conduce hacia lo que se encuentra por encima de nosotros

³³ Plotino explica: “...sino que el cuerpo del cosmos, permaneciendo ella [el alma del cosmos], se ajusta a ella y como que se ilumina sin molestarla...” (ἀλλὰ μενούσης προσάπτεται τὸ σῶμα τοῦ κόσμου καὶ οἷον καταλάμπεται, οὐκ ἐνοχλοῦν...) (III4 (15), 4 5-6).

³⁴ Esta distinción entre la imposibilidad del alma del mundo y la posibilidad de las humanas, a pesar de que ambas animan un cuerpo, Plotino la argumenta en varios lugares. Al respecto, ver nota complementaria 55 a este pasaje en la traducción de III4 (15) de Guyot, M., *Plotin, III4 Traduction et présentation*, p. 359, y el comentario a este pasaje de Wiebke, M.-S., *Plotinus Ennead III.4: On Our Allotted Guardian Spirit: Translation with an Introduction and Commentary*, p. 177 en su traducción.

³⁵ Para un análisis de las capacidades del alma del cosmos y del alma humana, ver *Plotinus on the Soul* (2015) de Damian Caluori. En el capítulo 7, Caluori plantea el problema respecto del sujeto de las afecciones y sostiene que para resolver el problema es necesaria la distinción entre alma superior e inferior pues es sólo ésta última la que sufriría la influencia de las sensaciones o emociones que implican un comercio con el cuerpo.

en virtud de su función de guía. Pero, además, Plotino introduce en este argumento el problema de la elección, retomando el mito de Er. En esa elección previa a la encarnación parece determinarse cuál será la parte que dominará. Plotino desplaza el cuadro del *Fedón* hacia el esquema de la *República*, pues esa suerte se transforma en una responsabilidad.

Ahora bien, si la conducta se rige por el *daímon* que el individuo eligió antes de encarnarse, es decir, cuando era él mismo un alma sin cuerpo, la capacidad del cuerpo de actualizar las partes del alma no racionales no es condición suficiente para conductas reprochables. Además, cabe el interrogante que Plotino plantea en el capítulo 5, al que me referí en la *Introducción* a este trabajo: si el alma, antes de combinarse con el cuerpo no eligió un *daímon* superior, una vez encarnada no existirá la posibilidad de mejorar su conducta, pues ella ya está determinada por una elección previa. Cito el pasaje pertinente completo:

Pero si allí³⁶ el alma elige (αἰρεῖται) el *daímon* y el [género] de vida, ¿cómo dominaría (κύριοι) todavía algo [aquí]? La elección (αἵρεσις) allá, de la que [Platón] habla enigmáticamente, es, en general y en todas partes, la decisión (προαίρεσιν) y la disposición (διάθεσιν) del alma. Pero si la decisión³⁷ (προαίρεσις) del alma es dominante [5] y esto gobierna la parte del alma que era accesible desde las vidas pasadas, el cuerpo entonces ya no será causa de ningún mal para el hombre. Si, pues, el carácter del alma precede al cuerpo y lo tiene tras haberlo elegido (εἵλετο) y el *daímon*, dice [Platón], no cambia, entonces ni el sabio llega a ser, ni el malo llega a ser³⁸.

En este pasaje hay un aspecto crítico doble. En un sentido, la elección del *daímon* por parte del alma antes de encarnarse y, en consecuencia, la elección de la parte que dominará en vida, determina las decisiones y las disposiciones del carácter, por lo que se elimina la posibilidad de modificarlo. En otro sentido,

³⁶ Se refiere al ámbito en el que el alma se encuentra sin cuerpo, antes de encarnarse en la próxima vida.

³⁷ Sobre la *proairesis*, Gouyot apunta en la nota 60: “Parece que Plotino toma aquí este término en un sentido más estoico que aristotélico. Aristóteles, de hecho, entiende la *proairesis* como una decisión particular que no involucra la calidad moral de toda una vida (Ética Nicomaquea, III). ... Los primeros estoicos, en cambio, la consideran una elección inicial que decide para siempre la calidad moral de un individuo (en el sentido posterior que adopta este término, en particular en Epicteto, donde se identifica con la voluntad como facultad)”.

³⁸ Ἀλλ' εἰ ἐκεῖ αἰρεῖται τὸν δαίμονα καὶ εἰ τὸν βίον, πῶς ἔτι τινὸς κύριοι; Ἡ καὶ ἡ αἵρεσις ἐκεῖ ἢ λεγομένη τὴν τῆς ψυχῆς προαίρεσιν καὶ διάθεσιν καθόλου καὶ πανταχοῦ αἰνιττεται. Ἀλλ' εἰ ἡ προαίρεσις τῆς ψυχῆς κυρία καὶ τοῦτο κρατεῖ, ὃ ἂν πρόχειρον ἔχη μέρος ἐκ τῶν προβεβιωμένων, οὐκέτι τὸ σῶμα αἴτιον οὐδενὸς κακοῦ αὐτῶν· εἰ γὰρ προτερεῖ τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος τοῦ σώματος καὶ τοῦτ' ἔχει, ὃ εἵλετο, καὶ τὸν δαίμονα, φησὶν, οὐκ ἀλλάττεται, οὐδὲ ὁ σπουδαῖος ἐνταῦθα γίγνεται οὐδ' ὁ φαῦλος (Plotino, *Enéada* III 4 (15) 5 1-10).

como señalé, el cuerpo deja de tener injerencia en la conducta: nada habría que hacer con él. Si esto fuera así, ni la filosofía ni la educación intervienen en la virtud o en el vicio. La recomendación de practicarla es una promesa para la próxima vida, pues si un individuo tiene la posibilidad de volver a elegir un *daímon* luego de su muerte, será recién allí cuando el progreso de la conducta ética tenga lugar. Sin embargo, esto tampoco está libre de problemas: si la elección nueva depende de la conducta llevada a cabo en vida anterior, y esa vida anterior estuvo signada por una elección incorrecta, ¿qué posibilidad tendrá ese individuo de haberse transformado y, en el futuro postmortem, elegir bien? Del mismo modo, quien había elegido bien en la instancia anterior, parece tener garantizada una nueva buena elección para la vida futura. Si esto es así, la virtud y el vicio se reducen a compartimentos estancos y el esquema, si así fuera, no parece dar lugar a una dinámica ascendente o descendente.

En lo que sigue, intentaré mostrar que esto no se ajusta a la propuesta de Plotino y, para examinar el problema, me referiré al último capítulo del tratado y a algunos pasajes de III1 (3), pues creo que contribuyen a iluminar la cuestión.

4. Condiciones necesarias y suficientes

Al inicio del capítulo 6 de III4 (15), Plotino insiste en que el sabio es quien actúa con la mejor parte de su alma. Si actúa con la parte racional, su *daímon* será el *noûs* y, en ese caso, siguiendo al *Timeo*, en donde se afirma que el *daímon* se encuentra en el interior del individuo (es la parte superior del alma³⁹), este será él mismo un *daímon*. Ahora bien, si actúa conforme al intelecto, parecería que su *daímon* es ya lo primero mismo y, en ese caso, habría que afirmar que él mismo es capaz de actuar y conducirse hacia un dios⁴⁰. Sin embargo, Plotino aclara que esto no es algo inmediato, pues atiende a las circunstancias del comercio con el cuerpo. El sabio no *nace* sabio, dice Plotino en las líneas 5-6, “por el tumulto que proviene del nacimiento” (Ἡ διὰ τὸν θόρυβον τὸν ἐκ τῆς γενέσεως⁴¹). Podríamos decir que el alma, con sus tres facultades, eligió cuál habrá de dominar una vez encarnada, pero no se eliminan las otras dos. El hecho de vincularse con el cuerpo lleva a la posibilidad –o riesgo– de distraerse de su propio sí mismo, pues, como vimos antes, mediante el cuerpo el alma puede actualizar sus potencias

³⁹ Véase nota 2, más arriba.

⁴⁰ Aquí parece responder a los interrogantes del inicio del capítulo 3. Véase, además, Porfirio, *Vida de Plotino*, 10, 15-33.

⁴¹ Véase, *Timeo* 43b.

inferiores. Si esto es así, la elección (*haíresis*) previa a la encarnación podría ser condición necesaria pero no suficiente para la virtud. De los siguientes dos escenarios posibles, parece que Plotino se inclina por el segundo:

a) O bien una vez elegido el *daímon*, la conducta se regirá indefectiblemente por él, sin posibilidad de transformar la vida presente e, incluso, la futura.

b) O bien, es posible modificar la conducta en esta vida o en la futura⁴², más allá del *daímon* elegido.

Ahora bien, en este segundo escenario, cabrían dos opciones:

b1) Si el alma antes de encarnarse eligió un género de vida no virtuoso⁴³, tiene la posibilidad, una vez encarnada, de torcer, al menos parcialmente, esa primera elección. Su parte superior que no domina –pues el *daímon* no la conduce al intelecto– se encuentra, sin embargo, presente. Si esto es así, a pesar de no alcanzar la meta que le es propia, le es posible vivir una vida sin daño y, por tanto, conforme al ciclo de las encarnaciones que Platón propone en el *Fedón*, sería capaz de elegir luego un *daímon* más elevado en el próximo estadio.

b2) Si el alma, antes de encarnarse, eligió un género de vida virtuoso, es posible que las condiciones del individuo también tuerzan esa disposición y, en ese caso, la conducta no se ajustará a su guía.

En cualquier caso, resta el problema de si el progreso o el retroceso moral se reserva solamente para la vida siguiente. Peter Adamson, de hecho, sostiene que, como en el mito de Er, el cambio de *daímon* es posible luego de la muerte y en eso consiste la mirada optimista de Plotino para quien “cada alma tiene la perspectiva de vivir una próxima vida cuya actividad distintiva sea mejor que la actividad distintiva de la vida anterior”⁴⁴. Sin embargo, Thomas Vidart, a la luz del pasaje del capítulo 4 citado más arriba, en el que Plotino cuestiona la desvinculación del cuerpo de la responsabilidad moral, entiende que “...parece haber un conflicto entre la concepción de Plotino y el mito de Er”⁴⁵. Para este autor, Plotino propone una mirada crítica de Platón en este aspecto y se inclina por defender la posibilidad del cambio de *daímon* durante la vida. En este sentido, como afirma Plotino en el pasaje del capítulo 5 antes citado, hay una diferencia entre la elección (*αἵρεσις*), la decisión (*προαίρεσις*) y la disposición (*δίδοθεις*) del alma. La primera da lugar a las otras dos, y estas

⁴² Sobre esto volveré más adelante.

⁴³ Es decir, eligió el *daímon* que conducirá a su parte activa que no será la racional y, en consecuencia, un tipo de vida no virtuoso.

⁴⁴ Adamson, P., “Present without Being Present’ Plotinus on Plato’s Daimón”, p. 266.

⁴⁵ Vidart, T., “The Daimon and the Choice of Life in Plotinus’ Thought”, pp. 12-13.

últimas están sujetas a cambio porque se encuentran insertas en un ámbito diferente del de la elección previa.

Sobre esto último, el capítulo 6 –y el tratado III4 (15)– culmina con la siguiente afirmación: “Pues, no todos se mueven de manera semejante, ni tienen una voluntad semejante o llevan a cabo acciones semejantes. Por lo tanto, a diferentes hombres les suceden cosas diferentes, ya sea en circunstancias similares o diferentes; o, a otros, les pasarán las mismas cosas, aunque las circunstancias sean diferentes. En esto, de hecho, consiste el destino”⁴⁶. Evidentemente, Plotino encuentra elementos fortuitos que intervienen en la conducta, más allá del género de vida elegido y del *daímon* que, en principio, conduce la acción. Ahora bien, si esto es así, surge un nuevo problema que tiene dos aspectos: o bien la elección previa no garantiza el resultado, pues en vida hay elementos fortuitos, por lo que no cabe responsabilidad; o bien la elección previa determina necesariamente la conducta, las decisiones y las disposiciones, por lo que la virtud o el vicio no dependen de las acciones del individuo. Los dos aspectos encierran una misma consecuencia: la responsabilidad del individuo (cuerpo y alma) se desdibuja, y la filosofía, la dialéctica y el aprendizaje de la vida buena no tienen razón de ser.

A fin de aclarar esta tensión entre elección previa y resultado, me referiré brevemente al tratado III1 (3), Περὶ εἰμαρμένης. Para sintetizar lo que considero de principal interés para el problema planteado aquí, cito las palabras de Luc Brisson y Jérôme Laurent⁴⁷: “Plotino, contra el determinismo estoico, acepta la existencia del azar en el mundo sensible. No todo es predecible, hay indeterminación en la naturaleza. Contra el materialismo epicúreo, Plotino piensa que una providencia divina gobierna el mundo y lo hace necesario”.

Estos autores hacen hincapié en que el destino, para Plotino, no equivale a la providencia, sino que esta misma⁴⁸ puede asociarse con el alma del mundo que, como vimos más arriba, no se ve afectada por el comercio con el cuerpo. Y esa providencia, esa racionalidad divina organiza todo lo real del modo en que es pasible de ser organizado, es decir, en una “...tendencia hacia...”. En el Cap. 8 de III1 (3), Plotino afirma que el alma

⁴⁶ Οὐ γὰρ ὁμοίως ἐν τοῖς αὐτοῖς πᾶς κινεῖται ἢ βούλεται ἢ ἐνεργεῖ. Γίνεται οὖν διάφορα διαφόροις ἢ ἐκ τῶν αὐτῶν ἢ διαφόρων προσπι-εσόντων, ἢ τὰ αὐτὰ ἄλλοις, καὶ διάφορα τὰ προσπεσόντα τοιοῦτον γὰρ ἡ εἰμαρμένη. (III4 (15), 6 56-60.

⁴⁷ Brisson, L. y Laurent, J., “Notice” al Traité 3 (III, 1) *Sur le destin*, p. 132.

⁴⁸ Véase *Timeo* 30c.

Sin cuerpo, se domina a sí misma, es libre y está afuera de la causalidad cósmica; pero, una vez colocada en un cuerpo, ya no tiene este dominio total, puesto que está colocada junto a otras cosas. Ahora bien, es la fortuna (τύχη) la que muchas veces dirige todo lo que la rodea, las cosas en las que cayó el alma al llegar: la mayor parte de las veces estas cosas la dirigen, de modo que actúa bajo su influencia, pero a veces ella las controla y las dirige en la dirección que ella quiere. La que es mejor, domina con más frecuencia, peor, con menos frecuencia⁴⁹.

Y en las dos primeras líneas del capítulo 9, sintetiza: “Pues bien, todas esas cosas que se originan como mezclas de la decisión con el azar son necesarais” (Ἀναγκαῖα μὲν οὖν ταῦτα, ὅσα προαιρέσει καὶ τύχαις κραθέντα γίνεται). Finalmente, en el último capítulo, el 10, concluye: “el fin de este argumento declara que todo significa y llega a ser según una causa, pero hay de dos clases: unas cosas son causadas por el alma y otras por otras causas, circundantes; que, cuando las almas realizan las acciones que realizan, si las hacen según la recta razón, las realizan por sí mismas, siempre que las realicen, pero que, en lo demás, realizan sus propias acciones no sin obstáculos, y son más pasivas que activas”⁵⁰.

El tratado III1 (3) requiere de un examen detenido a la luz de su carácter dialéctico. Como podrá advertirse, para su comprensión crítica y ajustada, es necesario acudir a los esquemas con los que Plotino polemiza. A los efectos de iluminar el problema planteado aquí, creo suficiente, al menos provisionalmente, hacer hincapié solamente en la resistencia por parte de Plotino respecto de un determinismo tal que impida al individuo modificar su conducta en esta vida, tal como argumenta Vidart. Si esto es así, los elementos fortuitos y la capacidad del cuerpo, combinados con la propia disposición del alma del individuo, parecen abrir el camino a la transformación y el progreso moral *acá*.

Conclusiones

Creo que es posible examinar el problema de la responsabilidad, no solamente desde un punto de vista ético, sino también –y especialmente– antropoló-

⁴⁹ Ἄνευ μὲν οὖν σώματος οὕσα κυριωτάτη τε αὐτῆς καὶ ἐλευθέρα καὶ κοσμικῆς αἰτίας ἔξω· ἐνεχθεῖσα δὲ εἰς σῶμα οὐκέτι πάντα κυρία, ὥς ἂν μεθ' ἑτέρων ταχθεῖσα. Τύχαι δὲ τὰ κύκλῳ πάντα, οἷς συνέπεσεν ἐλθοῦσα εἰς μέσον, τὰ πολλὰ ἡγαγον, ὥστε τὰ μὲν ποιεῖν διὰ ταῦτα, τὰ δὲ κρατοῦσαν αὐτὴν ταῦτα ὅπῃ ἐθέλει ἄγειν. Πλείω δὲ κρατεῖ ἡ ἀμείνων, ἐλάττω δὲ ἡ χεῖρων (III1 (3), 8 9-15).

⁵⁰ Τέλος δὴ φησιν ὁ λόγος πάντα μὲν σημαίνεσθαι καὶ γίνεσθαι κατ' αἰτίας μὲν πάντα, διττὰς δὲ ταύτας· καὶ τὰ μὲν ὑπὸ ψυχῆς, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας τὰς κύκλῳ. Πραττούσας δὲ ψυχὰς ὅσα πράττουσι κατὰ μὲν λόγον ποιούσας ὀρθόν παρ' αὐτῶν πράττειν, ὅταν πράττωσι, τὰ δ' ἄλλα ἐμποδιζομένας τὰ αὐτῶν πράττειν, πάσχειν τε μᾶλλον ἢ πράττειν (III1 (3), 10 1-7).

gico y metafísico. De lo que se trata es que el individuo *elija* un *daímon* capaz de conducirlo hacia el principio de todas las cosas que no se encuentra fuera sino en sí mismo, tal como intenta mostrar Plotino en III.4 (15). Si esto es así, puede distinguirse el individuo que se conduce siguiendo a su parte superior de aquel que, distraído, se dirige a lo inferior separándose de sí mismo. Como intenté argumentar, la *distracción* puede ocurrirle incluso a aquel que había elegido el *daímon* correcto. De hecho, creo que es posible afirmar que, desde el punto de vista antropológico, si lo que hace a un hombre ser tal es la parte racional de su alma, la elección de un *daímon* que no lo conduzca hacia su sí mismo es más bien una figura adaptada a un estado de cosas que Plotino pretende explicar. Es decir, todos los individuos tienen por conductor al *daímon* superior, solo que algunos lo confunden producto de *los tumultos* de la encarnación y del ámbito fortuito *de acá*. Si esto es así, el cambio de *daímon* en vida es posible desde el momento que ello simboliza el retorno hacia el *daímon verdadero* que nunca estuvo ausente. En este sentido, la filosofía hace capaz, a quien la atienda, de identificar en términos cognitivos esa posibilidad de ser uno mismo o, al menos, de identificar qué cosas uno mismo no es. Detectar esta posibilidad depende, es cierto, de una buena naturaleza (que parece estar determinada por la elección previa), cuya responsabilidad, por tanto, no se aplica exclusivamente al alma encarnada o al cuerpo sin más; pero, al estar el individuo expuesto a circunstancias no determinadas de antemano, aquella responsabilidad no cesa: es necesaria la guía filosófica adecuada para cuidarse de la capacidad del cuerpo de actualizar las partes inferiores y sortear los posibles obstáculos.

Finalmente, de los escenarios planteados más arriba, podemos concluir que, una vez elegido el *daímon*, es posible transformar la vida, no necesariamente la futura sino la presente; asimismo, quien haya elegido un género de vida no virtuoso, tiene la posibilidad en esta vida de dirigirse hacia sí mismo, de conocerse y cuidarse, si es que es capaz de torcer aquella elección previa y modificar sus decisiones y elecciones, pues el malo no nace malo y será su responsabilidad en vida llevar a cabo esta tarea; por último, quien haya elegido el género virtuoso, debe sin embargo esforzarse, pues el sabio no nace sabio. En cualquier caso, la filosofía juega un papel esencial en la elección de *acá*, y su eficacia está garantizada por el esquema metafísico y antropológico que Plotino plantea a la luz de una explicación daimonológica del alma individual.

Bibliografía

- Adamson, P., “‘Present without Being Present’ Plotinus on Plato’s Daimōn”, en: Harte, V., y Woolf, R. (eds.), *Rereading Ancient Philosophy. Old Chestnuts and Sacred Cows*, chapter 13, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp. 257-275.
- Brehiér, E., “Notice a III4”, en: *Plotin, Ennéades III*. Texte établi et traduit, Paris: Les Belles Lettres, 1925.
- Caluori, D., *Plotinus on the Soul*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Corrias, A., “Plotinus on the Daemon as the Soul’s Erotic Disposition towards the Good”, en: *Elenchos*, 44 (2), 2023, pp. 313–331.
- Guyot, M., “Plotin, III4”, traducción, introducción y notas, en: Pradeau-Brisson, *Traitées-7-21*. Flammarion, 2003.
- Henry, P. y Schwyzer, H-R, *Plotini Opera*, ediderunt, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1964-82.
- Igal, J., “El enigma del oráculo de Apolo sobre Plotino”, en: *Emerita: Revista de lingüística y filología clásica*, LII, 1 (1984), pp. 83-116.
- Igal, J., *Plotino, Enéadas III-IV*, vol. II, intr., trad. y notas, Madrid: Gredos, 2000.
- Kalligas, P., *The Enneads of Plotinus, Volume 1: A Commentary*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- Lo Casto, C., “Il tema del vero uomo in Plotino: IV 7 (2) 1, 22-25 e I 1 (53) 9-10 a confronto”, en: Ferroni, L. y Taormina, D.P. (eds.), *Plotinus IV 7 (2) On the Immortality of the Soul. Studies on the Text and its Contexts*. Baden-Baden: Academia, 2022, pp. 101-112.
- Longo, A., “Note sulla dottrina plotiniana dell’anima non discesa”, en: Bonelli, M. y Longo A., (eds.), *Quid est veritas? Hommage à Jonathan Barnes*, Napoli: Bibliopolis, 2010, pp. 219-231.
- Moreschini, C., “Il demone nella cultura pagana dell’ eta imperiale”, en: Priccoco, S. (ed.), *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Messina: Rubbettino, pp. 75-110, 1995.
- Remes, P., *Plotinus on Self: The Philosophy of the ‘We’*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2007.
- Rist, J. M., “Integration and the Undescended Soul in Plotinus”, en: *The American Journal of Philology*, LXXXVIII, 4 (1967), pp. 410-422.
- Stock, Wiebke-Marie, *Plotinus, Ennead III.4: On Our Allotted Guardian Spirit*, intr., trad. y comentarios, Las Vegas: Parmenides Publishing, 2020.
- Timotin, A., *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden: Brill, 2012.
- Turcan, R., “Les démons et la crise du paganisme gréco-romain”, en: *Revue de Philosophie Ancienne*, XXI, 2 (2003), pp. 33-54.
- Vidart, Th., “The Daimōn and the Choice of Life in Plotinus’ Thought”, en: O’ Neill, S., Brisson, L. y Timotin, A. (eds.), *Neoplatonic Demons and Angels*, Leiden: Brill, 2018, pp. 7–18.

Wilberding, J. (trad.), *Porphyry: To Gaurus on How Embryos Are Ensouled and On What Is in Our Power*, London: Bristol Classical Press, 2011.

Wilberding, J., “The myth of Er and the problem of constitutive luck”, en: Sheppard, A.D.R. (ed.), *Ancient approaches to Plato’s Republic*, London: Institute of Classical Studies, University of London, 2013, pp. 87-105.

Recepción: 15/01/2025

Aceptación: 10/02/2025