

CUERPO, PALINGENESIA Y LOS SEMEJANTES.
LA VERGÜENZA A PARTIR DE PLATÓN

BODY, PALINGENESIA AND THE LIKE.
ON SHAME FROM PLATO

Sergio Rojas Peralta
Universidad de Costa Rica
sergio.rojas@ucr.ac.cr

Resumen: El cuerpo parece desempeñar un lugar secundario en el platonismo. Pero no desaparece simplemente. Con el mito de Er, podemos introducir una reflexión sobre qué es el cuerpo. El cuerpo puede ser definido platónicamente de varias maneras: como tumba, prisión, como el resto luego de la separación del alma. Entre los diversos trabajos de mitografía de Platón introduce una especie de triangulación entre la *πόλις*, la *ποίησις* y τὰ τῆς ψυχῆς εἶδα, frente a la cual aparece el daño en el alma, que antes o después se refleja en el cuerpo. Y entonces, el cuerpo cumple una función soteriológica – ideológica – en la medida en que tiene que ver con el cuidado de sí. Platón habla de ser visto por los semejantes (*Rep. X*, 604a). Esto remite nuevamente a la mitografía y a la noción de la cual una cierta reputación (“vergüenza”) debería interiorizarse a partir de la reputación *según los otros* (“empatía”). Y los otros, los semejantes, se convierten en modelo del cuerpo. Entre vida y vida, el cuerpo es el intermediario necesario para entender no sólo el paso entre una vida y otra, sino el sentido de la ἐπιμέλεια y la justicia.

Palabras clave: cuerpo, semejante, justicia, vergüenza, empatía, Platón

Abstract: The body seems to play a secondary role in Platonism. But it does not simply disappear. Er’s myth allows us to introduce a reflection on what the body is. The body can be defined platonically in various ways: as a tomb, as a prison, as the remains after the separation of the soul. Among Plato’s various works of mythography, he introduces a kind of

triangulation between the πόλις, the ποίησις and τὰ τῆς ψυχῆς εἶδα, against which damage to the soul appears, which sooner or later is reflected in the body. And then, the body fulfils a soteriological – ideological – function insofar as it has to do with self-care. Plato speaks of being seen by one's fellows (*Rep.* X, 604a). This again refers to mythography and the notion that a certain reputation (shame) should be internalized according to others (“empathy”). And the others, the fellows, become the model for the body. Between one life and another, the body is the necessary intermediary to understand not only the passage from one life to the next, but also the meaning of ἐπιμέλεια and justice.

Keywords: body, similar, justice, shame, empathy, Plato

Este trabajo pretende ser la segunda parte del texto sobre Tiresias y la teoría alternante de la identidad que formulaba una conjetura para pensar la empatía (Rojas, 2020). Se trata, primero del lugar del cuerpo en la palingenesia¹ platónica (*Phd.*, 82c), en la medida en que ésta permite pensar el cuerpo en función de la empatía, la cual evidentemente no aparece como tal en Platón, luego, cómo el cuerpo cumple una función ética gracias a la palingenesia y el miedo a renacer bajo otra forma de vida se traduce en una cierta empatía y vergüenza.

El punto de partida de lo que aquí me interesa se podría situar en este pasaje de la *República*:

-Y por cierto – dije –, que tengo en la mente muchas cosas otras razones para suponer que la ciudad (πόλις) que fundábamos es la mejor que pueda darse; pero lo afirmo sobre todo cuando pongo mi atención en lo que toca a la poesía.

-¿Y qué es ello? – preguntó.

¹ Sobre la elección del término de “palingenesia” en lugar de “metempsicosis”, de “metensomatosis” o, incluso, de “reencarnación”, me inclino a adoptar los criterios de Eggers sobre la formación del término y una mayor cercanía al texto platónico. En particular hace referencia a la expresión πάλιν γίνεσθαι (“nacer nuevamente”, *Phaedo*, 70c7-8 y *Meno*, 85b5) según Eggers (1993, p.57, n.42).

-Que no hemos de admitir en ningún modo poesía alguna que sea imitativa (μιμητική); y ahora paréceme a mí que se me muestra esto mayormente y con más claridad, una vez analizada la diversidad de las especies del alma (τὰ τῆς ψυχῆς εἶδη).

-¿Cómo lo entiendes?

-Para hablar ante vosotros – porque no creo que vayáis a delatarme a los poetas trágicos y los demás poetas imitativos-, todas esas obras parecen causar estragos (λώβη) en la mente de cuantos las oyen, si no tienen como contraveneno (φάρμακον) el conocimiento de su verdadera índole. (*Rep.* X, 595a-b; tr. J.M.Pabón & M.Fernández)

Este texto contiene el marco de esta reflexión.

§I Problemas preliminares

Preguntarse por la función del cuerpo en Platón desde ya supone formular una serie de cuestiones que atañen al conocimiento y a la ética. Cómo resuelve Platón esos problemas pasa por darle una función al cuerpo. Si comúnmente puede aparecer como un obstáculo al conocimiento y a la virtud, también es un instrumento. Varios mitos, el de Giges, el de Er y el del Tártaro, dan transversalmente una función al cuerpo y sus propiedades mientras tratan temas como la justicia o la salvación. Sin el cuerpo, no puede haber un discurso ético sobre la transformación del individuo. Ciertamente, se puede decir que el cuerpo es necesario bajo el concepto de necesidad del *Timeo* (30b y 28a), como bajo el concepto de necesidad presente en la unión del cuerpo y el alma.

Primero trataré el tema de la función de los relatos de Giges y de Er, para derivar el aspecto del dispositivo que monta Platón, consistente en pasar de un estado a otro, de lo visible a lo invisible (Giges), de una forma de vida a otra (Er), como se verá. En segundo lugar, me referiré a la cuestión de la muerte, entendida como la separación del alma del cuerpo. Posteriormente, expondré las diferentes concepciones

platónicas del cuerpo para terminar sobre la función del semejante en las relaciones sociales.

§2 Función del relato y del discurso

Platón emplea los mitos de Giges y de Er para trastocar lo visible en invisible y lo invisible en visible, dejando ver además unos contenidos referidos a la justicia y al cuidado de sí. Tienen estas transfiguraciones ciertamente funciones diferentes: por una parte, la invisibilidad (ausencia de cuerpo, de algún modo) permite mostrar qué significa la injusticia: en ausencia de vigilancia, todo está permitido y, en esa medida, se es impune, porque no hay castigo. Esto significa, por supuesto, que hay social y políticamente una necesidad de castigo y éste supone tanto la visibilización como la *corporeización* del individuo. Una modalidad de esta corporeización es, por supuesto, la vergüenza que suele acompañar al argumentario sobre la justicia. El relato de Giges pone en evidencia en contraste lo que significa la justicia: comportarse como si siempre hubiese un juez –exterior, a todas luces-. El individuo debe estar de cuerpo presente, debe presentarse (*parere sui*), bajo una forma de ἐπιμέλεια y de una función de la παρηρησία, en cuanto este “hablar franco” requiere la presencia, la presentación del individuo frente al otro. El cuerpo es el medio por el cual la justicia se puede poner en evidencia y a la vez en el cual se sujeta la materialidad. ¿Acaso importaría la justicia una vez descorporeizado el individuo, una vez muerto? ¿Realmente importaría la justicia en otro mundo, un Hades definitivo como en la tradición clásica o un cielo también definitivo como en la cristiana? La presencia es fundamental en la justicia, hacerse presente es fundamental para la justicia. En ese sentido, no sólo la ausencia es un problema para la ejecución de la justicia en su sentido instrumental y administrativo, sino que revela en la ausencia ya algo de injusto². En efecto, en aquel célebre diálogo entre las Leyes y Sócrates (*Crito*, 50a ss), éste ha contraído una serie de obligaciones con la πόλις, de suerte que al no haber partido en su momento de ella no puede él substraerse ya al cumplimiento de las normas. La fuga diría la muerte social y

² El formato judicial es un motivo clásico, y se puede apreciar en el mito del Tártaro en el *Gorgias* (523a-527c).

moral del individuo. Y aunque la ausencia por evasión substituye la ausencia por fallecimiento, la primera es vergonzosa. La justicia tiene que ver con el aparecer(se) frente a los demás. La presentación de sí frente a los demás es fundamental en la construcción social. Y consiste en un modo de semejanza entre los individuos, en virtud del cual tanto nos sometemos a la justicia³.

Todo esto adelantaría cosas sobre cierta noción de justicia, consistente más en un comportamiento, en la ejecución de un comportamiento, que en la sentencia sobre el comportamiento. Interesa la inducción en el comportamiento, no la sentencia última sobre él, el individuo es retenido en un modo de vida –y si nos acercamos al relato de Er, en una *forma de vida*: la retención es tanto una contención y expresión de ciertos actos (modo de vida) como una conservación de cierta identidad (forma de vida).

Además, en el relato de Er, la invisibilidad se inscribe en el mundo de las ideas, de las formas eternas y del alma que retorna sobre ese mundo. De manera diferente, la muerte clausura un mundo para dar paso al conocimiento. La muerte nos reconcilia con nuestro ser y ratifica *de algún modo* nuestra identidad, la cual en vida ha dependido de nosotros. Pero, nuevamente, la justicia no consiste en residir en ese mundo –aunque en algún momento Platón nos haga creer en la perfección, ideal regulador de la conducta-. Encontrar de manera definitiva, según Platón, la recompensa o el castigo nos liberaría –aunque en la tradición religiosa griega, el Hades es más una simple residencia que un infierno o un cielo-. Evidentemente introducir la idea de recompensa o de castigo debe resignificar el horizonte ético como estímulo de una vida mejor – vida corpórea. El carácter infernal y la cuestión moral que lo acompaña quedan en un segundo plano en este análisis⁴.

³ Puede considerarse aquí la necesidad de tener al acusado frente a su tribunal para ser juzgado, así como los procedimientos de *habeas corpus*, donde la necesidad de tener de cuerpo presente a la persona es fundamental en la administración de justicia. En sentido inverso, la desaparición del inculcado representa un problema para la comunidad, casi a la altura de la desaparición de las víctimas en otros procesos. Sobre el carácter de ídolo que puede tomar la presentación del cuerpo, véase Vernant (2007, p.546ss).

⁴ Véase Bernabé (2007, p.36ss). Se puede decir a efectos prácticos que: *Ce qui implique en fait que même si la vertu ne fait pas directement partie du packaged deal choisi par l'âme, l'arête reste tout de même l'objectif final visé par ce choix. Et donc, plutôt que d'être dénigrés [sic], le corps de même que tout ce qui se rapporte à la vie matérielle et à la vie*

Dado que el relato es además un relato de “revelación”, debido a que Er puede recordar lo que los otros al volver no, su contenido es un conocimiento adicional, una información privilegiada respecto de los demás jugadores, en razón de lo cual quien lo ha escuchado debería jugar mejor. Esto significa a su vez que no solemos contar con esa información privilegiada, y no elegimos fácilmente el modo de vida que no riñe con la virtud.

La diferencia entre el relato (μῦθος) y el discurso (λόγος) radica en que el primero abre el telón a otro mundo, donde el segundo cobra sentido. Este teatro platónico deja que el espectador vea el cuerpo frente aquello que el telón oculta y luego, levantado el telón, lo que el cuerpo significa para la justicia y el cuidado de sí.

Ahora bien, en el relato de Giges, aunque no hay muerte, hay escisión real con el cuerpo en la medida en que este se vuelve invisible. El cuerpo se convierte en un auténtico dispositivo para el discurso, es decir, un lugar de transición de lo visible a lo invisible, permite representar lo que la invisibilidad del cuerpo significa para la justicia y, consecuentemente, también para el cuidado de sí. Ciertamente, el mito no trata en sí mismo de la invisibilidad sino de la justicia y la impunidad. Sin embargo, el cuerpo es el lugar gracias al cual se opera la injusticia cuando es invisible, y es condición de la justicia cuando es visible.

En el relato de Er, importa que el cuerpo juegue también una forma de dispositivo, dado que el alma regresa en un cuerpo o en otro. Y según sea el cuerpo, significa premio o castigo. Sobra decir que ya existe una jerarquía de las formas de vida (las especies, es decir, el género de cuerpos sobre los que recae la palingenesia): la inteligencia establece una escala, y hay una gradación entre pájaros, cuadrúpedos, etc. (*Tim.*91-92). A diferencia del primer relato, la invisibilidad en el discurso dentro del relato de Er significa el alma. Entre el relato de Giges y el de Er, los mismos términos están invertidos en su función, de suerte que hay un quiasmo que enfatiza el valor de lo visible-invisible frente al alma-cuerpo: cuerpo-invisible/alma-visible.

sociale est ici considéré comme un moyen privilégié d'affecter l'âme, de contribuer à la façonner. (Larivée, 2009, pp.94-95)

Y entre relato y relato, hay dos invisibilidades: la absoluta, que tiene que ver con las formas y el aspecto eterno del alma, y la relativa, que tiene que ver con un *tour de magie* del cuerpo.

Así pues, el cuerpo cumple con la sola descripción somera de los dos relatos la función de dispositivo. Tal vez porque, como una especie de maldición, no podamos evitar pasar por el cuerpo y ciertamente aunque la individuación platónica no debería pasar por él, el cuerpo desempeña una función soteriológica, luego *eudaimonológica*, véase social y política, del individuo. En cuanto dispositivo, el cuerpo es el tránsito entre lo visible y lo invisible, aunque encarne usualmente lo visible por antonomasia, y socialmente –habría que decir *dikailógicamente*, si se me permite el neologismo– revela que la justicia es social, por más que simbolice el mundo eidético. La justicia se debe a todo individuo, no es propia de una de las tres almas, sino al individuo mismo (*Rep.* IV, 435b), pero exige una encarnación. Así, aquello que parece lo más ideal no puede no ser social o político (*πολιτικόν*). Dicho de otra manera, siguiendo otro relato que juega en el horizonte de lo social (*Protágoras*), la justicia pertenece a la “vida corpórea”⁵, en razón de lo cual concuerda con la justicia entendida como *πολιτική τέχνη*. ¿Forma parte el cuerpo de una técnica política respecto del alma?

Dicho todo esto, el cuerpo parece desempeñar una función radical, pese a la ulterior dependencia del alma. Se trataría de una doble función: una *cosa* o un estado (cuerpo o cadáver, si regresamos a la distinción antigua entre las nociones de cuerpo *δέμας* y *σῶμα*) o una especie de tránsito. La primera función, no hay que desarrollarlo mucho para verlo, implica una negatividad. Dado que el cuerpo, en sus diversas acepciones, supone la muerte, el cadáver, la tumba, la prisión, en fin, el signo, implica un límite de algo o para algo, en este caso el alma. La pregunta de por qué es un límite, de Platón a Descartes, queda esbozada a partir del problema de la apariencia, el comercio con los sentidos y el prejuicio (imaginación, *πίστις* o *εἰκασία*). Incluso, el cuerpo es el límite y la apariencia del

⁵ Lo digo de esta manera, porque, como se verá, lo corpóreo tiene un sentido que remite a la muerte, “vida corpórea” podría parecer un oxímoron: *cuerto*: muerte=cuerpo, por substitución de consonantes. Pero la muerte es la separación de dos cosas vivientes.

individuo, más aún, muy comúnmente se lo puede asociar a la identidad misma del individuo o funcionar en su materialidad como principio de individuación del individuo⁶. Esto no deja de ser llamativo por dos razones, al menos. La primera consiste en el hecho de que haya un apego a esa imagen de sí, en parte anímica, en parte corporal, como reconocer las sombras en el Hades, igual que sería reconocer un fantasma o como en la tradición cristiana reconocer a los muertos, sin hablar ya de la necesidad de la encarnación para el juicio final. La segunda, más importante, es precisamente que haya una identidad. En este sentido, tanto los mitos o creencias como ciertas justificaciones apuntan a esta identidad. Y desde el punto de vista de una noción de empatía, casi de cualquiera de ellas, parece que la noción de identidad –y la identidad misma– están en juego con el lugar del individuo, si por tal lugar pensamos en la idea de ocupación.

Los modos de vida, que son las elecciones y las maneras de conducirse en la vida, nos sujetan a las formas de vida, las especies en las que volveríamos a nacer según premio o castigo, tanto en el relato de Er como en el de Timeo. El premio y el castigo dependen del ascenso o descenso en una escala de las especies –no muy bien explicada– que nos capacita o nos incapacita respecto de los modos de vida y del eventual destino del individuo (*Tim.*, 90e-92c). En el *Timeo*, el relato es además explicativo de las especies existentes, bajo la idea de renacimientos en formas “inferiores” debido a los modos de vida.

La segunda función es una función transitiva y tiene una distribución variable de pesos, el del alma y el del cuerpo. El aspecto del cuerpo varía según el retorno del alma, pero el alma no vuelve sin cuerpo, así el cuerpo cumple una función que limita el alma pero le permite “regresar” y donde lo que importa es la forma en la que regresa, porque se podría regresar en otras formas de vida.

Habría que agregar que el problema no es lo invisible por sí mismo y aislado (el alma en cuanto tal, etc.), la invisibilidad

⁶ Entre sombras, apariciones, mariposas y otras “imágenes” o “ídolos”, la identidad del alma es difusa, e incluso como subraya que después de la muerte “los rasgos más personales <de la persona muerta> se escondan tras una idea general del muerto como reverso del ser vivo” (Bremmer, 2002, p.70).

absoluta pues, sino el hecho de que haya una atadura al cuerpo. Es la visibilidad del cuerpo, su aspecto, aquello que define el alma, en la medida en que el cuerpo expresa la forma de vida y por ello delimita las condiciones del alma, y acaso también el lugar social del individuo. Por ello, hay que continuar sobre el elemento escatológico del relato de Er y en particular la muerte.

§3 Sobre la muerte

Importa la muerte porque hay dos motivos en el contexto de dos mitos mencionados: el primero, que funciona sobre oposiciones y quiasmas: muerte-vida/cuerpo-alma, dormido-despierto/cuerpo-alma, visible-invisible/cuerpo-alma, presencia-ausencia/vida-muerte, mostrar-ocultar/visible-invisible, etc. Estos son motivos literarios, culturales, que se prolongarán en la historia, y en su aparente irreductibilidad parecen explicar el valor de la existencia misma. Y en algunos de ellos, el cuerpo es identificado con la misma muerte. El segundo es más una “definición” que un motivo.

[a] Muerte es la separación del alma respecto del cuerpo. Probablemente, sea la definición más sencilla y la más brutal. En efecto, Platón se dice: “¿Es eso entonces lo que se llama muerte, la liberación y separación del alma respecto del cuerpo? [Ὀυκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος;] (*Phædo*, 67d4-5, traducción propia)⁷. Hay un desatar (λύσις). Y podríamos adelantar, respecto del cuerpo, que éste es aquello que queda después del evento de substracción. Y tal vez “substracción” no sea el término más adecuado para describir esta liberación-separación. Lo que queda es aquello que es objeto del monumento funerario (μνημεῖον)⁸, el cuerpo queda entre los vivos, y sólo para ellos, el

⁷ Véase *Gorg.*, 524b.

⁸ Véase Loraux (1982, p.34): “Une personne, c’est un corps (*sôma*), une âme (*psychê*). *Sôma* est dans l’épopée, le nom de la personne du mort: l’unité formelle de son corps, enfin conquise dans la mort, lui est une figure – cette figure que l’adversaire s’acharne à anéantir sur le cadavre de son ennemi et que les proches éternisent dans le rituel funéraire. [...] *Sôma, psychê, mnémé*, tout dans l’épopée se joue entre ces trois termes.” La μνήμη puede ser tanto una estela funeraria, pero se puede considerar también la oración fúnebre, el discurso que recuerda a los *desaparecidos*. Asimismo, se puede considerar en otro contexto la tradición del *kolossos*, sustituto del cadáver ausente (Vernant, 2007, p.533ss & pp.556-558). El análisis de Vernant abre la vía sobre el problema del doble, que habría que analizar en otro lugar.

alma ha sido efectivamente substraída. O como dice Loraux, “lo que hacen los vivos con los muertos” (1982, p.28). Al muerto se le rinde culto con la pieza funeraria o con la oración fúnebre, imágenes del muerto para los vivos, hechas por los vivos. Los muertos son ya otra cosa, “los cuerpos de los muertos son imágenes” (*Leg.* 959b2-3). Pero en la medida en que el muerto regresa, según Er, qué aspecto de ellos retenemos a su regreso. Solemos asociar su vieja identidad a su aspecto mortal pasado, pero no siempre regresan así. Entonces, ¿qué pensar de ellos? ¿Qué piensan ellos de nosotros?

[b] Esto enlaza con la idea de que el cuerpo es en algún sentido la muerte, como cuando dice Platón que:

No me extrañaría que Eurípides dijera la verdad en estos versos: *¿quién sabe si vivir es morir y morir es vivir?* [τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ καταθανεῖν, τὸ καταθανεῖν δὲ ζῆν;], y que quizá en realidad nosotros estemos muertos. En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro y que la parte del alma en la que se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. (*Gorg.*, 492e8-493a6)⁹

Lo que queda del muerto es una representación, y precisamente de eso se vale Platón para que el dispositivo del relato de Er se ponga en marcha. Ha de invitar a una reflexión sobre el otro. Pero no sólo del vivo sobre el muerto, sino sobre el muerto que regresa. Si la muerte es aquello que hacen los vivos con los desaparecidos, el muerto no tiene ningún control sobre eso, ni sobre su imagen. En sentido inverso, y de manera socrática, la única manera de intervenir en la imagen que del muerto queda es cuidarla en vida.

[c] Termino sobre la muerte, refiriéndome al ciclo de la vida y la muerte, “el [argumento] de que todo lo que vive nace de lo que ha muerto (τὸ γίνεσθαι πᾶν τὸ ζῶν ἐκ τοῦ τεθνεῶτος). Pues si nuestra alma existe antes ya, y le es necesario a ella, al ir a la vida y nacer, no nacer de ningún otro

Véase además Homero, *Il.* XXIV, 405-423 sobre el cuidado del cadáver de Héctor y Bremmer (2002, p.71ss).

⁹ La cita de Eurípides es de *Polydos* (fg.639 N).

origen sino de la muerte y del estar muerto, ¿cómo no será necesario que ella exista también tras haber muerto, ya que le es forzoso nacer de nuevo? Conque lo que decís ya está demostrado incluso ahora.” (*Phædo*, 77c-d). Es ciertamente un motivo que juega no sólo con las oposiciones vida-muerte y alma-cuerpo, sino que deja ver en el ciclo alguna rotación del alma, literalmente un “reciclaje” del alma. Pero el pasaje no deja fácilmente hacer corresponder los términos, porque tanto el alma procede de la muerte como procede de la vida. El alma es sin cuerpo como puede ser con cuerpo. Y el nacimiento es la adquisición de un cuerpo, de una apariencia, de un aspecto (εἶδος). En paralelismo con la cita anterior del *Gorgias*, se ha de enlazar (δεσμεύειν) el alma con el cuerpo. En el discurso político, como se verá luego, el cuerpo es el lugar de la justicia, si tal expresión es aceptable.

Estos dos pasajes (*Phædo*, 77c-d y *Gorg.*, 492e8-493a6) permiten pensar en la necesidad que tiene el alma de aparecerse, de manifestarse. Hay que recalcar precisamente este aspecto imperioso. La constante es el alma, el cuerpo es la variable dentro de esta *ecuación*. Y lo será además en el relato de Er y en la narración de Timeo. El cuerpo habrá de ajustarse a lo que el alma significa, no como substancia, sino por aquello que ha hecho el individuo en vida. Es la acción la que define la identidad del alma y la identidad y el aspecto del cuerpo. Se puede entender en qué sentido la excelencia (ἀρετή) es técnica. Y el alma no puede ser activa sin el cuerpo. Las cosas se juegan encarnada el alma.

Vale recordar las páginas finales del *Fedón*, cuando Sócrates pide un gallo a Asclepios. Se podría interpretar como un “suicidio”, a la manera de Nietzsche. O por el contrario, como un reconocimiento de la vida bien vivida, como lo hace Foucault siguiendo a Dumézil (Foucault, 2009, p.88ss.)¹⁰, donde el miedo a la muerte no sólo ha desaparecido porque ésta es insensible, sino porque es el momento del reconocimiento de sí – retrospectivamente.

Y aunque la muerte no define al cuerpo –parece una propiedad suya a diferencia del alma racional-, no puede no pensarse el cuerpo sin ella. Platón le da un giro al presentar el

¹⁰ Véase Vernant (2007, pp.368-369).

cuerpo simplemente como ocasión de una vida. Si la muerte no es temible, ni definitiva –al menos, si nos atenemos a Er-, vale para pensar la *identidad moral* del individuo.

§4 Sobre el cuerpo

Por su cuenta, el cuerpo es susceptible de recibir varias “definiciones”. Me limito a las principales respecto del asunto en cuestión.

[a] El cuerpo es “tumba que es estigma y que nos envuelve, de la misma manera en que una ostra está atrapada <en su concha> [τούτου ὁ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὁστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι]”. (*Phædr.*, 250c5-6, traducción propia)¹¹ Nuevamente aparece la idea de atrapamiento. Casi sólo porque el cuerpo tiene poros hacia fuera, sentidos, pues, nos comunicamos bien que mal con la exterioridad. La imagen de la ostra es bastante pasiva, por lo demás. El alma reducida a un molusco. En el *Filebo* (21c), hace referencia al modo de vida de los bivalvos... y no de los animales más inteligentes (*Tim.*, 92b). Como no sea balbucear, qué más queda. De otra manera, en ausencia de esa inteligencia, el cuerpo hace que nuestra alma sea tan pasiva como una ostra, que pasa el tiempo dedicada a filtrar el agua...

En fin, “el cuerpo es la tumba del alma” (*Gorg.*, 493a)¹² dice cierta tradición bastante célebre¹³. Y Platón la repite “que ahora estamos muertos, y el cuerpo es para nosotros una tumba, y que la parte del alma donde están las pasiones obedece por su naturaleza como se deja llevar y cambia de un lado a otro.” (*Gorg.*, 493a, traducción propia).

Se puede agregar un último pasaje para entender la imagen del molusco:

¹¹ Véase v.gr. *Gorg.*, 493a y *Rep.* X, 611e. Como si su concha fuera el cuerpo, y la parte *carcosa* fuera el alma y no parte del cuerpo también. Como prisión, véase *Phædo*, 62b.

¹² Véase *Crat.*, 400c. Sobre la cuestión σῶμα σῆμα ψυχῆς, véase Ferwerda (1985), Dodds (1980, p.145ss) y Bernabé (1995).

¹³ Sobre la cuestión de las fuentes órficas y la interpretación platónica, véase Ferwerda (1985, p.274), Bernabé (2007 & 2004), Saudelli (2014) y Courcelle (1966). Véase Arist. *De anima* I, 3, 407b20-26.

aquellos a los que les importa algo su propia alma y que no viven amoldándose al cuerpo, no van por los mismos caminos que estos que no saben adónde se encaminan, sino que considerando que no deben actuar en sentido contrario a la filosofía y a la liberación y el encanto de ésta, se dirigen de acuerdo con ella, siguiéndola por donde ella los guía. (Phædo, 82d2-7)

El alma da molde¹⁴ al cuerpo. Éste expresa de alguna manera la vida elegida por el alma. También subraya el carácter receptivo del cuerpo respecto del alma. ¿Qué habría que analizar de estos pasajes? Que mientras el alma sea un filtro de agua o esté sujeto al vaivén de la exterioridad – si no es lo mismo – el cuerpo es un obstáculo. No que lo sea por sí mismo. Depende, pues, de cómo sea el alma, del modo de vida que lleve, el que el cuerpo sea una prisión, una tumba o una concha, o no. El cuerpo es una muestra de que el alma existe (Ferwerda, 1985, p.273) y por extensión de lo que es.

[b] Asociada a esta primera definición, encontramos la idea de lo visible y lo descomponible. Después de todo, el cuerpo es una parte mortal de lo humano: “su parte visible, el cuerpo, que queda expuesto en un lugar visible, eso que llamamos el cadáver, a lo que le conviene disolverse, descomponerse y disiparse, no sufre nada de esto enseguida...” (Phædo, 80c2-5). Se trata del carácter puramente material del cuerpo. Igual dice antes: “[...] ¿no le conviene al cuerpo disolverse pronto, y al alma, en cambio, ser por completo indisoluble o muy próxima a ello? (Phædo, 80b8-10)¹⁵. Porque el cuerpo permanece después de la muerte como fue, y lo mismo sucede con el alma (Gorg. 524b-d), cada entidad manifiesta las cualidades tanto en vida como luego en muerte. Esta constancia, por precaria que sea, permite el juicio y la palingenesia.

[c] Es aquello que por sus males, vive en la errancia y fluctuación:

¹⁴ Véase *Gorg.*, 483c-d. Da molde, a tal punto que si el alma contempla la verdad, puede tener apariencia humana, encarnar en ser humano (véase *Phædr.* 249b6-7).

¹⁵ Véase *Crito*, 47d-e.

Por lo tanto, ¿estando en tal condición se va hacia lo que es semejante a ella, lo invisible, lo divino, inmortal y sabio, y al llegar allí está a su alcance ser feliz, apartada de errores, insensateces, terrores, pasiones salvajes, y de todos los demás males humanos, como se dice de los iniciados en los misterios, para pasar de verdad el resto del tiempo en compañía de los dioses? (*Phædo*, 81a4-9)¹⁶

La muerte significa la elevación del alma, diríase casi de manera inmediata, sin recorridos excéntricos como los de otros mitos (el Er de la *República*, el de los infiernos en el *Gorgias*), referencia que remite más bien al tema del conocimiento y reminiscencia, como en el *Menón* (81a-82a). La excepción es que el alma se separe “contaminada e impura” (μεμιασμένη καὶ ἀκάθαρτος), es un alma que “se deja ver”.

[d] Tal vez por ello, Platón considera que:

los filósofos de verdad rechazan todas las pasiones del cuerpo [τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἀπασῶν] y se mantienen sobrios y no ceden ante ellas, y no por temor a la ruina económica y a la pobreza, como la mayoría y los codiciosos. Y tampoco es que, de otro lado, sientan miedo de la deshonra y el desprestigio de la miseria, como los ávidos de poder y de honores, y por ello luego se abstienen de esas cosas. (*Phædo* 82c4-8)

Los filósofos han de practicar esta moderación respecto de los deseos o apetitos (ἐπιθυμιῶν), no han de inquietarse por la pobreza ni por la falta de fama. Ha suprimido de golpe esos géneros de vida tradicionales que la gente se representa inadecuadamente como los objetos posibles de la felicidad (placeres, riqueza, gloria)¹⁷. Son estos géneros de vida los modos de vida que conducen a una triste forma de vida.

¹⁶ En ese sentido, se puede ver, v.gr.: “Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo [τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης], según lo probable estaremos en compañía de lo semejante [ὡς τὸ εἶκός μετὰ τοιοῦτων τε ἐσόμεθα] y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro.” (*Phædo*, 67a-b). Véase además, *Phædo*, 81d6-e3.

¹⁷ Véase v.gr. Sal (2000, p.5).

[e] Para cerrar, el cuerpo es lo proteico: cambiante, polimórfico y mortal. Escribe Platón: “el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca es idéntico a sí mismo.” (*Phædo* 80b3-5, traducción ligeramente modificada). El cuerpo en la medida en que remite a lo mortal hace además referencia a la muerte misma. Sin retomar el pasaje en entero, lo opuesto de lo humano (lo divino), de lo mortal (lo inmortal), de lo multiforme (lo uniforme), etc. remite al alma. Este pasaje regresa al conjunto de quiasmos mencionados anteriormente, tal vez de una forma dicotómicamente forzada. Pero que el cuerpo sea “humano” (τῷ ἀνθρώπινῳ) implica una especificidad del cuerpo. Esto se une a la idea según la cual es el alma la que *moldea* el cuerpo (imagen de la ostra). El alma puede ocupar cualquier cuerpo, de cualquier especie. Ciertamente, el cuerpo opondrá sus posibilidades al alma que lo ocupe, por lo cual es deseable *caer* en un cuerpo que permita al alma moldear el cuerpo. Que el alma puede ocupar cualquier cuerpo supone una representación variable de cómo el alma ocupa el cuerpo. Pese a la moldura del cuerpo, en el caso del ser humano el alma inmortal supone una cavidad específica (cabeza) y el resto del cuerpo recibe las partes mortales del alma (*Tim.* 69c y ss.).

Pero lo peor que le puede pasar al cuerpo humano es dejar de ser precisamente humano. En ese sentido, hay un modo de vida por encima de los demás y que subraya la humanidad del cuerpo y que conserva esa forma de vida. Los demás modos de vida nos separan del cuerpo y de lo humano.

§5 Sobre el semejante: la construcción de la reciprocidad

He dicho antes que la presencia se dice respecto de la justicia y la vergüenza¹⁸, y la justicia depende de dicha *modalidad* para producirse. La justicia involucra dos aspectos, uno *moral* y otro *administrativo-político* (expresado ocasionalmente *judicialmente*). Se ha hablado ya de la importancia de la presencia, pero vale aquí explicar su vínculo con la semejanza. En la construcción de la *πόλις*, que Sócrates describe en la *República*, Platón pone la *δικαιοσύνη* en el

¹⁸ Véase Williams (2011, p.259ss).

centro de las virtudes de los miembros de la sociedad, porque, aunque cada persona (gobernantes, guardianes, artesanos) se caracteriza por una virtud específica por las competencias de cada cual (prudencia, valor, moderación¹⁹), todas deben ser justas. Es por esa justicia que cada cual contribuye en su medida a la ciudad y en la que cada cual es reconocido como miembro. Pese a las diferencias de clase a la cual cada uno pertenece, la justicia los hace ver a los otros como semejantes (es obvio, además, que hay dispositivos políticos para incrementar esa semejanza al punto que se trata de hacer desaparecer las diferencias por pertenencia, como es el caso de la comunidad de hijos e hijas).

De hecho, dos de las cuestiones que Platón formula son por una parte si es mejor ser justo que injusto (o, en otra versión, si es mejor sufrir injusticia que cometerla) o si es bueno aparecer como justo (δοξαζομένῳ δὲ δικάϊῳ, *Rep.* IX 588b3-4).

Frente a los demás, se ha de tener una apariencia, una presentación, que si fuera infame o vergonzosa, nos compromete. La vergüenza aparece claramente como una desventaja, una vulnerabilidad o una pérdida de poder o de control sobre sí o sobre otro. Así, cometer una injusticia supone una carga que sólo bajo la idea de la invisibilidad sería soportable. Williams menciona el carácter narcisista de la vergüenza (Williams, 2011, pp.262-263), con lo cual pone en juego la presencia del cuerpo. La vergüenza supone el control externo sobre las conductas socialmente admisibles²⁰. Y la apariencia –y en ese sentido la forma de vida, el modo de vida y, finalmente, el cuerpo- desempeña un papel social en la construcción social. Es la apariencia, ciertamente acorde a nuestra parte divina (τὰ ὑπὸ τῷ θεῷ, *Rep.* 589d1), la que es juzgada.

De ahí la importancia de conducirse conforme a las normas de la ciudad o conforme a un deber. Platón apunta a la

¹⁹ Tal vez en el caso de los artesanos y artesanas, la moderación sea una virtud negativa en la medida en que consiste principalmente en el control del cuerpo. Pero al igual que los filósofos y filósofas no deberán inquietarse por la pobreza ni aspirar a la gloria. Los artesanos atenienses del siglo V a.C. eran célebres por la competición entre ellos por la decoración de vasijas, por ejemplo, al punto de firmarlas de alguna manera.

²⁰ V.gr. “Al quedarse solo, en cambio, no reparará, creo yo, en dar rienda suelta a unos lamentos de que se avergonzaría si alguien se los oyese, y hará muchas cosas que no se consentiría que nadie le viera hacer.” (*Rep.* X, 604a1-8).

importancia social que se puede –se debe– otorgar a dicha apariencia, nuevamente, siempre que coincida con ese deber, y no con la idea del placer, la buena fama o el provecho (*Rep.* 589c1-2). Cada una de estas tres cosas prefigura géneros de vida problemáticos y ya señalados, porque son variables, singulares, inconstantes. La apariencia concernida es por el contrario una forma de *universal*, pero construida sobre la participación de los demás en una misma forma, la justicia, nunca mejor dicho.

En relación con ese “universal”, Platón realiza dos reflexiones convergentes, una sobre el daño y otra sobre la semejanza. La cuestión del daño se define rápidamente en evitar producir un daño al otro, con lo cual además la reflexión se une a la tesis de no cometer injusticias a otro (“mejor sufrir la injusticia que cometerla”). Esta reflexión recorre los primeros libros de la *República* (v.gr. 331c, 333d, 357a, 432b, etc.), así como otros diálogos. La justicia no puede formularse sin el otro, sin su presencia. Robinson Crusoe no podía ser ni injusto, ni justo hasta la llegada de Viernes. Negativamente, la justicia consiste en no dañar a otro, como formularán los romanos. La idea de daño (*estragos*, λῶβη, *Rep.* X, 595a-b) hace referencia a un problema de representación (en el contexto, μίμησις). Parece como si hubiese un deber de representación, en general, y uno particular, concerniente al daño que puede producir una conducta. Y positivamente, consiste en la necesidad y el reconocimiento del otro, precisamente “otro” que esté en la misma condición que sí mismo, un semejante. Así, Sócrates pregunta: “¿crees que este hombre luchará mejor con el dolor y le opondrá mayor resistencia cuando sea visto por sus semejantes o cuando quede consigo mismo en la soledad [ὅταν ἐν ἐρημίᾳ μόνος αὐτὸς καθ’ αὐτὸν]?” (*Rep.* X 604a1-4, tr. Pabón & Fernández).

La soledad de la fuga (en *Critón*), la soledad por aislamiento (con el relato de Gíges), la soledad cuando no haya semejantes (como en este último pasaje): casi parece como esa fórmula límite de Parménides para poder enunciar el camino que es, frente al que no es. Hay que mencionar la posición extrema pensable pero incognoscible realmente como ese ὅταν ἐν ἐρημίᾳ μόνος αὐτὸς καθ’ αὐτὸν²¹. No hay manera de

²¹ “único en soledad por sí mismo”: en realidad la expresión quiere dar a entender no sólo la soledad y aislamiento sino incluso una especie de introspección o de ensimismamiento

subrayar en castellano el carácter absoluto de esos términos. ¿Cómo es imaginable esa “posibilidad”, esa “posición”? Incluso quien viaja solo al Hades, al regresar cuenta, puede contar, la experiencia, ya sea Odiseo, ya sea Er, como no les sea arrebatada la memoria o el habla. En el caso que pone Platón aquí, ¿qué podría por ejemplo relatar el cobarde (que nadie ha visto en su cobardía)? Tal vez una mentira para su buena fama, tal vez podría ser honesto para su infamia o tal vez sólo el silencio para la extrañeza de todos. Pero ya supone como punto de partida un lugar de comunicación entre los dos mundos, entre las dos posiciones (la soledad y la comunidad), y la eventual narración de lo sucedido. Er regresa en condiciones especiales para poder contar lo visto, rendir testimonio de lo invisible y, quizás obligado por eso mismo, para hacer de sus interlocutores partícipes de las “reglas de los modos de vida” haciendo con ello de sus interlocutores jugadores privilegiados²². El relato de Er tiene la ventaja de no ser verificable (Brisson, 1982, p.127²³). Pero ese regreso, el del caso del solitario absoluto sólo en su mismidad, en su ensimismamiento *social*, en su total aislamiento, está protegido. Y aún así, lo que formula Platón es la posibilidad de pensar la posición por la cual existe un relato, una condición para pensar lo social (“visto por sus semejantes”). La oposición “soledad”-“visto por sus semejantes” es elocuente por sí misma. Y la soledad nos permite pensar ese lugar o condición en la cual seríamos nosotros mismos –sin justicia ni injusticia-, pero cuya apariencia o aparición no importa, ni su reconocimiento. Y de regreso a la ciudad, seremos justos o injustos a ojos de los demás. Los semejantes nos exigen un aparecer en cuya calidad perteneceremos o no a la ciudad. Más aún, por la apariencia humana del cuerpo acompañada de esa manifestación cristalina nos hacemos semejantes – siempre que los otros conserven dicha apariencia humana en las mismas condiciones de transparencia²⁴.

y a la vez de abandono (G.Leroux traduce el pasaje con más éxito “*livré à lui-même dans son intimité*”, en Platón, 2008, *h.e.*, *Rep. X*, 604a4).

²² Si en la *República* es constante la referencia a contar las cosas como si los demás fueran niños, aquí el discurso se ha invertido en cuanto a la fuerza de la revelación de las cosas y de su explicación.

²³ Véase Vernant, 2007, p.363ss.

²⁴ Véase *Lys.*, 214a ss.

Esa construcción de una semejanza, consistente en el reconocimiento del otro como semejante recíprocamente, puede significar una especie de “empatía”, más allá del uso ocasional de compasión y lástima. Pienso en el fenómeno, sin considerar el aspecto moderno del término “empatía”. Interesa el fenómeno emergente en esa construcción recíproca. Ciertamente, es una empatía *fuerte* o *exigente*. Conocido de algún modo el relato de Er, y supuesto que se pueda inferir por sí mismo un discurso de esa índole, saber que el otro es un semejante porque aún es humano y ha seguido un modo de vida para conservarse tal y que se esfuerza todavía en ello permite reconocerse en el otro. El problema radica en la dificultad de reconocer al otro, renacido en cerdo o molusco, quien no se parece ya en nada a nosotros, aunque la sombra que lo habita haya sido humana.

Por todo ello, los modos de vida importan. Importan, porque según nos conduzcamos, incluso en esos momentos de reclusión o abandono de nosotros, aparecemos en algún momento para dar la cara, para presentar el cuerpo. Para Platón, se vuelve imprescindible si hemos podido dar la cara, haber tenido un modo de vida *presentable*, digno de la ciudad. De ahí, la palingenesia en el relato de Er e, incluso, tomando con ciertas pinzas el final del *Timeo* que se dedica a explicar la existencia de otras especies, formas de vida, que se adopta según el modo de vida una forma de vida después de pasar por el Hades. Estos relatos finales de la *República* y del *Timeo* subrayan que no importan la invisibilidad (Giges) o la soledad con la que pretendamos vivir, regresamos luego bajo alguna forma de vida, que revela por el cambio de forma nuestras decisiones en la vida anterior. Las conductas que se muestran con vergüenza expresan nuestra incongruencia social, difícil de resolver. Ya volver en la forma de otros animales debería ser más elocuente. Y de esto último no sabríamos nada, sino fuera por el relato de Er o por la narración verosímil de *Timeo*.

La semejanza con los demás -la exigencia social de una tal semejanza- nos conduce a preguntarnos por el papel que cumple el cuerpo o, más exactamente, la muerte y la palingenesia²⁵. ¿Cómo vivimos la vida en el cuerpo del cerdo o

²⁵ Habría que desarrollar aquí el valor que tiene la semejanza dentro de la epistemología platónica, como sucede en la dialéctica.

del molusco? Pero de manera más general, ¿cómo vivimos en el cuerpo de otro? Platón no desarrolla ese tema, tal vez porque el discurso escatológico busca imponer ese control social a través de la forma de vida. Pero nuevamente, en un dispositivo totalmente teatral nos invita a pensarnos viviendo esas otras formas de vida. La representación de esas otras formas de vida obliga a representarnos atrapados en otros cuerpos muy diferentes que limitarían el aspecto humano, el divino –como se ha dicho-, que corresponde a nuestra alma. Esta obligación viene a cuento, porque obliga a que nos pensemos de otra manera para pensarnos mejor, para que nos conduzcamos mejor. Tal vez el ladrido del perro sea en efecto un amigo que nos habla, atrapado en esa forma²⁶.

Nos podemos pensar otros, nos debemos pensar otros, para entender las decisiones de vida que tomamos y deberíamos asumir y para entender también cómo otros las toman. Si existe la idea de no dañar a otro, es porque existe la expectativa de no ser dañado. Sea acaso una variante de la fórmula “es mejor sufrir una injusticia que cometerla”: la fórmula hace pensar que infligir una injusticia a alguien es ponerse ya en peor lugar, vergonzosa premonición del futuro cuerpo de cerdo o de molusco.

La idea del daño introduce muy sutilmente la idea de reciprocidad nuevamente, que sólo se clarifica cuando se considera que a la vez que nos representamos los daños nos representamos como objeto de los demás (“vistos por los semejantes”), los pares que nos pueden evaluar en su misma condición. Los otros desempeñan la primera instancia del control²⁷.

§6 Final

Ahora bien, vale retomar una cuestión dejada de lado que tiene que ver con la semejanza, como lo es la *μίμησις*. En el libro décimo de la *República*, Platón retoma la crítica al arte imitativa y explica de nuevo la jerarquía de las cosas conforme a la imitación. Las cosas se explican por su origen y a la vez por la

²⁶ Esto conduce a su vez a una reflexión general sobre el trato de las demás especies, pero al enfocarse Platón sobre lo semejante lo dejo ahí.

²⁷ Véase *Crito*, 47c-d.

semejanza que tienen entre sí en su producción: “Por tanto, el pintor, el fabricante de camas y Dios son los tres maestros de esas tres clases de camas” (*Rep. X*, 597b13-14). Sabemos así que hay tres géneros de cosas, las ideas de las camas, las camas y las pinturas de las camas. Transportemos esa tríada a los afectos por los cuales el humano se inserta en sociedad, se constituye socialmente, como lo pueden ser la vergüenza (no haber hecho lo que debía²⁸), la indignación (repudio del otro por no haber hecho lo que debía²⁹), etc. Precisamente, porque la vergüenza y la indignación son formas contrarias entre sí de sentir la justicia, y así como la justicia supone pares, la vergüenza y la indignación suponen pares antes los cuales querer ocultarse o querer gritar –patalear, dirían algunos-. ¿No hay acaso, dentro de la lógica platónica una forma de justicia (δικαιοσύνη)? ¿Y entonces, preguntaría Sócrates, no hay un comportamiento justo y a su vez la imagen, la copia, de un comportamiento justo? ¿Y no sería así para cada valor (ἀρετή) y para cada afecto? ¿Qué debería responder Céfalo o Glaucón? Porque la justicia ha de manifestarse, ¿o no? Porque la vergüenza o la indignación se manifiestan, ¿o no? Sí, Sócrates, en la ciudad deberíamos ver cosas así y más, porque la justicia y esas otras maneras de manifestarse, la vergüenza y la indignación, se presentan y han de presentarse en la ciudad que describes.

Acaso la semejanza no se dice solamente entre pares, horizontalmente, sino también verticalmente. La semejanza es una idea clave dentro del sistema platónico. Cuando Platón describe el comportamiento como necesariamente visible para ser evitado o sancionado (Giges), supone, espera, que los pares conmuevan –en el sentido más fuerte y antiguo del término- al otro a un comportamiento, o sea, lo conminen a ello. Sócrates no se evade de la prisión para ser justo o, más bien, es justo no evadirse, no desaparecerse. Es el respeto de los otros, la expectativa que los demás depositan en nosotros, lo que debería llevar en últimas a que actuemos conforme a la norma, a falta de un comportamiento “espontáneamente moral”. Nuevamente, el cuerpo es fundamental porque los comportamientos no son perceptibles sin el cuerpo, donde la ciudad puede efectivamente encarnarse. Si en el mito del

²⁸ Véase v.gr. *Rep.* 604a.

²⁹ Véase v.gr. *Crito* 43b, *Gorg.* 519b, etc.

Tártaro (*Gorg.*, 523a y ss), el problema del juicio es el estar vivo y bien vestido y conocer la fecha de su muerte, con la misma lógica que en el relato de Gíges, hay que suprimir cualquier factor que modifique el juicio, cualquier elemento que haga depender la conducta de otra cosa. Entre vida y vida, el cuerpo o los cuerpos de cada vida cumplen la función intermediaria temporal de sujetar al individuo a los demás por su aspecto y su presencia, por su modo de vida. Este modo de vida debe considerar por esa vía la reciprocidad con los demás.

Referencias

Aristóteles, 1980. *De l'âme* (ed., A.Jannone, tr.E.Barbotin). Paris: Les Belles Lettres.

Bernabé A., 1995. Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα. *Philologus*, 139, 2, 204-237.

— 2004. *Textos órficos y filosofía presocrática*. Madrid: Trotta.

— 2007. L'âme après la mort: modèles orphiques et transposition platonicienne. *Études platoniciennes*, 4, 25-44.

Bremmer J.N., 2002. El concepto de alma en la antigua Grecia (tr.M.Gutiérrez). Madrid: Siruela.

Brisson L., 1982. *Platon, les mots et les mythes*. Paris: Maspero.

Burnet J., 1916. *The Socratic Doctrine of the Soul*. London: British Academy.

Cornelli G., 2016. Aristotle and the Pythagorean Myths of Metempsychosis. *Méthexis*, 28, 1, 1-13.

Courcelle P., 1966. Le Corps-Tombeau (Platon, *Gorgias*, 493a, *Cratyle*, 400c, *Phèdre*, 250c). *Revue des Études Anciennes*, 68, 1-2, 101-122.

Dodds E.R., 1980. *Los griegos y lo irracional* (tr. M.Araujo). Madrid: Alianza.

Eggers Lan C., 1993. *El Fedón de Platón*. Buenos Aires: EUDEBA.

Ferwerda R., 1985. The Meaning of the Word ΣΩΜΑ in Plato's Cratylus 400 C. *Hermes*, 3, 113, 266-279.

Foucault M., 2009. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984* (éd.dir.F.Ewald & A.Fontana). Paris: Gallimard/Seuil.

Gnoli G. & Vernant J.-P., (dir.) 1982. *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge/Paris: Cambridge University/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Larivée A., 2009. Avoir choisi sa vie. Le mythe d'Er comme expérience de pensée. *Revue de Philosophie Ancienne*, 27, 1, 87-108.

Labadie M., 2015. Le symbole ésotérique de la traversée du fleuve chez. *Revue de l'histoire des religions*, 232, 3, 299-324.

Lisi F., 2007. Individual Soul, World Soul and the Form of the Good in Plato's *Republic* and *Timaeus*. *Études platoniciennes*, 4, 105-118.

Loroux N., 1982. Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de la cité. In Gnoli G. & Vernant J.-P., (dir.) 1982. *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge/Paris: Cambridge University/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 27-44.

Platón, 1900-1907. *Opera* (5 vol., ed.J.Burnet). Oxford: Clarendon Press.

— 1926. *Phédon* (ed. L.Robin). Paris: Les Belles Lettres.

— 1933. *Phèdre* (ed. L.Robin). Paris: Les Belles Lettres.

— 1981. *República* (3 vol., tr. J.M.Pabón & M.Fernández). Madrid: CEC.

— 1999. *Diálogos* (9 vol., tr. C.García & al.). Madrid: Gredos.

— 2008. *Oeuvres complètes* (tr. L.Brisson & al.). Paris: Flammarion.

Sal F., 2000. La concepción de la muerte en el Relato de Er en la República de Platón. *A Parte Rei*, 12, 1-6.

Saudelli L., 2015. Le «cadavre» chez Platon: des images présocratiques et un commentaire néoplatonicien. *Études platoniciennes* [En ligne], 11 | 2014, mis en ligne le 15 avril 2015,

consulté le 28 janvier 2021. URL:
<http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/514>;
DOI: <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.514>

Thayer H.S., 1988. The myth of Er. *History of Philosophy Quarterly*, 5, 369-384.

Vernant J.-P., 2007. *Oeuvres* (2 vol.). Paris: Seuil.

Vogel C.J. de, 1981. The Sôma-Sêma Formula: Its Function in Plato and Plotinus Compared to Christian Writers. En Blumenthal, J.H. & Markus, R.A. (eds.) *Neoplatonism and Early Christian Thought*. London: Variorum Publications, 79-98.

Williams B., 2011. *Vergüenza y necesidad. Recuperación de algunos conceptos morales de la Grecia antigua* (tr. A.Montes). Madrid: Machado Libros.