

EL CUERPO SEGÚN LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

THE BODY IN PLATO'S PHILOSOPHY

Luis O. Canting Placa
Universidad de Puerto Rico
luis.canting@upr.edu

Resumen: La doctrina órfica del cuerpo como tumba y prisión del alma donde esta expía una culpa cometida antes de nacer en este mundo, se encuentra en varios diálogos platónicos. Nos cuestionamos en este artículo si Platón, quien ha sido influido por el orfismo, ha concebido el cuerpo de la misma manera que los seguidores de Orfeo. Proponemos que Platón ha atenuado hasta tal punto la negatividad de la doctrina órfica del cuerpo que no puede adjudicársele el pesimismo de los órficos. Además, sostenemos que el cuerpo es, según postula Platón, un medio para el alma que inicia el proceso de ascensión hacia la verdadera realidad (las Formas).

Palabras clave: alma, cuerpo, tumba, percepción, ascensión

Abstract: The Orphic doctrine of the body as the tomb and prison of the soul where it expiates a guilt committed before being born into this world, is found in several platonic dialogues. We question in this article whether Plato, who has been influenced by Orphism, has conceived the body in the same way as the followers of Orpheus. We propose that Plato has so attenuated the negativity of the Orphic doctrine of the body that the pessimism of the Orphics cannot be attributed to him. In addition, we argue that the body is, according to Platonism, a means for the soul that begins the process of ascension towards the true reality (the Forms).

Keywords: soul, body, grave, perception, ascension

Introducción

Hay especialistas en filosofía antigua que defienden la tesis de que Platón propuso una concepción dualista del ser humano que se asienta en un concepto negativo del cuerpo. No puede negarse que la doctrina órfica del cuerpo como tumba y prisión del alma donde esta paga por una culpa cometida antes de su caída en un cuerpo, aparece en varios diálogos platónicos. Además, es innegable que la doctrina órfica del cuerpo puede ser calificada de pesimista. Ahora bien, nos hemos preguntado si Platón, quien ha sido influido por el orfismo, ha pensado el cuerpo de la misma manera que ellos sin introducir modificaciones en las doctrinas órficas que ha adoptado. Nuestra hipótesis de trabajo es la siguiente: Platón ha atenuado hasta tal punto la negatividad de la doctrina órfica del cuerpo—puesta de manifiesto en la comparación del cuerpo con una cárcel y un sepulcro— que no puede adjudicársele el pesimismo de los seguidores de Orfeo. Añadimos a esta hipótesis que, según el platonismo, el cuerpo (tanto el mío como los cuerpos de los otros semejantes) es indispensable en el inicio de la ascensión del alma hacia “lo que es” verdaderamente (es decir, las Formas).

En este artículo, sostendremos en la primera parte que Platón incorporó unas doctrinas órficas sobre el cuerpo y el alma a su filosofía, pero las transformó otorgándoles un sentido propio que lo alejó del pesimismo órfico expresado en la frase “σῶμα-σῆμα” (cuerpo-tumba). Sin embargo, en la segunda parte de nuestro trabajo, reconocemos que Platón afirma en el *Fedón* que el cuerpo es un obstáculo para el alma en su búsqueda de la verdad y la sabiduría. Pero mostraremos que la percepción sensible es necesaria, según postula Platón en ese mismo diálogo, para recodar el conocimiento que el alma adquirió antes de nacer en este mundo. Explicaremos en la tercera parte que el cuerpo es un medio para el alma que inicia el proceso de ascensión hacia la verdadera realidad.

El cuerpo como tumba y protección del alma

John Burnet, en su conferencia titulada “The Socratic Doctrine of the Soul”, pronunciada ante la British Academy en

mil novecientos dieciséis, criticó a Maier¹, quien sostenía que Sócrates no era un filósofo en el sentido estricto del término, sino un maestro moralista con un método distintivo y propio, a saber: el método protréptico dialéctico. (Burnet, 1916, pp. 4 y 5) Ahora bien: independientemente de las observaciones críticas a la investigación de Maier en torno a la doctrina socrática, Burnet señaló en dicha conferencia que, en la exhortación socrática al cuidado del alma que hallamos en la *Apología*², se encuentra implícitamente la noción del alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$) como aquello en nosotros capaz de alcanzar la bondad y la justicia. (Burnet, 1916, p. 13) Antes de Sócrates, se entendía por $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ 'coraje' y 'aliento de vida'; empero fue Sócrates, quien identificó el alma con la conciencia ordinaria que conoce o ignora, con la conciencia que es buena o malvada³. (Burnet, 1916, p. 25) La originalidad de Sócrates, señala Burnet, consistió en unir la perspectiva órfica de la purificación del alma caída en un cuerpo y el punto de vista científico (jónico) del alma como conciencia despierta ("waking consciousness").

Giovanni Reale, por otro lado, ha advertido que el término $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ aparece ya en los poemas de Homero, pero su significado dista mucho del concepto elaborado posteriormente durante el periodo socrático. Tanto en la *Iliada* como en la *Odisea*, "el término cubre un área conceptual completamente diferente y hasta en neta antítesis con la

¹ Burnet sostiene que Maier, en su extensa obra de seiscientas páginas titulada *Sokrates, Sein Werk und Seine Geschichtliche Stellung*, habla de tal manera sobre Sócrates que podríamos concluir, junto con Maier, que Sócrates es el gran desconocido de la historia de la filosofía griega. Burnet considera que Maier se ha equivocado respecto de la verdadera importancia de Sócrates en la historia del pensamiento filosófico, pues no ha logrado observar el carácter innovador del concepto socrático de alma que aparece diseminado en diálogos platónicos como la *Apología*, el *Critón* y el *Banquete*. (Burnet, 1916, p. 4) En otras palabras, Maier no pudo advertir que Sócrates aportó, en su época, una nueva noción de alma que tuvo gran influjo en filósofos posteriores.

² En el diálogo de la *Apología*, Sócrates valora el alma por encima del cuerpo y de las riquezas. En efecto, les dice a los presentes que se ha dedicado en su vida a ir por todas partes sin tener otro propósito que persuadir, a jóvenes y a ancianos, a no ocuparse con tanto afán del cuerpo ni de las riquezas antes que del alma, "a fin de que ésta sea lo mejor posible." (*Apología*, 1985, p. 168) Con Sócrates, ha ocurrido un cambio en el sentido del término 'psyché' que puede ser caracterizado como revolucionario: para Sócrates, "el hombre es su alma, y la tarea suprema del hombre consiste en el <<cuidado del alma>>." (Reale, 2002, p. 280)

³ Giovanni Reale ha defendido la tesis según la cual "Sócrates adquiere conciencia precisa y clara de que el alma es la actividad inteligente y moral del hombre." (Reale, 2002, p. 280)

consciencia y la capacidad de entender y de querer”. (Reale, 2002, p. 278) Valga apuntar que Burnet arguye que, para Homero, el alma sigue existiendo después de la muerte, pues puede aparecer ante los humanos vivos. (Burnet, 1916, p. 14) El alma de un difunto, sin embargo, es apenas un fantasma desde la perspectiva homérica, puesto que no puede comunicarse de otra manera que en sueños. Así, el alma sería una sombra (σκία) o una imagen (εἰδωλον) sin más substancia que la reflexión del cuerpo en un espejo. (Burnet, 1916, p. 14)

A partir del siglo VI a. de C., en la doctrina de los órficos se produjo un giro o, mejor aun, un cambio radical en la acepción de la palabra *psyché*. (Reale, 2002, p. 278) Según la doctrina órfica, un “demon” que ha caído en el cuerpo, se oculta en el ser humano, y tiene que pasar por un proceso de expiación por una culpa cometida originariamente. No hay duda de que la doctrina órfica influyó en la filosofía de Platón, pues los órficos creían en la preexistencia del alma y, asimismo, en su supervivencia al cuerpo. El ser humano, para el orfismo, debía dedicar el tiempo de su existencia en este mundo a la tarea de purificar al alma para lograr su liberación de la prisión del cuerpo; pero, justamente por su purificación, el alma tendría que reencarnar varias veces. Fijémonos en que ha nacido así, con los órficos, la contraposición de alma y cuerpo que da a la vida humana un sentido totalmente distinto del que proponen los poemas de Homero; sin embargo, si bien es cierto que el orfismo y el platonismo convergen en varias doctrinas; si bien es cierto que el orfismo tuvo gran influencia en Platón, no es menos cierto que este influjo pasa “a través de la innovación socrática”. (Reale, 2002, p. 278) El alma, desde la perspectiva del orfismo, está todavía separada de la inteligencia y de la conciencia y, en ciertos aspectos, hasta en antítesis con estas. Los órficos, en efecto, consideraban que el alma manifiesta su actividad cuando precisamente lo que denominaríamos el yo “normal” en estado de vigilia está en suspenso, es decir, que el alma manifiesta su actividad en sueños, visiones o trances. (Reale, 2002, p. 280)

Por otra parte, los adeptos del orfismo han denominado ya en su época al cuerpo como tumba (σῆμα) del alma, donde paga por una culpa cometida en el pasado. El cuerpo (σῶμα)

es sepulcro (σῆμα) del alma, lugar de castigo y expiación⁴. (Bernabé, 1995, p. 231) Esta doctrina del cuerpo como tumba cobra sentido cuando repasamos los relatos mitológicos en los que se asienta el orfismo. Si bien es cierto que el alma humana goza de inmortalidad, carga sobre sí una culpa, probablemente la culpa de la muerte de Dioniso a manos de los Titanes. El castigo del alma en este mundo consistirá en vivir recluida en el cuerpo como si este fuera su tumba. (Bernabé, 1995, p. 227) En el orfismo, la comparación del cuerpo con una tumba denota “un marcado dualismo que desvaloriza al cuerpo al concebirlo como un lugar de castigo y expiación para el alma”. (Pujols, 2018, p. 11) Cabe preguntarse ahora si Platón, influido por la doctrina de los órficos, ha pensado el cuerpo de la misma manera que ellos.

Los pasajes de los diálogos de Platón en los que el cuerpo aparece descrito como “sepultura” son varios. Para ejemplificar lo antedicho, citaremos a continuación dos pasajes, uno de los cuales pertenece al *Crátilo*, donde Sócrates habla acerca del alma y el cuerpo con Hermógenes, quien estuvo entre los amigos que lo acompañaron en el momento de su muerte según el *Fedón* (59b). Citamos a continuación el pasaje del *Crátilo* siguiendo la traducción que ha propuesto el filólogo español A. Bernabé⁵:

“En efecto, algunos afirman que éste [el cuerpo] es sepultura del alma, como si ésta estuviera sepultada en su situación actual y, de otra parte, que, como el alma manifiesta lo que manifiesta a través de él, también en este sentido se la llama correctamente ‘signo’. Sin embargo, me parece que Orfeo

⁴ Platón ha aceptado de las creencias religiosas órficas la separación de alma-cuerpo (σῶμα - ψυχή), y, además, “el carácter transitorio de la habitación corporal del alma, consecuencia de la necesidad de expiar una culpa antecedente, y la metáfora de la prisión [...]”. (Bernabé, 1995, p. 231) La comparación órfica del cuerpo con una sepultura expresa, de un modo concentrado, toda una constelación de creencias. Para los seguidores de Orfeo, el alma está en tránsito por este mundo. La verdadera vida del alma precede a su estancia en el cuerpo y continúa luego de la muerte. El alma pervive, no desaparece cuando se separa del cuerpo que se descompondrá. Valga señalar que, para los órficos, la reencarnación es una manera de expiación por antiguas faltas. (Bernabé, 1995, pp. 230 y 231)

⁵ La traducción citada del pasaje del diálogo *Crátilo* que ha propuesto Bernabé aparece en su artículo “Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα”, publicado en la revista *Philologus* (1995). Reconocemos el análisis etimológico profundo que ha hecho sobre estos dos términos griegos en la filosofía platónica, por lo que hemos decidido recurrir a su trabajo investigativo.

y los suyos le pusieron este nombre sobre todo porque el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo, lo tiene como recinto, a semejanza de una prisión, donde puede verse sana y salva; que, en consecuencia, es ‘salvamento’ (σῶμα) del alma, como su propio nombre indica, hasta que expíe lo que debe, y que no hace falta cambiarle una letra.” (*Crátilo*, 400 bc)

En este pasaje, la alusión al “sôma-sêma” órfico es, a nuestro juicio, evidente. Fijémonos en que Platón expone las dos etimologías propuestas por los órficos con las que explican el término σῶμα a partir de σῆμα (el cuerpo como ‘sepultura’ y ‘signo’). (Bernabé, 1995, p. 211) No obstante la mención de ambas etimologías, Platón procede a brindarles a los órficos una etimología nueva que ‘justifica’ la adopción de la palabra σῶμα para referirse al ‘cuerpo’. Bernabé, tras un análisis minucioso de este pasaje del *Crátilo*, sostiene que Sócrates deriva σῶμα de σώιζω en vez de σῆμα, lo que es una corrección etimológica que tiene implicaciones serias en el modo de entender el cuerpo. Esta nueva etimología, de hecho, se contrapone a la imagen órfica del cuerpo como ‘sepultura’, imagen que puede ser calificada de pesimista, y nos autoriza a inferir que el cuerpo es más bien, para Platón, ‘salvación’ del alma en este mundo. (Bernabé, 1995, pp. 211 y 231) El cuerpo, según expresa el mismo Sócrates, es “salvamento del alma”, y, como advierte Bernabé, es Sócrates quien interpreta σῶμα en el *Crátilo* como “el sitio ἵνα σώιζηται el alma” y no los órficos. (Bernabé, 1995, p. 211)

El alma, según la perspectiva platónica, se conserva para sí, o se protege de peligros, con la envoltura corporal. En otras palabras, aunque el cuerpo sea la prisión del alma, puede afirmarse que esta prisión sirve, sin embargo, de protección. Por otro lado, el cuerpo ha sido llamado, según dice Sócrates, por los seguidores de Orfeo ‘sêma’ en el sentido de ‘signo’ (o “señal”) porque “el alma manifiesta a través del cuerpo lo que manifiesta”. Esta expresión “a través del cuerpo”, ¿no significa acaso que el cuerpo le sirve al alma para señalar o indicar algo? ¿Acaso el cuerpo es, pues, el instrumento con el que el alma señala lo que quiere señalar en este mundo? El cuerpo regulado por la razón manifiesta, con sus actitudes y comportamientos, la armonía existente en el alma (Pujols, 2018, p. 12).

El otro pasaje que citaremos seguidamente se halla en el *Fedro*, donde Platón se refiere al cuerpo como “sepulcro” en el que el alma humana está encarcelada. En efecto, el alma es comparada con una ostra escondida en su concha:

Así que, como se ha dicho, toda alma de hombre, por su propia naturaleza, ha visto a los seres verdaderos, o no habría llegado a ser el viviente que es. Pero el acordarse de ellos, por los de aquí, no es asunto fácil para todo el mundo, ni para cuantos fugazmente, vieron entonces las cosas de allí, ni para los que tuvieron la desdicha, al caer, de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que otrora habían visto [...] Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo, prisioneros en él como una ostra. (*Fedro* 249e – 250c)

El alma humana ha podido contemplar las verdaderas realidades antes de encarnarse en un ser viviente; pero, según Platón, el acordarse de esas realidades por medio de las percepciones de las cosas sensibles no es tarea fácil para la totalidad de las almas. Cuando caen en este mundo material se desvían hacia lo injusto por las malas influencias, de tal manera que llegan a olvidar los santos espectáculos que han contemplado en el ámbito de lo inteligible. En el *Fedro*, Platón ha sostenido claramente que las réplicas terrenales de las verdaderas realidades (que son las Formas eternas, inmutables y simples), como la justicia, la templanza y cuanta otra cosa apreciada por el alma, no tienen resplandor alguno. Según indica el mismo Sócrates, “sólo con esfuerzo y a través de órganos pocos claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado.” (*Fedro* 250b). Fijémonos en que Platón postula que es por medio del cuerpo como puede lograrse la contemplación de los rasgos genéricos de los objetos inteligibles. Lo que inicia el proceso

de recordar lo conocido antes de haber nacido es la percepción sensible.

La visión órfica-pitagórica del cuerpo como una prisión o sepulcro del alma y la doctrina según la cual la verdadera vida empieza luego de la muerte aparecen en otros diálogos, Platón parece que las adopta ya, sin ambigüedad alguna, en el *Fedón*. (Vallejo, 1996, p. 130) El hecho de que las haya incorporado a su filosofía no le impidió, sin embargo, “transformarlas confiriéndoles un sentido propio”. (Vallejo, 1996, p. 130) El aspecto ritualístico del orfismo y las normas de vida pitagóricas, las cuales estaban unidas a todo tipo de supersticiones, se transforman, en el platonismo, en una purificación del alma que consiste, sobre todo, en la adquisición del saber y en el ejercicio de la inteligencia en el filosofar. (Vallejo, 1996, p. 130) Pero no puede obviarse el siguiente dato cuando se estudia el tema del cuerpo en el *Fedón*, a saber: que Sócrates habla del cuerpo como un obstáculo para el alma que procura alcanzar el conocimiento de la verdad de las cosas.

El cuerpo como obstáculo para el alma en su búsqueda de la sabiduría

No puede negarse que Platón ha hablado en más de una ocasión del cuerpo como un obstáculo para el alma que se dedica a la búsqueda de la sabiduría. Incluso, en el diálogo *Fedón*, Sócrates describe el cuerpo como causa de las guerras, las revoluciones y las luchas entre los humanos. “Pues es por la adquisición de riquezas”, según dice Sócrates, “por la que se originan todas las guerras”, y nos vemos compelidos a amasar riquezas por el cuerpo, “porque somos esclavos de sus cuidados”. (*Fedón* 66 cd) Nuestra preocupación por satisfacer la necesidad de alimentación, más el debido cuidado del cuerpo en los periodos de enfermedad, interrumpe nuestra indagación del conocimiento de la verdad. Si añadimos a estas preocupaciones, los temores, los amores, los deseos y las imágenes externas de toda clase que llenan a nuestra alma, no tendremos prácticamente tiempo para dedicarnos a la filosofía: es por culpa del cuerpo que “no podemos contemplar la verdad.” (*Fedón* 66d) Así, el alma tiene que desembarazarse

del cuerpo para conocer verdaderamente algo, para lograr la contemplación de las cosas en sí mismas.

En el *Fedón*, nos topamos con la más clara identificación del alma con la razón que pueda hallarse en la obra de Platón. (Vallejo, 1996, p. 129). En este diálogo, donde Platón nos narra las últimas horas de vida de Sócrates, la filosofía es descrita como un ejercicio de la muerte, evento que consiste en la separación del cuerpo y el alma⁶; pero Sócrates afirma que, el filósofo se entrega en verdad a la tarea de morir mientras vive en este mundo, por dos razones: en primer lugar, el filósofo, a diferencia de los demás hombres, debe evitar todo comercio con el cuerpo, su alma debe separarse del cuerpo en la medida de lo posible, y este ‘separarse del cuerpo’ se traduce en un desprecio a “los placeres y deseos del cuerpo, como los que se derivan de la bebida, la comida, el sexo y los lujos del vestir”. (Vallejo, 1996, p. 130). En segundo lugar, el filósofo es un amante de la inteligencia y el saber, y en este ámbito del saber intelectual, los sentidos son un impedimento para el alma, la cual tendrá que recluirse en sí misma y mandar el cuerpo a paseo. (Vallejo, 1996, p. 130). Ahora bien, nuestros sentidos son corpóreos, y no hay garantía de verdad ni en la vista ni en el oído, por lo que el alma no puede recurrir a estos sentidos corporales, ni a ningún otro, cuando intente alcanzar el conocimiento de la verdad. En consecuencia, el alma debe separarse del cuerpo y de sus sentidos para de esta manera, en estado de pureza, contemplar las cosas, es decir, filosofar. (Fedón 80e) A fuer de síntesis, digamos que los sentidos pueden engañarnos e inducirnos a error, y, por consiguiente, no son dignos de crédito alguno. (Fedón 65b) En efecto, Sócrates ha declarado, cuando habla en la cárcel con el joven Simmias, que el cuerpo es un obstáculo en la investigación filosófica de la verdad:

“¿Y qué hay respecto de la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es el cuerpo un impedimento o no, si uno lo toma en la investigación como compañero? Quiero decir, por ejemplo, lo siguiente: ¿acaso garantizan alguna verdad la vista

⁶ Sócrates dialoga con el joven Simmias en el diálogo *Fedón*, quien conviene con Sócrates que la muerte no es otra cosa que “la separación del alma del cuerpo.” (Fedón 64c). Además, Simmias entiende que estar muerto consiste en lo siguiente: “[...] que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada del cuerpo [...]” (Fedón 64c)

y el oído a los humanos, o sucede lo que incluso los poetas nos repiten de continuo, que no oímos nada preciso ni lo vemos? Aunque, si estos sentidos del cuerpo no son exactos ni claros, mal lo serán los otros. Pues todos son inferiores a éstos.” (Fedón 65ab)

No hay duda de que, para Sócrates, la ocasión idónea para investigar mejor la verdadera realidad es la siguiente: cuando ni los sentidos, ni dolor y ni placer algunos perturben al alma. Es el alma apartada, concentrada y pura, la que puede elevarse hasta llegar al conocimiento de lo “real”, llegar al conocimiento de la cosa en sí misma como, por ejemplo, lo justo en sí, lo bello en sí y las demás esencias puras. Esta elevación hacia el ámbito de la realidad verdadera consiste en un proceso de reflexión⁷ racional pura (*diánoia*) en el que el alma no puede contar con los sentidos, pues, según el *Fedón*, el objeto de conocimiento al que el alma aspira es el ser de las Formas. (Vallejo, 1996, p. 130).

Ciertamente, podemos convencernos de que lo justo y lo bueno existen efectivamente; empero sería absurdo sostener que los hemos percibido por medio de los sentidos corporales: la realidad de todas las cosas, es decir, lo que cada una de ellas es (la esencia) no puede ser contemplado por medio del cuerpo. (Fedón 65de) Concluyamos que es solo con el pensamiento, sin servirse de los sentidos, como se entra en posesión de la verdad y la sabiduría tan anheladas por el filósofo. (Fedón 65e – 66b)

El cuerpo como medio del alma para su ascensión a “lo que es”

Cuando Platón introduce el tema de la reminiscencia en el *Fedón* por medio de un comentario del joven Cebes, ejemplifica su doctrina de “aprender es recordar” (reminiscencia) distinguiendo entre la igualdad en sí y las cosas iguales que percibimos en el mundo sensible. (*Fedón* 72e) Platón argumenta en este diálogo que el alma humana ha conocido la igualdad en sí antes de que perciba visualmente,

⁷ Al alma, según señala Sócrates en el *Fedón*, “se le hace evidente algo de lo real” cuando reflexiona. (*Fedón* 65c). C. García Gual ha decidido traducir “*ti tòn ontòn*” por “algo de lo real”, aunque reconoce que se puede traducir así: “algo de lo ente” o, también, “algo de las cosas existentes”. (Véase nota 24, de la traducción de Gredos que utilizamos).

por primera vez, cosas iguales en este mundo material. Señala, asimismo, que el alma discurre que todas las cosas iguales tienden a ser como la igualdad en sí, pero que les falta algo para ser exactamente como esta; empero, esto que el alma ha pensado respecto de la igualdad, “no es posible pensarlo, sino a partir del hecho de ver o de tocar o de alguna otra percepción de los sentidos.” (*Fedón* 75a) Así, pues, en el mismo *Fedón*, donde Platón recomienda al alma del filósofo el ejercicio de separarse del cuerpo al momento de buscar la verdad y la sabiduría, en este mismo diálogo reconoce que la percepción sensible es imprescindible para la reflexión filosófica en torno a las cosas. Es imposible filosofar sin previamente percibir, y la percepción sensible no es posible sin el cuerpo. Si todavía dudásemos de que Platón admite en el *Fedón* la importancia de los sentidos en el principio del proceso de recordar lo conocido antes de nacer, entonces sería conveniente señalar, para disipar toda duda, que Platón reitera con las siguientes palabras que el cuerpo (los sentidos) es utilizado en el inicio del proceso de recuperación de los conocimientos olvidados:

“Y si es que después de haberlos adquirido, antes de nacer, pienso, al nacer los perdimos, y luego al utilizar nuestros sentidos respecto a esas mismas cosas recuperamos los conocimientos que en un tiempo anterior ya teníamos, ¿acaso lo que llamamos aprender no sería recuperar un conocimiento ya familiar? ¿Llamándolo recordar lo llamaríamos correctamente? (*Fedón* 75e)

Por otro lado, Platón aborda el tema de la percepción en la *República*, específicamente en el libro séptimo, cuando considera el estudio de las matemáticas como parte integrante de la formación educativa del gobernante. El gobernante debe transitar, según Platón, por el “camino de ascenso hacia lo que es”, el camino llamado “filosofía”. (*República* 521c). El educador del gobernante no puede crear la capacidad de pensar en su alumno como tampoco la capacidad de ver; pero sí puede dirigirle hacia el “*to on*”, esto es, hacia “lo que es”, “lo que es último”. (Crombie, 1990, pp. 138-139) Si el gobernante no debe contentarse con tener el mismo estado intelectual del hombre ordinario, estado que ha sido representado en la parábola de la caverna por los hombres que ven sombras, entonces hay que enseñarle a formular, según comenta

Crombie, preguntas socráticas sobre términos generales. Además, debe aprender que no puede limitarse a hacer preguntas, sino que debe llegar a entender los términos generales. (Crombie, 1990, p. 139) Hay ciertos términos, como “grande” y “pequeño”, que estimulan a pensar, según Platón. Al gobernante hay que imponerle, según le dice Sócrates a Glaucón, el estudio del cálculo y el número, pues es un estudio que conduce, por naturaleza, a la intelección y “atrae hacia la esencia”. (*República* 523a) Ahora bien, Platón distingue entre los objetos de las percepciones sensibles que “no incitan a la inteligencia al examen, por haber sido juzgados suficientemente por la percepción”, y los objetos que sí la estimulan a examinar, ya que la percepción de estos no ofrece al alma “nada digno de confianza”. (*República* 523 ab) Los objetos que no incitan a la inteligencia son los que “no suscitan a la vez dos percepciones contrarias”, mientras que los objetos que sí suscitan a la vez dos percepciones contrarias son estimulantes de la inteligencia porque “la percepción no muestra más esto que lo contrario”, es decir, la percepción no determina cuál de los opuestos sea el verdadero caso y cuál no. Para explicar lo antedicho, Platón presenta el ejemplo de los tres dedos de una mano: el meñique, el anular y el mayor. Cada uno de estos dedos aparece igualmente como dedo, y en ese sentido no tiene relevancia alguna si a uno de ellos se lo ve en el medio o en el extremo de la mano, o si uno de los dedos es grueso o delgado. (*República* 523cd) El alma de mayoría de los hombres no se ve obligada en ninguno de estos casos a preguntarle a la inteligencia qué es un dedo, “porque de ningún modo la vista le ha dado a entender que el dedo sea a la vez lo contrario de un dedo”. (*República* 523d) Es raro que haya dificultad para decidir, según explica Crombie, cuándo algo es un dedo, por lo que es fácil suponer que los sentidos se encargan de decidir esta cuestión. Es plausible sostener que, con la percepción sensible, el alma puede descubrir ciertas características de los objetos sin que le sea necesario recurrir a la razón. La percepción juzga dichos objetos de manera satisfactoria y el resultado podría ser llamado ‘juicio perceptual’, pues sería una afirmación acerca de un objeto que no presenta contradicción alguna en su primera impresión (Pujols, 2018, p. 30) Ahora bien, no siempre es fácil decidir

cuándo llamar a algo grande o pequeño. Fijémonos en que, por ejemplo, el dedo anular es mayor en tamaño que el dedo meñique, pero es menor en comparación con el dedo medio. ¿El dedo anular es mayor y menor a la vez? Para decidir cuestiones de esta índole, “no sirve de nada mirar de nuevo, o mirar con más atención; se debe pensar”. (Crombie, 1990, p. 139) Platón ha presentado otro ejemplo relacionado con el sentido del tacto. Supongamos que este sentido transmite al alma que ha percibido un mismo objeto como blando y duro. El alma enfrentará así una dificultad que, según Platón, la estimulará a investigar. He aquí una pregunta dificultosa que incitará al alma a llevar a cabo un examen: “¿[...] qué significa esta sensación si nos dice que algo es ‘duro’, cuando de lo mismo dice que es ‘blando?’” (*República* 524 a) La inteligencia tendrá que establecer una amplia distinción entre ambas propiedades opuestas, se verá obligada a decidir qué es la dureza y qué es la blandura. (Crombie, 1990, p. 139) La inteligencia podrá cuestionarse si la cosa percibida es verdaderamente una sola cosa o si son dos, y llegará a la conclusión de que son dos cosas distintas si puede reconocerse separación entre ellas. La contradicción percibida, según Platón, estimulará al alma a buscar la esencia de la cosa. ¿Acaso la percepción aparece en el libro séptimo de la *República* como un obstáculo para el alma que indaga el conocimiento de las esencias? La respuesta es, a todas luces, negativa, pues Platón ha dicho con suma claridad que la “aísthēsis” estimula en ocasiones a la inteligencia⁸.

Platón ha sostenido, sin duda, que no se puede examinar las cosas con los sentidos, que no se debe reflexionar en ellas guiados en todo momento por las percepciones, las cuales incluyen en su conjunto, según el *Teeteto*, “la visión, la audición, el olfato, el frío, el calor, el placer, el dolor, el deseo,

⁸ En el *Fedón*, y aun más en el *Banquete* y en la *República*, el conocimiento verdadero no puede ser reducido a la simple contemplación de un objeto intelectual. (Gosling, 2008, p. 172) El conocimiento verdadero exige que, según Gosling, uno sea capaz de ver las interrelaciones entre una serie de objetos. Aunque parece razonable pensar que esta contemplación de relaciones consiste en “ver” con la mente, resulta poco natural considerarla como una simple forma de percepción, pues este tipo de “ver” es muy inquisitivo, es una especie de ver investigadora. (Gosling, 2008, p. 172) Es menester señalar que Platón distingue entre “conocimiento” y creencia verdadera. Sócrates arguye en el *Menón* que la creencia verdadera no es propiamente conocimiento, “pero resulta igualmente buena para propósitos prácticos.” (Gosling, 2008, p. 172)

el temor y muchas otras” aún innombradas (*Teeteto* 156b) La tarea de examinarlas, desde la perspectiva platónica, es propia de la inteligencia. El alma debidamente educada (como debe ser el alma del gobernante) entenderá que el conocimiento de las esencias puras se alcanza mediante la inteligencia racional, y no tendrá motivo alguno para considerar la percepción sensible como un impedimento en “el camino hacia lo que es”, como un impedimento para el filosofar y la adquisición ulterior del conocimiento.

Sócrates, por otra parte, establece cuando conversa con Cebes en el *Fedón* que la multiplicidad de las cosas bellas como los hombres, caballos, mantos o demás cosas en las que observamos esta cualidad de la belleza o alguna otra, no se presentan idénticas ni consigo mismas, ni una a otras, en este mundo sensible⁹. (*Fedón* 78e) Sin embargo, aunque no se presentan nunca en el mismo estado porque cambian, se las puede tocar, ver y percibir con los otros sentidos, mientras que las cosas que siempre se presentan en idéntico modo y en idéntico estado como, por ejemplo, la belleza en sí y la igualdad en sí, “no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia, ya que tales entidades son invisibles y no son objetos de la mirada¹⁰”. (*Fedón* 79a) Sócrates y Cebes están de acuerdo en que hay dos

⁹ Cabe preguntarse ahora si por el hecho de que un objeto sensible no se presente idéntico ni consigo mismo ni con los demás, percibamos en él cualidades que sean opuestas. Es posible que esto ocurra, pero ya hemos expuesto lo que dice Platón, en la *República*, respecto de la percepción que no es digna de confianza porque nos transmite propiedades opuestas de un mismo objeto. Aprovechamos para reiterar que este tipo de percepción es un estímulo para la inteligencia.

¹⁰ Sócrates, en el diálogo de la *República*, sostiene que respecto de una multiplicidad cualquiera de cosas sensibles que hallemos en este mundo podríamos afirmar que “son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las Ideas son pensadas, más no vistas.” (*República* 507b) Tanto el último pasaje del *Fedón* que hemos citado como este de la *República* ponen de manifiesto que el alma no puede “ver” las Ideas como ve los objetos sensibles. Es necesario apuntar aquí que Platón describe el sentido de la vista en el diálogo *Timeo* en términos puramente físicos. La visión de una cosa sensible ocurre, según el *Timeo*, si “lo igual se encuentra con lo igual”, es decir, cuando la corriente interior (corriente del fuego que está dentro de nosotros) se encuentra con algún rayo de luz solar. Solo así “se forma un solo cuerpo en línea recta a los ojos [...]”; esto es, solo cuando la corriente interna de fuego que fluye a través de los ojos coincide con algún rayo de luz, logramos percibir un cuerpo externo. (*Timeo* 45c) Sin embargo, dado que las Ideas carecen de toda cualidad física, no tiene sentido sostener una interpretación literal de ciertos pasajes en los que Platón trata las Ideas como si fueran cosas conocidas visualmente. Por ejemplo, cuando Sócrates habla en el *Fedro* de la reminiscencia de las Ideas que el alma “vió en otro tiempo”. (*Fedro* 249b-c)

especies de realidades, una visible y otra invisible. Por la percepción de las cosas bellas que encontramos en el ámbito de lo sensible y mudable, el alma puede recordar la Belleza en sí, como sostiene Platón en el *Fedro*. Si limitamos el conocimiento de lo bello a los datos de la percepción, entonces cometemos un grave error según la doctrina platónica, nos equivocamos respecto de lo que es la Belleza en sí por equiparar la percepción al conocimiento. Platón ha abordado el tema del conocimiento en el *Teeteto*, donde Sócrates le formula la siguiente pregunta al joven discípulo de Teodoro: “¿qué crees tú que es el conocimiento?” (*Teeteto* 146c) La respuesta de Teeteto, según la cual “el conocimiento es percepción” (*aísthēsis*), significa lo mismo que el “homo mensura” protagoreano, según argumenta Sócrates. A lo largo de la primera parte del *Teeteto*, el concepto platónico de percepción engloba “tanto las sensaciones o impresiones sensibles (*pathēmata*) recibidas (sense-data) en los diferentes órganos sensoriales como lo percibido por el alma a través de los sentidos [...]” (Platón, *Teeteto*, p. 149, nota 23) Platón propone en este diálogo que la tesis de que “el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son como del no ser de las que no son”, es una expresión del relativismo epistemológico. Si las cosas son para mí según la apariencia que tengan para mí, y si son para el otro según le aparezcan; si este ‘aparecer’ es ‘percibir’, entonces “la percepción es siempre de lo que es y la percepción, siendo conocimiento, es siempre infalible”. (*Teeteto* 152c). Pero Platón no está dispuesto a aceptar como verdadera esta explicación acerca de lo que es el conocimiento.

Protágoras ha utilizado, según Sócrates, la doctrina del devenir universal para fundar su tesis de que la percepción es el conocimiento. Si seguimos esta doctrina que nos remite a Heráclito, nunca podríamos afirmar nada con verdad respecto de un objeto percibido, pues al momento de emitir nuestro juicio sobre dicho objeto, ya este habría cambiado y sería otro distinto. (*Teeteto* 152de) Sócrates se encargará en el *Teeteto* de demostrar que conocimiento y percepción no son lo mismo. Ahora bien, no puede negarse que Platón ha dicho en el *Fedro* que el alma logra recordar la Belleza en sí gracias a la percepción de las cosas bellas. En dicho diálogo, Platón

sostiene que el intelecto del filósofo debe llevar a cabo la siguiente operación:

Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. (*Fedro* 249 bc)

El alma ha podido contemplar la Belleza en sí en el ámbito de lo inteligible, ese lugar donde habitan los dioses y las Formas. En este mundo sensible, sin embargo, la aprehendemos mediante el más claro de los sentidos, a saber, la vista, que es la más penetrante de las percepciones que nos llegan a través del cuerpo, según Platón. Ahora bien, ¿cómo es que el intelecto logra tener la representación de la belleza? Pues tiene que partir de la multiplicidad de percepciones que ha adquirido por medio de los sentidos para que el pensamiento las compendie en una sola representación, y esta representación es una reminiscencia, un recuerdo, de lo que vio antaño nuestra alma. Aunque el acordarse de las cosas vistas antes de haber nacido en forma humana, mediante la aprehensión sensible de las cualidades de los objetos físicos que constituyen este mundo, no es algo fácil para la mayoría de las almas, pues se desvían por las malas influencias de los otros cayendo en hábitos viciosos; aunque no es fácil para muchos, el amante de la sabiduría podrá recordar la Belleza en sí cuando contemple un rostro bello o un cuerpo hermoso. Es por medio de los ojos que el alma recibe la emanación de la belleza con la que se reanima la “germinación del plumaje”. (*Fedro* 251b) Así, mis ojos –y el sentido de la vista, que es corporal – , órganos constitutivos de mi cuerpo, son indispensables para recordar la Belleza inmutable que antes el alma pudo ver; pero no solo mi cuerpo es indispensable, sino que también el cuerpo del otro lo es, pues la apreciación de la belleza de otro cuerpo es la ocasión idónea o, mejor aun,

necesaria, para que se “reanime la germinación del plumaje” del amante y pueda así ascender hacia la belleza en sí. Sócrates, hablando de la relación del amante y el amado en el *Fedro*, sostiene que el alma del amante comienza a calentarse, bulle y echa alas admirando la belleza del amado. Solo la mente del filósofo, según dice claramente Sócrates, es la que adquiere las alas necesarias para elevarse a las alturas donde podrá tener visiones de “lo que realmente es”, tener visiones de “lo real”.

Pero, ¿cómo de la percepción de la belleza de un solo cuerpo se llega a la contemplación de la belleza en sí? La respuesta la hallamos en el diálogo *Banquete*, donde Diotima le explica a Sócrates que “se puede arrancar de la contemplación de la belleza sensible encarnada en un cuerpo para iniciar un proceso ascendente que lleve en último término a la contemplación de la belleza en sí.” (Vallejo, 1996, p. 137) He aquí la serie de etapas, o grados, por la que el alma atravesará hasta llegar finalmente a la comprensión de la forma de la belleza: debe empezar “por enamorarse de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos”; luego comprenderá que la bella observada en cualquier cuerpo es afín a la belleza que hay cualquier otro, por lo cual considerará que es una, y la misma, la belleza que hay de todos los cuerpos. (*Banquete* 210a-b) En otras palabras, el alma, sirviéndose de los cuerpos como peldaños para ir ascendiendo continuamente hacia la belleza en sí, pasará de un solo cuerpo a dos, y de dos a todos los cuerpos; sin embargo, cuando se haya enamorado de la belleza de todos los cuerpos, entonces podrá entender que la belleza de las almas es más valiosa que la de los cuerpos. Esta valoración de la belleza del alma como superior a la del cuerpo la motivará a “engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes”. (*Banquete* 210c) El alma se verá obligada entonces a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes cuando engendre los razonamientos que comunicará a los jóvenes. Platón piensa que después de la apreciación de la belleza de las normas de conducta, el alma podrá ascender a la belleza de las ciencias. Vuelta de los bellos cuerpos hacia la inmensa belleza de estos conocimientos, los cuales Platón describe metafóricamente con la imagen de un mar (el “mar de lo bello”), el alma engendrará entonces “muchos bellos y magníficos discursos y

pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría”. (*Banquete* 210d) Finalmente, el alma llegará a descubrir el conocimiento de la belleza absoluta, conocerá al fin “lo que es” la belleza en sí. (*Banquete* 211c) Advirtamos que en este ascenso hacia la Forma de la belleza, Platón no trata el tema del cuerpo de una manera negativa, como si fuera un obstáculo para comenzar el proceso. De hecho, la percepción sensible de los cuerpos es indispensable en el inicio del camino ascendente hacia la belleza en sí.

El cuerpo es también, por otro lado, un medio instrumental que utiliza el alma para moverse en este mundo sensible. Según sostiene Platón en el *Timeo*, los dioses han formado la cabeza de nuestro cuerpo (la parte corporal donde se asienta la razón), la cual se caracteriza por ser “lo más divino y lo que gobierna todo lo que hay en nosotros.” (*Timeo* 44d) Los dioses nos han entregado el cuerpo “como una especie de ayuda pues sabían que iba a participar de todos los movimientos que hubiese”, para cuando el cuerpo se moviese y “rodase sobre la tierra con sus cimas y profundidades de varias clases no fuese incapaz de franquear más y salir de otras, se lo entregaron como vehículo y excelente recurso.” (*Timeo* 44de) Fíjese el lector en que el lenguaje platónico respecto del cuerpo tampoco es negativo en este pasaje del *Timeo*, sino todo lo contrario: el cuerpo es considerado como un vehículo del alma dado por los dioses, como un excelente medio dirigido por la cabeza que el alma utilizará para desplazarse de un lugar a otro. El cuerpo es un excelente regalo de los dioses que ayuda al alma.

Conclusión

Hemos sostenido que Platón admitió doctrinas de los órficos relacionadas con los temas del cuerpo y el alma, pero las transformó confiriéndoles un sentido propio, a saber: que la purificación del alma se logra ejercitando la inteligencia en el filosofar, es decir, se alcanza filosofando. La filosofía, como dice Platón en la *República*, es el camino hacia lo que es. Es Platón, y no los seguidores de Orfeo, quien propone que el cuerpo es un recinto donde el alma está sana y salva o, en otros términos, donde el alma se salvaguarda de los diversos peligros

que podría afrontar durante su estancia en este mundo. Por esto, Platón se distancia del pesimismo de los órficos, cuya doctrina desvaloriza al cuerpo reduciéndolo a un sepulcro, o una cárcel, donde el alma caída expía una falta cometida antes de nacer. Hemos propuesto utilizando múltiples pasajes de varios diálogos platónicos que la percepción sensible es indispensable en el inicio del proceso de ascensión del alma hacia lo verdaderamente real (“lo que es”).

Referencias

- Bernabé, A. (1995). “Una etimología platónica: σῶμα - σῆμα”. *Philologus* 139, pp. 204-237.
- Burnet, J. (1916). “The Socratic Doctrine of the Soul”. London: The British Academy, pp. 1-27. Recuperado de: <https://archive.org/details/socraticdoctrineooburn/>
- Crombie, I. M. (1990). *Análisis de las doctrinas de Platón. 1: El hombre y la sociedad*. Trad. Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza.
- Gosling, J. C. B. (2008). *Platón*. Trad. Ana Isabel Stellino. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Platón. (1985). *Apología*. Trad. J. Calonge Ruiz. Madrid: Gredos.
- (1986). *Banquete*. Trad. M. Martínez Hernández. Madrid: Gredos.
- (1986). *Fedón*. Trad. Carlos García Gual. Madrid: Gredos.
- (1986). *Fredo*. Trad. E. Lledó Iñigo. Madrid: Gredos.
- (1986). *República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- (2003). *Teeteto*. Trad. Serafín Vegas González. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2020). *Timeo*. Trad. José María Pérez Martel. Madrid: Alianza.

Pujols Vázquez, S. I. (2018). “El concepto de cuerpo en Platón y su participación en el saber inteligible”. Tesis (M.A.), Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Reale, G. (2002). *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*. Trad. Roberto Heraldo Bernet. Barcelona: Herder.

Vallejo Campos, A. (1996). *Platón, el filósofo de Atenas*. Barcelona: Montesinos.