

Cómo citar en APA: Calabrese, C. y Junco, E. B. (2025). Los fundamentos del alma en Plotino y su recepción en Agustín de Hipona *En. IV, 8 [7]* en *Gn. adu. Man. 2, 12*. *Cuestiones teológicas*, 52(117), 1-18. doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v52n117.a03>

Fecha de recepción: 09.08.2024 / Fecha de aceptación: 30.10.2024

LOS FUNDAMENTOS DEL ALMA EN PLOTINO Y SU RECEPCIÓN EN AGUSTÍN DE HIPONA *EN. IV, 8 [7]* EN *GN. ADU. MAN. 2, 12*

Plotinus' Foundations of the Soul and Its Reception in Augustine of Hippo *En. IV, 8 [7]* in *Gn. adu. Man. 2, 12*

CLAUDIO CALABRESE¹ 
ETHEL BEATRIZ JUNCO² 

1 Universidad Panamericana (México). Correo electrónico: ccalabrese@up.edu.mx.

2 Universidad Panamericana (México). Correo electrónico: ejunco@up.edu.mx.

Resumen

En nuestro trabajo presentamos la hipótesis siguiente: el pasaje de Plotino *En. IV, 8 [7]* está presente en *Gn. adu. Man. 2, 12* de Agustín de Hipona. Como no se trata de una cita directa, y como además hay una controversia en curso sobre el contenido de los *Libri platoniorum*, aquella colección de textos traducidos al latín que le permitió a Plotino acceder a un planteo sobre la credibilidad de la fe (*conf. 7, 13*), nos acercamos a esta propuesta a partir de un triple movimiento de convergencia: presentamos, primero, el estado de la cuestión sobre los autores que formarían parte de aquella colección antes mencionada; luego, las precisiones respecto del alma en Plotino y las dificultades que va encontrándose en su camino de comprensión y, por último, el modo en que esta concepción impactó en la noción creatural de Agustín de Hipona durante la exégesis antes mencionada. En este contexto, hallamos el giro *medietas animae* para explicar la situación del alma en el paraíso, lo que permite postular la utilización de un texto latino en el que se traduce la expresión plotiniana *μέση τάξις*. Concluimos, siguiendo esta perspectiva de análisis, que Agustín de Hipona explica, mediante el recurso de *En. IV, 8 [7]*, la caída del alma de un modo que resulta acorde con la Escritura. Nuestro método de trabajo es filológico en cuanto ciencia de la comprensión, y se basa en una lectura detenida de los textos plotiniano y agustiniano.

Palabras clave

Neoplatonismo, Plotino, Enéadas, *Μέση τάξις*, Agustín de Hipona, Caída del alma, *Medietas animae*, Creacionismo, Escrituras, Exégesis.

Abstract

In this study, we present the following hypothesis: the passage from Plotinus' *Enneads IV, 8 [7]* is present in *Gn. adu. Man. 2, 12* by Augustine of Hippo. As this is not a direct citation, and there is ongoing controversy regarding the content of the *Libri platoniorum*, a collection of texts translated into Latin that allowed Plotinus to frame an argument about the credibility of faith (cf. 7, 13), we approach this proposal through a three-part convergence. First, we present the state of the question regarding the authors in the aforementioned collection; then, the clarifications regarding the soul in Plotinus and the difficulties encountered along the path to understanding; and finally, how this conception influenced Augustine of Hippo's notion of the soul during the aforementioned exegesis. In this context, we find the term *medietas animae* to explain the soul's state in paradise, suggesting the use of a Latin text translating the Plotinian expression *μέση τάξις*. We conclude, through this analytical perspective, that Augustine of Hippo explains the fall of the soul using *En. IV, 8 [7]* in a way that aligns with Scripture. Our research method is philological as a science of comprehension, based on a careful reading of Plotinus' and Augustine's texts.

Keywords

Neoplatonism, Plotinus, Enneads, *μέση τάξις*, Augustine of Hippo, Fall of the soul, *Medietas animae*, Creationism, Scriptures, Exegesis.

Introducción

La recepción que Agustín de Hipona realizó del pensamiento platónico³ ocupa una vasta bibliografía, a causa, tal vez, de las dificultades de establecer los límites de aquella influencia (tanto de autores como de temas) y las mutaciones que padeció al interior del pensamiento agustiniano. Nosotros trabajamos sobre un aspecto de este último punto, pues probaremos la presencia de *En. IV, 8 [7] en Gn. adu. Man 2, 12*. Consideramos que el pasaje de Plotino está presente como fuente, pues, en palabras de O'Connell (1968, pp. 152-155), esto designa un patrón original de pensamiento-imagen-lenguaje, que inspiró a otro pensador a crear un patrón análogo al primero, pero mutando profundamente al encontrarse en un ambiente cultural nuevo por completo. En nuestro caso, consideramos que Agustín de Hipona ha elaborado un modelo paralelo, que reconoce su origen en Plotino, pero aplicado a las Escrituras.

En este marco, planteamos dos precisiones respecto a ambos autores. La propuesta de Plotino para demostrar la existencia del alma sigue las huellas de los sentidos cuando conocen la realidad de los seres vivientes: todo lo que tiene vida debe llevar en sí mismo algo que sea vida por esencia y que, por lo tanto, sea inmortal; el cuerpo corruptible, por el contrario, no puede tener vida por sí mismo. El alma es entonces el principio vital del cuerpo y, por esta razón, existen tantas almas como vivientes; con más razón, deberá existir un alma del conjunto de lo existente, es decir, un alma del cosmos. Esta es también principio de la unidad de los cuerpos, pues constituye una síntesis respecto de la multiplicidad de las partes, estableciendo la unidad del universo. Si, entonces, las almas individuales y el Alma del Mundo se encuentran en relación de unidad entre ellas, se impone postular, a su vez, un alma suprema de la que provenga el conjunto. En este sentido, Plotino estableció una jerarquía de almas (Andolfo, 1996, pp. 9-16): a) el alma una y suprema; b) el Alma del Mundo, y 3) las almas individuales. Las tres comparten su naturaleza, pero se distinguen por la capacidad contemplativa (de mayor a menor, en la enumeración anterior). Esto establece el nivel de actividad: así las almas astrales no tienen relación alguna con la corporeidad, dado que contemplan el absoluto de manera total, sin que nada inferior las distraiga. En el modo opuesto, el alma humana, como consecuencia de su descenso, se encuentra profundamente interrelacionada con el cuerpo, con las dificultades que ello acarrea para la contemplación, es decir, olvido de su origen (*En. V, 1, 1*). Esto no significó para Plotino una solución, sino el planteo de un problema (*En. IV, 8, 1*).

3 Conviene advertir que, cuando nos referiremos a (neo)platonismo, entendemos tanto aquellos diálogos de Platón, presentes de algún modo en la tradición literaria y filosófica en lengua latina, cuanto a la “tradición platónica” o “neoplatonismo”, es decir, al destino hermenéutico de aquella filosofía dentro de los límites históricos de lo que conocemos como Antigüedad Tardía. Hacemos esta aclaración, fundamentalmente, por las dificultades de la expresión agustiniana *Quosdam platoniorum libros* (cf. 7, 13), de la que nos ocuparemos en nuestro trabajo.

En el *Timeo*, Platón presenta el descenso del alma como un presente del Demiurgo, con la finalidad de que la inteligencia llegue a la entidad de los seres sensibles. También debemos notar que Platón se atuvo a la tradición órfica, presentando el cuerpo como una cárcel, donde el alma cumple un castigo. Plotino volvió sobre este problema, aunque realizó una innovación teórica de vastos alcances: solo desciende al cuerpo humano la parte inferior del alma, permaneciendo la restante en el mundo superior, junto al Nous-Hipóstasis, su parte más elevada (*En.* IV, 8, 8, 1-3).

Según el planteo de Szlezak (1997, pp. 225-282), Plotino sostuvo que una parte del alma no desciende al cuerpo; en efecto, partiendo de *Timeo* 35a (la mezcla en el alma de un elemento divisible y de otro indivisible) y de 41a-d (la fuerte convicción de la inmortalidad de todo lo que produce la divinidad), llega a la conclusión de que en parte la naturaleza del alma queda develada, pero también permanece en el mundo inteligible (Chiaradonna, 2023, pp. 51-60). En este sentido, D’Ancona (2003, pp. 12-16) afirma que Plotino propuso una interpretación original que alcanzó una larga influencia en el pensamiento posterior, gracias al impacto en la Patrística. La relectura del maestro neoplatónico partió de las aporías consideradas por el propio Platón en el *Parménides*, desde las consideraciones de Aristóteles (Berti, 2012). El punto de acuerdo que estableció Plotino entre el intelecto divino y el conjunto de las formas inteligibles implicó, por un lado, una reinterpretación del Demiurgo mediante el recurso del *Nous* de la *Metafísica* de Aristóteles (L.XII) y, por otro, la interpretación de la idea de Bien de la *República* (VI), mediante la negación de todo predicado, según la noción de “uno” que surgió de la segunda parte del *Parménides*.

Hasta aquí hemos seguido la presencia de los inteligibles en el *Nous* y la identidad entre el principio de los inteligibles y el uno, que fundamentan los presupuestos para la doctrina de los tres principios: Uno, Intelecto y Alma. Estos constituyen, en el desarrollo del pensamiento de Plotino, las tres causas inteligibles de la realidad a la que puede acceder nuestra experiencia. La idea del ser y de cómo se lo conoce, que parte de las “categorías” según las estableció Aristóteles, está presente en la revisión que realiza Plotino de la teoría platónica, al momento de considerar los cinco “géneros” del *sofista* (Koch, 2012; Halfwassen, 2012).

En este punto, presentamos la postura de Agustín de Hipona sobre el alma. Él estudió, enseñó, escribió y predicó a lo largo de casi 50 años, si aceptamos que la redacción de *De pulchro et apto* tuvo lugar entre el 380-381 (Burchill-Limb, 2003). Esto significa que sus ideas se van transformando desde la imagen que recibimos de la comunidad que se reunió en Casiciaco y de los textos que escribió en esos meses, y de aquellos otros que fueron escritos posteriormente, aunque dentro del mismo espíritu. Dentro de este amplio arco temporal y conceptual, nos detenemos, como ya mencionamos, en *Gn. adu. Man 2*, 12, texto fuertemente ligado a los tiempos inmediatamente posteriores a la ruptura con el maniqueísmo, a la fascinación por el neoplatonismo y a la continuidad de su formación como *grammaticus*, es decir, el dominio de

las artes liberales. Por esta razón, nos ocupamos de un fragmento de una obra clave, en la que se encuentran neoplatonismo, Escritura y comentario alegórico, camino que va a tomar san Agustín para formarse.

Nuestro artículo está articulado en los siguientes puntos: a) un sucinto estado de la cuestión acerca de la posible identificación de autores, pertenecientes a la tradición platónica, que estén presentes en la obra agustiniana de manera directa o indirecta, es decir, como cita (relativamente) textual o como paráfrasis o como fuente; b) una aproximación al significado de alma en la interpretación de *En. IV, 8 [7]*; c) los fundamentos de la comprensión del alma en *Gn. adu. Man. 2, 12*, a partir de la lectura de *En. IV, 8 [7]*; e) conclusiones, y f) bibliografía.

Agustín de Hipona y la recepción de la tradición neoplatónica

Desde que Bouillet (2018[1859]) identificó los libros neoplatónicos que leyó Agustín de Hipona en Milán en el verano del 386, presenciamos una prolongada discusión acerca de los autores y de los textos que presumiblemente incluyeron. Presentamos las posturas de los estudiosos que consideramos fundamentales en el desarrollo de la cuestión. Ya no se discute si Agustín de Hipona se convirtió al neoplatonismo antes que al cristianismo, según la tesis de Alfarić (1918, p. 319), que tuvo muchos adeptos, o si su conversión religiosa no tuvo un paso previo por la filosofía (Boyer, 1920, p. 67). En este punto concordamos con Köning (1970, p. 19), para quien la alternativa entre filosofía y fe religiosa es un falso problema (*Scheinprobleme*), porque en el contexto neoplatónico no se oponen, sino que se complementan.

Hasta hoy, no se ha podido establecer qué textos fueron leídos y traducidos por el hiponense. Podemos ordenar las respuestas de los especialistas en dos grupos: por un lado, aquellos que sostienen que los textos conocidos por Agustín de Hipona eran mayoritariamente pasajes de las *Enéadas* de Plotino, aunque luego no hay acuerdo sobre el listado de aquellos (Alfarić, 1918, pp. 375-378; Nørregaard, 1923, pp. 104-111; Henry, 1934, pp. 78-95; Testard, 1958, pp. 155-176; Hadot, 1960; Grandgeorge, 1966[1896], pp. 35-41; O'Connell, 1968, pp. 1-28; Beatrice, 1989). Por otro lado, los que, a partir de Courcelle (1948, pp. 159-176, 1950, pp. 93-174, 1954), han dado más importancia a la influencia de Porfirio, a tal punto que Theiler (1966, pp. 160-251) afirmó que los textos pertenecían exclusivamente a Porfirio. O'Meara (1954, pp. 131-155), Du Roy (1966, pp. 61-72), Matthews (1980, pp. 26-29) y Catapano (2000, pp. 64-68, 112, 115-136, 225) concuerdan con estos argumentos, aunque dando especial importancia a la *Filosofía de los oráculos*.

Consideramos que, en el contexto de este análisis, debemos tener en cuenta que, primero, el término *platonici* puede designar un grupo de pensadores caracterizados como platónicos y próximos cronológicamente a Agustín de Hipona: Plotino, Jámblico, Porfirio y un africano bilingüe como Apuleyo. Únicamente entre ellos podría ubicarse el autor o los autores leídos por Agustín de Hipona en Milán; sin embargo, Jámblico debe ser excluido desde el principio, ya que no se lo menciona en ninguna otra parte y, por lo tanto, podemos conjeturar razonablemente que no lo conoció. Consideramos que Apuleyo de Madaura tampoco puede ser incluido en esta lista, porque se trata de textos en griego traducidos al latín por Mario Victorino (Beatrice, 1989, p. 249).

Si bien hay un acuerdo ampliamente generalizado acerca de los autores que sí leyeron a Agustín de Hipona, Plotino y Porfirio, no sucede lo mismo con la lista de obras y pasajes que habrían formado parte del célebre texto. Desde el punto de vista metodológico, los investigadores han hecho un seguimiento de las citas indirectas, alusiones o fuentes con reminiscencias plotinianas o porfirianas, presumiblemente presentes en los escritos previos a *Confesiones*, y así han elaborado una lista posible de presencias neoplatónicas (Solignac, 1957; Dörrie, 1959, pp. 152-155; Voss, 1963). Si bien es imprescindible aclarar lo más posible cuáles son las referencias neoplatónicas, tenemos en cuenta la afirmación de Guittou (2004, pp. 24-28): al mismo tiempo que sostiene la influencia neoplatónica (plotiniana, en especial) sobre el pensamiento de Agustín de Hipona y del cristianismo en general, también tiene presente la brecha que separa a san Agustín de Plotino, pues, si bien están próximos en el vocabulario y participan de la misma mentalidad, difieren en espíritu. Notamos, sin embargo, que únicamente el ejercicio de comprensión de quien recibe un pensamiento caracteriza la novedad de dicha recepción, aunque el cristianismo haya marcado un linde entre ambos.

De este modo, afirmamos que los *Libri platonicorum* transmitieron una serie de pasajes que fueron hitos invaluable de sabiduría, cuyos desacuerdos con la tradición cristiana que estaba todavía en formación no eran sustanciales, estos surgían más bien con la doctrina porfiriana de la idolatría, que reflejaba la lectura, en clave filosófica, que hacía Porfirio de los misterios de Isis (Beatrice, 1989, pp. 279-281; O'Connell, 1968, pp. 227-257).

Dificultades que encuentra Plotino al plantear el tema del alma

El esclarecimiento de los vínculos entre el cuerpo y el alma es uno de los aspectos que Plotino replanteó, siguiendo las premisas establecidas por Platón. Sabemos por Porfirio que esta discusión tuvo amplias repercusiones en la escuela, como lo manifiesta el hecho de que el propio discípulo señala esta situación tres veces (VP. 3, 35-37; 4, 9-11; 5, 60-61; Goulet-Cazé, 1982); trató el tema del descenso del alma en IV, 7, 2, IV, 8, 6 y en V, 1, 10. Ciertamente, el encuentro entre el alma y

el cuerpo no es un tema de fácil elucidación para Plotino, como se observa ya en el primero de los pasajes mencionados. Allí declaró su naturaleza inmortal, luego de haber tomado distancia de las posturas que hacen del alma una realidad corpórea o algo excesivamente ligado al cuerpo. La propuesta reelaboró “el argumento de la afinidad” que Platón presentó en el *Fedón*: la prueba definitiva de la inmortalidad del alma proviene de su afinidad con las realidades eternas e inteligibles; sin embargo, su presencia en un cuerpo no es algo que pueda pasarse por alto, porque resulta un principio inmanente de racionalidad y, más aún, de vida. De este modo, comprometió la primera afirmación, según la cual el alma se cuenta por derecho propio entre las realidades inteligibles.

En este punto, se advierte el modo en que Plotino incorporó a Aristóteles, pues no pudo dejar de lado una dificultad intrínseca a la argumentación: asegurar al alma la prioridad ontológica que constituye su independencia, para luego ubicarla de manera separada, en un orden diametralmente distinto del corpóreo. En *IV, 7, 2* Plotino puso su atención sobre este conflicto y lo planteó en estos términos: somos mortales, porque poseemos un cuerpo o instrumento (*ὄργανον*) que fue dado a cada uno por un cierto tiempo. Esta insistencia en la dualidad hace olvidar que, para Plotino, lo importante es “el hombre mismo” (*αὐτὸς ὁ ἀνθρώπος*), esto significa que ambos, el cuerpo y el alma, son forma y materia (*κατὰ τὸ εἶδος ὡς πρὸς ὕλην*), y que el alma es el principio fundamental del ser humano. Por ello, Plotino se preguntó acerca de su naturaleza: *Τοῦτο οὖν τίνα φύσιν ἔχειν* (*IV, 7, 2*), adelantando el tema del tratado y considerando de inmediato algunas de las respuestas a la pregunta qué es el alma. Se ocupó básicamente de estoicos y epicúreos: los primeros la consideraron *πνεῦμα* y los segundos un conglomerado de átomos. Plotino señaló la visión material de ambas escuelas filosóficas: *Τοῦτο τὸ σῶμα, ὃ λέγουσι ψυχὴν* (“Ese cuerpo que se llama alma”). Si se entiende que el alma es un cierto tipo de materia, será necesario, entonces, considerar las partes que la componen. La vida, en efecto, radica necesariamente en el alma (*IV, 7, 2*); de lo contrario, si fuese un compuesto, deberíamos establecer en cuál de sus partes se encuentra la vida: *εἰ μὲν ἐνὶ αὐτῶν προοσώη τὸ ζῆν, αὐτὸ τοῦτο ἂν εἴη ψυχὴ*.⁴

Plotino consideró qué cuerpo puede tener vida por sí mismo (*παρ’ αὐτοῦ*, giro que expresa la autoposición de la vida); si esto no fuera posible, sería simplemente absurdo considerar que la vida surgiera de la mera yuxtaposición de elementos en un cuerpo determinado o bien habría que sostener que los elementos cobren vida por azar, lo que, a su vez, requiere de la existencia de “un principio ordenador y de una causa de la mezcla” (*IV, 7, 2: τὸ τάξον καὶ τὸ τῆς κρᾶσεως αἴτιον*). La vida solo puede provenir de un alma que dé a la materia algún principio formativo (*λόγος προσελθὼν τῇ ὕλει*), lo cual reclama, a su vez, la existencia de un alma en el universo (*IV, 7, 20*). Por esta razón, Plotino tomó especialmente distancia de la teoría epicúrea, pues advirtió

4 *IV, 7, 2*: “[...] ahora bien, si la vida fuera una propiedad de uno de ellos, éste sería en realidad el alma”.

5 *IV, 7, 2*.

que la “unidad de afecciones” no puede provenir de la simple yuxtaposición de elementos. En efecto, un cuerpo no tiene vida por sí mismo, pues únicamente la forma conlleva vida: *κατὰ τὸ εἶδος τετραγμένον ἐπιφέρειν τὴν ζωὴν*.

Por cierto, la materia no se da forma a sí misma, es decir, no implanta el alma en sí misma; por el contrario, debe haber un principio de vida y debe estar más allá de la naturaleza corporal, dado que no existiría la materia sin la fuerza de un alma; el universo se disolvería sin un principio extracorpóreo que le diera forma (IV, 7, 20-25), pues la naturaleza del cuerpo es el movimiento. Sigue otra cuestión relacionada estrechamente con la anterior: ¿es el alma algo diferente del cuerpo, aunque ambos estén integrados, como sucede en el concepto pitagórico y platónico de “afinación” (*ἄρμονία*)? Lo que poco más arriba se denominaba “afectación” es ahora “afinación”, puesto que el cuerpo humano, como una lira, es una mezcla de cosas distintas que deben conservar una cierta proporción (IV, 8, 5). Sin embargo, si entendemos el alma como producto de aquella armonía, no podemos considerarla sustancia, sino “salud del alma” (IV, 7, 8). Además, el modo particular de cada mezcla daría lugar a un alma diferente (podría haber, de hecho, diversas almas en un mismo cuerpo). Aunque esto constituye un absurdo, no es la dificultad más grave, pues debe considerarse que haya un alma antes que el alma que pueda ser producto de la combinación o mezcla, es decir, producto de la “afinación” o *ἄρμονία*.

Para introducir esta idea, Plotino recurrió a la imagen del tañedor, que afina las cuerdas según la proporción que considera adecuada, pues los cuerpos no pueden afinarse a sí mismos. La figura del tañedor tiene un aspecto fundamental: no introduce el orden de armonía (o del alma), sino que encuentra algo que estaba en estado latente en las cuerdas; el alma no es, entonces, una armonía (*οὐκ ἄρα ἡ ψυχὴ ἄρμονία* IV. 7, 25). Para salvar esta dificultad, Plotino presenta una nueva aproximación a la cuestión del alma, a partir de una paráfrasis de Aristóteles (de anima B1, 412a 27-61) en IV, 8, 5: *φυσικοὶ ὀργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*.⁶

Como esta concepción de la entelequia, por sí misma, no soluciona el problema del alma en los términos hasta aquí planteados, Plotino introduce otra alma o inteligencia (*ἄλλην ψυχὴν ἢ νοῦν*), que considera inmortal. Se trata del alma que razona (*λογιζομένη*) y que percibe (*αἰσθητική*), en cuanto posee impresiones de objetos sensoriales ausentes y, si no es así, las retendrá como formas o imágenes sin la ayuda del cuerpo. El alma, entonces, no existe por ser forma de algo, sino que es una sustancia (*οὐσία*) que no deriva su existencia del cuerpo, sino que existe antes (Trelenberg, 2004, pp. 35-36). Pero ¿qué clase de sustancia es, en tanto que es diferente del cuerpo? La respuesta es: una sustancia real (IV, 7, 45). En efecto, Plotino da un nuevo giro en la distinción entre corporal, sujeto de devenir, e inteligible, es decir sustancia (IV,

6 “Un cuerpo natural orgánico que posee vida potencialmente”.

7, 50). El primero se sostiene en el devenir, en la medida en que participa del ser (IV, 7, 50: *μεταλήψει δὲ τοῦ ὄντος*). Plotino retoma la idea de que el alma es el origen del movimiento (*Phaed.* 245c), es decir, lo que conserva el orden y la belleza del todo, y tiene vida por sí misma. Si lo que tiene vida pura (sin mezcla) está permanentemente vivo y permanece aislado del cuerpo, lo que está mezclado con lo que es peor difícilmente se vincula con lo que es mejor, aunque no pierde completamente su naturaleza, pues recupera su “estado antiguo” (*Rep.* 547b) cuando mira o se acerca a lo inteligible.

El conjunto de los argumentos de Plotino, que no hemos dispuesto de manera exhaustiva sino únicamente en relación con lo que presentaremos de Agustín de Hipona, es suficientemente elocuente respecto de la demostración que se propone. Observamos así que las líneas fundamentales del pensamiento de Plotino surgen, a partir de su interpretación de Platón, de la crítica del estoicismo y del epicureísmo, de la toma de distancia del pitagorismo y de lo que considera insuficiencia del aristotelismo. En este movimiento de comprensión se generan aporías (el caso de la interpelación del pitagorismo); por ello, la organización del texto (definición de su naturaleza y relación con el cuerpo) está estructurada para demostrar la inmortalidad.

Al revisar las distintas posturas queda claro que, para Plotino, la unión entre cuerpo y alma es un problema. Las dificultades son estudiadas en el texto titulado “La inmortalidad del alma”. Antes, como dijimos, él ha presentado y criticado las doctrinas que consideran al alma como un cuerpo o como un fenómeno de este; incluso entra en crisis el “argumento de la afinidad” que presentó Platón en el *Fedón*: la verdadera demostración de la inmortalidad del alma depende de que primero se demuestre que es afín por naturaleza a las realidades inteligibles. Al mismo tiempo, la presencia del alma ligada a un cuerpo establece claramente un principio inmanente de organización de la vida y un punto de no menor importancia para un lector de Aristóteles como Plotino: no se le oculta la dificultad de un argumento que, para asegurar la independencia y la superioridad del alma respecto del cuerpo, debe permanecer como una realidad separada y perteneciente, por naturaleza, al orden de los principios inteligibles.

En efecto, Plotino no disimula las dificultades que surgen de lo anterior, sino que pone allí toda su atención: una vez que ha rechazado los argumentos que igualan el alma a una cierta corporeidad, considerándola inteligible, se pregunta cómo una realidad separada llega a un cuerpo: *Πῶς οὖν τοῦ νοητοῦ χωριστοῦ ὄντος ἥδε εἰς σῶμα ἐρχεται* (IV, 7, 2; D’Ancona, 2003, pp. 18-20; Dionísio, 2022, pp. 195-197). La respuesta más detallada se encuentra en IV, 8 [6], pero los fundamentos se encuentran ya en IV, 7 [2]: si el alma no tuviese una propensión hacia el mundo sensible, no se distinguiría del intelecto, pero el hecho de que sí se distinga significa que su relación con el mundo sensible no es accidental, sino determinada por su propia naturaleza (Dionísio, 2022, p. 198).

De este planteo surgen dos problemas: primero, las dificultades en la interpretación de Platón que esta lectura establece y, segundo, la coherencia de Plotino consigo mismo. En el primer caso, podemos preguntarnos si la interpretación de la *ἄρμονία* puede conectarse legítimamente con Platón; en el segundo caso, debemos considerar si la presencia del alma en el devenir, interpretada en términos de abandono y pérdida, resulta en verdad compatible con la relación intrínseca –también planteada– entre el alma y el mundo (Ninci y Taormina, 2015; D’Ancona, 2003, p. 19). Sabemos que en diferentes pasajes de sus obras Platón equiparó la vida del alma en el mundo con una caída, el cuerpo con una prisión, y el castigo y el tormento de las necesidades sensibles con el olvido del origen. Plotino se mantuvo fiel a este esquema en V, 1 [10], donde se pregunta cuál habrá sido la causa por la que el alma ha olvidado su origen inteligible, cuando fue integrada al mundo del devenir; sin embargo, en IV, 8 [6] Plotino exploró la cuestión de si debe considerarse un bien o un mal el descenso del alma al mundo sensible. Aunque esta dificultad ya había sido planteada por Platón, pues también en el *Timeo* aseguró que este suceso es decisión de un intelecto divino y absolutamente bueno (D’Ancona, 2003, p. 20; Ramón Cámara, 2023).

Πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἑμαυτοῦ δὲ εἴσω, θαυμαστὸν ἠλίκων ὁρῶν κάλλος, καὶ τῆς κρείττονος μοίρας πιστεύσας τότε μάλιστα εἶναι, ζωὴν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θείῳ εἰς ταῦτον γεγεννημένος καὶ ἐν αὐτῷ ἰδρυσθεὶς εἰς ἐνέργειαν ἐλθὼν ἐκείνην ὑπὲρ πάντῳ ἄλλο νοητὸν ἑμαυτὸν ἰδρύσας, μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θείῳ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς ἀπορῶ, πῶς ποτε καὶ νῦν καταβαίνω, καὶ ὅπως ποτέ μοι ἔνδον ἢ ψυχῇ γεγένηται τοῦ σώματος τοῦτο οὐσα, οἷον ἐφάνη καθ’ ἑαυτήν, καίπερ οὐσα ἐν σώματι.⁷

Este célebre pasaje abrió el camino para considerar la vía de la interioridad, que san Agustín denominará “hombre interior”, es decir, aquella instancia de la conversión que permite acceder al conocimiento verdadero o “regreso” del alma a su origen. Este pasaje se caracteriza por el uso de la primera persona: Plotino expresó una experiencia personalísima acerca del intelecto divino: “[...] y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible [...]”. Consideramos que este pasaje es una respuesta al tema planteado en IV, 7 [2]: ¿cómo resulta posible comprender la unión entre el cuerpo y el alma si esta pertenece al mundo inteligible? Plotino, en su respuesta, profundizó sobre la naturaleza del alma: se manifiesta, por un lado, su afinidad con el cuerpo y, por otro, con lo inteligible; si su finalidad es garantizar la vida del cuerpo (la percepción y la actividad cognitiva),

7 IV, 8 [1]: “Muchas veces, despertándome del cuerpo y volviendo a mí mismo, saliéndome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una Belleza extraordinariamente maravillosa. Convencido entonces más que nunca de que pertenezco a la porción superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia y, unimismado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible. Pero cuando luego, tras esa estancia en la región divina, desciendo de la inteligencia al raciocinio, me pregunto perplejo cómo es posible esta mi bajada de ahora y cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro del cuerpo a pesar de ser tal cual se me manifestó en sí misma aun estando en un cuerpo”.

debe poseer una naturaleza distinta a la corporal: cuando el alma se concentra en las realidades inteligibles, llega a ser lo que conoce y no se distingue cualitativamente del modelo operativo del intelecto. Como observa D'Ancona (2003, p. 21), esta argumentación combina el tema de la “línea del conocimiento” de *Rep. VI 509d-511e* y *VII 531d-535a*, en la que se distinguen grados de conocimiento (*eikasía, pistis, diánoia* y *noesis*; Grisei, 2000; Vegetti, 1999, p. 86), con *De an. III 4, 430a*, donde se afirma la identidad de naturaleza del principio que conoce y de la cosa conocida.

Plotino, en efecto, es consciente de las objeciones de Aristóteles a las tesis platónicas sobre el conocimiento, por ello resulta complejo presentar el alma como el doble principio de la vida y del cuerpo. En efecto, ser principio de la vida del cuerpo (la organización racional del viviente) implica compartir el estado de cambio permanente, pero permaneciendo distinta del propio cuerpo: cuando Plotino mostró su propia facultad intelectual, reconociendo su identidad con la realidad inteligible, también advirtió que el alma tiene la capacidad de cambiar, sin la cual no podría estar en relación con el mundo del devenir. En la observación de Plotino concurren dos realidades del alma: pertenecer al cosmos inteligible y permanecer en el cuerpo al que da vida; inmortal y separada está también sujeta a cambios —es principio inmanente de la vida (D'Ancona, 2003, p. 21)—. Este planteo nos coloca, en definitiva, ante una aporía.

Plotino intenta resolver la aporía a partir de la indagación platónica de una naturaleza organizada, aunque ha insistido en el esfuerzo de dar una visión coherente de conjunto, pues Platón parece contradecirse, ya que son muchos los pasajes de los *Diálogos* en que la relación entre alma y cuerpo es juzgada negativamente, aunque en el *Timeo* se afirma que el Demiurgo decide “para bien” que el alma conviva con un cuerpo. Esto, para Plotino, muestra que, por un lado, la propuesta de Platón es coherente y, por otro, que esta posible “contradicción” en realidad muestra que el filósofo ateniense ha considerado un doble estatuto del alma: desde la perspectiva del cuerpo, que debe ser animado, y desde la perspectiva del cosmos, que hace del alma una realidad perfecta (privada de deseos y necesidad). La exégesis que practica Plotino muestra que la contradicción entre los textos platónicos es aparente y que dicha interpretación no tiene una respuesta unívoca, pues conviven el alma del universo respecto del cosmos sensible —un ser vivo para el conjunto de la tradición platónica— y el alma individual respecto de un cuerpo determinado. Cuando Platón juzga un mal la relación cuerpo-alma, habla de la relación individual de un cuerpo con un alma, que está limitada por las necesidades materiales, pero, cuando hace referencia a una providencia que actúa, se refiere al único caso en que el trato con una realidad inferior no implica para el alma ser sometida por la imperfección. En ambos casos (universo sensible y cuerpo individual), el alma no puede faltar, porque ninguno de los dos podría existir privado del principio de racionalidad.

En *IV, 7, 2*, Plotino sostuvo la falsedad de la doctrina del alma como “entelequia” del viviente si se la entendía únicamente desde la perspectiva de la funcionalidad, pues, si el alma fuese el desarrollo en acto de las operaciones vitales, existiría solo a la luz de dichas operaciones. Este pasaje

sugiere que solo puede ser entendida correctamente como “perfección” que alcanza separadamente del cuerpo. Para Plotino, es fundamental afirmar que la concepción platónica del alma no es algo que se agregue a un cuerpo: no se trata de una función, en el sentido aristotélico, sino de un principio. Como señala D’Ancona (2003, 26-27), Plotino se preguntó cómo el alma “ingresa” en el cuerpo y la explicación que ofreció dejó claro que no es una metáfora sobre la organización racional del cuerpo, sino que el alma produce la naturaleza corpórea como “una mansión bella y variada” (IV, 3, 27). No ingresa, sin embargo, como si esa mansión ya existiese (considerar que el alma “entra” en un cuerpo que ya existe no es, para Plotino, una teoría que hubiese sido sostenida por Platón). Por el contrario, considera que Platón describe el cuerpo y el alma como dos realidades contrapuestas y el universo sensible como algo de algún modo ya existente en el momento en el que el Demiurgo envía el alma. Lo anterior no debe ser entendido en sentido literal, sino como la producción intuitivo-didáctica de un mito sobre la relación sensible-inteligible. Nada, en definitiva, puede existir sino desde el momento en que es animado.

Presencia de *En. IV, 8 [7]* en *Gn. adu. Man. 2, 12*

Los filósofos que Plotino consulta para resolver la aporía del descenso del alma sostienen una perspectiva coherente: hay un momento en que el descenso del alma, si bien está dirigido a la perfección del universo, es entendido en términos de degradación y se lo compara con un exilio, con una caída o prisión. Platón reiteró esta percepción del alma en los grandes diálogos (*Fedro*, *Fedón* y *República*), en consonancia con filósofos presocráticos como Empédocles y Heráclito (Festugière, 1990, pp. 63-97). Plotino, sin embargo, manifiesta algo nuevo por completo, pues expresa el mito de la caída del alma (el sentimiento profundo de una dualidad esencial) en términos de una experiencia personal, con el tono angustiado que esto supone (Festugière, 1990, pp. 66-67).

Tal como lo presenta Plotino, el problema plantea dos dificultades: por un lado, desde una perspectiva intelectual, si el alma proviene del lado perfecto del mundo ¿cómo podemos justificar ese descenso? Por otro lado, desde una perspectiva ahora moral, si el alma no forma un todo armonioso con el cuerpo (de hecho se lo considera una prisión), ¿qué sentido tiene la vida en el mundo si es una condena? A partir de esta doble perspectiva cuyas miradas resultan convergentes, comprendemos que haya una asimilación entre el mundo sensible y el estado de somnolencia (los que consideran plenamente reales las sensaciones son como aquellos que consideran verdaderas las cosas que les suceden en sueños) y entre el mundo inteligible y el estado de vigilia (*ἀληθινὴ ἐγρήγορσις*), expresión que, sin duda, nos conduce a Aristóteles (*Metaph.* 1072 b 17) cuando describe la perfecta beatitud del intelecto divino; sin embargo, esta referencia está tratada en la perspectiva platónica del *Tim.* 52b, pues allí habla de *περὶ τὴν ὕπνον καὶ ἀληθῶς φύσιν*,

que señala al insomnio y lo que es verdaderamente naturaleza, en oposición al andar dubitativo a propósito de la percepción sensible (*Tim. 52b*), estableciendo, entonces, una clara relación entre vigilia y conocimiento, como lo presenta Plotino.

A partir de la vigilia, IV 8 desarrolla el tema de la conversión del alma a sí misma: al observarse a sí misma, el alma logra el paso de la realidad sensible a la inteligible (VI 9, 26-34): para contemplar es necesario entregarse a la interioridad (*εἰς τὸ εἶσω*; Gerson, 1997; D’Ancona, 2003, p. 28). No hay una verdadera contradicción entre la doctrina providencialista que expresa el *Timeo* y la visión negativa de la relación entre el cuerpo y el alma, ya que en ambos casos se refleja la complejidad de su estatuto ontológico. Sin embargo, la inmanencia necesaria del alma en el cuerpo limita el juicio negativo y plantea la relación cuerpo-alma hacia otra dirección: el cosmos está atravesado por diversos niveles de realidad (Calabrese, 2020; D’Ancona, 2003, pp. 28-29).

En el marco de la disputa que Agustín de Hipona sostuvo con los maniqueos, nos detenemos en el primero de sus intentos por explicar el *Génesis*. Nos referimos al *De Genesi adversus Manichaeos* (c. 388-389) y nos detenemos en el libro 2, parágrafo 12. Agustín de Hipona allí explica que el paraíso es una prefiguración de la felicidad futura del ser humano, pues en los jardines (*in nemoribus deliciosa*) las personas pueden encontrar gozo, descanso y contemplación. De este modo, es posible que la mirada, que se ha forjado en las realidades sensibles (*et corporeis sensibus nostris*), pueda subir a lo inteligible. En efecto, la luz de Oriente significa el cielo, es decir, aquel cuerpo que es más excelente que el que tenemos al alcance de los sentidos: *coelumque consurgit, quod superius corpus est nostro corpore atque excellentius*.

Por esta razón, los vocablos celeste, superior y excelente insinúan figuradamente (“de manera oculta”, según el vocabulario exegético de Agustín de Hipona) la perfección espiritual de la vida feliz: *spirituales deliciae, quas habet beata vita*. También señala que el árbol que está plantado en el paraíso mirando a Oriente es símbolo del nacimiento a la vida espiritual. Si estas características son consideradas a la luz de las capacidades intelectuales (*ad aspectum intellegentiae*), se debe entender que su alimento es la vida eterna: frutos que no se corrompen (*ad escam quae non corrumpitur*) y dan sustento a las almas felices. Este pasaje constituye una interpretación de Jn. 6, 27: “Trabajad por el alimento que no se corrompe”. La explicación de la palabra Edén va en el mismo sentido: en la traducción significa delicias, placer (*deliciae vel voluptas*), pero se prefirió mantener el término hebreo, para que parezca significar un determinado lugar (*aliquem locum*) y profundizar en el sentido figurado. Si el árbol de la vida designa sabiduría, esto significa que el alma está también colocada en el centro de la creación (*in meditullio*). Para la exégesis agustiniana, el alma humana tiene a su servicio la naturaleza corpórea (*naturam corpoream*), pero sobre ella está la naturaleza de Dios (*naturam Dei*): el alma no se debe inclinar ni a la derecha (no pertenece de hecho allí) ni a la izquierda (quedaría reducida a lo inferior). Aquí surge un concepto fundamental de la antropología agustiniana, que

se encuentra en estrecha relación con el pasaje de Plotino IV, 8: el alma está en un punto central o, en el latín agustiniano, *medietas animae*, expresión usada por Cicerón en la traducción de *Tim.* 23 y por Lactancio (10, 19).

La posición intermedia del alma, es decir, entre el mundo inteligible y el mundo sensible, constituye su fundamento metafísico tanto en el devenir como en su relación con el gobierno de las cosas en el superior. Plotino, para señalar su perspectiva de la “posición intermedia” del alma, utiliza el giro *μέση τάξις* (IV, 8, 7, uso únicamente reiterado en III, 2, 9; O’Connell, 1968, pp.10-11; Rombs, 2006, p. 43), a partir del cual desarrolla una amplia explicación acerca de la posición ideal del alma, pues de este modo es capaz de cumplir su papel respecto de lo sensible, mientras permanece en contemplación de lo inteligible. Si bien el giro mencionado tiene su raíz en el *Timeo*, es una expresión clásica del neoplatonismo, lo que ha permitido a Theiler (1966, pp. 17-19), por ejemplo, afirmar que san Agustín la leyó en Porfirio, en el marco de su rechazo intransigente a la influencia de Plotino en el hiponense, aunque la evidencia de estas lecturas resulta, por lo menos, dudosa.

La exégesis agustiniana del texto del *Génesis* y la doctrina del alma que allí emerge parten de la posición intermedia del alma, tal como la presenta Plotino. Tal posicionamiento del alma, tomado en sí mismo, no resulta problemático para Agustín, pues le da el contexto necesario para realizar una exégesis de la caída. Como vimos poco más arriba, la interpretación del texto bíblico se realiza según un modelo minuciosamente plotiniano: el alma ha sido creada para que ocupara un lugar intermedio entre Dios y los bienes inferiores y, por ello, consideramos que *medietas animae / in meditullio* están pensados a la luz de *μέση τάξις*, como si el propio Agustín dispusiera de una traducción. En efecto, el Árbol del Bien y del Mal está plantado en medio (*in meditullio*) del paraíso y Agustín lo interpreta alegóricamente como el rango intermedio del alma o *medietas animae*, disposición que, en el plan divino, atiende a la salvación (O’Connell, 1968, p. 12; Rombs, 2006, pp. 44-45).

San Agustín expresa así el concepto plotiniano de la absoluta integridad del alma: el árbol, en cuanto figura, está en el centro e implica el discernimiento del bien y del mal, actividad que debe desarrollar también el alma o, en términos agustinianos, dirigirse hacia Dios y olvidarse de lo inferior (*et ea quae posteriora sunt oblivisci*), en clara referencia a Filip. 3, 13 (O’Daly, 1987, pp. 60-62). En este sentido, gustar del árbol de la ciencia del bien y del mal significa el pecado del alma, y la diferencia que existe entre el bien que abandonó y el mal al que se precipitó. La experiencia de la diferencia (*experiendo discit quid intersit*) entre el bien y el mal significa para el alma “haber saboreado” (*gustasse*) el abismo entre lo sensible y lo inteligible: desobedecer el mandato de no comer de los frutos del único árbol prohibido implicó que el alma corrompió la integridad perfecta de su naturaleza (*integritatem naturae suae*).

También está presente la noción, que es el núcleo de la visión metafísica de Plotino, según la cual existe una responsabilidad moral del alma, que depende enteramente de su posición intermedia. Siguiendo esta perspectiva, san Agustín sostiene que el alma “tiene la naturaleza corporal sujeta a sí misma” y que, por lo tanto, debe extenderse hacia lo que está adelante, es decir, hacia Dios y olvidar lo que está detrás, es decir, los deleites corporales (*corporeas voluptates*; 2, 9, 12). El modelo plotiniano, entonces, ha sido adaptado al contexto de la caída: el pecado será alejarse de Dios, descendiendo a lo inferior y aquellos “placeres corporales” implican abandonar a Dios y clausurarse en sí misma. Se ha adaptado la estructura locativa de la argumentación plotiniana, dado que el alma, que debe mantenerse en el orden en que ha sido establecida, gira cayendo entre los bienes inferiores. Cuando esta caída acontezca, sobrevendrá el castigo y allí el alma aprenderá por experiencia el bien que ha abandonado y el mal al que se ha despeñado. Aquí la resonancia plotiniana es perfectamente audible: el poco bien que vino de la caída fue el conocimiento por experiencia del bien y del mal. El modo en que Agustín presenta el bien que sigue de un mal espeja la progresión de *Enn. 4, 8, 7*. Como sugiere Rombs (2006, p. 47), este paralelo retoma las intuiciones plotinianas en clave creacionista, es decir, que el paralelo recrea un espacio de intertextualidad, lo que hace pensar nuevamente en que Agustín disponía de una traducción al momento de redactar esta interpretación del *Génesis*.

Conclusiones

La lectura de Plotino en 386 convenció a Agustín de Hipona de que las tesis platónicas eran adecuadas para explicar la fe (beat. vit. 1, 4). Es preciso afirmar que no se aprecia una cita directa de *IV, 8*, pues, como mencionamos al inicio de este trabajo, consideramos que se trata de una fuente producto de la lectura siempre creativa y nunca servil del pasaje mentado. En este horizonte de interpretación hemos seguido a Henry (1934, pp. 224-225, 270), quien fundamentó la presencia de *IV, 8* en la traducción latina de fragmentos de Plotino. Después de él, la línea de estudios ha dado más crédito a la presencia de textos porfirianos, como *De regressu animae* o las *Sentencias*.

Agustín de Hipona recibió de Plotino la matriz filosófica sobre la cual organizó las restantes influencias que marcaron su evolución, hasta la conversión y el proceso de consolidación posterior. El pasaje *IV, 8* estableció el fondo de la concepción agustiniana del hombre y, en las obras compuestas entre 386 y 391 el joven Agustín concibió un alma que originalmente preexistía en una suerte de mundo inteligible, del cual había caído. El texto *Gn. adu. Man.* reproduce las tensiones que ya encontrábamos en la antropología plotiniana: entre el cuerpo como lugar de castigo y como realidad buena en sí; tensión entre el envío del alma al mundo y su caída entre elecciones voluntarias y férrea ley cósmica; tensión entre alma caída y alma no caída, tomando especialmente la idea de

la ubicación intermedia del alma. Agustín de Hipona encontró especialmente estimulante IV, 8 para fundamentar la ubicación intermedia del alma y para, en correlación con la primera mitad de IV, 7, iluminar la interpretación del árbol de la vida y del conocimiento del bien y del mal.

La exégesis de las Escrituras desempeña un papel fundamental para alcanzar este logro, aunando filosofía, revelación y literatura. Si bien las dos primeras son evidentes, no podemos pasar por alto la formación y la sensibilidad del *grammaticus* para captar esos espacios de significación que hallamos en la interpretación del pasaje del *Génesis*, en el momento en que él le asigna un significado oculto o figurado. En este contexto, vemos una fuerte presencia de Plotino, especialmente en la noción de *medietas* del alma. Por ello, consideramos que resulta posible leer la misma problemática del alma en Plotino y en Agustín de Hipona y, *mutatis mutandis*, conclusiones semejantes, pues el hiponense conservará la incertidumbre sobre el origen del alma hasta el final de su carrera; un problema que quedó abierto en su pensamiento, transmitiendo de este modo los fundamentos de la psicología plotiniana (incorporeidad y presencia del alma en todo el cuerpo) a la tradición altomedieval, que los recibirá sin ser consciente de ello.

La teoría agustiniana de la presencia inconsciente de los inteligibles en el alma está en consonancia con IV, 8, pues Plotino afirmó que una parte del alma permanece siempre en el mundo inteligible y que, por lo tanto, los inteligibles permanecen siempre en el alma, a pesar de las distracciones operadas por el contacto con la materia del cuerpo.

Referencias

- Alfaric, P. (1918). *L'Evolution intellectuelle de saint Augustin. Vol. I. Du Manichéisme au Néoplatonisme*. Paris: Émile Noury.
- Andolfo, M. (1996). *L'ipostasi della "Psyche" in Plotino. Struttura e Fondamenti*. Milano: Vita e Pensiero.
- Beatrice, P. F. (1989). Quosdam Platoniorum Libros: The Platonic Reading of Augustine in Milan. *Vigiliae Christianae*, 43(3), 248-281. <https://doi.org/10.2307/1584064>
- Berti, E. (2012). La genesi della dottrina aristotelica dei principi. En U. Bruchmüller (Hrsg.). *Platons Hermeneutik und Prinzipien denken im Licht der Dialoge und des antiken Tradition. Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70* (pp. 203-222). Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Bouillet, M.-N. (2018[1859]). *Les Ennéades de Plotin, chef de l'École néoplatonicienne* (Vol. I). Paris: Forgotten Books.
- Boyer, Ch. (1920). *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris: Beauchesne.
- Burchill-Limb, K. Y. (2003). "De pulchro et apto" de san Agustín: ¿obra perdida y nada más? *Augustinus*, 48(188/191), 27-33. <https://doi.org/10.5840/augustinus200348188/1914>
- Calabrese, C. (2020). Una comprensión de la realidad en clave neoplatónica. Dos pasajes del *De ordine* de San Agustín. *Revista de Humanidades*, (41), 105-128. <https://www.redalyc.org/journal/3212/321262129004/>

- Catapano, G. (2000). *L'idea di filosofia in Agostino*. Padua: Il Poligrafo.
- Courcelle, P. (1948). *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*. Paris: Editions de Boccard. Courcelle, P. (1950). *Recherches sur les "Confessions" de Saint Augustin*. Paris: Editions de Boccard.
- Courcelle, P. (1954). Litiges sur la lecture des "Libri Platoniorum" par Saint Augustin. *Augustiniana*, 4(3/4), 225-239. <https://www.jstor.org/stable/44991757>
- Chiaradonna, R. (2023). *Ontology in Early Neoplatonism. Plotinus, Porphyry, Iamblichus*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.
- D'Ancona, C. (2003). *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8 [6]). Plotiniana Arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, Capitoli 1 E 7; "Detti del sapienti greco")*. Padova: Il Poligrafo.
- Dionísio, J. (2022). El concepto de cuerpo a través del alma en Plotino: una valoración positiva. *Praxis Filosófica*, (55), 189-206. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i55.12076>
- Dörrie, H. (1959). *Porphyrios' Symmikta Zetemata. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten (Coll. "Zetemata")*. München: C. H. Beck.
- Du Roy, O. (1966). *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Études Augustiniennes.
- Festugière, A. J. (1990). *La Révélation d'Hermès Trismégiste. III Les doctrines de l'âme, suivi de Jamblique, Traité de l'âme, traduction et commentaire; Porphyre, De l'animation de l'embryon*. Paris: Les Belles Lettres.
- Gerson, L. P. (1997). Epistrophê pros heauton: History and Meaning. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, (8), 1-32.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1982). L'Édition porphyrienne des Ennéades: État de la question. En L. Brisson, M. O. Goulet-Cazé, R. Goulet y D. O'Brien. *Porphyre: La Vie de Plotin. I. Travaux préliminaires et index grec complet* (pp. 280-327). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Grandgeorge, L. (1966[1896]). *Saint Augustin et le Néoplatonisme*. Frankfurt: Minerva.
- Grisei, P. (2000). Visione e conoscenza. Il "gioco" analogico di "Repubblica" VI-VII. En G. Casertano (a cura di). *La struttura del dialogo platonico* (pp. 262-296). Napoli: Loffredo Editore.
- Guittou, J. (2004). *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Hadot, P. (1960). Citations de Porphyre chez Augustin (a propos d'un ouvrage récent). *Revue d'Études Augustiniennes Et Patristiques*, 6(3), 205-244. <https://doi.org/10.1484/J.REA.5.104002>
- Halfwassen, J. (2012). Plotins Interpretation der Prinzipientheorie Platons. En U. Bruchmüller (Hrsg.). *Platons Hermeneutik und Prinzipien denken im Licht der Dialoge und des antiken Tradition. Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70* (pp. 223-244). Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Henry, P. (1934). *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense.
- Koch, A. F. (2012). Prädikate von und Relationen zwischen Ideen in Platons *Parmenides* und *Sophistes*. En U. Bruchmüller (Hrsg.). *Platons Hermeneutik und Prinzipien denken im Licht der Dialoge und des antiken Tradition. Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70* (pp. 223-244). Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- König, E. (1970). *Augustinus Philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in der Frühschriften Augustins*. München: Wilhelm Fink Verlag.

- Matthews, A. W. (1980). *The Development of St. Augustine from Neoplatonism to Christianity 386-391 A. D.* Washington: University Press of America.
- Ninci, M. y Taormina, D. P. (2015). Plotino, sobre el viviente universal y el viviente individual. Un esbozo preliminar al estudio sobre el tema de la sensación y de las pasiones. *Cuadernos de Filosofía*, 64, 23-33.
- Nörregaard, J. (1923). *Augustins Bekehrung*. Tübingen: Mohr.
- O'Daly, G. J.P (1987), *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley-Los Angeles : University of California Press.
- O'Connell, R. J. (1968). *St. Augustine's Early Theory of Man, A.D. 386-391*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- O'Meara, J. J. (1954). *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine's Mind Up to His Conversion*. London: Longmans, Green and Co.
- Ramón Cámara, B. (2023). Sobre la "asombrosa trascendencia" de la Idea de Bien en la República de Platón. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (88), 37-51.
- Rombs, R. J. (2006). *Saint Augustine and the Fall of the Soul. Beyond O'Connell and His Critics*. Washington: Catholic University of America Press.
- Solignac, A. (1957). Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du "De ordine" de saint Augustin. *Archives de Philosophie*, 20(3), 446-465.
- Szlezak, Th. A. (1997). *Platone e Aristotele nella dottrina del "Nous" di Plotino* (A. Trotta, Trad.). Milano: Vita e Pensiero.
- Testard, M. (1958). *Saint Augustin et Cicéron, I: Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de Saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes.
- Theiler, W. (1966). *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Trelenberg, J. (2004). *Das Prinzip "Einheit" beim frühen Augustinus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Vegetti, M. (1999). *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Roma: Editori Laterza.
- Voss, B. R. (1963). Spuren von Porphyrios "De regressu animae" bei Augustin "De vera religione". *Museum Helveticum*, 20(4), 237-239.