

D

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

Sergio Rojas Peralta, Henar Lanza González, y Étienne Helmer
¿Qué puede el cuerpo? Revisitar la filosofía antigua

Sergio Rojas Peralta
Cuerpo, palingenesis y los semejantes.
La vergüenza a partir de Platón

Luis O. Canting Placa
El cuerpo según la filosofía de Platón

Henar Lanza González
La boca metonimia del cosmos: inteligencia y necesidad
en el Timeo. Los intermediarios en la filosofía platónica

Estiven Valencia Marín
Validación del cuerpo y de las sensaciones desde un materialismo
neutral en Epicuro de Samos

Jonathan Lavilla de Lera
La legislación sobre el cuerpo en el Libro VII
de la Política de Aristóteles

Étienne Helmer
Fabricar los cuerpos: un aspecto del pensamiento económico
en la antigua Grecia

François Gagin
Expresividades somáticas y temporales en la dirección espiritual
en Séneca

Año LIII

Número 110

Enero 2022

COPYRIGHT 2020

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

ISSN 0012-2122

ISSN 2693-2339

Tipografía y montaje
Revista Diálogos
Universidad de Puerto Rico

Diálogos es la revista del Departamento de Filosofía de la
Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico

Presidente de la Universidad de Puerto Rico
Dra. Mayra Olavarría Cruz

Rector del Recinto de Río Piedras
Dr. Luis A. Ferrao Delgado

Decana de la Facultad de Humanidades
Dra. Agnes M. Bosch Irizarry

Director
Dr. Étienne Helmer

Junta Editora
Dr. Pierre Baumann
Dra. Dialitza Colón
Dr. Étienne Helmer
Dr. Raúl de Pablos
Dra. Anayra Santory Jorge

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

SUMARIO

Henar Lanza González, Sergio Rojas Peralta y Étienne Helmer <i>¿Qué puede el cuerpo? Revisitar la filosofía antigua</i>	7
Sergio Rojas Peralta <i>Cuerpo, palingenesis y los semejantes. La vergüenza a partir de Platón</i>	9
Luis O. Canting Placa <i>El cuerpo según la filosofía de Platón</i>	33
Henar Lanza González <i>La boca metonimia del cosmos: inteligencia y necesidad en el Timeo. Los intermediarios en la filosofía platónica.</i>	53
Estiven Valencia Marín <i>Validación del cuerpo y de las sensaciones desde un materialismo neutral en Epicuro de Samos</i>	77
Jonathan Lavilla de Lera <i>La legislación sobre el cuerpo en el Libro VII de la Política de Aristóteles</i>	99
Étienne Helmer <i>Fabricar los cuerpos: un aspecto del pensamiento económico en la antigua Grecia</i>	119
François Gagín <i>Expresividades somáticas y temporales en la dirección espiritual en Séneca</i>	136

¿QUÉ PUEDE EL CUERPO?
REVISITAR LA FILOSOFÍA ANTIGUA

WHAT CAN THE BODY DO?
NEW APPROACHES IN ANCIENT PHILOSOPHY

Henar Lanza González
Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia
lanzam@uninorte.edu.co

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

Étienne Helmer
Universidad de Puerto Rico
etienne.helmer@upr.edu

Según una larga tradición interpretativa, la filosofía antigua sería una disciplina teórica y práctica que busca poner en orden los movimientos anárquicos y violentos del cuerpo, bajo la conducta de un alma sin la cual la existencia del ser humano, tanto individual como colectiva, terminaría sin sentido. Por examinado que sea el cuerpo en las distintas corrientes de la filosofía antigua, a veces con extremos detalles y sutilezas teóricas inspiradas por los tratados médicos hipocráticos u otras disciplinas científicas, el privilegio ontológico y funcional recae sin embargo casi siempre en el alma. Sea su piloto, su gobernante o su amo, su papel consiste en controlar el cuerpo en todos sus aspectos, hasta a veces superarlo o abandonarlo. Como si el cuerpo estuviese siempre en una incómoda necesidad que, si bien provoca la reflexión filosófica, es meramente porque obliga al alma a superar los

obstáculos que él mismo suscita ante el deseo del alma de alcanzar la verdad en los ámbitos prácticos y teóricos.

Sin embargo, el privilegio del alma al que asociamos la filosofía antigua resulta, en parte, de una larga tradición exegética y sus propias jerarquías ontológicas. Pero, ¿es meramente el cuerpo un obstáculo para los filósofos antiguos? Es legítimo defender que no lo veían como a un enemigo sino también como a un aliado con quien contar. Por ejemplo, las preocupaciones eugenésicas de Platón y Aristóteles evidencian su importancia decisiva para mejorar el horizonte político. Igualmente, ¿no es la disciplina de los apetitos en Epicuro una manera de reconocer la positividad ética del cuerpo en la experiencia del placer? De forma semejante, ¿no es el ascetismo físico de Diógenes el cínico una clara afirmación según la cual se filosofa con el cuerpo, y no contra él, aun menos sin él?

Los artículos de este número de *Diálogos* provienen de un coloquio co-organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica en San José los 25 y 26 de marzo de 2021. Se enfocan en autores clave como Platón (S. Rojas Peralta, L. Canting Placa, H. Lanza González), Epicuro (E. Valencia Marín) y Aristóteles (J. Lavilla de Lera, É. Helmer) con el propósito de proponer acercamientos nuevos y positivos al cuerpo, en sus papeles tanto epistemológicos como éticos, políticos y hasta económicos. Se espera presentar una visión renovada de estos diversos aspectos, y ver cómo, en cierta medida, el presente se hace eco de preocupaciones antiguas al respecto.

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 εἶκὸς 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.

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 en cualquier otro, por lo cual considerará que es una, y la misma, la belleza que hay en 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.

LA BOCA, METONIMIA DEL COSMOS:
INTELIGENCIA Y NECESIDAD EN EL *TIMEO*.
LOS INTERMEDIARIOS EN LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

THE MOUTH, METONYMY OF THE COSMOS:
INTELLIGENCE AND NECESSITY IN *TIMAEUS*.
INTERMEDIARY FIGURES IN PLATONIC PHILOSOPHY

Henar Lanza González
Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia
lanzam@uninorte.edu.co

Resumen: En el *Timeo* la boca es el lugar de encuentro de lo necesario y lo mejor. Tomaré este punto de partida para reflexionar sobre las entidades que ejercen una función intermediaria (*metaxý*) en el pensamiento platónico. Para ello recurriré a la analogía tal y como es definida por Aristóteles en *Ética Nicomáquea* y en *Poética*. La finalidad es evidenciar la importancia de estas figuras mediadoras en la concepción unitaria del ser humano y de la comunidad política sana, que, tal y como es descrita en *República*, V, debería ser como un único individuo.

Palabras clave: *metaxý*, cuerpo, alma, demiurgo, causa inteligente, necesidad, causa errante

Abstract: In *Timaeus* the mouth is the meeting place of the necessary and the best. I will take this as a starting point to reflect on the entities that exercise an intermediary (*metaxý*) function in Platonic thought. To do so, I will resort to analogy as defined by Aristotle in *Nicomachean Ethics* and *Poetics*. The aim is to show the importance of these mediating figures in the unitary conception of the human being and of the healthy political community, which, as described in *Republic*, V, should be as a single individual.

Keywords: *metaxý*, body, soul, intelligent cause, necessity, wandering cause

La entrada de lo necesario y la salida de lo mejor

En el *Timeo* el cuerpo humano es descrito teleológicamente. Cuerpo y mundo son tal y como dispuso el demiurgo, que es bueno (ἀγαθός) y sin envidia (φθόνος οὐδεΐς). Sin embargo, a pesar de que su previsión (πρόνοια) hizo el mejor de los mundos posibles, este no es resultado únicamente de la causa inteligente, sino que en su ordenamiento concurrió también la necesidad o causa errante (οὖν ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη. *Ti.* 48a). Esta confluencia de las dos causas en el discurso verosímil (εἰκός) de Timeo es la que exploraré tomando como punto de partida la boca (στόμα), descrita como la entrada de lo necesario y salida de lo mejor (*Ti.* 75d).

Lo sugerente de la descripción platónica incide en el hecho de que la boca es un lugar privilegiado: gracias a ella realizamos las actividades vitales de respirar, hidratarnos y alimentarnos; con ella nos comunicamos cuando hablamos y también cuando besamos¹; moldeándola hacemos música, cantamos o silbamos; por ella gritan el dolor que nos desencaja y la ira que nos enloquece y en ella se dibuja cóncava nuestra alegría. Esta versatilidad otorga a la boca un gran valor simbólico: cuando vamos a morir, nos tendemos boca arriba (*Phd.* 117e) y al morir, nos cierran la boca (*Phd.* 118b).

La naturaleza determina la función del órgano en el cuerpo. La función de los ojos es ver y la de los oídos, oír (*R.* II 352e-353e). Consecuentemente, las respectivas excelencias de estos órganos serán ver y oír, pues la función (ἔργον) propia es lo que sólo uno (μόνος) hace o hace mejor (ἄριστον) (*R.* I 352d) y sus respectivas falencias, la ceguera y la sordera. La referencia al cuerpo humano sirve como analogía para determinar que la responsabilidad política de cada quien en el Estado vendrá determinada por su naturaleza. Esta hipótesis de la *República* sigue vigente en el *Timeo* en la descripción que se hace de la boca como resultado de la confluencia de las causas inteligente y necesaria:

¹ Herodoto, *Historia*, I, 134.1: los persas que se encuentran en la calle y son de la misma condición se besan en la boca (φιλέουσι τοῖσι στόμασι).

En lo que atañe a nuestra boca, los organizadores la aderezaron con dientes, lengua y labios, tal como ahora está dispuesta, a causa de lo necesario y lo mejor (τῶν ἀναγκαίων καὶ τῶν ἀρίστων), ya que la idearon para entrada de lo necesario y como salida de lo mejor (τὴν μὲν εἴσοδον τῶν ἀναγκαίων μηχανώμενοι χάριν, τὴν δ' ἔξοδον τῶν ἀρίστων). Pues todo lo que entra para dar alimento al cuerpo es necesario (ἀναγκαῖον μὲν γὰρ πᾶν ὅσον εἰσέρχεται τροφήν διδὸν τῷ σώματι), mientras que la corriente de palabras que fluye hacia afuera y está a las órdenes de la inteligencia es la más bella y mejor de todas las corrientes (τὸ δὲ λόγων νᾶμα ἔξω ῥέον καὶ ὑπηρετοῦν φρονήσει κάλλιστον καὶ ἄριστον πάντων ναμάτων). (75d-e. Trad. J. M. Zamora)

El mito cosmológico del *Timeo* es un discurso verosímil sobre cómo se pasó del desorden precósmico al universo ordenado y cómo el cosmos mantiene su orden, por eso el recorrido hacia atrás (πάλιν) de *Timeo* justifica la forma y estructura del cuerpo humano desde la perspectiva de su formación.

Debido a que la naturaleza de la boca es la de ser un lugar de paso, de entrada del alimento y de salida de las palabras, su función no es una, sino varias. Para cumplir con ellas, estas no deberán llevarse a cabo simultáneamente, lo que entra no debe coincidir con lo que sale, mientras se come, no se habla. Por el mismo lugar por el que cubrimos la necesidad de alimentarnos, salen nuestras palabras.

Metaxý

Platón ha mostrado en varios diálogos su atracción por las figuras que cumplen una función mediadora entre dos ámbitos: el *daimon* comunica a Sócrates con la divinidad y vincula su religiosidad privada con su misión filosófica (*Euthphr.* 3b; *Ap.* 41d; *Smp.* 175a-b; *R.* VI 496c; *Phdr.* 242b-c; *Tht.* 151a); Sócrates es soldado y filósofo y domina el miedo a la muerte en el campo de batalla frente al enemigo (*Symp.*

220e-221c) y también ante los conciudadanos que le condenan a tomar cicuta (*Ap.* 38e; *Cri.* 43b; *Phd.* 114d-115c); según la imagen de Alcibiades, Sócrates tiene apariencia de sileno, pero tiene en su interior un dios (*Symp.* 215a-b); el alma tiene la capacidad de encarnarse en un cuerpo sensible y de trascender a lo inteligible (*Phd.* 79b-80b); la matemática parte de la multiplicidad sensible y nos eleva a la unidad inteligible (*R.* VI, 500c-d); el mejor guardián será filósofo y gobernante y reunirá en una sola persona la sabiduría y el poder (*R.* V 473d); Eros posee nuestro cuerpo mortal, nos entusiasma y nos eleva a la contemplación de la Idea de la Belleza (*Symp.* 210e-211a); la $\chi\acute{o}\rho\alpha$ recibe el material sensible en el que el demiurgo imprime las formas inteligibles (*Ti.* 52a-53a); el proemio o prelude predispone a los ciudadanos al cumplimiento de la ley (*Lg.* IV 720a).

En el *Timeo* Platón escribe explícitamente que “no es posible unir bien dos elementos aislados, sin que intervenga un tercero, pues es necesario en medio algún vínculo que ponga a los dos en conexión” (δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν. δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. 31b-c). Un ejemplo de la aplicación de esta especie de principio platónico es que solo así, a través de esta necesaria mediación, consigue el alma racional dominar al alma apetitiva, a través del alma volitiva, el *thymós* (*R.* 441c; *Lg.* I 625e-627a, 633c-d, 645b).

Dentro de este conjunto de elementos mediadores, los selectos miembros del exótico club *metaxy*³, formado por esos terceros elementos intermedios que conectan dos ámbitos⁴, la boca cumple su papel a escala antrópica en tanto lugar de paso obligado del sustento material y de la comunicación inteligente⁵.

Esto despierta la pregunta de si la boca es una excepción al principio que fundamenta la comunidad de la *República*

² Boeri (2010) se refiere a la “naturaleza anfibia” de lo colérico y “su carácter intermedio” (p. 306).

³ Liddell Scott Jones dictionary:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=metacu&la=greek#lexicon>

⁴ Sobre el carácter demoníaco de Eros, ver Friedländer y Meyerhoff, 1969, pp. 41-43, 53, 180, 346, 372; y Ramos Jurado, 1999, pp. 79-86.

⁵ “Un razonamiento hecho evidente por medio de la voz (...) que imprime su juicio en la corriente que sale por la boca”, *Teeteto*, 206d. “...flujo que surge de ella ya sale por la boca, acompañado de sonido”, *Sofista*. 263e.

según el cual a cada naturaleza le corresponde cumplir una única función, o si su naturaleza es cumplir todas las funciones de las que es capaz (respirar, comer, beber, hablar, etc.). Si elegimos la primera opción, lo único que conseguiremos es salvar la coherencia.⁶ En cuanto a la segunda, mostraré sus consecuencias más adelante⁷. Lo que se puede afirmar es que la multiplicidad de funciones no es problemática mientras haya orden (no hacer más de una al mismo tiempo) y salud (los problemas vienen cuando la vejez o la enfermedad impiden el buen funcionamiento). Sin embargo, aún habría una tercera posibilidad: si, como Platón, recurrimos a la analogía, vemos que figuras capaces de varias funciones, como el guardián, filósofo y gobernante, son destinadas por el Estado a cumplir funciones superiores cada vez hasta desempeñar únicamente la más importante, esto es, gobernar, con el fin de evitar que haya almas de oro limitadas a cubrir las funciones propias de las de plata. Si aplicamos este razonamiento a la boca, vemos que en los bebés la boca cumple la función de alimentarlos y llorar y a medida que crecen, también a hablar.

Uno, dos, tres (εἷς, δύο, τρεῖς. *Ti.* 17a)

La evolución de la concepción platónica del ser humano tiene tres momentos fundamentales: en el *Fedón* el alma es prisionera del cuerpo y ese dualismo extremo divide al ser humano, —salvo, quizá, en el momento en el que Sócrates acaricia por última vez los cabellos de Fedón (89b)—; en la *República* cada una de las tres funciones del alma se corresponde con una parte del cuerpo, y en ese reparto la cabeza (κεφαλή) es la sede del alma racional; finalmente, en el *Timeo*, la cabeza, si bien sigue siendo la única parte del cuerpo con revoluciones divinas (85a, 90a-b), es reconocida también como el comienzo del tracto digestivo, asociado hasta ahora únicamente a la bestia del pesebre (*Ti.* 70d-e).

Esta coincidencia en la misma parte del cuerpo de lo racional con lo digestivo abre el camino a la afirmación de que las enfermedades del alma son generadas “por la disposición

⁶ La coherencia, escribe Ferlosio en uno de sus pecios, “tiene un punto de vanidad estética: vale poco más que la rima, pero es más peligrosa” (2009).

⁷ Ver nota al pie número 8.

del cuerpo” (διὰ σώματος ἕξις. *Ti.* 86b) y la peor de ellas es la ignorancia (ἀμαθία, *Ti.* 88b). Por eso, asegura Timeo, “nadie es malo por voluntad propia; un malo se hace por una mala disposición del cuerpo y una educación incorrecta” (κακὸς μὲν γὰρ ἐκὼν οὐδεὶς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξις τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφήν ὁ κακὸς γίγνεται κακός. *Ti.* 86d-e).

Que cuerpo y alma estén entretejidos determina cómo hay que plantear la educación y cómo hay que vivir la vida, y la prescripción platónica es “que el alma no se mueva sin el cuerpo ni éste sin el alma... y ambos se vuelvan equilibrados y saludables” (ἰσορρόπῳ καὶ ὑγιῆ. 88b-c). De ahí que quienes se dedican al estudio deban ejercitar su cuerpo y quienes se dedican a la gimnasia deban cultivar su alma a través de la música y la filosofía (“no debe esforzarse menos en estudiar que en practicar gimnasia” (οὐχ ἧττον μανθάνοντι πονητέον ἢ γυμναζομένῳ. *R.* VI 504c-d).

En definitiva, cuidar el alma presupone cuidar del cuerpo y esto se logra a través de la alimentación y el movimiento que caracterizan a los ciudadanos de un Estado sano, pero no a los del Estado inflamado y afiebrado, en el que aumenta la necesidad de médicos⁸ (*R.* II 373d). El movimiento debe ejercitar⁹ (πονήσει, *R.* III 410b) el alma volitiva para ponerla a prueba frente a lo apetitivo (*Lg.* VIII 841a). La salud de cuerpo y alma depende del equilibrio, pero ese equilibrio no es un estado final ni algo estático, sino que se alcanza a través del movimiento (Miller, 1957). La salud del ser humano es una cuestión cinética.

Y si bien el alimento es necesario, también es causa de destrucción (*Ti.* 30c) y será la causa de la muerte (*Ti.* 81d) cuando en la vejez la comida no pueda ser triturada porque se haya debilitado (*Ti.* 81c-d) la raíz de los triángulos elementales (*Ti.* 53c-54e, 57c-d), principios formales a los que se puede reducir todo el mundo físico.

⁸ En *La República de Platón*, Badiou (2016) destacó que la proliferación de médicos y abogados es síntoma de la mala calidad del sistema educativo.

⁹ Liddell Scott Jones dictionary:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=ponh%2Fsei&la=greek&can=ponh%2Fseio&prior=e/gei/rwn&d=Perseus:text:1999.01.0167:book=3:section=410b&ci=1#lexicon>

Los cuatro elementos naturales de los que está formada toda la *phýsis* están constituidos por dos principios formales, que en el lenguaje geométrico de *Timeo* son los dos triángulos elementales (53d-54b) —porque el triángulo es el polígono con menor número de lados (53c)—. Traducido a términos geométricos, la función de alimentarse consiste en introducir a través de la boca triángulos que, mientras el cuerpo es joven, son triturados por los triángulos del aparato digestivo y metabolizados en sangre y carne¹⁰, pero tras hacer esto durante muchos años, el cuerpo se desgasta y envejece y “la raíz de los triángulos se afloja” (ἡ ρίζα τῶν τριγῶνων χαλᾷ, 81c)¹¹.

Análogamente, las palabras que pronunciamos, incluso las de alguien sabio y justo como Sócrates, pueden conducirnos a la muerte. Lo necesario y lo mejor nos dan la vida y también nos la quitan. “Muerte y vida están en la boca”¹². En el lenguaje geométrico de *Timeo*, todo depende de las uniones y separaciones de los triángulos elementales¹³.

Entonces tenemos que los elementos que han hecho posible llegar a esta imbricación de cuerpo y alma en el *Timeo* desde el dualismo extremo del *Fedón* han sido el desarrollo del alma tripartita y el tratamiento de la salud y la enfermedad.

El recurso a la analogía

“El instrumento fundamental de la imaginación creativa es la analogía.”

Edward O. Wilson, biólogo, *Biofilia*

“Supongamos que una persona no comprende algo, pero se da cuenta de que ese ‘algo’ se parece a otra cosa que sí comprende muy bien. Si se comparan ambas cosas, puede

¹⁰ Lo que posteriormente Marco Aurelio llamará *dialýsis*, disolución, descomposición, destrucción, y *metabolé*, alteración, transformación (*Meditaciones*, IV 21, 36; V 13; VII 50; VIII 18).

¹¹ Hoy sabemos que las personas ancianas, con demencia o Alzheimer suelen morir a causa de una broncoaspiración, “la entrada anormal de fluidos, sustancias exógenas o secreciones endógenas en las vías aéreas inferiores” (Barroso, 2009, p. 24). Es decir, morir a causa de que la boca cumpla dos funciones, la de alimentar y la de respirar.

¹² “Tod und Leben in den Mund”, R. M. Rilke.

¹³ En términos literarios: “vivimos en la elección, odiamos la necesidad y al final morimos en sus garras de la forma más innoble”, Annie Dillard, “Vivir como comadreas”, (2019) p. 89.

llegar a comprender la primera. Si su comprensión resulta apropiada y nadie antes ha llegado a ella, puede afirmar que su idea fue muy creativa.”

Hideki Yukawa, Premio Nobel de Física, *Creativity and Intuition*

Según el mito cosmológico narrado por Timeo, el demiurgo ordenó todo lo existente gracias a la matemática, de ahí la correspondencia entre cuatro de los poliedros regulares y los cuatro elementos naturales de los que está conformado todo el mundo físico, sensible, tridimensional y sujeto a corrupción. Esta naturaleza común de todo lo existente es la que permite establecer una analogía tal y como es definida por Aristóteles en *Ética Nicomáquea* V 3, 113a32: “La proporción es una igualdad de razones y requiere, por lo menos, cuatro términos” (ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις), y en *Poética*, 1457b15-20: “Entiendo por analogía el hecho de que el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero; entonces podrá usarse el cuarto en vez del segundo o el segundo en vez del cuarto” (τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχη τὸ δεύτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον: ἐρεῖ γὰρ ἀντὶ τοῦ δευτέρου τὸ τέταρτον ἢ ἀντὶ τοῦ τετάρτου τὸ δεύτερον).

1° – 2°

3° – 4°

Establecer una analogía entre los niveles micro y macro permite tomar la parte por el todo y recurrir a un tropo literario como la metonimia con el fin de pensar en la unidad del mundo natural: si el ser humano es un mundo en miniatura, ¿cuáles serían los análogos de la boca en los niveles político y cósmico?

Siguiendo el uso platónico de la analogía, pretendo rastrear las posibilidades y limitaciones de este recurso como herramienta útil para visibilizar la unidad de todo lo existente y la alineación de antropología, política y ontología.

El cuerpo humano y el cuerpo político

Boca — Humano.

X — Ciudad

La boca es al ser humano lo que X es a la ciudad. ¿Cuál sería la boca de la ciudad?

Platón recurre a la analogía entre cuerpo humano y cuerpo político para justificar la razón de ser del cuerpo en el *Timeo* y para presentar el lugar del ciudadano en el Estado de la *República*.

La estructura del cuerpo humano es descrita en *Timeo* a través de una analogía con la *pólis* a partir de la repetición del verbo κατοικίζω (24c, 24d, 69d, 70a, 70e, 71d, 89e), asentarse, establecerse¹⁴. El alma racional e inmortal se corresponde con la cabeza, es la acrópolis (70a) de la ciudad y está separada del alma mortal por un istmo: el cuello. A su vez, el alma volitiva está separada del alma apetitiva por el diafragma (77b), como las habitaciones de los hombres y las mujeres (69e-70a).

También en el tratamiento de las enfermedades recurre Platón a esta analogía, en este caso para describir los efectos de la disentería, durante la cual el alimento escapa del cuerpo como las huidas que se producen en “una ciudad en guerra” (ἐκ πόλεως στασιασάσης, *Ti.* 85e). En general, no hay que permitir “que lo enemigo dispuesto junto a lo enemigo engendre guerras en el cuerpo” (οὐκ ἐχθρὸν παρ’ ἐχθρὸν τιθέμενον ἑάσει πολέμους ἐντίκτειν τῷ σώματι καὶ νόσους, *Ti.* 88e). Esta analogía es un eco de la teoría médica de Alcmeón de Crotona (Gigon, 1985, p. 168), quien había comparado el cuerpo sano con un Estado bien gobernado (DK 24 B 4) cuya salud viene determinada por el equilibrio de fuerzas (ἰσονομία των δυνάμεων); por oposición, la enfermedad acaece cuando predomina una sola, la tiranía o la monarquía.

Este recurso es similar al de *República*, II, 368d, donde la indagación sobre la justicia pasa de las letras pequeñas a las grandes, del alma del individuo a la ciudad-Estado. No en vano, las primeras palabras del *Timeo* son las de Sócrates preguntando a sus interlocutores si recuerdan la conversación de ayer (17a), lo que da lugar a un resumen de las principales cuestiones de la *República*.

Retomando la pregunta: ¿cuál es la boca de la *pólis*? En términos urbanísticos la respuesta podría ser bien el puerto,

¹⁴ Liddell Scott Jones dictionary:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=katoikizw&la=greek#lexicon>

donde comienza la *República*¹⁵, bien las vías de acceso a la ciudad desde el campo (*Lg.* VI 763c). En términos sociales, es imposible que ninguno de los tres grupos de habitantes sea la boca de la ciudad, puesto que la responsabilidad de hacer entrar el alimento recae sobre los productores (agricultores, ganaderos, comerciantes) y de quien más se espera que pronuncie palabras inteligentes y razonables es del sabio, el filósofo, el gobernante justo.

Sin embargo, lo importante de este ejercicio no es encontrar el cuarto elemento necesario para completar la analogía y salvar la coherencia¹⁶, sino servirnos de la analogía como herramienta de pensamiento para alcanzar y mantener la salud y la unidad de la comunidad política. Lo importante es que el Estado tenga cubiertas ambas funciones, la entrada de lo necesario y la salida de lo mejor. En todo Estado son necesarios el abastecimiento de alimentos —lo que desde hace un cuarto de siglo se conoce como “soberanía alimentaria”¹⁷—, y las propuestas sabias propias de un buen gobierno (*R.* II 372b-c; IV 421d-422a) y ambas están entrelazadas del mismo modo que el aparato digestivo recorre todo el cuerpo humano. Estas dos condiciones de la vida buena merecen ser pensadas desde el pasaje de la *República* donde se dice que quienes gobiernen no deberían poseer nada de lo que poseen ahora los demás gobernantes, sino que, como atletas de la guerra y guardianes, recibirán de los demás, a modo de salario por su servicio como guardianes, el alimento (τροφή) que para ello requieren anualmente, debiendo ocuparse de sí mismos y del resto del Estado (VIII 543b-c).

Esta medida, si bien se refiere únicamente a quienes gobiernan, sirve para entrelazar a toda la comunidad política porque impide que gobernar sea la vía al enriquecimiento del gobernante y la consecuente pobreza de los gobernados. En términos platónicos es lo mismo que impedir que el alma apetitiva esté al frente del Estado. Y esto solo se logra mediante la selección de gobernantes moderados, preocupación que sigue vigente en el *Político* y las *Leyes*.

¹⁵ Ver también *Critias*, 115d.

¹⁶ Ver nota al pie número 6.

¹⁷ Este concepto fue propuesto la semana del 11 al 17 de noviembre de 1996 en Roma, Italia, por el movimiento internacional La Vía Campesina.

Pero debido a la dedicación que requiere el tejido de un discurso inteligente, sea en forma de gobierno justo o de redacción de una legislación justa, esta función exige que quien deba cumplirla esté exento de cualquier otra. Y así lo recomendará posteriormente Aristóteles: “es mejor, cuando es posible, que el mismo órgano no se dedique a usos distintos (...) Sin embargo, cuando no es posible, emplea el mismo órgano para diversas funciones” (*Partes de los animales*, IV 6, 683a). En el caso del relato verosímil de Timeo, que algo sea posible o imposible viene determinado por la necesidad¹⁸, mientras que en *República* el criterio es la naturaleza del alma, en términos míticos, la calidad del metal.

Debido a la dificultad reconocida por Platón a lo largo de los diálogos de encontrar a una persona que reúna los requisitos para ser filósofo y gobernante, debido a lo dispar de ambas naturalezas y a que no hay impedimento para que una función sea cumplida por dos órganos, Platón abre la puerta a unir los caracteres sensatos de los filósofos con los caracteres valientes de los guardianes: “jamás permitir que los caracteres sensatos se alejen de los valientes (μηδέποτε ἔαν ἀφίστασθαι σώφρονα ἀπὸ τῶν ἀνδρείων ἦθη. *Político*, 310e).

Y debido a la necesidad de que ambos caracteres estén presentes, el fin de la actividad política es entretejer “el carácter de los hombres valientes con el de los sensatos (τὸ τῶν ἀνδρείων καὶ σωφρόνων ἀνθρώπων ἦθος. *Político*, 311b). Esto es, que dos naturalezas se aúnen para cumplir una función.

El banquete, boca de la comunidad amistosa y filosófica

Tal y como es descrita por Platón en *Timeo* como el lugar por el que sale una corriente de palabras inteligentes y bellas, la boca parece corresponder únicamente a la del sabio, prudente y leal a la verdad en cuyas palabras y acciones se refleja el brillo de su alma de oro, no a la de un ignorante, un imprudente o un sofista o la de quien no sabe qué decir¹⁹. Esto

¹⁸ “sin la necesidad no es posible comprender la causa divina, nuestro único objeto de esfuerzo”. *Ti.* 69a.

¹⁹ Menón reconoce que Sócrates lo ha dejado paralizado de alma y de boca, (τὴν ψυχὴν καὶ τὸ στόμα ναρκῶ. *Men.*, 80b) y Alcibiades lo compara con el sátiro Marsias, que

se debe a que en *Timeo* la definición de cada órgano es teleológica, según su finalidad y su excelencia (continuación del principio de que hay una excelencia (ἀρετή) para cada cosa que tiene asignada una función (ἔργον, *R.* I 353a-b)), no según el uso que le damos cuando decimos palabras falsas, necias o crueles.

Los simposios, las celebraciones donde se come, se bebe y se conversa, son una boca —si bien temporal— de la comunidad amistosa y filosófica a través de la cual los hombres disfrutaban de los alimentos, el vino y los bellos discursos. Aunque siempre hay quien, como Aristófanes, sufre hipo y pierde su turno de palabra (*Symp.* 185c), y quien, como Alcibiades, ha bebido demasiado y actúa como un borracho, irrumpiendo ruidosamente y de forma agresiva, pero, también, como buen borracho, diciendo la verdad (*Symp.* 212d y ss.).

La importancia política de las reuniones en las que se comparte lo necesario y lo mejor es tal que Platón determina que los guardianes “se sentarán juntos a la mesa, como soldados en campaña que viven en común” (*R.* V 416e, sobre lo que insiste en *R.* V 458c), siguiendo las costumbres de Esparta y Creta, medida que se mantiene en las *Leyes* VII 806d-807a y 842a-c, donde la propuesta se hace extensiva a las mujeres (VII 780d-781d).

En el *Timeo* el demiurgo decide que el lugar óptimo para la boca es la cabeza, que deja de ser la parte del cuerpo asociada únicamente a lo más elevado, la filosofía y el gobierno, y se comienza a asociarse también al ciclo digestivo que termina en el intestino, el órgano más largo del hombre, previsto así por el demiurgo para que comer no sea una necesidad constante y podamos dedicarnos a la filosofía (72e-73a). El hecho de que el aparato digestivo comience en la cabeza, sede del alma racional, y atraviese todo el cuerpo hasta el abdomen, sede del alma apetitiva, continua la analogía cuerpo-ciudad: igual que el alma y el cuerpo están entretnejidos, también debe estarlo la comunidad política (*Pol.* 311c), pues los gobernantes no pueden vivir sin alimentarse, sino que para ello dependen de los gobernados, y los productores de alimentos no pueden, según Platón, autogobernarse de forma justa.

encantaba a los hombres con el poder de su boca (ἐκλήλει τοὺς ἀνθρώπους τῆ ἀπὸ τοῦ στόματος δυνάμει. *Symp.* 215c).

Todos deben conformar una comunidad de placer y dolor (ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία συνδεῖ, *R. V*, 462b y ss).

El ser humano, modelo del Estado mejor gobernando

La analogía ser humano-Estado funciona en ambos sentidos: no solo el alma humana debe estar estructurada y jerarquizada como el Estado, sino que el Estado debe ser como un ser humano en el sentido siguiente. En la *República* Platón recurre a la analogía *psyché-pólis* para responder a la pregunta de qué papel debe desempeñar cada quien en el Estado con el fin de que cada persona cumpla solo una única función, aquella para la que esté mejor preparada por naturaleza —hay una función (ἔργον) propia, que es lo que sólo (μόνος) uno hace o hace mejor (ἄριστον) (*R. I* 352d); la función (ἔργον) de cada cosa es lo que sólo ella cumple o lo que esa cosa cumple más apropiadamente, hay una excelencia (ἀρετή) para cada cosa que tiene asignada una función (ἔργον) (*R. I* 353a-b); “se necesita una naturaleza (φύσις) adecuada a la actividad” (*R. II* 374e)—. Este principio se mantendrá hasta las *Leyes*, donde se trata en detalle la educación a la que hay que someter a cada naturaleza para que cumpla de forma excelente con su función (VI 769e-760a).

Según este punto de partida, una comunidad política estará sana si ante un mismo acontecimiento reacciona como un organismo, mientras que si lo que a unos alegra, a otras entristece, será un síntoma inequívoco de una comunidad política enferma y dividida. El Estado mejor gobernado es aquel en el que más gente dice “lo mío” y “lo no mío” refiriéndose a las mismas cosas y, del mismo modo, y este Estado es el que tiene más similitud con el ser humano individual (ἐνὸς ἀνθρώπου. *R. V* 462c). Es importante no pasar por alto que Platón haya elegido presentar su ciudad deseada mediante una analogía orgánica.

En conclusión, el cuerpo ha ocupado en el *Timeo* el lugar del alma en la *República*, pero solo en la analogía: en el pensamiento platónico el alma nunca deja de ser el elemento rector.

Las analogías sobre el deseo sexual: el hombre-árbol y la mujer-bestia

Hombre — Árbol

Mujer — Bestia

¿Cuál es la función de esta analogía tan asimétrica?

El recurso a la analogía es posible entre distintos niveles y también dentro del mismo nivel microcósmico, entre diferentes reinos y especies.

Coherente con la asimétrica visión del hombre y la mujer en la Antigüedad, Platón recurre a distintas analogías para referirse al deseo sexual masculino y femenino.

Cuando se refiere a aquel hombre cuyo esperma es tan abundante que fluye alrededor de la médula, lo describe como “un árbol que da más frutos de lo normal (δένδρον πολυκαρπότερον)” (*Ti.* 86c). Considero que a esta comparación se le pueden poner dos objeciones. La primera, que dar más frutos de lo normal es negativo solo en los hombres, no en el reino vegetal y así lo vemos en el jardín de Alcínoo, rey de los feacios (*Odisea*, VII, 122). La segunda, que lo que dan los hombres no es el fruto (καρπός), sino solo la semilla (σπέρμα), tal y como el propio Platón dice en *Timeo* (86c y 91b). Los frutos los dan solo las mujeres (91d).

El deseo sexual ha sido representado por Platón a través de la imagen de una bestia en diálogos como la *República* (IX, 571c-d, 588e) y las *Leyes* (VIII 831d-e) y esta idea se mantiene en el *Timeo*, donde los órganos sexuales son descritos como “las partes del hombre que producen vergüenza, desobedientes y autónomas” (ἀπειθές τε καὶ αὐτοκρατές) que no obedecen a la razón, sino solo a su deseo (ἐπιθυμίας. 91b).

Esta bestia deseante (ζῷον ἐπιθυμητικόν. *Ti.* 91c) que todo lo domina es más poderosa aún en “el útero y matriz de las mujeres (ταῖς γυναιξιν αὖ μήτραί τε καὶ ὑστέραι. *Ti.* 91c), que si no es fecundado durante mucho tiempo se enfurece y anda errante por el cuerpo (πλανώμενον πάντη κατὰ τὸ σῶμα. *Ti.* 91c), provocando carencias y enfermedades.

A pesar de que el cuerpo humano es un microcosmos compuesto de lo mismo que el macrocosmos, en el nivel humano el deseo femenino es presentado como inmune a la

persuasión, a pesar de que incluso en una escala mucho mayor, el nivel cósmico, el demiurgo es capaz de persuadir a la causa errante (πλανωμένη αἰτία), que de buen grado le obedece (48d y 56c). El mundo es una mezcla de inteligencia y necesidad, pero cuando una parte no cumple su función, se produce un desequilibrio, lo mismo en el cuerpo que en el Estado, de aquí la importancia de que cada quien ocupe el lugar que le corresponde según la naturaleza de su alma con el fin de que pueda cumplir la función que le es propia y no andar errante²⁰.

Esta asimetría entre el tratamiento del deseo sexual femenino y masculino guarda relación con el hecho de que la mujer era asociada al agua y a lo ilimitado, y el hombre a lo seco y al límite, tal y como se lee en los tratados hipocráticos (*Sobre la dieta*, 27) y en la obra biológica de Aristóteles (*Problemas*, IV, 879a33-34; *Generación de los animales*, 765b2). Las emociones son líquidas, húmedas y gotean, y producen secreciones, sudor y lágrimas, y en la filosofía platónica los hombres prudentes y con dominio de sí deben aspirar a secar su alma (δέον ἀρχμεῖν. *R.*, X, 606d). Según la poeta y filóloga griega Anne Carson (2007), este carácter húmedo e ilimitado de la mujer es problemático desde el punto de vista de la limpieza física y moral porque limpieza es que cada cosa esté en su sitio y lo húmedo se caracteriza por rebosar el cuerpo y sobrepasar sus límites. La errancia del deseo por todo el cuerpo es un problema en tanto desplaza algo fuera de su lugar propio. Una vez iniciadas en las relaciones sexuales, las mujeres —se decía— no eran capaces de controlar su deseo²¹, que las disolvía, las sacaba de sus límites y las volvía bestias salvajes hasta el punto de que a veces se las representaba bajo la figura de animales, vacas, yeguas, ciervas y monstruos

²⁰ Prolongando este razonamiento podríamos hacer la siguiente lectura: cuando el filósofo se dedica a errar por la ciudad en lugar de asumir la responsabilidad de gobernar, se produce el consecuente desequilibrio en forma de injusticia, como le sucedió a Sócrates, razón por la cual Platón busca aunar filosofía y poder en *R.* V 473d. La idea de la errancia es central en el *Timeo*: los sofistas vagan de ciudad en ciudad (19e), los astros errantes y los no errantes (39d y 40b), el movimiento errático de la *chóra* (43b), las convulsivas revoluciones humanas (47c) frente a lo imperturbable de las divinas. la causa errante persuadida por la causa inteligente (48a).

²¹ Aristóteles, *Política*, VII 1335a8: "conviene a la templa que se entreguen en matrimonio a una edad más avanzada, pues las que desde jóvenes han tenido relaciones sexuales parecen ser más intemperantes".

irracionales incapaces de sabiduría, prudencia y autocontrol, cuando no ayuntándose con animales, como Pasífae con el toro blanco de Creta²².

Entonces, si bien Platón reconoce en *República*, V que análogamente al hecho de que hay hombres excelentes, también hay mujeres excelentes cuya naturaleza les permitiría e, incluso, las obligaría a ser guardianas, en el *Timeo* no desciende hasta ese nivel en el que es posible detenerse en unos pocos individuos, sino que generaliza sobre la naturaleza de las mujeres, a las que considera más susceptibles de desequilibrarse a causa del deseo sexual no satisfecho despertado, supuestamente, por no haber sido fecundadas. Lo interesante de esto es: primero, que, si bien de forma implícita, asume que en ellas la causa errante tiene más fuerza que la propia necesidad cósmica, la cual sí pudo ser persuadida por el demiurgo; segundo, que esta desproporción podría ser consecuencia de lo que podríamos llamar “error metonímico”, que consiste en tomar la parte por el todo y considerar a las mujeres fundamentalmente como matrices²³; y tercero, que esto, a su vez, podría deberse a concebir a los individuos en términos de la función que pueden y, por tanto, deben cumplir.

Somos plantas celestes

Cabeza — Cuerpo humano

Raíz — Planta celeste

¿Qué función tiene la analogía del ser humano como planta celeste?

Al final del tratamiento del cuerpo hay un hermoso excursus sobre las plantas (*Ti.*, 76e-77c), donde se dice que debido a que nuestros artífices previeron que íbamos a necesitar ayuda, crearon unos seres vivientes a partir de una mezcla que contenía una parte de naturaleza humana, la relativa a la tercera especie de alma, y la plantaron. A continuación se compara el cuerpo humano con un jardín (κῆπος) surcado por canales de riego, el sistema circulatorio.

²² Apolodoro, *Biblioteca*, III 1.2-4; Virgilio, *Bucólicas*, VI.5 y sig.; Ovidio, *Metamorfosis* VIII.136 y 155-175.

²³ Julio Cortázar en *Los reyes* (1970) hace que Minos le diga a Ariadna. “Las madres no cuentan. Todo está en el caliente germen que las elige y las usa”.

El último uso que hace Platón de esta comparación entre lo humano y lo vegetal se encuentra casi al final del *Timeo* y hace referencia al alma inmortal:

En lo concerniente a la especie de alma más importante (κυριωτάτου) que poseemos, debemos considerar lo siguiente: un dios ha otorgado a cada uno de nosotros como un demon. Esto, precisamente, es lo que decimos expresándonos con absoluta corrección, que habita en la parte superior de nuestro cuerpo (ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι) y que nos eleva desde la tierra hacia aquello que en el cielo le es afín (πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν), como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste (ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον) (90a. Trad. J. M^a Zamora)

Somos plantas celestes (φυτὸν οὐράνιον)²⁴ y formamos parte de una familia celeste. La imagen elegida por Platón para referirse a la especie más importante del alma (περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους) no divide a la humanidad en hombres y mujeres, en machos fructíferos y hembras poseídas por el deseo, sino que incluye a toda la especie humana bajo la facultad común de poder conducirse por la razón, tal y como se afirmó en *República*, V durante la selección de los hombres y las mujeres excelentes.

El demiurgo nos dio a cada uno algo divino, una divinidad tutelar (δαίμονα θεός) y la alojó en nuestra cabeza, que es cabeza y raíz (κεφαλὴν καὶ ῥίζαν. *Ti.* 90a) y desde ahí dio a todo nuestro cuerpo su posición vertical. La función de esta analogía, entonces, es recordarnos que tenemos un componente divino que es el que debe gobernar nuestra alma.

Pero ahí, en la misma sede donde el demiurgo alojó nuestro *daimon*, abrió también nuestra boca, y así es como en una misma parte del cuerpo coinciden la raíz que nos permite ser mejores que nosotras mismas y la abertura por la que, bocado a bocado, vamos incorporando el cosmos a nuestro cuerpo. Como escribió Rilke, somos solo boca: *wir sind nur Mund*.

²⁴ Para conocer la historia de esta imagen, ver Coccia, 2017, pp. 79-85 y p. 137.

La boca, metonimia del cosmos, el ser viviente. Hacia unas humanidades ecológicas

Boca — Ser humano

X — Cosmos

La boca es al ser humano es lo que X es al cosmos. ¿Cuál sería la boca del cosmos?

En tanto lugar de paso de lo necesario y lo mejor, la boca es una metonimia del cosmos²⁵, del universo ordenado resultado de la inteligencia y la necesidad, tal y como se expone en el tercer discurso de Timeo (69b y ss.), de la capacidad de la causa inteligente de persuadir a la causa errante (48a). La boca, la cabeza, el cuerpo humano y todo lo existente son el resultado de la providencia divina (30c) que ordena teleológicamente lo sensible para dar forma al ser viviente (ζῷον) que es el universo: el ser viviente eterno (ζῷον αἰδίων. 37d), el ser viviente que contiene en sí todos los seres vivientes (ζῷον ἐν ζῷα ἔχον τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ. 69c), el ser viviente visible (ζῷον ὀρατὸν. 92c).

Debido a que el ser humano es un microcosmos formado a partir de los mismos cuatro elementos que el macrocosmos, y a que nuestra alma racional e inmortal procede de los restos de la mezcla con la que el demiurgo hizo el alma del mundo (41d), “es por el cuerpo que comunicamos²⁶ con el devenir y por el alma, mediante el razonamiento, con la realidad real” (σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι’ αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῆ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν. *Sph.*, 248a). Por eso la salud humana se mantiene “tratando de imitar la naturaleza del universo” (τὸ τοῦ παντὸς ἀπομιμούμενον εἶδος. *Ti.* 88c)²⁷.

²⁵ En el hinduismo, Krishna tiene en su boca el universo entero y según la medicina, en la boca tenemos una gran microbiota (Arponen, 2021, p. 189); la boca contiene el macrocosmos y el microcosmos.

²⁶ “Para mencionar la relación entre el cuerpo y el devenir, por un lado, y el alma con la ousia, por el otro, [el Extranjero ha] preferido ‘comunicar’ (*koinonein*), que será, en la definición del ser que propondrá, la posibilidad que transmite el hecho de ser: *dúnamis koinonías*, ‘poder de comunicación’.” (251e8). Cordero, 2006, p.146.

²⁷ A una escala no individual, sino de especie, esto fue formulado por el microbiólogo y humanista René Dubos en estos términos: “el bien del mundo coincide con el más profundo bien del hombre” (2019, p. 68).

Sin embargo, entre el cuerpo humano y el del mundo hay tres diferencias fundamentales.

La primera es que el cosmos no tiene un aparato digestivo con principio y fin, no necesita ingerir alimentos ni expulsarlos. “Nada salía ni entraba en él por ningún lado — tampoco había nada—, pues nació como producto del arte de modo que se alimenta a sí mismo de su propia corrupción” (ἐαυτῷ τροφήν τὴν ἐαυτοῦ φθίσειν παρέχον. *Ti.* 33c-d). En respuesta a la pregunta de este apartado, el cosmos no tiene boca porque no la necesita. A diferencia del ser humano, el cosmos es autárquico, y así lo vemos en los ciclos de la vida en la Tierra: una vez terminada su vida, vegetales y animales sirven de alimento para las generaciones del futuro. Que no exista un afuera del cosmos quiere decir que “todo debe ir a alguna parte”, tal y como afirma una de las cuatro leyes de la ecología enunciadas por el biólogo Barry Commoner en 1971. Este ciclo continuo de la materia es lo que hace que todos los seres vivos formemos una unidad de sentido. “No venimos al mundo, sino que salimos de él. No somos más que expresiones del mundo” (Tim Lott citado por Rebecca Tamás, 2021, pp. 50-51).

La segunda es que, a diferencia del cosmos, el cuerpo humano muere, por eso el final del mito cosmológico del *Timeo* está dedicado a la enfermedad (νόσος), que sobreviene cuando “la carne se corrompe y vierte en las venas el producto de su descomposición” (τηκομένη σὰρξ ἀνάπαλιν εἰς τὰς φλέβας τὴν τηκεδόνα ἐξιῆ, 82e). El cuerpo humano muere envenenado porque, a diferencia del cosmos, no ha sido diseñado para alimentarse de sus residuos, sino para tomar el alimento del exterior por la boca. Que todos los seres vivos mueran es lo que hace posible el ciclo de vida en la Tierra.

Este ciclo sin fin será desarrollado posteriormente por Marco Aurelio a partir del concepto de transformación (μεταβολή): “Por naturaleza todo cambia, se modifica, se destruye para que surjan otras cosas sin interrupción” (ἅπαντα γὰρ μεταβάλλειν καὶ τρέπεσθαι καὶ φθείρεσθαι πέφυκεν, ἵνα ἕτερα ἐφεξῆς γίνηται. *Meditaciones*, XII, 21).

La tercera diferencia entre el cuerpo humano y el cosmos se refiere al movimiento. Mientras el cosmos posee un movimiento ordenado impuesto por el demiurgo (*Ti.* 36c), el

cuerpo humano, a pesar de estar diseñado para moverse (*Ti.* 44e-45a), no lo hace como debiera, pues quienes se dedican al estudio tienden a llevar una vida sedentaria ajena al ejercicio físico y quienes se preocupan por su cuerpo, tienden a descuidar la vida filosófica (*Ti.* 88c).

Para evitar ambos extremos “hay un método de salvación: no mover el alma sin el cuerpo, ni el cuerpo sin el alma” (μία δὴ σωτηρία πρὸς ἄμφω, μήτε τὴν ψυχὴν ἄνευ σώματος κινεῖν μήτε σῶμα ἄνευ ψυχῆς. *Ti.* 88b), receta que resume el necesario entrelazamiento y mutuo cuidado de cuerpo y alma que caracteriza la antropología del último Platón.

Conclusiones

- Que el cosmos es el fruto de la confluencia de dos causas, la inteligencia y la necesidad, se muestra en la boca, creada teleológicamente por la provisión divina al servicio de lo necesario, el alimento, y lo mejor, el discurso.
- Por ser punto de encuentro del cuerpo y el alma, la boca cumple una función mediadora.
- Este carácter intermediario (*metaxy*) no es exclusivo de la boca, sino que es compartido por otras figuras: Sócrates en tanto vehículo que traslada el valor que debe caracterizar al guerrero en el campo de batalla al que debe poseer el filósofo en la ciudad; Sócrates en tanto hombre con apariencia de sátiro poseedor de un dios interior; el *daimon* de Sócrates como figura de encuentro de la piedad religiosa y la racionalidad filosófica; el alma racional e inmortal, que mediante el proceso de transmigración y *anamnesis* comunica el ámbito sensible con el inteligible; la matemática, que puede elevarnos a la unidad inteligible a partir de la multiplicidad sensible; el guardián, filósofo y gobernante, que aúna sabiduría y poder; el alma volitiva, que permite al alma racional dominar el alma apetitiva y hacer que el ser humano se asemeje más a lo divino; la locura divina con la que Eros posee nuestro cuerpo mortal y nos permite ascender a lo inteligible y

contemplar la Idea de la Belleza; la *chóra*, material espacial o receptáculo del devenir en el que el demiurgo imprime las formas inteligibles; el proemio que busca predisponer al ciudadano a cumplir la ley.

- Lo que estas entidades ponen en evidencia es que la ontología platónica y, lo que al fin y al cabo es más importante, la traslación que hace Platón de ella a la política, no puede entenderse como dos mundos separados por un abismo insalvable, sino que ese espacio demónico entre ambas orillas está poblado por barqueros que las conectan y que, por tanto, son indispensables y merecen especial atención: debemos conocer el papel de Sócrates, saber interpretar la apariciones del *daimon*, educar el *thymós*, atender al preámbulo, ejercitar la matemática y cuidar lo que entra y sale por la boca.
- La evolución de la antropología platónica desde el dualismo extremo del *Fedón* consigue finalmente imbricar cuerpo y alma gracias al desarrollo del alma tripartita en la *República* y al tratamiento de la salud y la enfermedad el *Timeo*.
- Recurrir a la analogía como herramienta de análisis es posible únicamente debido a esta unidad de todo lo existente, que es el hecho que esta reflexión pretende rescatar²⁸.
- El recurso a la analogía evidencia que el buen gobierno es condición de la soberanía alimentaria, que es la base necesaria de toda comunidad política.

Referencias

Apolodoro (1985). *Biblioteca*. Margarita Rodríguez de Sepúlveda (trad.). Madrid: Gredos.

Aristóteles (1988). *Política*. Manuela García Valdés (trad.). Madrid: Gredos.

²⁸ Agradezco mucho a Etienne Helmer y a Sergio Rojas sus preguntas, correcciones y sugerencias.

- Aristóteles (1999). *Ética Nicomáquea*. Julio Pallí Bonet (trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1999). *Poética*. Valentín García Yebra (trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2010). *Obra biológica. De partibus Animalium. De Incessu Animalium*. Rosana Bartolomé (trad.). Madrid: Luarna.
- Arponen, S. (2021). «Todo empieza en la boca». *Es la microbiota, idiota*, pp. 189-204. Barcelona: Alienta.
- Badiou, A. (2016). *La República de Platón*. M^a. del Carmen Rodríguez (trad.) México: FCE.
- Barroso, J. (2009). Disfagia orofaríngea y broncoaspiración. *Revista Española de Geriátría y Gerontología*, vol. 44, n.º 2, pp 22-28. DOI: 10.1016/j.regg.2009.06.010
- Boeri, M. (2010). ¿Por qué el *thymós* es un “aliado” de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales?, *Rivista di cultura classica e medioevale*, pp. 289-306.
- Carson, A. (2007). *Hombres en sus horas libres*. Ed. bilingüe. Jordi Doce (trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Coccia, E. (2017). *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Gabriela Milone (trad.). Buenos Aires Miño y Dávila.
- Commoner, B. (1971). *The Closing Circle: Nature, Man, and Technology*. New York: Knopf.
- Cordero, N. L. (2006). *Platón contra Platón*. Buenos Aires: Biblos.
- Cortázar, J. (1970). *Los reyes*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Dillard, A. (2019). *Enseñarle a hablar a una piedra*. Teresa Lanero (trad.). Madrid: Errata Naturae.
- Dubos, R. (2019). *Pensar globalmente, actuar localmente. Antología de textos sobre ecología y sociedad*. Carmen Madorrán (ed.). Madrid: Catarata.
- Friedländer, P., & Meyerhoff, H. (1969). *Demon and Eros. In Plato: An Introduction*. Princeton: Princeton University

- Press. Recuperado de:
<http://www.jstor.org/stable/j.ctt13x1001.7>
- Gigon, O. (1985): *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. M. Carrión Gútiéz, (trad.) Madrid: Gredos.
- Herodoto (2001). *Historia*. Carlos Schrader (trad.). Madrid: Gredos.
- La Vía Campesina (1996): Por el derecho a producir y el derecho a la tierra: <https://viacampesina.org/es/1996-declaracion-de-roma-de-la-via-campesina-que-define-por-primera-vez-la-soberania-alimentaria/>
- Marco Aurelio (2001). *Meditaciones*. Francisco Cortés Gabaudan (trad.). Madrid: Cátedra.
- Miller, H. W. (1957). The Flux of the Body in Plato's Timaeus. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 88, 103-113. <https://doi.org/10.2307/283896>
- Ovidio (2008). *Metamorfosis*. José Carlos Fernández Corte y Josefa Cantó Llorca (trad.). Madrid: Gredos.
- Platón. (1900-1907) [1967]. *Platonis Opera*, I-IV, ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- Platón. (1986). *Diálogos. III. Fedón. Banquete. Fedro*. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo (trad.). Madrid: Gredos.
- Platón (1988). *Diálogos. V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. M^a I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. Luis Cordero (trad.). Madrid: Gredos.
- Platón (2010). *Timeo*. J. M^a Zamora (trad.). Madrid: Abada.
- Platón (2020). *Menón*. Edición bilingüe griego-español. Enrique López Castellón. Madrid: Abada.
- Ramos Jurado, E. Á. (1999). Eros demoníco y mujer demoníca, Diotima de Mantinea. *Habis*, n^o 30, pp. 79-86. Recuperado de:
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/633277.pdf>
- Rilke, R. M. (2000). *Elegías de Duino. Los sonetos a Orfeo y otros poemas. Cartas a un joven poeta*. Ed. bilingüe).

Eustaquio Barjau y Joan Parra (trad.) Barcelona: Círculo de Lectores.

Sánchez Ferlosio, R. (2009). Pecios. *El País*, 22 de septiembre. https://elpais.com/diario/2009/01/22/opinion/1232578812_850215.html

Tamás, R. (2021). *Extraños: Ensayos Sobre lo Humano y lo no Humano*. Álex Gibert (trad.). Barcelona: Anagrama.

Virgilio (1990). *Bucólicas*. Tomás de la Ascensión Recio García y Arturo Soler Ruiz (trad.). Madrid: Gredos.

Wilson, E. O. (2021). *Biofilia*. Teresa Lanero Ladrón de Guevara (trad.). Madrid: Errata Naturae.

Yukawa, H. (1973). *Creativity and Intuition: A Physicist Looks East and West*. John Bester (trad.). Tokio: Kodansha International.

VALIDACIÓN DEL CUERPO Y DE LAS SENSACIONES
DESDE UN MATERIALISMO NEUTRAL
EN EPICURO DE SAMOS

VALIDATION OF THE BODY AND THE SENSATIONS
FROM A NEUTRAL MATERIALISM
IN EPICURUS OF SAMOS

Estiven Valencia Marín
Universidad Tecnológica de Pereira
estiven.valencia@utp.edu.co

Resumen: Un especial interés por los problemas vitales del ser humano llevó a Epicuro a distanciarse de las simples teorizaciones y consagrarse a pensar máximas por las que el hombre podría hacerse con las causas y objetos del bienestar. Epicuro asume el cuerpo y la vida sensible como principios de un bienestar que descansa en las afecciones (πάθη), si bien estas son efectos de los estímulos del ambiente que le preceden, además de ser la fuente de las actitudes de aceptación o de rechazo que determinan las acciones humanas. Ciertamente es que esta perspectiva sensualista describe la εὐδαιμονία como simple satisfacción de deseos y de necesidades cotidianas, pero se hace manifiesto que, en ocasiones, al no coincidir los deseos con el noble interés del bienestar contradicen este fin buscado. Dicho esto, el tema que se expone en el presente texto es la pregunta por los argumentos que validaron el cuerpo y sus sentidos para conocer el mundo y actuar según lo percibido, frente a algunas de las críticas escépticas y plutarqueas.

Palabras clave: ética epicúrea, epistemología epicúrea, bienestar, afección, sensibilidad

Abstract: An interest in the vital problems of the human being led Epicurus to distance himself from the theorizations and dedicate himself to thinking maxims by which the man could get hold of objects of well-being. Epicurus assumes the body and sensitive life as principles of a well-being that rests on the affections (πάθη), although these are effects of the stimuli of

the environment, in addition to being sources of the attitudes of acceptance or rejection that determine actions. Is true that sensualist perspective describes εὐδαιμονία as the satisfaction of desires and daily needs, but it becomes clear that desires do not always coincide with the interest of well-being and can contradict this end. This paper scrutinizes the arguments that validate body and senses to know the world and act according to what is perceived in the face of some skeptical and plutarchian criticisms.

Keywords: epicurean ethics, epicurean epistemology, well-being, affection, sensibility

“El grito del cuerpo es: no tener hambre, no tener sed, ni frío. Quien tenga eso y confíe que lo obtendrá, competirá incluso con Zeus en cuestión de felicidad”

Gnomologio Vaticano, 33

Una propuesta conceptual en la que las acciones perfilan ser objeto de reflexión es una fusión teórico-práctica en la que pensamiento y acción aparecen como condiciones de aprehensión de lo real. Hasta ahora, la idea de una preponderancia práctica sobre lo teórico en las escuelas helenísticas, como se asume del epicureísmo, ha sido ampliamente divulgada e indiscutiblemente apoyada por algunas historias de la filosofía (García Gual, 2002; Annas, 2011; Németh 2017), pero el proyecto teórico que retiene Epicuro como medio de estudio o examen no es más que la pretensión de mudar un pensar que podría estar imbuido en juicios y decisiones adulterados que imposibilitan el vivir bien. He aquí la necesidad de un trato argumentativo y explicativo para un bienestar, para la tranquilidad o sosiego que sirve a las futuras acciones de quienes se ven envueltos en incoherencias prácticas (Striker, 1996; Lledó Iñigo 2003; Mas Torres, 2018),

de tal manera que una fundamentación epistémica concluya en lo ético.

En efecto, la formulación de principios epistemológicos para explicar un complejo plano de acciones por las que el ser humano busca el bienestar en su vida es la forma en la que el filósofo de Samos ilustra el curso de la naturaleza humana estructurando así su proyecto filosófico. Como se ha indicado, el fin de tal proyecto consiste en lograr la vida feliz (μακαρίως ζῆν), es decir, salud corporal y tranquilidad del alma (ὕγεια τοῦ σώματος καὶ ἀταραξία τῆς ψυχῆς) (*Ad Menoeceum*, 128), cuyos medios son el conocimiento de los deseos y la atención a las falsas opiniones que malogran el bien deseado. Pero, lo que aún resta por precisar es el modo en que actúa tal propósito de bienestar en el ser humano con el fin de mostrar el funcionamiento de las acciones asociadas a un ejercicio reflexivo. De hecho, presentar las condiciones en que Epicuro sostiene y hace depender su filosofar es puntualizar los fundamentos del buen vivir (στοιχεῖα τοῦ καλῶς ζῆν) o la finalidad de la imperturbabilidad (ἀταραξία) como él lo definió (*Ad Herodotum*, 82).

A la exposición de los principios que hacen posible el actuar humano se añaden las objeciones que suscitaron escépticos y neoplatónicos, por ejemplo Plutarco, en torno a la veracidad de las sensaciones y su talante de suficiencia epistémica que sitúa al cuerpo, también, como base del saber. Particularmente Sexto Empírico, figura del escepticismo pirroniano a quien se le debe la mayoría de los datos sobre tal corriente, repara en su obra *Adversus Dogmaticus* la divergencia de representaciones como fuente de engaño que, en últimas, cuestiona el juicio universal sobre una naturaleza de las cosas. De este modo, no fiarse de las impresiones que a veces aparecen alteradas sitúa la opinión como criterio de verdad y desplaza la sensación como regla de certeza, lo cual dice de los epicúreos el ser hacedores de inconsistencias como describe Plutarco en *Contra Colotes*, siendo Colotes uno de los filósofos de la primera generación del Jardín.¹

¹ Los textos base sobre Epicuro se toman de la compilación realizada por Graziano Arrighetti en su *Opere di Epicuro* (1960). En adelante, estos textos se refieren con la nominación *Ad Herodotum* y *Ad Menoeceum*. Acerca de las demás obras que se emplean en el desarrollo del texto como fue *Vida de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio (en adelante D.L.), es la versión española de Carlos García Gual para Alianza

Con todo lo dicho, si bien es objeto del presente texto enunciar los argumentos de Epicuro en lo concerniente a los fundamentos de un buen vivir que, a su vez, posibilitan zanjarse las críticas impuestas por los anti-epicúreos, se recurre a lo declarado por el Samio en su *Epístola a Heródoto* y *Carta a Meneceo* como fuentes básicas del estudio. Para ello, se analizará el argumento de la somaticidad de los fenómenos y sus causas, en contraste con las críticas escéptica y plutarquea al susodicho principio sensitivo, para ulteriormente sustentar las actuaciones del hombre desde este principio. Asimismo, esa pregunta por los principios que motivan las acciones y la correspondencia de tales con las reflexiones de la persona de cara a los estímulos del exterior y los acontecimientos de la vida, es también un interés por los principios que justifican una orientación hedonista que aduce que el placer es el fin de la existencia.

Principio atómico y constitución somática de los fenómenos

La noción que prevalece para designar cuanto existe como compuesto absoluto de cuerpos, alberga un significado materialista del que difícilmente puede desligarse como es de notarse en máximas que, tal cual es el caso de Epicuro, amparan un pensar todo cuanto existe en términos de cuerpo y vacío. Así pues, lo único a lo que accede el hombre pensante es a lo que puede ver, tocar, sentir; una realidad inmanente que aparta aserciones de tipo trascendental en que naturalezas existentes por sí mismas o entes más allá de lo físico aparecen excluidos. Pero cabe evocar la idea de que, en los términos de adquisición de buen carácter (εὐδαιμονία), de vida feliz (μακαρίως ζῆν) o del bienestar tan propios de indagaciones éticas como las que se propone establecer el mismo Epicuro, los aspectos no dependientes de la dinámica empirista tienen tanta importancia como esas condiciones empíricas de conocimiento. Ante tal resquicio, lo cierto es que las

Editorial. Respecto de *Contra Dogmáticos* de Sexto Empírico (en adelante *Adv. Math.*), *Contra Colotes* (en adelante con la abreviación *Adv. Col.*) e *Imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* (en adelante *Suav. viv. Epic.*) de Plutarco, son las traducciones al español de Francisco Martos Montiel para la Editorial Gredos.

posibilidades del actuar y conocer dependen de ciertos principios intangibles.

Por la experiencia, el ser humano advierte la presencia de la pluralidad de cuerpos que constituyen el mundo y con los cuales interactúa, y ante la necesidad de pensar causas para estos compuestos puede apelar a principios que detenten condiciones semejantes de lo que percibe. No obstante, y como parece ser un argumento que desdice el fundamento metafísico y generativo de los objetos, esos principios son definidos con la expresión de cuerpos (σώματα) (*Ad Herodotum*, 40) lo cual dice de Epicuro ser materialista, pero esto en nada se compara con el sentido moderno de una manipulación y captación de objetos a flor de los sentidos. En otras palabras, el esfuerzo intuitivo del Samio en aras de mentar principios originarios para los compuestos y/o fenómenos del mundo llevó a caracterizar aquellos como realidades intangibles (ἀναφή φύσιν) y sin cualidades de las cosas visibles (μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων) (*Ad Herodotum*, 54), que al mezclarse configuran la realidad completa, el mundo visible que habita el ser humano.

Resulta, entonces, que el universo dado en combinaciones de cuerpos (σύγκρισεις σωμάτων) tiene en el vacío, el espacio y realidades intangibles (κενός καὶ χώρα καὶ ἀναφή φύσεις) o átomos, su posibilidad de existencia (*Ad Herodotum*, 41). Mas estos ἄτομα —vocablo que habla de lo indivisible de esos cuerpos causales, a la par de la inmutabilidad (ἀμετάβλητος) de los mismos—, desde los que se forman los cuerpos o entes generados (φύσιν ὄντα), habla de su naturaleza por cuanto son indestructibles. De lo dicho, resulta un tanto extraño asegurar del átomo una composición material, como se argumentará más adelante, empero no se puede vetar que desde tal principio se discurre la constitución somática de todo objeto susceptible de percepción. Y aunque poseedores estos ἄτομα de forma, peso y tamaño (σχῆμα καὶ βαρὺς καὶ μέγεθος) son las maneras en que Epicuro explica la configuración y el modo de conocer los cuerpos existentes:

Dado que todos los objetos perceptibles están compuestos de átomos, que a su vez están en constante movimiento, Epicuro afirma que no es imposible (Ep.

Hdt. 46) que las capas delgadas de átomos, que reproducen la naturaleza de los objetos, se desprenden continuamente de la superficie de aquellos. Estas imágenes atómicas fluyen en un flujo continuo, a una formidable velocidad, desde el objeto hasta ese perceptor que las recibe a través de las aberturas de los órganos sensoriales según su finura (Ep. Hdt. 46-50). Es en el órgano sensorial donde se genera la impresión que es reproducción de las imágenes atómicas (Hahmann, 2020, p.165).

Por lo que sugiere Andree Hahmann a partir de las impresiones, esto es, imágenes que los objetos ofrecen al receptor de estas por vía de efluvios, indica la integralidad del pensamiento ya que este comprende una física y teoría de conocimiento. Efectivamente, el papel que los fundamentos atómicos cumple en las experiencias sensoriales implica fijar una explicación del movimiento, la generación y mantenimiento de los objetos que integran la realidad y que, en esencia, son propiedades inherentes de estos; se trata de una explicación que busca determinar el alcance y la veracidad de las percepciones en el componente epistémico tal cual se abordará en el apartado siguiente. Desde esta posición, Pierre-Marie Morel destaca a Epicuro por ser más que precursor de una teoría materialista, teoría que se contentaría con reduccionismos (2009, p.83), de manera que lo que aparece como prelación física y epistémica alcanza intereses éticos.

Ahora bien, las experiencias sensoriales por las que el ser humano capta el mundo se realizan por mor del movimiento del alma (κίνησις τῆς ψυχῆς), esto es, toda percepción que tiene al cuerpo por base obedece al efecto vivificador del alma. Subrepticamente, esa composición atómica de la que Epicuro hace depender el alma, si bien se la considera un cuerpo, pero configurado por partículas sutiles (ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερὲς), abarca dimensiones incorpóreas por tratarse del principio de vida, de actividad, que se apodera de la generación de las αἴσθησις copartícipes en todo proceso de percepción. Concedido esto, la unificación de cuerpo y alma posibilita la objeción al acérrimo materialismo del que un materialismo atenuado como el de Mas Torres (2018, pp.150-

151), solo estima la preeminencia del alma. Por ahora, lo que interesa destacar es el influjo físico-epistémico en las afecciones y, con ello, en las acciones tal como Epicuro lo indica:

Pasando a tratar de las afecciones y sensaciones, debemos notar que el alma es un cuerpo sutil (ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερὲς) disperso por todo el organismo [...] Hay otra parte del alma que, por la sutileza de todas sus partículas, es más apropiada para experimentar las sensaciones del cuerpo. Dichos elementos constituyen de modo manifiesto las capacidades del alma, capacidades sensitivas, las facilidades de movimientos y los pensamientos (δυνάμεις τῆς ψυχῆς καὶ τὰ πάθη καὶ αἱ εὐκινήσῃαι καὶ αἱ διανοήσεις). Hay que insistir en la idea de que el alma es causa principal de las sensaciones (ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν). Pero no tendría esa capacidad, si no estuviese recubierta por el compuesto (εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ ἄθροίσματος ἐστεγάζετο πῶς) (*Ad Herodotum*, 63).

El fin del hombre está en el despliegue de sus facultades, facultades sensitivas e intelectivas que tienen al cuerpo por base de constatación y al alma por causa de estas, las cuales comportan la ocasión para la aparición de juicios respecto de los mismos. De modo que el alma integrada al cuerpo (ἄθροισμα τοῦ σώματος καὶ ψυχῆς) comparte la sensación que le es propia a este por vía de afecciones (πάθη) y, de ello, surgen la emotividad y el discernimiento. Además, el cuerpo agregado al alma propicia esa capacidad de percibir (αἰσθάνομαι) ante los estímulos (*Ad Herodotum*, 64) dando lugar a no precipitarse en un radical materialismo so pena de ser esa corporeidad el *quid* del saber (Lledó Iñigo 2003, p.85; Konstan 2008, p.151; O'Keefe 2010, p.12). Como se notó, la percepción motivada por el contacto de los objetos y los sentidos, y su derivación en afecciones que posibilitan la acción, dependen de los principios intangibles e indivisibles: los *átomos*.

Retomando lo expuesto en la cita extensa sobre los efectos prácticos que ejerce la articulación cuerpo-alma, conviene hacer énfasis en la particular forma en que el

pensador en cuestión sitúa el cuerpo en tanto conglomerado de partículas sutiles. Nada más opuesto a la preeminencia del alma que instalar al $\sigma\omega\mu\alpha$ en reciprocidad con respecto a aquella, es decir, encontrar afinidad entre ambos aspectos; una relación claramente establecida por el mismo filósofo con el empleo de la preposición $\acute{\upsilon}\pi\delta$ —que puede traducirse como “por” o “mediante”— ajustada al artículo y sustantivo neutros $\tau\omicron\upsilon\delta$ $\acute{\alpha}\theta\rho\omicron\iota\sigma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$, en genitivo, que evoca su carácter de causalidad. Y de igual modo a como el proceso de percepción depende de la composición cuerpo-alma, pero más en concreto de la aprehensión de cosas por captación de imágenes ($\epsilon\iota\delta\omega\lambda\alpha$) que proceden de los objetos y posterior emergencia de impresiones ($\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha\iota$) sobre aquellas imágenes, la presencia de deseos y acciones estructurantes de lo ético se deben a los aspectos sensitivos.

Con todo lo dicho, se describe el surgimiento de las impresiones ($\phi\alpha\nu\tau\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ ἢ $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha\iota$) que, para el Samio, reproducen fielmente los objetos percibidos por irrupción de átomos en los órganos sensoriales ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\eta\rho\iota\upsilon$), pero pese a ello hay advertencias que hacen compleja su veracidad. Por una parte, la pretendida verdad sensible a expensas de la información ofrecida por los receptores sensoriales compromete a las percepciones-afecciones cuando estas no corresponden a lo que se enuncia de estas y, por otra parte, las posibles diferencias en las representaciones de los objetos percibidos acarrear la duda sobre el estatuto materialista de la epistemología epicúrea. En efecto, a consideración de los detractores contemporáneos del epicureísmo, los platónicos como Plutarco aseguran más sensatez en las razones materialistas de los cirenaicos por ser quienes se abstienen de juicios (*Adv. Col.* 1120 c-d), a la vez que los escépticos reafirman tal principio por la diferencialidad de las impresiones (*Adv. Math.* VII, 206-209).²

² Una inconsistencia intenta describir el beocio Plutarco en lo tocante a la crítica que realiza Colotes de Lámpsaco, discípulo de Epicuro, sobre el criterio de *abstención de juicio* ο $\acute{\epsilon}\pi\omicron\chi\acute{\eta}$ enunciado tanto por los cirenaicos como por los académicos del tiempo de Arcesilao. Éstos, por mor del criterio dicho, no pueden vivir ni servirse de los objetos, en otras palabras, no pueden decir verdad de estos, sin embargo, Plutarco advierte que Epicuro rechaza la posibilidad de afirmar que, para ciertas impresiones, las cosas no “son” tal como aparecen. Con esto, se asegura una incomprensión de las ideas de Epicuro por parte de uno de sus fieles seguidores: Colotes (*Adversus Colotem*, 1120c-1121b). Tal idea es dicha por los escépticos quienes, por boca de Sexto Empírico, hacen

Insuficiencia epistémica y crítica al principio sensitivo de Epicuro

Son bien conocidas por historiadores de la filosofía, las variadas difamaciones de las que fueron objeto la persona y el pensar de Epicuro por parte de los portavoces de demás corrientes que emergieron en el tiempo de la instauración del Jardín en Atenas. Es el caso de Diógenes Laercio cuya variedad de datos y multiplicidad de fuentes acerca del filósofo de Samos y otros pensadores, expone a algunos seguidores del estoicismo como Diotimo y discípulos de Posidonio, Nicolao, Soción, Dionisio de Halicarnaso, Heródoto, Timócrates de Lampsaco, Teodoro, Epicteto, si bien son los más mordaces críticos. Sin embargo, las reprobaciones al proyecto físico, gnoseológico y ético del Samio alcanzó mayor extensión en figuras externas a la escuela estoica quienes constatan mayor certeza en los datos que suministran. Así, neoplatónicos como Plutarco, escépticos como Sexto Empírico y el ecléctico Cicerón, cuestionan las tesis procedentes del Jardín.

De dichas tesis, aquella que hace de las sensaciones y de las afecciones un criterio suficiente del saber y del actuar humanos, goza de una especial atención para los críticos si bien la veracidad de aquellas por derivar de objetos que las producen y corresponden a su naturaleza resulta ingenua ante la imposibilidad de aprehenderlos en su integridad. A tal propósito, Sexto Empírico repara en los sentidos la impropiedad de verdad de las cosas por el hecho de recibir una impronta de los objetos representados (*Adv. Math.* VII, 344-345). Y, en el mismo sentido, Plutarco aduce la inexactitud e inseguridad para probar la verdad a partir de esas apariencias que ofrecen los sentidos, aunque a veces nos sirvamos de ellas (*Adv. Col.*, III8b). En consecuencia, improntas y/o apariencias traen variedades de percepciones sobre un objeto que las hacen deficientes para predicar, por una parte, un sentido

de Epicuro un defensor de la idea de que toda representación es verdadera, pero esto resulta inviable para las distintas representaciones de un objeto el cual conduciría irremediabilmente a un engaño (*Adversus Mathematicos* VII, 203-209; *Adversus Dogmaticos* I, 203-209).

universal de las cosas y, por otra, la naturaleza propia de las mismas.

En este punto, la discusión se centra en las posibles mutaciones e impresiones que el perceptor enuncia de lo percibido de donde se infieren dudas sobre su objetividad. Otro tanto podría decirse de lo que se piensa de esas percepciones (αἰσθήσεις) en tanto inteligir demostraciones de ellas, cuando existen tantos pareceres, encauza un desacuerdo en las premisas de demostración que las hace ser insolventes e inseguras. No cabe duda de que el mismo Sexto Empírico recurrió a tal idea para sustentar su afiliación a la sola opción de opinión sobre los fenómenos y abstención de juicio acerca de verdades objetivas, empero no es absurdo conceder al hecho mismo de sentir el carácter de innegable pese a las posibles diferencias perceptivas motivadas por las disposiciones orgánicas de cada ser humano. Deriva de ello, entonces, el uso necesario de un razonamiento que despeje juicios falsos pues toda reproducción sensorial (φαντασίαι) que tiene implicaciones éticas puede ser afectada por transformaciones al decir de Epicuro:

Epicuro precisa trastornos mentales, ansiedad y miedo como efectos de ignorancia y las opiniones falsas. Al decir esto, no niega que el miedo, como otras emociones, también tienen importantes fallas cognitivas incluidas las perturbaciones. Pero una falla cognitiva, sea por ignorancia o por malentendido, está en la raíz de los aspectos mencionados. Compare esto con alguien que tiene miedo porque cree, falsamente, que la tierra tiembla pues los dioses están enojados. Esta persona tiene una explicación del fenómeno, pero la explicación es incorrecta y genera más preocupaciones y comportamientos innecesarios (Warren, 2009, p.235).

Bien vistas las cosas, no es un hecho omitido por Epicuro la posible mutación que acaece a los objetos en el instante de ser percibidos, por ello compete que estas sean confirmadas a través de un ejercicio reflexivo si es querer deducir su verdad. Ahora bien, se afirma de las sensaciones el ser criterios de verdad sin las que “[...] no tendrás ni sabrás a

qué criterio acudir para saber y explicar las falsas” (*Ratæ Sententiæ*, XXIII). Pero no toda inferencia u opinión sobre estas se siguen del modo en que fueron percibidas. Al fin y al cabo, las percepciones son producto de un algo existente, de un algo exterior que estimula los sentidos para ser aprehendido y por lo mismo es evidente, pero no hay ningún sentido en afirmar que por la sola observación se tiene un conocer certero de lo percibido (Striker 1996, p.157; García Gual 2002, p.88; Hahmann 2020, p.168). Cabe, con ello, la pregunta por las demás condiciones que posiblemente favorecerían una certeza de esos fenómenos percibidos desde la óptica gnoseológica del filósofo en cuestión.

Retomando aquel caso de Warren acerca de las explicaciones a la mano para los fenómenos de los que no se tiene razón lógica y, por ello, se incurre en pareceres confusos, sus posibles soluciones están lejos de ser un compromiso extremo con la formulación de principios y métodos experimentales que los justifiquen. Desde luego, una atención por los principios generales y fundamentales que gobiernan los acontecimientos naturales desde el curso mismo de los fenómenos y no desde el mito que, inclusive, puede viciar la idea de divinidad, supone una afrenta a la superstición. No obstante, el fin de esto no es una explicación racional de lo natural, sino el logro de la ἀπραξία que viene a las facultades mentales, aunque al hablar de ella medie, también, la percepción sensorial de acuerdo con Epicuro; finalidad que tiene en el recuerdo, en el examen de lo percibido y la capacidad de eliminar o cambiar creencias, medios que llevan al sosiego (Wolfsdorf, 2013, p.117; Warren, 2014, p.196; Németh, 2020, p.232; Rider, 2020, p.303).

Junto con las afecciones y sensaciones, las prenociencias (πρόληψεις), esto es, todo recuerdo de lo que muchas veces nos ofrendan los sentidos (μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος), permiten discernir y organizar las percepciones que se presentan estableciendo una cierta claridad de lo perceptible. Con ello, y según lo expuesto por Diógenes Laercio acerca de los criterios de verdad en Epicuro, las αἴσθησεις por sí mismas no se corrigen si bien estas captan las particularidades de objetos existentes pero, también, dependen de las opiniones o juicios que confirman lo percibido

convirtiéndose tales en causa de lo certero por previo análisis de posibles contradicciones en dichas sensaciones (D.L. X, 31). De lo anterior, si hemos de considerar un materialismo que se afina en la simple idea de un saber ofrecido por el solo dato sensible, no es eso lo que Epicuro arguye si bien es la razón la que ejerce un dominio sobre esos criterios de verdad anteriormente descritos y que, en definitiva, influyen en lo que se acepta o rechaza a juicio de Dimas:

[...] existe una relación entre la naturaleza, por un lado, y dolor y placer por otro. La naturaleza en cuestión es la del agente que experimenta el placer y dolor [...] placer y dolor tratan con la naturaleza, la sirven: el placer salva la naturaleza y por ello es bueno, mientras que el dolor la destruye y por ello es un mal. Sin embargo, al ser sentimientos, el placer y dolor de por sí no salvan ni destruyen nada. Lo que destruye es lo que causa la sensación de dolor, y el dolor advierte la destrucción [...] Entonces, en las ocasiones que Epicuro llama al placer “fin” no es el objetivo final que asegurará la mejor vida para el agente. En tal caso el fin es aquello a lo que el alma sabiamente dispuesta, alma que posee phronēsis, está atenta como medio para alcanzar su meta (2019, p.336).

Aquí conviene detenerse un momento en el carácter valorativo de la razón que se comporta como la base del filosofar epicúreo tanto por su función aprobatoria de lo que es objeto de percepción, como por su descollante papel deliberativo sobre lo que produce el placer o dolor. De hecho, lo que se puede denominar correspondencia entre la actividad perceptiva y el objeto externo percibido con sus necesarias consecuencias prácticas, es un acto manifiesto del proceso sensorial tal cual sugiere el Samio. En otras palabras, todas las percepciones son verdaderas en tanto los sentidos se ven afectados por la actividad de los fenómenos y la aparición de objetos. Pero tal correspondencia, erigida por imágenes (εἶδωλα) que constatan la presencia real de objetos estimulantes, es sucedida por un acto de representación (φαντασία) tras toparse cualquier objeto con los sentidos, y

alcanza su totalidad con una opinión, producto mental, que es susceptible de sufrir alteraciones pudiendo con ello generar malentendidos y, por ende, actos execrables.

Ante todo, y por lo que hasta aquí se expone, la verdad de las cosas y la pregunta por ella pasa en primera instancia por los sentidos, pero una reflexión que interviene en el esclarecimiento de las representaciones y de opiniones sobre las sensaciones participa como criterio que busca evitar el error. Desde esta perspectiva se dirá, con Epicuro, que no es tarea de las percepciones sensoriales proclamar la verdad o falsedad de lo que le aparece como móvil de su actividad, más bien depende de los juicios la interpretación de los datos que ofrecen los objetos para lo cual una confirmación de lo real en ellos, se debe al análisis como facultad de la razón. Esto explica, de modo general, toda la dinámica que ejerce la razón en una teoría del saber que se interroga por la forma en la que el ser humano aprehende lo que se le ofrece y la posibilidad de su certeza, mas el placer y el dolor que como sensaciones dinamizan las acciones al incitar las elecciones o rechazos, tienen en la razón una ayuda para el alcance de posibles bienes.

Considerando lo anterior, toda elección y rechazo de estímulos externos tienen en el placer y el dolor su medio de diferenciación, medios connaturales (συγγενικοί) por ser capacidades que advierten de lo que conserva o malogra la naturaleza humana, es decir, aquella integralidad de cuerpo-alma que hace al hombre. Así, para Epicuro el ansia del cuerpo por saciar un deseo que influye en su bienestar afecta, a la vez, al alma que es fuerza motriz del sentir, por ello “no consideres contrario a lo natural que al gritar la carne grite el alma (ἀφυσιολόγητον μηδὲν ἡγοῦ βρώσης τῆς σαρκὸς βοᾶν τὴν ψυχὴν)” (*Incertarum Fragmenta*, 200).³ Pero en cuanto al

³ El fragmento anterior hace parte de la categoría “*Incertarum Epistolarum Fragmenta*” (Fragmentos de los que se desconoce la obra a la que pertenecen) que compila H. Usener en su *Epicurea* (1887). Pero dicho fragmento no aparece en los textos de común citación como son los de Cyril Bailey, en su obra *Epicurus* (1926), y la versión de Graziano Arrighetti en su *Opere di Epicuro* (1960), las cuales tienen respectivas traducciones al castellano por Montserrat Jufresa (1991) y José Vara (1995). Sin embargo, creemos que la ausencia del fragmento en dichas obras se debe a la correspondencia que existe entre fragmentos catalogados de *incierto* y los contenidos expuestos en otras obras del mismo Epicuro. En este caso, el fragmento 200 de Usener corresponde al contenido de la sentencia 32 que es parte del *Gnomologium Vaticanum* presentado tanto en los escritos de común citación sobre Epicuro, como en las traducciones españolas respectivas.

placer, aunque principio y fin de la vida feliz, queda en duda su posición de τέλος dado el problema que se vislumbra al designar medios como fines siendo la meta la adquisición de la razón. De lo dicho, un estado de tranquilidad respecto a uno mismo y al mundo se identifica con la palabra ἡδονή, pero un sobrio razonamiento es sólo medio para alcanzarla.

Cuerpo y sensaciones como origen de las acciones humanas

Ya se ha visto que las impresiones procuradas por unos fenómenos externos al cuerpo son siempre reales en tanto existe conciencia de ser afectado por algo que no es propio de quien experimenta y, sin embargo, estimula el actuar con el cual todo ser humano construye su vida moral. Particularmente, son esas mismas acciones las que hacen una vida feliz, es decir, se comportan como medios para que el hombre se haga con el fin de una vida buena (καλῶς ζῆν), vida dichosa (μακαρίως ζῆν) o de bienestar que se traduce en la búsqueda de un buen modo de ser (εὐδαιμονία). Para eso, conocer lo que ofrece provecho y lo que augura perjuicio a la naturaleza humana, un provecho que consiste en estar sano del cuerpo y tener serenidad anímica, recoge en la censura a los vicios uno de los criterios orientadores para actuar. A esto se anexan las exuberancias y honores rebasados, las falsas creencias y opiniones sin sentido, como aspectos de cuidado necesario si bien estos obturan una recta comprensión de las cosas.

Todo lo descrito se convierte en una preocupación eminentemente ética cuyo eje central es la adquisición del placer el cual, define Epicuro, como la falta de sufrimiento en el cuerpo y de perturbación en el alma (μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταραττεσθαι κατὰ ψυχὴν) (*Ad Menoecium*, 128; 131). Se trata, entonces, de la ἡδονή como la naturaleza de aquella vida buena o figura de un buen modo de ser que se divorcia del goce que viene de los disolutos, derrochadores o libertinos que, en últimas, no generan satisfacción segura. De esto se deduce que, una búsqueda de placer por cuanto sensación innata a los seres vivientes que advierte de una experiencia de alivio, jamás se desliga de un discernir los medios o acciones que la suscitan pues sólo a través de ello es

posible evitar lo que no genera provecho alguno. Pero ante la necesidad de discriminar entre lo que hace bien y lo que hace mal al hombre en cuerpo y alma, cabe la pregunta por las condiciones que estos elementos (σῶμα καὶ ψυχῆ) deben atesorar camino hacia la felicidad.

De la unificación cuerpo-alma a la que ya se aludió en el primer apartado, cuerpo compuesto por multiplicidad de átomos que, según la física epicúrea, sucede a un proceso de integración de partículas que también son cuerpos pero intangibles e indivisibles, aflora la sensación. Sería inexacto, por ello, pensar la experiencia sensitiva sin entidades que la contengan cuando la causa principal de las αἰσθήσεις es la coexistencia del cuerpo y alma, aún más sin estímulos externos que también hacen las percepciones, pues un absurdo es creer que estas acaecen sin objeto o fenómeno que las avive y al cual referir. Desde esta óptica, y a diferencia de otras perspectivas atomistas y sensualistas a las que el Samio adecuó su objeto de crítica, el peso, viraje, agregación de átomos y caracteres particulares de los elementos esenciales que integran las entidades de cuerpo y alma en el compuesto humano, no sólo explican la experiencia del saber sino que, además, ilustran el comportamiento y el objetivo moral deseado a juicio de Stefano Maso:

Gracias a Epicuro, la teoría física de los atomistas recibió un refinamiento sólido: la introducción del peso y el viraje del átomo permitió aclarar la integración de los átomos y las consecuencias de su choque. Esta actualización justifica la transformación de los agregados y la experiencia del choque que sufren estos. La sensación es tal experiencia; produce conocimiento y, en conjunto, hace la distinción entre lo que produce placer y dolor. [...] Pero mientras Demócrito dio a la cadena causal de eventos tras las colisiones causales un rol central en el desarrollo mecanicista del devenir, Epicuro garantiza un papel autónomo a los hombres (2020, p.72).

De lo expresado, son notables las diferencias entre las filosofías enunciadas, las cuales se acercan parcialmente a lo

sostenido por el Samio sin que, por ello, se llegue a avisar de la poca originalidad de Epicuro pues los supuestos de una desviación atómica y la autonomía moral son aspectos inéditos de la física y ética epicúreas. No obstante, pese a los claros indicios de la confrontación epicúrea con una tradición que en ocasiones se exhibe como entusiasta de la vida teórica según Emilio Lledó (2003, p.19) y la que a veces se inclina por la duda ante lo que se conoce —siendo esto motivo de desprecio para con la vida según Mas Torres (2019, p.57)— lo que conviene destacar aquí es esa tácita relación física-ética que se intuye desde lo dicho por Maso. Así, un filosofar que sitúa las sensaciones y el influjo de estas en las acciones en la base de su ética, y explica esto desde las potencialidades que los entes adquieren por mor de sus principios constitutivos, es el que hace de la física y ética aspectos indisolubles de su pensar.

Ya se había dicho en líneas previas que, tanto depende la percepción del complejo cuerpo-alma como que las facultades de dicho compuesto están dadas por esos principios originarios (ἄτομα) que posibilitan la actividad sensorial, si bien la aprehensión de objetos por captación de imágenes y emergencia de impresiones proceden de estos, dando paso a la presencia de deseos y acciones que son estructuras de lo ético. Dicho en otras palabras, Epicuro concibe el universo desde una realidad forzosamente corporal, es decir, modelada de cuerpos atómicos y de cuerpos agregados con diferencias cualitativas: visibles estos e intangibles aquellos, con los cuales se presume trazar la generación del depósito sensorial. En consecuencia, la carne (σάρξ) en los seres vivientes al ser producto de una mixtura atómica —comúnmente entendida por cuerpo (σῶμα) al que se vincula el alma como su principio vital— contiene la experiencia sensible en tanto por ella transitan percepciones y en ella se manifiestan las sensaciones básicas del placer y el dolor.

Salvo diferencias conceptuales más acentuadas entre σῶμα y σάρξ, curiosamente en el filósofo de Samos la experiencia sensitiva y desiderativa aparece en lo que se cree es un cuerpo compuesto (σύγκρισις σωμάτων), agregado atómico, que refiere a la carne en tanto medio indispensable para ello, pues la ψυχή de por sí no se dota de tal capacidad. Lo cierto es que el intento por captar lo que es el ser humano

y el mundo en sus rasgos constitutivos y prácticos, amerita la atención del cuerpo como elemento esencial tanto de sus principios originales como de su condición natural camino a la felicidad. De modo que toda sensación de placer y de dolor, orientadoras en lo que beneficia y perjudica a la naturaleza humana, se posicionan en un filosofar que desliga de categorías de inmoralidad a los componentes humanos. Con esto se colige que para Epicuro las acciones se dilucidan en el hecho atómico que desencadena afecciones, pero son estas que a través de la carne demandan límites para alcanzar el fin deseado:

La carne tiene límites infinitos para su gozo (σὰρξ ἀπέλαβε τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς ἄπειρα), y un tiempo ilimitado se los procura. Pero, la mente al tomar conciencia del fin y del límite de la carne, y al librarse de los temores de la vida, alcanza una vida perfecta (παντελεῖ βίον παρεσκεύασεν) y ya no demanda de tiempo infinito: ni huye del placer (οὐ ἔφυγε τὴν ἡδονήν), ni llegado el momento de abandonar la existencia muere como si dejara tras de sí algún aspecto de los que conforman un mejor modo de vida (ἀρίστος βίου) (*Ratæ Sententiæ*, XX).

De lo anterior, no solo el límite impuesto al cuerpo, es decir, a los deseos y demás afecciones (πάθη καὶ ἐπιθυμίαι) que le son propias, realiza el mejor modo de vida dado que la búsqueda de una vida buena (καλῶς ζῆν) o vida dichosa (μακαρίως ζῆν) comprende muchos aspectos de la existencia. Conforme a ello, se introducen las satisfacciones de índole material y psíquica que responden a una seria necesidad de querer poseer aquello de lo que se carece, sobre todo de lo faltante a una vida tranquila que tiene en elementos básicos su forma de ejecución, situación que Epicuro no pasa por alto. Pero la completud de semejante objetivo, aparentemente dado en un solo cálculo de actos y disposiciones con respecto a lo que procura placer o deshace en dolor, viene de una eliminación de opiniones, de creencias y de temores relativos a la muerte y los dioses que malogran el bienestar esperado por

suponer que el deleite se gana a costa de una falsa noción que solo depara turbación para los seres humanos.

Para el mismo Epicuro, no es el gozo de los viciosos (ἡδονή τῶν ἀσώτων) el que origina al placer que se sostiene como τέλος, como lo que debe ser buscado y vale la pena adquirir; el placer se alcanza por un sobrio razonamiento (νήφων λογισμός) de los medios de elección y aversión, y el descarte de aquellas opiniones que generan malestar al cuerpo y turbación al alma. Con esto se indica que, por una parte, la razón presta un servicio para lograr el gozo deseado; razón que desde las virtudes enfrenta posibles vicios que pueden envilecer el bien querido (*Ad Menoeceum*, 132; *Ratæ Sententiæ*, V) y, por otra parte, que dicho placer no es únicamente alcanzable por satisfacciones de deseos corporales, pues los anímicos gozan de importancia, caso de los placeres puros que proceden del estudio de la naturaleza (*Ad Herodotum*, 37; *Ad Pythoclem*, 85; *Ratæ Sententiæ*, XII). En esencia, la estructura epistemológica y ética del Samio se funda en la estima equitativa por el σῶμα καὶ ψυχῆ, y las implicaciones prácticas que las αἴσθησεις poseen.

Retomando ahora la noción de vida buena (καλῶς ζῆν), de vida dichosa (μακαρίως ζῆν) o bienestar (εὐδαιμονία), cabe pensar en la distinción que el Samio establece entre βίος καὶ ζωή determinante en su idea de hombre dichoso. Particularmente, es de uso habitual el adjetivo μακάριος por parte del filósofo de Samos, para señalar al hombre cuyo estado de reposo, de tranquilidad o beatitud es objeto de deseo. Empero, el escollo de una forma de vida temporal que tal fin no pudiese alcanzar trastocaría el proyecto filosófico epicúreo (Annas 1993, p.350; Lledó Iñigo 2003, p.103; O'Keefe 2010, p.113). Esto revela que no tener turbación en el alma ni tener dolor en el cuerpo se convierte en una tarea continua en el plexo de las actividades cotidianas, las cuales tienen sentido en el presente vivido. De modo que, la expresión ζωή habla de un fin *in fieri*, es decir, de permanente hacer, y no la pretensión de fin acabado como se revela en βίος al cual acompañan ciertos adjetivos como τέλειος, tan típicamente dada en los filósofos clásicos.⁴

⁴ Las expresiones de vida buena o buen vivir acompañadas por los vocablos de ζωή καὶ βίος albergan diferencias morfológicas y semánticas que, Giorgio Agamben en su

Consideraciones finales

Para concluir, ya se ha visto cómo las impresiones dadas en órganos sensoriales de quien percibe por mor de fenómenos externos ofrecen la posibilidad de conocer las cosas que se nos presentan. Pero, también, ante la inevitable existencia de yerros por las falsas opiniones o juicios para con lo percibido, la permanente confirmación de lo que es objeto de nuestros sentidos, por medio de la facultad del discernimiento, hace mella en los efectos cambiantes que estos pueden arrojar. Fuera de tales rasgos epistémicos, en el orden de las acciones toda afección que emerge de percepciones, por cuanto está sujeta a las reacciones que el percipiente emite, comporta un estímulo para vivir si bien lo elegible para el bienestar propio tiene en las sensaciones su forma natural de desarrollo. Con ello, la satisfacción de deseos que asisten verdaderamente al fin de una vida buena es el curso de lo natural que define Epicuro, pero esto sería imposible si el cuerpo no fuese el principio de los aspectos epistemológico y ético según el maestro de Samos.

Claro es, por ello, que un intento por describir las acciones y demás movimientos voluntarios del ser humano está relacionado tácitamente con una descripción de operación de las entidades físicas; aquel principio atómico que configura el cuerpo y el alma con los cuales percepciones, impresiones y deseos se hacen presentes. Bajo esta noción, todo un aparato psicológico que involucra lo atómico y corpóreo de la ψυχή — corpórea en tanto compuesta de átomos y existe en estrecho nexo con el σῶμα— alude una integración de la física dentro de una ética que busca dar coherencia a todo un entramado de ideas que fundan un proyecto filosófico con tendencias prácticas. No obstante, esta práctica advierte de un irreduccionismo o indeterminismo físico-atómico, pues las

Homo Sacer (1995), nos aclara. En primer lugar, la palabra βίος significa los modos de vida particulares y cualificados que difieren de una vida instintiva. Contrario a esto, la palabra ζωή expresa una vida en general, el movimiento, vitalidad u obrar que es común a todos los seres vivos. A partir de ello, creemos que, para el caso de la filosofía epicúrea, filosofía con notación sensitiva, recurrir a esta última expresión es indicativo de una acepción omniabaradora de vida que da razón de los motivos naturales para la consecución del placer y la evitación del dolor en la existencia.

atenciones a una acción libre del pensamiento que supone responsabilidad moral a la hora de eliminar creencias y temores detonadores de trastornos (Gill 2009, p.125; Austin 2020, p.171), devenga para Epicuro el ser un pensador más allá de materialismos.

Referencias

Agamben, G. (1995). *Homo Sacer. El poder soberano y nuda vida*. (Trad. de A. Gimeno Cuspintera). Valencia: Editorial Pre-textos.

Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford: The Oxford University Press.

Annas, J. (2011). *Intelligent Virtue*. Oxford: The Oxford University Press.

Austin, E. (2020). Epicurus on sense-experience. En K. Arenson (Ed.), *Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy* (pp. 171-183). London: Routledge.

Dimas, P. (2019). Pleasure and human good. En V. Caston (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (pp. 309-340). Oxford: The Oxford University Press.

Diógenes Laercio. (2007). *Vidas y obras de los filósofos ilustres*. (Trad. de C. García Gual). Madrid: Alianza Editorial.

Epicuro. (1960). *Opere*. (Trad. de G. Arrighetti). Torino: Giulio Einaudi Editore.

Epicuro. (1887). *Epicurea*. (Trad. de H. Usener). Lipsiæ: In Ædibus B.G. Tevneri.

García Gual, C. (2002). *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial.

Gill, C. (2009). Psychology in Epicurus. En J. Warren. (Ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism* (pp. 125-141). Cambridge: Cambridge University Press.

Hahmann, A. (2020). Impressions and truth in Epicurus. En K. Arenson (Ed.), *Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy* (pp. 160-170). London: Routledge.

- Konstan, D. (2008). *A Life Worthy of the Gods. The Materialist Psychology of Epicurus*. Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Lledó Iñigo, E. (2003). *El epicureismo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y la amistad*. Buenos Aires: Taurus.
- Mas Torres, S. (2018). *Epicuro, epicúreos y epicureismo en Roma*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Maso, S. (2020). Epicureans and earlier atomists. En K. Arenson (Ed.), *Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy* (pp. 63-75). London: Routledge.
- Morel, P-M. (2009). Epicurean atomism. En J. Warren (Ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. (pp. 65-83). Cambridge: Cambridge University Press.
- Németh, A. (2017). *Epicurus on the self*. London: Routledge.
- Németh, A. (2020). Epicureans on teleology. En K. Arenson. (Ed.), *Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy* (pp. 224-235). London: Routledge.
- O'Keefe, T. (2010). *Epicureanism*. Durham: Acumen Publishing.
- Plutarco. (2004). *Obras Morales y de Costumbres XII. Tratados Antiepicúreos*. (Trad. de J. F. Martos Montiel). Madrid: Gredos.
- Rider, B. (2020). Epicureans on pleasure and happiness. En K. Arenson. (Ed.), *Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy* (pp. 295-306). London: Routledge.
- Sexto Empírico. (2012). *Contra los Dogmáticos*. (Trad. de J. F. Martos Montiel). Madrid: Editorial Gredos.
- Striker, G. (1996). *Essays of Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warren, J. (2009). Removing fear. En J. Warren. (Ed.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*. (pp. 234-248). Cambridge: Cambridge University Press.

Warren, J. (2014). *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle and Hellenistic Hedonists*. Cambridge: The Cambridge University Press.

Wolfsdorf, D. (2013). *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*. Cambridge: The Cambridge University Press.

LA LEGISLACIÓN SOBRE EL CUERPO EN EL LIBRO VII
DE LA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

LEGISLATION ON THE BODY IN BOOK VII OF
ARISTOTLE'S *POLITICS*

Jonathan Lavilla de Lera
Universidad del País Vasco
jonathan.lavilla@ehu.eus

Resumen: Pese a que sea de sobra conocido como Aristóteles privilegia lo anímico frente a lo corpóreo a lo largo de su obra, no menos cierto es que a juicio del macedonio el cuerpo constituye un importante objeto de estudio, entre otras cuestiones, por su relevancia en lo que atañe a la filosofía práctica. Con este marco de fondo, el presente artículo, primero, muestra el motivo por el que Aristóteles considera más importante el alma que el cuerpo desde un punto de vista ontológico; en segundo lugar, evidencia que esto mismo también resulta válido en lo que respecta a la filosofía práctica; tercero, argumenta que, no obstante, para Aristóteles resulta fundamental que el buen político no sólo legisle atendiendo el alma, sino también sobre el cuerpo; en cuarto y último lugar, se trae a colación una serie de textos del libro VII de la *Política*, en la que se muestra la relevancia que tiene la legislación sobre el cuerpo, incluyendo un plan de eugenesia.

Palabras clave: Aristóteles, política, ética, cuerpo, alma

Abstract: It is well known that Aristotle privileges the soul over the body throughout his work. However, it is no less true that he believes that the body constitutes an important object of inquiry, among other reasons, due to its relevance within his practical philosophy. Keeping in mind these remarks, this article, first, shows why Aristotle considers the soul more important than the body from an ontological point of view; secondly, it indicates that the same is also valid with regard to practical philosophy; third, it argues that, nevertheless, for Aristotle it is essential that the good politician not only legislate on the soul, but also on the body; fourth and last, it

brings up a series of texts from Book VII of Aristotle's *Politics*, which shows the relevance of the legislation on the body, including an eugenic plan.

Keywords: Aristotle, politics, ethics, body, soul

La jerarquía entre el alma y el cuerpo en el pensamiento aristotélico¹

No hace falta escarbar demasiado para corroborar que el estagirita, que concibe al humano como el compuesto (σύνολον)² formado por cuerpo y alma³, privilegia el componente anímico por encima del corpóreo⁴. Por más que el humano sea el compuesto, aquello que lo define, esto es, aquello que le da su esencia o *quidditas* es el alma. Según se lee en el *De anima* (412b5), “el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en

¹ Este texto ha sido elaborado dentro del grupo de investigación ETICOP-IT, reconocido y financiado por la UPV/EHU (código GIU18/140). Agradezco también a Javier Aguirre por ayudarme a revisar y corregir el texto.

² Por más que el propio Aristóteles emplee expresiones como “el alma y el cuerpo son dos” (*Política*, 1134b17. Trad. de Gómez Robledo 2008), en sentido estricto habría que afirmar con Hardie (1964, p. 54, p. 61) que, según la concepción aristotélica, el humano no es un ser *compuesto* de dos cosas, sino una única realidad, a saber, un cuerpo animado o un alma encarnada. De hecho, esta doctrina vendría a romper con el dualismo platónico, en el que el cuerpo es concebido como una prisión para el alma. Dicho esto, a lo largo del artículo emplearemos el término “compuesto” para aludir a la realidad única que es el humano, habida cuenta de que cabe distinguir en él su componente material (el cuerpo) y su componente formal (el alma). Resulta por ello indispensable tener presente en todo momento que hablamos de un *compuesto* en el que la unión de sus dos componentes esenciales resulta indisociable, en el sentido de que no hay humano sin alma, pero tampoco lo hay sin cuerpo. En consonancia con lo anterior, autores como Bos (2003, p. 216) subrayan que tanto en el caso del humano como en el resto de seres vivos el alma se une indisociablemente al cuerpo, el cual en buena medida desempeña la función de instrumento del primero.

³ Mediante el término “alma” traducimos ψυχή, si bien cabe añadir que existen importantes diferencias entre ambos. A este respecto, véase Natali (2014, p. 167).

⁴ Dejo de lado la controversia clásica de si el Aristóteles de *Parva Naturalia* y el de *De Anima* ofrecen o no concepciones diversas acerca de la naturaleza humana. Dejo asimismo de lado los pasajes de *Parva Naturalia* que apuntan a que el corazón es la sede del alma. A tenor de que el objetivo de este artículo es mostrar la atención que el estagirita muestra hacia el cuerpo en el libro VII de su *Política*, evito entrar en este tipo de discusiones, limitándome a tener en cuenta, por un lado, los tratados de filosofía práctica y, por otro, el *De Anima*.

potencia tiene vida” y, además, en la medida en que “la entidad es entelequia, [...] el alma es entelequia del cuerpo” (II 412a19 ss. Trad. de Calvo Martínez 2001. Véase también 412b5 ss.). En dicho pasaje se explicita también que, en ese sentido, el cuerpo es la materia o el sustrato indefinido que sólo potencialmente tiene vida y que requiere de un alma para actualizarse. En palabras de Movia (2004, p. 148. Trad. del autor), el alma “es aquello que determina que el cuerpo esté vivo”. Aristóteles completa posteriormente esta definición indicando las distintas funciones propias del alma, a saber, la nutritiva, la sensitiva y la racional. En el fondo, parece claro que entiende el alma como un conjunto de capacidades o facultades (Sorabji, 1974, pp. 64-65), las cuales definen la naturaleza de un sustrato corpóreo. Es decir, Aristóteles concibe el alma como el principio activo del compuesto humano, frente a un cuerpo más bien pasivo. Así, por más que el individuo esté formado por el compuesto, si hubiese que definir cuál es el “auténtico yo”, Aristóteles diría que éste no puede ser el cuerpo, sino el alma, en cuanto constituye su principio activo. Es esta misma lógica la que le lleva a señalar en distintos pasajes que, de forma si cabe más radical, el “auténtico yo” del humano que vive bien (εὖ ζῆν) radica en su función racional del alma (cf. *Ética a Nicómaco*, IX, 1166a) en la medida que es propio del humano vivir racionalmente, es decir, llevar una vida regida por la razón o pensamiento (cf. Pallí Bonet, 1985, 359, n. 210). Esta misma idea se desprende de los distintos pasajes de la *Ética a Nicómaco* y de la *Ética eudemia* en los que se habla del autocontrol (ἐγκράτεια) y la falta de autocontrol (ἀκρασία), en cuanto controlarse a sí mismo equivaldría a que la fuerza electiva de la función racional del alma se imponga a la fuerza irracional en las situaciones en las que éstas no concuerdan.

En definitiva, Aristóteles identifica la esencia de un organismo vivo con su principio activo, que para él es el alma. Asimismo, considera que entre las distintas funcionalidades del principio activo de un organismo existe una jerarquía, de tal forma que aquellas funciones que sean más elevadas resultarán en último término las definitorias para identificar aquello que mejor define dicho organismo. Es por este motivo que el cuerpo queda relegado a un segundo término, concebido como un elemento fundamental del compuesto,

pero un elemento más bien pasivo. Como veremos, este esquema atraviesa el conjunto de las obras prácticas del estagirita, donde su repercusión es decisiva.

La política y la ética deben ocuparse principalmente del alma (y no del cuerpo)

Más allá de su objetivo teórico, el pensamiento práctico aristotélico tiene como principal finalidad mejorar la *praxis* humana (cf. *Ética Nicomáquea*, 1103b27-29) y, en último término, potenciar la felicidad, esto es, el sumo bien humano. Así, el estagirita retoma la habitual clasificación tripartita de los bienes, distinguiendo entre bienes exteriores, corpóreos y anímicos⁵ e indagando cuál de ellos ha de ser catalogado como el mejor. En diversos pasajes del libro I de su *Ética a Nicómaco* se precisa que el sumo bien humano debe satisfacer tres requisitos, a saber: que entre todos los bienes o fines humanos sea el último, que a dicho fin no le falte nada (i.e. autarquía) y que entre todos los bienes sea el más deseable (1097a25-1097b20)⁶. Aristóteles descarta rápidamente los bienes externos como factor principal de la felicidad humana, ya que éstos son un medio necesario para vivir de la mejor forma posible, pero en sí mismos no constituyen la vida buena; es más, advierte de casos en los que los bienes externos, cuando son empleados de forma inadecuada, pueden constituir, de hecho, un mal. Es decir, más importante que los bienes externos resulta la actividad humana, esto es, el modo en que los empleamos. También descarta los bienes corpóreos, esto es, la salud, como el elemento decisivo para ser felices, pues resulta evidente que sólo quienes están enfermos desean la salud, mientras que los que están sanos conciben y anhelan otras situaciones mejores. Se concluye, así, que la principal causa de la felicidad debe residir en los bienes anímicos⁷.

⁵ Esta clasificación no es de autoría aristotélica. Sin ir más lejos, en el *Eutidemo*, en el *Fedro* y en las *Leyes* de Platón se expone esta misma tripartición de bienes.

⁶ Para un análisis de estos tres criterios, recomiendo el texto de Pakaluk (2005, pp. 67-74).

⁷ En consonancia con lo anterior, Aristóteles dice cuanto sigue en su *Política*: “De esta suerte, y siendo el alma más valiosa que la propiedad y el cuerpo (σώματος), así en absoluto como con respecto a nosotros, necesariamente la mejor disposición de cada una de estas cosas guardará con la de las otras la misma relación proporcional” (*Política*, 1323b. Trad. de Gómez Robledo 2008).

Dicho de otra forma, la felicidad es la mejor forma de vivir para el humano, la cual constituye, por encima de todo, una actividad impulsada por el alma. A este respecto, Aristóteles afirma lo siguiente:

Divididos pues los bienes en tres clases, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia, y las acciones y las actividades anímicas las referimos al alma. [...] Es también correcto decir que el fin consiste en ciertas acciones y actividades (πράξεις ... καὶ ἐνέργεια), pues así se desprende de los bienes del alma y no de los exteriores. Concuerdá también con nuestro razonamiento el que el hombre feliz vive bien y obra (πράττειν) bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y buena conducta. (*Ética a Nicómaco*, 1098b10-23. Trad. de Pallí Bonet 1985)

La felicidad consiste en la mejor forma de vivir y esta actividad es el resultado de los bienes anímicos, es decir, de las mejores disposiciones del alma, que al actualizarse producen la mejor actividad humana. Aristóteles empleará de forma técnica el término “virtud” (ἀρετή) para designar los bienes anímicos que, acompañados de ciertas condiciones aceptables —i.e. un cierto grado de bienes corpóreos y exteriores—, son la causa principal de la mejor actividad humana posible, esto es, de la felicidad. Por eso indica el macedonio que “llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma” (*Ética a Nicómaco*, 1102a16-17. Trad. Pallí Bonet 1985). Esto explica que en los tratados éticos del peripatético la mayoría de los contenidos tengan como objeto de estudio el alma, sus disposiciones —esto es, las virtudes y vicios— y sus actividades, mientras que se habla bastante menos acerca de los bienes externos y los corpóreos⁸. Ya en ética, ya en política, el alma es el campo de estudio fundamental, en cuanto causa de la actividad que Aristóteles identifica como sumo bien humano. Véase por ejemplo los pasajes *Ética a Nicómaco* 1102a19 y 1102a23, en los que se afirma que “el político debe

⁸ No hay que olvidar, en cualquier caso, que dos de los diez libros que forman la *Ética a Nicómaco* están dedicados al análisis de la amistad, la cual constituye el mayor bien externo.

conocer en cierto sentido los asuntos acerca del alma” (trad. de Calvo Martínez 2001) y que “el político debe estudiar acerca del alma” (trad. de Calvo Martínez 2001).

El razonamiento aristotélico es claro. Si la felicidad consiste principalmente en la mejor actividad humana, la clave reside en disponer el alma de tal forma que una y otra vez ponga en práctica dicha *praxis*. Esto es, la clave de la felicidad consiste en adquirir ciertos hábitos o disposiciones anímicas, en concreto, las virtudes, que al actualizarse ejecuten la mejor actividad humana. A este respecto, resulta evidente que —tanto en ética como en política— el legislador desempeña un rol decisivo, en cuanto que los buenos hábitos o virtudes se aprehenden en buena medida gracias a la repetición de acciones buenas. Es decir, para que el individuo y el conjunto de los ciudadanos —esto es, la ciudad— lleguen a ser felices, resulta fundamental que la educación y las leyes sean tales que fomenten en ellos los mejores hábitos y las mejores acciones resultantes de ellos. El buen legislador debe suscitar entre sus ciudadanos las mejores disposiciones anímicas, de las que resultará que la ciudad viva de la mejor forma posible. El político debe conocer el alma para entrenarla hasta que ésta alcance su mejor estado posible. Y, no obstante, a continuación trataré de mostrar que, pese a esta primacía del alma sobre el cuerpo, Aristóteles es consciente de la gran relevancia del cuerpo en lo que atañe a la *praxis* humana, hasta el punto de que en los tratados políticos el estagirita también reflexiona a este respecto. Concretamente, en el siguiente epígrafe trataré de mostrar que el libro VII de la *Política* evidencia que el buen legislador que quiera potenciar la vida buena deberá tener en cuenta los cuerpos de sus ciudadanos y legislar sobre ellos.

La importancia de legislar sobre el cuerpo

A juicio de Aristóteles, la clave de la felicidad individual y colectiva es exactamente la misma⁹. En ambas, la felicidad es

⁹ Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje: “nos queda aún por ver si podrá afirmarse que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad o que no es la misma. Pero esto también es evidente, y todos estarían de acuerdo en que es la misma” (*Política*, 1324a. Trad. de Gómez Robledo 2008). Véase también *Política*, 1325b: “es manifiesto, en conclusión, que la misma vida es necesariamente la mejor tanto para cada

la actividad según virtud, acompañada de ciertas circunstancias favorables. El *quid* de la *eudaimonía*, en cuanto mejor forma de vivir, reside en la *praxis* y, por tanto, su causa principal ha de ser una determinada disposición anímica, ya sea del ciudadano, ya sea del conjunto de los mismos, que produzca de manera sólida y estable la mejor actividad humana posible. No obstante, a este respecto la reflexión y legislación sobre los cuerpos también resultan fundamentales; en efecto, no sólo se precisa de un cuerpo mínimamente sano para vivir bien, sino que las mejores prácticas y hábitos humanos sólo pueden alcanzarse partiendo de una naturaleza (*φύσις*) óptima, que incluye tanto lo anímico como lo corporal¹⁰. La *eudaimonía* es la condición más elevada que puede alcanzar el humano, la cual supone que una determinada naturaleza (*φύσις*) llegue, gracias a haber adquirido el mejor hábito (*ἔθος*), a vivir realizando su función propia (*ἔργον*)¹¹, que, en el caso de los humanos, consiste en vivir en función de la razón (*λόγος*)¹². Aristóteles cree que estos tres factores deben concordar, es decir, que la naturaleza debe ser optimizada mediante la adquisición de los hábitos racionales, adquiriéndolos en buena medida mediante la educación y las leyes (cf. *Política* 1332a39 ss.). Pero a pesar de ello, hay que tener muy presente la necesidad de cumplir con ciertas exigencias físicas para que un humano tenga la potencialidad de ser feliz. Es decir, pese a que se le dé primacía a lo anímico, del texto se desprende que sólo aquellas naturalezas que sean óptimas en su aspecto anímico y corporal podrán alcanzar el fin humano más elevado. Del mismo modo que no es posible alcanzar los mejores frutos de una planta a partir de semillas defectuosas o a partir de una tierra poco fértil, sólo el humano o la ciudad con una condición física apropiada podrá alcanzar el sumo bien. Expresado de otro

hombre en particular como para las ciudades en general” (Trad. de Gómez Robledo 2008).

¹⁰ Resulta conveniente recordar aquí que la naturaleza humana, pese a tener un componente material y otro formal, es única. El humano es un cuerpo animado o un alma encarnada, de forma que no es posible hablar de su forma con independencia de su materia ni al revés (cf. Hardie, 1964, p. 54).

¹¹ El argumento de la función propia del humano puede encontrarse, entre otros lugares, en *Ética a Nicómaco* 1097b22-1098a20.

¹² Aristóteles lo expresa del siguiente modo: “los hombres llegan a ser buenos y virtuosos por tres cosas, que son la naturaleza (*φύσις*), el hábito (*ἔθος*) y la razón (*λόγος*)” (*Política* 1332a40-41. Trad. de Gómez Robledo 2008).

modo: las naturalezas que no cumplan con determinadas características físicas no podrán alcanzar el mejor modo de vida posible que le corresponde a la especie humana. O en palabras del propio Aristóteles: “el político y el legislador tienen que disponer de la materia (ὕλην) apropiada, y ésta debe hallarse en buenas condiciones” (*Política* 1326a3-5. Trad. de Gómez Robledo 2008).

Al hilo de lo hasta aquí comentado, presento a continuación una serie de textos del libro VII de la *Política*, en los que el estagirita pone de manifiesto la importancia que tiene en materia política la legislación sobre el cuerpo, incluido el diseño de un plan de eugenesia.

La legislación sobre el cuerpo en el libro VII de la *Política*

De entrada, es interesante notar que Aristóteles juzga relevante elegir bien la localización geográfica de una ciudad. Al considerar que los factores climáticos afectan a las personas a través del cuerpo, resulta determinante escogerlos bien para conseguir la mejor materia humana posible. Afirma que en las ciudades situadas en los lugares fríos de Europa los ciudadanos son en cierta medida libres gracias a su notable ardor guerrero, pero que no tienen ni inteligencia ni maestría en el arte; los pueblos asiáticos que viven en lugares más calurosos, en cambio, si bien poseen inteligencia y pericia en el arte, carecen del arrojo suficiente, lo cual los condena a ser esclavos. Sólo los griegos, que gozan de un clima intermedio, tienen una naturaleza óptima que les permite ser libres y poseer ingenio y capacidad técnica (cf. *Política* 1327b17 ss.). Así, sin negar que una vez más el estagirita reflexiona acerca de factores anímicos (condicionados por el clima), resulta evidente su convicción de que los factores externos —en este caso, las condiciones climáticas— afectan al alma de los ciudadanos a través de sus cuerpos¹³. En parte por ello, también estudia los elementos externos que afectando al cuerpo contribuyen a que la naturaleza humana sea óptima.

Conviene no olvidar que Aristóteles deja claro que para alcanzar la felicidad, además de la mejor actividad humana, se

¹³ Tal y como ha señalado Garrocho Salcedo (2016, p. 177), en textos como en la *Ética a Nicómaco* “muchos procesos anímicos aparecen vinculados a alteraciones del cuerpo”.

requiere también un mínimo de bienes externos (cf. *Ética a Nicómaco*, 1099a31-b9; 1153b17-19) y corpóreos (cf. *Ética a Nicómaco*, 1099a27-28¹⁴; 1153b17-19¹⁵; 1178b32-1179a3¹⁶). Así, un legislador prudente ha de procurarse en todo momento los bienes externos y corpóreos que permiten desarrollar las mejores actividades posibles. Es decir, ya en lo que respecta a los recursos, ya a lo que atañe a los físicos, resulta fundamental atender a los componentes materiales de la ciudad:

No es posible, en efecto, que pueda darse la mejor constitución sin los recursos adecuados. Por eso tenemos que presuponer un buen número de condiciones ideales, ninguna de las cuales, sin embargo, debe ser imposible. Me refiero, por ejemplo, al número de ciudadanos y a la extensión del territorio. Del mismo modo que los demás artesanos, como el tejedor y el constructor de navíos, deben tener a mano el material (ὄλην) apropiado a la obra (y cuanto mejor dispuesto esté, tanto más bello resultará necesariamente el producto de su arte), así también el político y el legislador tienen que disponer de la materia (ὄλην) apropiada, y ésta debe hallarse en buenas condiciones. El primer elemento, pues, del material político es la población, a cuyo respecto hay que considerar cuál debe ser su número y cuál su calidad natural; y otro tanto en lo tocante al territorio, su extensión y su cualidad. (*Política*, 1325b37-1326a8. Trad. de Gómez Robledo 2008)

Por consiguiente, si para que la ciudad funcione bien, su materia ha de estar bien dispuesta, los legisladores deben comprender que la salud de sus ciudadanos es un objetivo

¹⁴ Aristóteles cita en este pasaje una inscripción de Delos que, entre otras cuestiones, alude a la salud, para señalar acto seguido que ésta y otras características deben acompañar a la felicidad.

¹⁵ El fundador del Liceo afirma cuanto sigue: “el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos y de la fortuna, para no estar impedido por la carencia de ellos” (*Ética a Nicómaco*, 1153b17-19. Trad. Pallí Bonet 1985).

¹⁶ A este respecto, el macedonio sostiene lo siguiente: “de suerte que la felicidad será una especie de contemplación [...]. Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados” (*Ética a Nicómaco*, 1178b32-1179a3. Trad. Pallí Bonet 1985).

político imprescindible. Por ello, resulta fundamental tener en cuenta determinados recursos con los que ha de contar la ciudad para garantizar el buen estado físico de los ciudadanos:

Si, pues, hemos de preocuparnos por la salud de los habitantes, ésta depende de que la ciudad esté bien situada en un sitio sano y con una sana orientación, y en segundo lugar del uso de aguas sanas, cuyo suministro no debe mirarse como algo superfluo. Aquello, en efecto, de que nos servimos más y con mayor frecuencia para nuestro cuerpo (σῶμα), es lo que más contribuye a la salud; y este efecto natural tiene la influencia del agua y del aire. (*Política*, 1330b8-14. Trad. de Gómez Robledo 2008)

Así, pues, tanto en ética como en política, a pesar de que la felicidad consista primeramente en la actualización constante de las mejores disposiciones anímicas, también es necesario tener presente que dicha actividad debe estar acompañada de ciertas condiciones externas vinculadas a la comodidad y a la salud de los ciudadanos. En consecuencia, en Aristóteles la reflexión sobre el cuerpo resulta un quehacer indispensable. Al ser la salud física un fin político, es preciso deliberar sobre las vías que lo satisfagan de la manera más eficaz y firme posible. Además, la reflexión sobre el cuerpo no se limita a cuanto atañe a la salud. Para Aristóteles, la excelencia de sus ciudadanos no sólo remite al alma y sus virtudes, sino también a la constitución somática: determinados cuerpos son más idóneos y perfectos que otros para un ciudadano libre, por lo que el legislador ha de tomar medidas para que la condición física de sus ciudadanos sea excelente. Así, entre otras medidas, el libro VII de la *Política* ofrece algunas consideraciones generales sobre la necesidad de un plan de eugenesia, el cual incluye algunas pautas relativas a la edad de los progenitores:

deberán tomarse medidas para que los cuerpos (σώματα) que hayan de procrearse correspondan a la intención del legislador. Ahora bien, todos estos resultados pueden prácticamente alcanzarse con sólo

que se atienda a una sola cosa. Teniendo en cuenta que el límite de la generación suele fijarse para los varones a los setenta años como máximo, y a los cincuenta para las mujeres, es preciso que en el principio de la unión conyugal haya un intervalo de edades correspondiente para la procreación de la prole. En todas las especies animales son imperfectos los frutos de padres jóvenes, de estatura pequeña y por lo común de sexo femenino, y necesariamente tiene que ocurrir lo mismo en la especie humana. Prueba de ello es que en las ciudades donde la costumbre local es casar muchachos con muchachas, los habitantes son imperfectos y de pequeña estatura corporal (σώματα). A más de esto, las mujeres jóvenes sufren más en el parto y mueren en mayor número [...]. Por otra parte, no deja de contribuir a la castidad dar a las mujeres en matrimonio cuando tienen más edad, pues parece que son más licenciosas las que desde jóvenes han tenido comercio sexual. Para los varones parece perjudicar a su desarrollo corporal el tener este comercio cuando la simiente está aún creciendo, pues también para esto hay un tiempo determinado, pasado el cual cesa el desarrollo. A las mujeres, por tanto, les conviene casar hacia los dieciocho años, y los hombres hacia los treinta y siete o poco antes; de este modo tendrá lugar la unión cuando los cuerpos (σώματα) están en todo su vigor y coincidirá oportunamente el tiempo en que cesa para ambos la generación. Sus hijos, además —si nacen, como es lógico, luego después del matrimonio de sus padres—, les sucederán cuando a su vez estén llegando a su plenitud, y para sus padres, en cambio, haya caducado el vigor de la edad hacia los setenta años. (*Política*, 1335a5-35. Trad. de Gómez Robledo 2008)

El estagirita no pierde de vista en ningún momento que el objetivo del legislador es conducir a la ciudad a la vida buena y a la felicidad, la cual requiere, más allá de unos ciudadanos con disposiciones anímicas excelentes y bienes externos adecuados, un cuerpo óptimo. No sólo es necesario que el

ciudadano y la ciudad gocen de físicos sanos¹⁷, sino que se precisa de cuerpos con un grado de excelencia suficiente para poder desempeñar las funciones humanas más elevadas, las cuales nos hacen felices y nos acercan a lo divino¹⁸. Es decir, el estudio del cuerpo resulta fundamental para la filosofía práctica, puesto que sin una constitución física adecuada no es posible desarrollar las actividades humanas más excelentes.

De manera más general, resulta obvio que, más allá del alma, todo organismo necesita de un determinado cuerpo para poder desempeñar sus múltiples funciones. Por más que el principio de la acción humana sea el alma (y pese a que un cuerpo sin alma —i.e. un cadáver— no pueda realizar las funciones que puede ejecutar cuando está vivo), ésta no puede desarrollar acciones sin un sustrato material adecuado. Así, por ejemplo, sin ojos (sanos) un organismo vivo no podría ver. Esto mismo ha sido advertido por Furth (1998, p. 86), que indica que para que un organismo desarrolle sus funciones es condición necesaria que posea una determinada materialidad, es decir, que su cuerpo tenga unas características y cualidades específicas. Por continuar con el ejemplo anterior, si a un organismo vivo que ha perdido sus ojos se le alojasen unos nuevos de cristal en sus órbitas, seguiría sin poder ver¹⁹. Una materialidad —i.e. un cuerpo— específica es necesaria para que el alma pueda poner en marcha adecuadamente determinadas funciones.

¹⁷ Aunque en el último texto citado la preocupación por la salud también está muy presente, por ejemplo, cuando se reflexiona acerca de los peligros que entraña el parto para las madres prematuras.

¹⁸ Cabe recordar aquí que en el libro X de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles liga la felicidad de forma estrecha con la actividad de las virtudes intelectuales basadas en la contemplación —la ciencia, la intuición y la sabiduría—, destacando que, a diferencia de la prudencia, cuyo objeto atañe a las cuestiones relativas a los humanos, el objeto de la contemplación y, especialmente, de la sabiduría, es el mismo para el humano y para la divinidad. De esta forma, la actividad teórica es en sí la más excelente y la que más nos acerca a lo divino. A este respecto, en el libro primero de la *Metafísica* Aristóteles describe extensamente las características que acompañan al sabio, llegando a la conclusión de que la ciencia suprema de la que puede ocuparse el hombre, allí llamada “sabiduría”, se identifica con la ciencia teórica suprema, que el estagirita describe como “ciencia divina”, y ello en dos sentidos: como la ciencia que tiene por objeto la divinidad y como la ciencia que poseería, de existir, la divinidad (cf. I 2, 982a5-11).

¹⁹ Podría afirmarse lo mismo de ojos que no están sanos o padecen cierta anomalía que les impida ver. Si sus ojos no tienen unas cualidades y características concretas, el humano no ve correctamente.

Del mismo modo que el vicio está reñido con el desarrollo de la mejor actividad humana, un cuerpo enfermo o imperfecto impide la actividad excelente. Por ello, el macedonio entiende el matrimonio y la reproducción como funciones eminentemente políticas, las cuales deben servir al objetivo de la política y de la ciudad, a saber, la vida buena. Es decir, el legislador prudente debe legislar teniendo en cuenta que uno de los objetivos del matrimonio y de la reproducción es engendrar ciudadanos con los mejores cuerpos posibles. En consonancia con esto, la cita anterior ofrece algunas pautas de eugenesia en las que se reflexiona sobre la edad idónea para el matrimonio y la reproducción, a fin de que de ellos se deriven ciudadanos con un físico excelente.

Según ha advertido Garrocho Salcedo (2016, p. 180), “en Aristóteles el cuerpo y el alma aparecen descritos como dos niveles que cooperan y se influyen íntimamente”. Sólo con el físico adecuado puede el alma ejecutar sus funcionalidades de la mejor manera posible, pero, además, los cuerpos y los procesos corporales —igual que el clima que afecta al alma a través del cuerpo— pueden afectar y condicionar al alma. Esto mismo puede comprobarse en el siguiente texto, en el que Aristóteles continúa su reflexión acerca del plan que debe diseñar el político en torno a la función reproductiva:

Determinada así la época en que debe realizarse la unión conyugal, podemos aceptar, en cuanto a la estación del año más apropiada, la costumbre que la mayoría sigue acertadamente aún en la actualidad, de escoger el invierno para iniciar la vida en común. Sería también conveniente que los esposos mismos estudiaran lo que los médicos y los filósofos de la naturaleza han dicho acerca de la procreación; los médicos tratan adecuadamente de las épocas oportunas desde el punto de vista de los cuerpos (*σωμάτων*), y los naturalistas a su vez de los vientos, manifestándose en favor de los del norte sobre los del sur. De la constitución física (*σωμάτων*) de los padres más conveniente para la prole, trataremos más de propósito al hablar de la crianza de los niños, y por ahora contentémonos con cierta orientación general. Una constitución atlética no es apropiada ni para mantenerse uno en la condición que

requiere la vida política, ni para la salud y la generación, como tampoco lo es una constitución valetudinaria y demasiado sensible a la fatiga, sino una intermedia entre ambas. Lo que debe tenerse es una constitución avezada a los trabajos, sólo que no violentos ni de una sola especie como la de los atletas, sino en general para las actividades de los hombres libres, y esto se aplica tanto a los varones como a las mujeres. Las mujeres grávidas, por su parte, deben tener cuidado de su cuerpo (σωμάτων), no omitiendo un ejercicio moderado ni practicando una dieta insuficiente; todo lo cual es fácil que el legislador lo asegure si les ordena ir diariamente a adorar a los dioses cuya función es la de velar sobre los nacimientos. Su mente en cambio, al contrario del cuerpo, conviene que la pase más indolentemente, pues los fetos reciben su nutrición de quien los lleva en su seno, como las plantas de la tierra. (*Política*, 1335a35-b19. Trad. de Gómez Robledo 2008)

El estagirita echa mano de la experiencia, de las observaciones médicas y de las consideraciones de los filósofos de la naturaleza para argumentar sobre la relevancia que tiene cuidar los distintos factores que pueden influir sobre el cuerpo. Nuevamente, se vuelve a incidir en la idea de que el clima afecta a los físicos, los cuales, a su vez, constituyen un factor clave a la hora de que el viviente desempeñe sus múltiples funciones. Asimismo, el texto incide en la idea de que el cuidado corporal de la madre durante la gestación resulta crucial: las embarazadas deben vigilar su nutrición y el legislador ha de promover entre éstas una serie de prácticas que contribuyan al buen estado de sus cuerpos.

Por otro lado, de la misma forma que defiende que para poder desarrollar la virtud y vivir bien el ciudadano debe estar liberado de las enojosas tareas físicas que cubren los esclavos²⁰,

²⁰ Téngase en cuenta que para Aristóteles, en sentido estricto, la ciudad está formada por los *ciudadanos*, no siendo partes constitutivas de ella, por ejemplo, los esclavos, metecos y extranjeros (*Política*, 1326a17-22). En efecto, define la ciudad como “una comunidad peculiar entre semejantes, y que tiene por fin la vida más perfecta posible” (*Política*, 1328a35-37. Trad. de Gómez Robledo). Siendo así, para que la ciudad y sus ciudadanos lleguen a ser virtuosos y vivan felices, juzga imprescindible que éstos estén libres de cargas como el trabajo físico y dispongan del ocio suficiente: “en la ciudad más

Aristóteles sostiene que la mejor actividad humana requiere no sólo de los bienes del alma, sino también de un cuerpo apto para las prácticas del hombre libre. Por ende, como en la *República* de Platón, la condición física de los atletas es vista con malos ojos, al no contribuir a las *praxeis* propias de la vida política; critica asimismo los físicos enfermizos y endebles. El ciudadano debe estar dotado de una constitución somática intermedia, adecuada para las tareas propias del hombre libre.

Así, sin negar que en su filosofía práctica Aristóteles se preocupe en primer lugar por la excelencia anímica, no menos cierto es que de cara a ser felices también considera como fundamental la excelencia corporal. Esto se ve de manera clara en el pasaje que reproduzco a continuación, en el que el macedonio, entre otras cuestiones, determina que en su plan de eugenesia el buen legislador debe prohibir la crianza de aquellas personas cuya naturaleza corporal sea imperfecta:

Con respecto a la exposición o crianza de los nacidos, debe prohibirse por ley la crianza de los hijos deformes (*πεπηρωμένον*); pero por otra parte, y donde se presente este problema del número excesivo de hijos y su exposición estuviere prohibida por la costumbre, debería fijarse un límite a la procreación; y si algunos tuvieren hijos por continuar sus relaciones más allá del término establecido, deberá practicarse el aborto²¹ antes que se produzcan en el embrión la sensación y la vida, pues la licitud o ilicitud de aquel acto se definen por la sensación y la vida. Definida como ha quedado la edad en que debe comenzar la unión conyugal en el hombre y la mujer, determinemos ahora por cuánto tiempo convendrá que dure este servicio de la procreación. Los hijos de padres muy viejos, como también aquellos de padres muy jóvenes, nacen física (*σώμασι*) y mentalmente imperfectos, y los de padres ancianos nacen débiles. Por esto deberá fijarse aquella duración

noblemente gobernada [...] no deben vivir sus ciudadanos ni una vida operaria ni mercantil (porque tal vida es innoble y contraria a la virtud); ni tampoco deben ser labradores los que han de ser ciudadanos (ya que para el desarrollo de la virtud y para la actividad política es necesario el ocio)". (*Política*, 1328a37-1329a2. Trad. de Gómez Robledo)

²¹ Para un análisis de las consideraciones aristotélicas sobre el aborto, véase Panidis (2015).

en consonancia con la edad del mayor vigor mental, la cual, de acuerdo con lo que han dicho ciertos poetas que miden la edad por periodos de siete años, tiene lugar en la mayoría de los hombres hacia la época de los cincuenta años. En consecuencia, el varón que sobrepase esta edad por cuatro o cinco años, debe renunciar a traer hijos al mundo, y en adelante sólo por motivo de salud o por alguna otra razón semejante se le podrá autorizar el comercio sexual. En cuanto a las relaciones con otra mujer o con otro hombre, debe tenerse en general por deshonroso el que alguno de los cónyuges sea sorprendido en estos contactos de cualquier modo en cualesquiera circunstancias, siempre que sean esposos y lleven este nombre; y si llega a saberse de alguien que hace tal cosa en la época de la procreación, deberá castigársele con una pena infamante proporcionada a su falta. (*Política*, 1335b19-1336a2. Trad. de Gómez Robledo 2008)

Algunas de estas consideraciones son lo suficientemente extremas y chocantes desde un punto de vista contemporáneo como para que quede fuera de duda el destacado papel que juega la constitución física en el pensamiento práctico del estagirita. Si la felicidad es el objetivo, junto al cuidado del alma y de los bienes externos, se debe reflexionar y legislar sobre los cuerpos, a fin de que lleguen a ser excelentes y sean capaces de ejecutar la actividad más excelente. Asimismo, habida cuenta de que la actividad reproductiva es considerada principalmente como una función política, una buena legislación debe garantizar que dicha función se satisfaga de la mejor manera posible, esto es, de acuerdo con los objetivos de la ciudad. En ese sentido, vemos que las leyes sobre el matrimonio y la procreación no sólo deben tener en cuenta la excelencia de los cuerpos de los nuevos ciudadanos, sino también el número de éstos, a fin de que la ciudad no crezca excesivamente, lo cual sería incompatible con el buen orden de la ciudad²².

²² Adviértase que para Aristóteles la mejor ciudad debe tener un número intermedio de ciudadanos: un número excesivamente pequeño de ciudadanos no permitiría, por

De este modo, el legislador ha de moldear la constitución física de sus ciudadanos —en cierto sentido, la materia de la ciudad— recurriendo a leyes. Ahora bien, el cuidado del cuerpo no cesa ni mucho menos con la regulación de su producción; igual que el alma ha de ser entrenada mediante las leyes y la educación, la constitución física también debe trabajarse. A fin de que el ciudadano pueda desarrollar las mejores actividades, es necesario una educación corporal que consolide y afine su (buena) constitución física. En ese sentido, el de Estagira cree que el período de juventud resulta fundamental, dado que, al desarrollarse antes el cuerpo que el alma, conviene que la educación y entrenamiento del ciudadano empiece por el físico:

así como el cuerpo (σῶμα) es anterior al alma en la generación, así también la parte irracional con respecto a la dotada de razón. La prueba está en que el coraje, la voluntad e incluso el deseo, se dan en los niños, aun en los recién nacidos, mientras que el raciocinio y la inteligencia aparecen naturalmente sólo en edades posteriores. De aquí pues, en primer lugar, que el cuidado del cuerpo (σώματος) deba preceder al del alma, y venir después la disciplina del apetito, sólo que orientada a la cultura de la inteligencia, como el cuidado del cuerpo (σώματος) al del alma. (*Política*, 1334b20-28. Trad. de Gómez Robledo 2008)

Con estos principios en mente, en el libro VII de la *Política* se discurre acerca de toda una serie de medidas y de entrenamientos corporales que deben contribuir a que los niños de más tierna edad vayan adquiriendo un físico esculpido para las necesidades sociales y al ejercicio de la excelencia en edad adulta:

deberá considerarse de gran importancia para el vigor corporal (σωμάτων) el género de dieta que se adopte. De la observación de los demás animales, así como de aquellos pueblos cuya preocupación es la de desarrollar

ejemplo, que la ciudad fuese autárquica; una ciudad excesivamente grande, en cambio, daría lugar al caos y a otros problemas.

una constitución física apta para la guerra, puede verse que la alimentación más adecuada para el cuerpo (σώμασιν) es la abundante en leche y escasa en vino, con el fin de precaver ciertas enfermedades. Conviene también que se ejerciten en aquellos movimientos que son posibles a esta edad; y con el fin de evitar la distorsión que este ejercicio podría ocasionar en miembros tan tiernos, se acostumbra en algunos pueblos, aún hoy en día, el empleo de ciertos instrumentos mecánicos para mantener los cuerpos (σῶμα) derechos. Asimismo, conviene acostumbrarlos luego desde pequeños al frío, porque esto es de la mayor utilidad tanto para la salud como para el servicio militar. De aquí que en muchos pueblos bárbaros exista la costumbre de sumergir a los recién nacidos en una corriente de agua fría, y en otros, como los celtas, de hacerles llevar vestidos ligeros. Es mejor, en efecto, inculcarles desde el principio todos los hábitos que sean capaces de adquirir, sólo que gradualmente; y la constitución de los niños, a causa de su calor propio, está bien dispuesta naturalmente para soportar el frío. Éstos son pues, con otros semejantes, los cuidados que deben tenerse en la primera edad. (*Política*, 1336a3-23. Trad. de Gómez Robledo 2008)

La materialidad humana está fuertemente condicionada por los alimentos que se consumen y por los factores climáticos. Por ello, más allá de los cuidados previos al nacimiento, para Aristóteles es imprescindible que el cuerpo se nutra correctamente desde el principio y adquiera mediante la costumbre ciertas disposiciones frente a las condiciones climáticas. Igual que el alma puede ser educada en la valentía mediante el hábito, la resistencia del cuerpo frente al frío también puede entrenarse desde la infancia. Además, conviene empezar a ejercitar el físico desde una edad temprana, aunque con mucho cuidado, para que el ejercicio excesivo no cause daños.

Aristóteles es consciente de que, igual que conviene atender a la edad de una persona para instruir su alma, también es crucial tener en cuenta este factor en el adiestramiento físico.

La educación y el entrenamiento tienen que ajustarse en función del desarrollo del niño, como se aprecia en el siguiente pasaje, en el que se ofrecen algunas consideraciones en torno a la gimnasia corporal que en función de su edad le corresponde al infante:

La edad que se sigue a ésta dura hasta los cinco años, y en ella no es conveniente iniciarlo todavía en ningún aprendizaje ni ejercicios forzados para no estorbar su desarrollo, aunque sí debe permitírsele el movimiento necesario para evitar la inactividad corporal ($\sigma\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$); y este ejercicio debe estimularse por varios medios y también por el juego. Los juegos no deben ser ni fatigosos ni afeminados, sino como conviene a hombres libres. En cuanto a la clase de historias y mitos que los niños deben oír a esta edad, tomarán de esto cuenta los magistrados que llamamos intendentes de la educación. Todos estos entretenimientos, en efecto, deben preparar el camino para las actividades que vendrán después; y por esto los juegos deben ser en su mayor parte imitaciones de lo que más tarde habrá de hacerse en serio. Están en un error los que en las *Leyes* pretenden prohibir y reprimir los gritos y llantos de los niños, pues contribuyen a su desarrollo por ser en cierto modo una gimnasia corporal ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\sigma\iota\nu$). La fuerza en los trabajos que viene en los adultos de contener el aliento, resulta en los niños de dar libre curso a los pulmones. (*Política*, 1336a23-39. Trad. de Gómez Robledo 2008)

Por consiguiente, a diferencia de lo que acostumbra a pensarse, cabe afirmar que la filosofía práctica aristotélica se preocupa de la excelencia del cuerpo, de su funcionamiento y de cómo puede mantenerse sano, de las condiciones que contribuyen a su génesis y desarrollo, así como de las costumbres que lo disponen de forma óptima. El motivo es que sin un cuerpo excelente no puede alcanzarse la mejor forma de vida humana posible, esto es, la *eudaimonia*.

Referencias

- Bos, A. P. (2003). *The soul and its instrumental body: a reinterpretation of Aristotle's philosophy of living nature*. Leiden-Boston: Brill.
- Calvo Martínez, J. L., (ed.) (2001). Aristóteles. *Ética a Nicómaco* (introducción, traducción y notas de J. L. Calvo Martínez). Madrid: Alianza.
- Furth, M. (1988). *Substance, Form and Psyche: an Aristotelean Metaphysics*. Cambridge University.
- Garrocho Salcedo, D. S. (2016). El hilemorfismo en evolución: una aproximación moral a la relación entre el cuerpo y el alma en Aristóteles. *Universitas Philosophica*, 67, 165-181. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph33-67.heca>
- Gómez Robledo, A. (ed.) (2008). Aristóteles. *Política* (Introducción, versión y notas de A. Gómez Robledo). México D.F.: UNAM [1ª ed. 1963].
- Hardie, W.F.R. (1964). Aristotle's treatment of the relation between the soul and the body. *Philosophical Quarterly*, 14(54), 53-72.
- Movia, G. (2004). Psicología. En E. Berti (ed.). *Aristotele* (pp. 143-172). Roma-Bari: Laterza.
- Natali, C. (2005). *Aristotele*, Roma-Bari: Laterza.
- Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511802041>
- Pallí Bonet, J. (ed.) (1985). Aristóteles. *Ética nicomáquea; Ética eudemia* (traducción y notas por J. Pallí Bonet). Gredos: Madrid.
- Panidis, Y. (2015). Abortion in Aristotle: *A mè hosion act*. *Revue de philosophie ancienne*, 1(1), 3-38. <https://doi.org/10.3917/rpha.331.0003>
- Sorabji, R. (1974). Body and Soul in Aristotle. *Philosophy*, 49(187), 63-89. <https://www.jstor.org/stable/3749985>

FABRICAR LOS CUERPOS:
UN ASPECTO DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO
EN LA ANTIGUA GRECIA

MAKING BODIES:
AN ASPECT OF ECONOMIC THOUGHT
IN ANCIENT GREECE

Etienne Helmer
Universidad de Puerto Rico
etienne.helmer@upr.edu

Resumen: Pese al papel central del cuerpo en la articulación de dinámicas naturales, económicas y políticas en Grecia antigua, los aspectos económicos del cuerpo no han suscitado en los académicos el interés que ameritan. En este artículo, mostraré que Aristóteles, haciendo uso tácito de su propio conocimiento biológico, así como de representaciones comunes e ideológicas del cuerpo humano, señala cómo en el *oikos* se fabrican dos tipos de cuerpos que se diferencian por su función, su apariencia y sus capacidades: los cuerpos movilizados en las actividades económicas y los cuerpos requeridos para las actividades políticas.

Palabras clave: Aristóteles, *Política*, cuerpo, economía doméstica, esclavos

Abstract: The economic aspects of the body in ancient Greece have not raised much scholarly interest so far. However, they play a central part, the body being the meeting point of natural, economic and political dynamics. In this article, I will show that Aristotle, making tacit use of his own biological knowledge as well as common and ideological representations of the body, points out how in the *oikos* two types of bodies are manufactured that are differentiated by their function, appearance, and capacities: the bodies that are mobilized in economic activities and the bodies which are required for political activities.

Keywords: Aristotle, *Politics*, body, household management, slaves

Introducción

La idea de que “el cuerpo se ha convertido en objeto de la historia total, analizado en sus interacciones con la sociedad como sistema de representación y de construcciones sociales, políticas, religiosas, económicas y culturales, es decir, como lenguaje y medio”¹ aparece ilustrada y confirmada en Grecia antigua: las publicaciones sobre el papel del cuerpo, tanto sus representaciones mentales o visuales como las prácticas de las que es el principio o el objeto se han multiplicado desde la década del 1990². Dichas publicaciones abordan el cuerpo a partir de la pregunta por el significado de las diferentes facetas de su comportamiento y de su aspecto: vestimenta, ornamentos, sexualidad, formas de comer, uso religioso - en la diversidad de sus condiciones - cuerpo de los dioses y cuerpos de hombres, cuerpo masculino y cuerpo femenino³.

Sin embargo, ningún estudio ha examinado el cuerpo en sus aspectos económicos, excepto el libro que Michel Foucault dedicó a la sexualidad y al matrimonio en el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*, el cual, pese a su inestimable valor, circunscribe la economía antigua y el uso del cuerpo a un marco bastante restringido. Este silencio general sobre el tema del cuerpo en la reflexión económica griega obedece principalmente al silencio que rodea el pensamiento económico griego antiguo, entendido no en el sentido amplio de representación de la economía, como lo encontramos en Hesíodo y Homero⁴, sino en el sentido más estricto de la reflexión teórica sobre los fenómenos económicos. Partiendo del principio de que el acercamiento teórico de los griegos a la economía no era de naturaleza científica, sino de simple sentido común y por ende muy rudimentario, los académicos

¹ Gherchanoc 2015, 10.

² *Ibid.*

³ Prost y Wilgaux 2006; Garrison 2014.

⁴ Véase Zurbach 2012.

tendieron por mucho tiempo a considerarlo como inexistente. A pesar de (y a la misma vez, gracias a) los raros intentos un poco más antiguos en este sentido⁵, solo recientemente la reflexión económica antigua ha recibido la atención de los historiadores del pensamiento, sean economistas o historiadores de la filosofía antigua⁶. Esta reflexión teórica sobre la economía antigua encuentra su expresión en filósofos, y constituye lo que ha sido nombrado el *oikonomikos logos*⁷, o discurso teórico cuyo objeto es la buena administración doméstica (*oikonomia*). Jenofonte, Platón, Aristóteles, Pseudo-Aristóteles y más tarde Filodemo de Gadara han convertido este tema de reflexión en un género teórico y literario autónomo, que toma a veces formas distintas. Este discurso tiene por objeto algunas operaciones específicas: en lo referente a los bienes, trata de su adquisición, su conservación y su uso; y en lo que se refiere a los miembros o personas del *oikos*, se centra en la relación conyugal, fundamentalmente en la reproducción y distribución de funciones económicas, y, en un segundo plano, en la relación entre el amo y el esclavo⁸.

Ahora bien, para ser posibles, todas estas operaciones requieren cuerpos que les correspondan y que son a su vez moldeados por ellas. Estos cuerpos se limitan a los cuerpos de los esposos en su calidad de progenitores; también están implicados los cuerpos de los esclavos, y los de los niños. Por ejemplo, Platón explica que, en la ciudad naciente y sabiamente regulada, “[...] las personas de cuerpo débil, e incapaces de realizar cualquier otro trabajo [tienen por] ocupación permanecer en el mercado, comprando a unos lo que tienen para vender y revendiendo a otros lo que necesitan comprar” (*República II*, 371c-d). También Jenofonte, en su tratado *Económico*, hace una diferencia entre los oficios artesanales, que corrompen el cuerpo (*Econ. IV*, 3), y la agricultura, que es conveniente para el ejercicio del cuerpo de un hombre libre (*Econ. V*, 1).

⁵ Descat 1988.

⁶ Descat 1988 y 2010; Helmer 2016 y 2021; Leshem 2013 y 2012.

⁷ Descat 2010.

⁸ Leshem 2013.

Estos ejemplos permiten suponer - ésta es nuestra tesis - que la *oikonomia* se presenta en parte como una “fábrica de cuerpos”, que articula su dimensión biológica, social y simbólica, y que constituye el telón de fondo sobre el que el *logos oikonomikos* presenta y analiza las operaciones económicas mencionadas anteriormente. Para mostrarlo, me enfocaré en Aristóteles. Partiré de la pregunta sobre el estatus ontológico y epistemológico de los cuerpos en la práctica y el conocimiento económicos que les corresponden a los futuros legisladores. ¿Qué conocimiento recomienda Aristóteles para que los futuros legisladores se preocupen del cuerpo en tanto objeto político y económico?

Para responder esta pregunta es necesario detenerse en las breves páginas que Aristóteles dedica en el libro I y en el libro VII de la *Política* a los cuerpos de las tres categorías de miembros del *oikos*: el de los esclavos, el de los esposos como padres y agentes económicos, y el de los hijos. Al citar implícitamente su propio conocimiento biológico así como un fondo ideológico de representaciones comunes, Aristóteles elabora para el futuro legislador un conocimiento económico y político de los cuerpos que se articula por medio de la distinción entre el cuerpo puramente económico de los esclavos, y el cuerpo principalmente político pero también en parte económico del hombre libre, el cual se caracteriza no solo por las funciones que cumple en el *oikos* y en la ciudad sino también por su apariencia y sus capacidades.

El cuerpo económico de los esclavos (*Política* V, 1254b24-39)

Un cuerpo revelador

Tal como lo presenta Aristóteles, el cuerpo del esclavo, o el esclavo como cuerpo al que parece casi reducido, presenta un doble interés teórico: si deja entrever, por contraste, lo que es el cuerpo político del hombre libre, también cuestiona esta misma división entre libres y serviles en la que, sin embargo, descansa toda la reflexión política de Aristóteles. En efecto, en la *Política*, aparece una brecha entre el lugar conceptual y práctico muy claro que se le asigna al esclavo en la relación con

su amo en el *oikos*, y la dificultad de identificar al esclavo por su cuerpo para asignarle el lugar que la teoría le reserva.

Por un lado, si el esclavo no es ciertamente solo su cuerpo, no obstante, es cierto que, en la relación con su amo, es el análogo del cuerpo, mientras que el amo, que también tiene su propio cuerpo, se identifica con el alma como principio director. Entre ellos, la relación es análoga a la relación del alma con el cuerpo en un individuo, donde se supone que el alma “tenga un poder magistral sobre el cuerpo” (δεσποτικὴν ἀρχήν, *Pol.* 1254b5-6) que es su instrumento (*Del alma*, 415c). Asimismo, el amo usa al esclavo como un instrumento para la acción (*Pol.* 1254a15-18). Por tanto, el lugar y la función instrumental del esclavo están claramente identificados en la relación magistral o despótica.

Sin embargo, la posibilidad de reconocer el cuerpo del esclavo sigue siendo problemática según Aristóteles: si debe ser fácil en teoría debido a la teleología natural a la que el filósofo se suscribe, no deja de ser difícil en la práctica porque, como Aristóteles indica, las intenciones de la naturaleza a menudo se contradicen (βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις [...] συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τοῦναντίον, *Pol.* 1254b26-32): un esclavo por naturaleza no tiene necesariamente el cuerpo que debería tener. Examinemos estos puntos.

La intención de la naturaleza

La intención de la naturaleza es, según Aristóteles, diferenciar el cuerpo económico del esclavo del cuerpo político del hombre libre:

La naturaleza quiere marcar la diferencia de cuerpos entre hombres libres y esclavos: los de estos últimos son fuertes, aptos para las tareas necesarias, los de los primeros son derechos y no aptos para tales tareas, pero adaptados a la vida política (que se comparte entre tareas de guerra y de paz).

βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς [30] τὰς τοιαύτας ἐργασίας, ἀλλὰ

χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον (οὗτος δὲ καὶ γίνεται διηρημένος εἰς τε τὴν πολεμικὴν χρεῖαν καὶ τὴν εἰρηνικὴν). *Pol.* 1254b26-32 (trad. M. García Valdés⁹)

Este pasaje presenta dos características del cuerpo servil. Primero, su *iskhus*, su fuerza física en el sentido de robustez, y con la que se identifica el esclavo por su función instrumental. En el mismo sentido, Aristóteles explica más adelante en el texto que “las obras más serviles son las que más usan el cuerpo” (δουλικώταται δὲ ὅπου τοῦ σώματος πλεῖσται χρήσεις, *Pol.* 1258b36). Una descripción similar aparece en el Libro II de la *República* cuando, en el proceso de construcción de la ciudad económica, Platón evoca a quienes “no son integrantes muy dignos en lo que se refiere a su intelecto, pero que tendrán fuerza del cuerpo (τὴν δὲ τοῦ σώματος ἰσχὺν) suficiente para trabajos pesados. Por vender el uso de la fuerza (τὴν τῆς ἰσχύος χρεῖαν), y llamar a ese pago ‘salario’, según creo, reciben el nombre de ‘asalariados’” (*Rep.* II, 371e2-4; trad. C. Mársico modificada). El hecho de que estos individuos no sean nombrados como esclavos en este pasaje obedece en parte a la manera en que Platón transforma el *logos oikonomikos*, al integrarlo en su reflexión política, y en parte al desplazamiento al que somete el concepto de esclavo. Este desplazamiento tiene sentido porque tal caracterización suele ser la de los esclavos, especialmente en las representaciones iconográficas¹⁰. Sin embargo, se podría objetar que, para Aristóteles, la fuerza no es una prerrogativa del esclavo; los hombres libres también participan en ella. Es en este sentido que Aristóteles recomienda que se deje llorar a los hijos de los hombres libres, puesto que el llanto implica un trabajo del aliento que “da fuerza para el trabajo pesado” (ἢ γὰρ τοῦ πνεύματος κάθεξις ποιεῖ τὴν ἰσχὺν τοῖς πονοῦσιν, *Pol.* 1336a35-40). Sin embargo, la fuerza servil y la fuerza libre se diferencian en cuanto a su uso. El esclavo está al servicio de la

⁹ Me refiero en esta contribución a la traducción de la *Política* por M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

¹⁰ Véase F. Barthe-Deloizy, M.-C. Charpentier, 2015: “Le corps de l’esclave en Grèce ancienne: espace de la représentation ou représentation d’un espace?”, in *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad*. Madrid, 28-30 noviembre 2012. Actas del XXXV coloquio del GIREA. Homenaje a Domingo Placido. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 79-95.

necesidad, mientras que el cuerpo libre, si bien puede enfrentarse a tareas arduas, se orienta hacia un uso libre y político. Esto es lo que, para Aristóteles, hace que el cuerpo del esclavo se asemeje al cuerpo de los animales domésticos: ambos brindan ayuda a través de sus cuerpos para las tareas necesarias.

Una segunda característica del cuerpo servil, en contraste con el cuerpo del hombre libre, es que no es erguido. Esta característica puede ser interpretada, por lo menos, en tres sentidos. En primer lugar, si hemos de creer al poeta Teognis, cuando afirma que “nunca estuvo la cabeza de un esclavo en posición vertical; el esclavo siempre tiene la cabeza y el cuello inclinados” (Οὔποτε δουλείη κεφαλὴ ἰθεῖα πέφυκεν, / ἀλλ’ αἰεὶ σκολιὴ καὶ χένα λοξὸν ἔχει, 535-536)¹¹, la expresión en cuestión pone en evidencia la sumisión del esclavo a su amo. En segundo lugar, si nos atenemos al razonamiento de Aristóteles, según el cual sólo el hombre se mantiene erguido: “el hombre está dispuesto, relativamente hacia arriba y hacia abajo, de acuerdo con la parte superior e inferior del universo” (*Historia de los Animales* 494a27 ss.), esta característica señalaría la distancia del cuerpo servil con la humanidad, y su cercanía reiterada con los animales. Más precisamente, a diferencia de los cuadrúpedos anclados en la tierra por su peso físico (*Partes de los animales* IV, 10, 686b1-2), la posición vertical del hombre se debe a que participa de lo divino (*Partes de los animales* 686a25 ss.)¹². En tercer lugar, el carácter “no erguido” también puede evocar las heridas o enfermedades del cuerpo servil, que resultan de su confrontación con la necesidad. Este razonamiento coincide con el de Platón quien, haciendo eco de la diferencia que Homero establece entre la estatura bella de los hombres nobles, ya sean viejos como Laercio, y el cuerpo débil o disforme de los hombres del pueblo que están en la necesidad de trabajar, explica que las tareas serviles dañan el cuerpo (*Rep.* VI, 495d-e).

¹¹ Citado por Vegetti 2010, 164.

¹² Pasajes de Aristoteles citados por Vegetti 2010, 148.

La intención frustrada de la naturaleza

Sin embargo, continúa Aristóteles (*Pol.* 1254b32-39), “sucede muchas veces lo contrario: unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros, almas” (συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τοῦναντίον, τοὺς μὲν τὰ σώματα ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ τὰς ψυχάς, *Pol.* 1254b32-33). Este movimiento contrario a la tendencia natural es en sí mismo objeto de un conocimiento biológico al que probablemente alude Aristóteles en el siguiente pasaje de la *Generación de los animales*:

La naturaleza, en efecto, tiende a medir los procesos de generación y de muerte con las unidades de medida correspondientes a estos astros [el sol y la luna], pero no es exacta a causa de la indeterminación de la materia y de la existencia de muchos principios que, impidiendo las generaciones y destrucciones naturales, son a menudo causas de los incidentes contra natura. (*Generación de los animales* 778a4-8; trad. E. Sánchez)

Este movimiento implica que la apariencia física del cuerpo no es un criterio suficiente para distinguir el esclavo del hombre libre: es posible tener un cuerpo de hombre libre sin tener el alma (es decir, teniendo un alma servil), y viceversa. Aristóteles no indica si la primera de estas configuraciones es más “servil” que la segunda, como podríamos pensarlo si, de acuerdo con la naturaleza de la relación “despótica”, es efectivamente el alma la que debe ejercer su poder sobre el cuerpo, y no al revés. De todos modos, esta teleología da cuenta de la asimilación del esclavo a su cuerpo: la siguiente frase del fragmento - “Pues es claro que, si el cuerpo bastara para distinguirlos como las imágenes de los dioses, todos afirmarían que los inferiores merecerían ser esclavos” (*Pol.* 1254b34-37) - muestra cómo el cuerpo es sólo un criterio *secundario* del estatus. Por tanto, el esclavo, incluso con un cuerpo de hombre libre, no escapa de su condición, mientras que podría decirse que es menos cierto para el hombre libre en la configuración inversa: sigue siendo libre con un alma libre en un cuerpo disforme o feo. Cualquiera que sea su cuerpo, el

esclavo sigue siendo un esclavo, es uno con su cuerpo. En este sentido, el que a menudo se le llame *sóma* al esclavo al final del período clásico y principios del período helenístico no tiene nada de sorprendente¹³.

Este breve fragmento de la *Política* muestra que el pensamiento económico y político de Aristóteles moviliza de manera implícita tanto su biología y su cosmología como un conjunto de representaciones relativas a lo que se puede considerar como una determinada ideología. Estas representaciones son vehiculadas por la poesía y es de suponer que son conocidas por el legislador en formación a quien se dirige Aristóteles en este libro¹⁴.

El cuerpo servil y económico contrasta claramente con el de los individuos libres que componen el *oikos*, es decir los esposos y padres, y sus hijos. Estos cuerpos también tienen una dimensión económica, pero a diferencia del esclavo, no se reducen a ella porque también son cuerpos políticos.

El cuerpo de los esposos y padres libres (*Política* VII, 16, 1334b30-1335b19)

La procreación como finalidad natural

El cuerpo de los padres libres es tanto económico como político. Más precisamente, es en parte a través de la correcta realización de su dimensión económica que se hace político. Esta dimensión económica de los cuerpos adultos libres se puede entender desde dos perspectivas. La primera, de carácter metafísico y muy general, parte de la teleología natural de Aristóteles, y explica la combinación de los sexos en el origen del *oikos*. Dada su necesidad de perpetuarse, el ser humano es considerado como una especie animal. Según Aristóteles,

es necesario que se emparejen (*συνδυάζεσθαι*) los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación, y esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas;

¹³ Mactoux 1980, 60-61 y 82.

¹⁴ Bodéüs 1983, 25-93.

es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo. (*Pol.* 1252a26-31)

Aristóteles no ignora que los seres humanos pueden elegir no tener hijos¹⁵: pero para dar cuenta de la perpetuación observable de las especies y las instituciones como las casas y las ciudades o *poleis*, debe suponer que existe una tendencia subterránea, de la cual los individuos no son los agentes sino los instrumentos.

La política eugenésica del legislador: creación de cuerpos políticos

Sin embargo, tal característica no es la prerrogativa de los hombres libres. De ahí, un segundo aspecto, económico y más específico, de los cuerpos de los adultos libres considerados como padres. Aristóteles lo presenta a partir de sus propias teorías biológicas y otras ciencias, pero sin indicación precisa de contenido. Todo este conocimiento científico se utiliza en la perspectiva de la política eugenésica que el buen legislador debe, según Aristóteles, poner en marcha. La idea principal de esta política es asegurar que los padres den a luz a hijos dotados de la “buena disposición política” (*πολιτικὴν εὐεξίαν*, *Pol.* 1335b6), no solo en cuanto a su capacidad de pensar (*ταῖς διανοίαις*, *Pol.* 1335b31), sino también con respecto a su cuerpo (*τὰ σώματα*, *Pol.* 1335a5; *τῶν σωμάτων*, *Pol.* 1335b3; *τοῖς σώμασι*, *Pol.* 1335b31). Por lo cual, el legislador debe, en primer lugar, determinar las edades más adecuadas para el matrimonio y la procreación de hombres y mujeres libres, teniendo en cuenta en particular (*σχεδὸν δὴ πάντα ταῦτα συμβαίνει κατὰ μίαν ἐπιμέλειαν*, *Pol.* 1335a7) el periodo óptimo de fertilidad. En segundo lugar, debe tomar nota de ciertas características físicas requeridas para los cuerpos de los padres libres. La economía doméstica, en su aspecto humano, se concibe como la fábrica de un cuerpo político a partir de cuerpos económicos, idea que pone en juego consideraciones éticas concretas, así como la biología, la

¹⁵ Véase McLaren A., 1990: *A History of Contraception: From Antiquity to the Present Day*. Oxford: Basil Blackwell.

demografía, la dietética, la puericultura, los conocimientos de los médicos y de los llamados “naturalistas” (*Pol.* 1335a40-41).

Respecto a las edades más adecuadas para el matrimonio y la procreación, la acción del legislador debe guiarse por las dos preguntas siguientes: “¿cuándo y entre qué tipo de personas deben tener lugar las relaciones conyugales?” (Πότε καὶ ποίους τινὰς ὄντας χρὴ ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τὴν γαμικὴν ὁμιλίαν, *Pol.* 1334b32). Estas dos cuestiones tratadas en conjunto se refieren a lo que podríamos llamar el momento óptimo de unión, es decir, por un lado, ¿a partir de qué edad deben comenzar las uniones y, por tanto, los matrimonios? Y, por otro lado, ¿cuándo es deseable que cese la procreación?

Para determinar la edad en la que deben iniciarse las relaciones sexuales con vistas a la procreación, Aristóteles comienza por la enumeración de los factores que se deben tomar en cuenta a la hora de procrear: la esperanza de vida de los hombres y las mujeres, la contemporaneidad de las edades a partir de las cuales su fecundidad va bajando, y las diferencias óptimas entre la edad de los hijos y la edad de los padres, para que no haya una proximidad insuficiente en estas relaciones, pero sobre todo para que no exista una proximidad excesiva que para Aristóteles representa “una fuente de recriminaciones en la administración familiar” (περὶ τὴν οἰκονομίαν ἐγκληματικὸν, *Pol.* 1335a3-4), probablemente porque no le permite al padre ejercer adecuadamente su función paterna (*Pol.* 1334b33-1335a6), pues como lo indica el inicio de la *Política*, la autoridad del padre es de tipo “monárquico”, es decir, que su autoridad sobre sus hijos se basa en la diferencia de edad entre ellos (*Pol.* 1259b11-17).

Aristóteles menciona luego los límites extremos de las edades de la fertilidad en ambos sexos: para los hombres cesa a los 70 años y para las mujeres a los 50 (*Pol.* 1335a7-11). Estos límites coinciden con las teorías biológicas de Aristóteles en la *Investigación sobre los animales* que, tras la mención de estas mismas dos edades, especifica sin embargo que en general, el límite observable es de 60 años para los hombres y 45 para las mujeres (*Investigación sobre los animales* 545b26-30). Por otro lado, por razones biológicas, concretamente, en virtud del riesgo de imperfección de la descendencia: los bebés serán más

pequeños, más las mujeres que los varones (*Pol.* 1335b12-17), también hay que descartar las uniones demasiado tempranas. Estas indicaciones están respaldadas no solo por la *Investigación sobre los animales*, donde Aristóteles indica que “cuando una especie comienza a ser fértil, sus crías son más débiles y pequeñas de lo normal” (544b15-17), sino también por la *Generación de los animales*, libro en el cual la hembra es definida como un macho mutilado o imperfecto (779a23). También intervienen razones morales que invitan al legislador a que no autorice la procreación demasiado pronto: según Aristóteles, las chicas que tienen relaciones sexuales jóvenes se volverían más licenciosas o desenfrenadas (ἀκολαστότεραι, *Pol.* 1335b24), como también lo indica la *Investigación sobre los animales* (581b15-16) como parte de un análisis más general sobre la pubertad en los humanos, que comienza para ambos sexos a la edad de los 14 años (581a10-582a34).

Las consideraciones sobre las edades límites deben llevar al legislador a determinar la edad mínima para contraer matrimonio y para procrear en torno a los 18 años para las jóvenes y un poco menos de 37 para los hombres (*Pol.* 1335b28-30), porque sus cuerpos se encuentran entonces en el momento óptimo de su desarrollo. En cuanto al límite superior de edad para la procreación, es decir, la edad más allá de la cual el cuerpo del recién nacido corre el riesgo de no tener ya la “buena disposición política”, Aristóteles da una idea aproximada, basada en la observación de que los hijos de los ancianos (τὰ γὰρ τῶν πρεσβυτέρων [30] ἔκγονα) son “física e intelectualmente imperfectos” (ἀτελεῖ γίγνεται καὶ τοῖς σώμασι καὶ ταῖς διανοίαις) y los de los muy viejos son “débiles” (ἀσθενῆ, *Pol.* 1335b32). En resumen, después de los 50, uno debe ser “liberado” (ἀφεῖσθαι) de la función de dar luz (*Pol.* 1335b37). Aristóteles no dice qué debe hacer el legislador para lograr esto, ni menciona ninguna prohibición con respecto a la actividad sexual a esta edad y más allá. Una vez más, Aristóteles moviliza aquí, de manera amplia, pero con exactitud, su propia ciencia biológica para constituir el cuerpo como objeto de conocimiento económico y político.

En cuanto a las características físicas generales de los padres, tanto hombres como mujeres, Aristóteles señala, por un lado, que su constitución física debe ser intermedia (ἡ μέση,

Pol. 1335b7) entre una constitución atlética y una constitución enfermiza. Esta misma preocupación se extiende a las mujeres embarazadas: se las invita a “cuidar” su cuerpo (ἐπιμελεῖσθαι τῶν σωμάτων, *Pol.* 1335b12) evitando los dos extremos opuestos, el del descuido y el de la frugalidad. Esta mención del punto medio es un claro eco de las virtudes éticas presentadas en la *Ética a Nicómaco*¹⁶, como si hubiera una especie de “virtud progenitora”, una ética de la cual el cuerpo, y no sólo el carácter, sería el objeto en el marco de la economía doméstica y de sus implicaciones políticas. Por otro lado, la disposición (ἔξις, *Pol.* 1335b6) de los padres no debe ser especializada ni orientada a tareas violentas o forzadas (πόνους μὴ βιαίους, *Pol.* 1335b8), sino hacia las actividades propias de las personas libres.

¿Qué significado se le puede dar a este cuerpo libre? ¿De qué es capaz y cómo se fabrica? ¿Cuál es su apariencia? Para entenderlo, debemos examinar las consideraciones de Aristóteles sobre el cuerpo del recién nacido libre.

El cuerpo de los niños libres: la economía como fábrica de los cuerpos políticos (*Política* VII, 16-17, 1335b19-1336a39)

El cuerpo de los ciudadanos libres debe presentar ciertas características, tanto en su apariencia como en sus capacidades. En cuanto a su apariencia, como hemos visto, debe ser erguido. Esta es una de las razones que “explican” - sólo en parte porque también entran en juego consideraciones demográficas¹⁷ - que el cuerpo discapacitado (πεπηρωμένον, *Pol.* 1335b21) de ciertos recién nacidos deba ser expuesto, es decir, sometido al infanticidio (*Pol.* 1335b19-21). Aristóteles no especifica a qué tipo de discapacidades o a qué grado de discapacidad se refiere, o si se trata de una evocación indirecta de las niñas que, como lo mencionamos anteriormente, son según él, varones “enfermos” (πεπηρωμένον, *Reproducción de los animales* 737a28), y fueron víctimas de la exposición más que los niños varones¹⁸. De todos modos, podemos suponer

¹⁶ Sobre el punto medio en la adquisición de las virtudes, véase *Ética a Nicómaco* 1106a14-1107a5.

¹⁷ Sobre estos elementos demográficos, véase Panidis 2014 y 2015.

¹⁸ Brulé 2009.

que la debilidad de este cuerpo joven no se considera desde el punto de vista estético sino desde el punto de vista funcional: el cuerpo lisiado no puede realizar o realiza peor las tareas que se esperan del cuerpo del hombre libre. En efecto, el ciudadano no es sólo aquel que puede participar en una magistratura (*Pol.* 1275a21-22), sino también el que hace un uso libre de su cuerpo, en el sentido de que hace el uso debido de su cuerpo, lo que requiere que este cuerpo tenga unas aptitudes particulares. Como el del esclavo, debe ser fuerte, con la diferencia de que su fuerza no está dirigida hacia la necesidad sino hacia el uso libre y político: la participación en la guerra.

Con este objetivo, Aristóteles recomienda que el futuro legislador se preocupe por la crianza - probablemente doméstica, ya que evoca aquí a niños muy pequeños - de los futuros cuerpos políticos de los niños libres. El filósofo se inspira en lo que observa en otros animales y otros pueblos, que se preocupan por la calidad de los alimentos necesarios para mejorar las disposiciones hacia la guerra (εἰς τὴν πολεμικὴν ἕξιν, *Pol.* 1336a7), y que se aseguran de que el cuerpo no se tuerza (ἄ τὸ σῶμα ποιεῖ τῶν τοιούτων ἀστραβές, *Pol.* 1336a12). El conocimiento dietético al que se refiere Aristóteles no se menciona aquí, pero como ha demostrado recientemente Y. Panidis en el caso de la leche materna, dicho conocimiento proporciona sus fundamentos teóricos a esta afirmación¹⁹. También se debe reforzar la capacidad de resistencia de los bebés mediante el hábito del frío que es “muy útil tanto para la salud como para las [futuras] actividades de la guerra” (καὶ πρὸς ὑγίειαν καὶ πρὸς πολεμικὰς [15] πράξεις εὐχρηστότατον, *Pol.* 1336a14-15); y finalmente, durante sus primeros cinco años (con la ayuda de la madre o la nodriza) el niño debe realizar ejercicios de movilidad para evitar la inercia corporal (ὥστε διαφεύγειν τὴν ἀργίαν τῶν σωμάτων, *Pol.*, 1336a26-27).

¹⁹ Panidis 2017.

Conclusión

La base biológica de la *Política* permite entender que la economía doméstica aristotélica se presenta como el arte de inscribir en los cuerpos la articulación entre, por un lado, lo cosmológico y especialmente lo biológico, y, por otro, lo político. La reflexión económica de Aristóteles es, en este sentido, una especie de “biopolítica”: no en el sentido de la administración del poder en los cuerpos como la entiende Foucault, sino de la distribución de las identidades sociopolíticas en los cuerpos, con las cuestiones de visibilidad que esta implica²⁰.

Referencias

Bodéüs R. (1982). *Le Philosophe et la cité: recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris: Les Belles Lettres.

Brulé P. (2009). “L'exposition des enfants en Grèce antique: une forme d'infanticide”. *Enfances & Psy* 44, 3, 19-28.

Chantraine P. (1951). “À propos d'un nom grec de la force: ischus”. *Emerita* 19, 134-143.

Descat R. (1988). “Aux origines de l'*oikonomia* grecque”. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, N. S. 28, 1, 103-119.

Descat R. (2010). “Thucydide et l'économie, aux origines du *logos oikonomikos*”, en V. Fromentin, S. Gotteland, P. Payen (edd.), *Ombres de Thucydide. La réception de l'historien depuis l'Antiquité jusqu'au début du XXe siècle*. Bordeaux-Paris, 403-409.

DuBois P. 2003. *Slaves and Other Objects*. Chicago: University of Chicago Press.

Finley M.I. (1975). *L'Économie Antique* (trad. fr.). Paris: Minuit.

²⁰ Agradezco a la Dra. María del Pilar Montoya por su generosa ayuda en la revisión de este texto.

Foucault M. (1984). *Histoire de la sexualité*, Vol. 3: *Le souci de soi*. Paris: Gallimard.

Garnsey P. (1996). *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Garrison D.H. (ed.) (2014). *A Cultural History of the Human Body in Antiquity*. New York: Berg.

Gherchanoc F. (2015). “L’histoire du corps dans l’Antiquité: bilan historiographique. Introduction”. *Dialogues d’Histoire Ancienne*. Supplément n°14. L’histoire du corps dans l’Antiquité: bilan historiographique. Journée de printemps de la SOPHAU du 25 mai 2013, 9-17.

Heath M. (2008). “Aristotle on Natural Slavery”. *Phronesis* 53, 3, 243-270.

Helmer É. (2021). *Oikonomia. Philosophie grecque de l’économie*. Paris: Garnier.

Helmer É. (2016). “Réévaluer la réflexion grecque sur l’économie: de la science économique à la philosophie de l’économie”. *Mètis* 14, 187-205.

Jouanna J. (1980). “Médecine et politique dans la *Politique* d’Aristote (II, 1268b25-1269a28)”. *Ktema* 5, fasc. 1, 257-266.

Leshem D. (2013). “Oikonomia redefined”. *Journal of the History of Economic Thought* 35, 1, 43-61.

Leshem D. (2012). “The ancient art of economics”. *The European Journal of the History of Economic Thought* 21, 2, 201-229.

Mactoux M.-M. (1980). *Douleia. Esclavage et pratiques discursives dans l’Athènes classique*. Besançon.

Panidis Y. (2017). “Le substrat biologique de la recommandation aristotélicienne en matière d’alimentation des nourrissons (*Pol.*, VII 17, 1336a2-8)”. *Philosophia* 47, 120-153.

Panidis Y. (2015). “Les conditions démographiques de la constitution la meilleure chez Aristote ou le contrôle quantitatif de la population”. *Philosophia* 45, 195-221.

Panidis Y. (2014). “Démographie et politique chez Aristote. De la poluanthropia à la critique de la démographie extrême”. *Ariadne* 20-21, 45-78.

Panidis Y. (2012). “Biologie et nomothétique chez Aristote: la formation théorique du législateur”. *Philosophia* 42, 163-194.

Prost F., Wilgaux J. (ed.) (2006). *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Vegetti M. (2010). *Le couteau et le stylet*. Paris: Van Dieren.

Zurbach J. (2012). “Hésiode oriental ou le discours sur l'économie avant le *logos oikonomikos*”, en K. Konuk (ed.), *Stephanéphoros. De l'économie antique à l'Asie mineure*. Hommages à Raymond Descat. Bordeaux, Ausonius, 179-191.

**EXPRESIVIDADES SOMÁTICAS Y TEMPORALES EN LA
DIRECCIÓN ESPIRITUAL EN SÉNECA**

**SOMATIC AND TEMPORAL EXPRESSIONS IN SENECA'S
SPIRITUAL DIRECTION**

François Gagin
Universidad del Valle.
francois.gagin@correounivalle.edu.co

Resumen: El conocimiento de sí y el examen de conciencia son prácticas relevantes en la dirección espiritual. El maestro emprende una suerte de diagnóstico de su discípulo en pro de su mejoría moral que consistiría en aliviar o curar sus pasiones. Gracias a una aguda atención psicológica (anclada en una visión del mundo y del hombre) se valora las indisposiciones y las predisposiciones del discípulo en ese recorrido filosófico que es así mismo un arte de vivir bien. Los progresos y las recaídas no atañen exclusivamente a lo anímico, mas remiten a lo somático: la edad, las fuerzas y las debilidades del cuerpo, el momento oportuno, el medio son tantos elementos que son tomados muy en cuenta para asegurar la salud del alma; la valoración de esas consideraciones se da en la ascesis del diálogo desde lo que convendría denominar un devenir maestro y discípulo. En la dirección espiritual, la escritura – y propiamente en la modalidad epistolar – es un soporte para avivar el *logos* filosófico (o la *ratio*) y es, a la vez, una puesta a prueba de unas existencias entre loables transformaciones e impedimentos fisiológicos. Desde Séneca, al estar atento a las crisis y los progresos escriturales se intentará restituir, de algún modo, el vigor, la vigencia y los límites de esa disciplina de vida, ahí donde el cuerpo del texto se ofrece precisamente como una expresividad filosófica.

Palabras clave: Maestro-discípulo; dirección espiritual; conócete a ti mismo; escritura-lectura; cuerpo

Abstract: Self-knowledge and examination of conscience are relevant practices in spiritual direction. The teacher undertakes a kind of diagnosis of his disciple in favor of his moral improvement that would consist in alleviating or curing

his passions. Thanks to an acute psychological attention (anchored in a vision of the world and of man) the indispositions and predispositions of the disciple are valued in that philosophical journey that is also an art of living well. The progress and relapses do not concern exclusively the psychic, but refer to the somatic: age, the strengths and weaknesses of the body, the opportune moment, the environment are so many elements that are taken into account to ensure the health of the soul. The assessment of these considerations occurs in the ascesis of dialogue from what could be called a master and disciple becoming. In spiritual direction, writing –mostly in the epistolary modality– is a support to enliven the philosophical *logos* (or the *ratio*) and it is, at the same time, a test of existences between laudable transformations and physiological impediments. Taking Seneca as a core example, and being attentive to the crises and written progress, we propose to restore, in some way, the vigor, validity and limits of that discipline of life, where the body of the text is offered precisely as a philosophical expressiveness.

Keywords: Master-disciple; Spiritual direction; Know yourself; Writing-reading; Body

Inde illa maximi medicorum exclamatio est: “vitam brevem esse, longam artem.”

Séneca, *De brevitae vitae* I, 1.

La filosofía, ayer como hoy, es expresividad si en verdad es un deseo expreso de lo que quisiera poseer y abrazar existencialmente: la sabiduría o la verdad. La representación del *telos* de la filosofía implica acudir a unas artimañas para representar lo que está ausente y volverlo, artificiosamente, presente. El arquetipo sumamente ideal de la sabiduría se intenta asentar en la plasticidad del verbo, a menudo en la doxografía, y en la formalización de algún material por parte

de pintores y escultores. He ahí una representación de un cuerpo (del cuerpo del filósofo) – el decir que remite a una suerte de biografía con la confrontación supuesta y artificiosamente veraz del *bel morir* en caso de la doxografía – constitutivo de un modo de vida que es, también, expresión de un cuerpo doctrinal.

Una suerte de dinamismo y una tensión trágica son inherentes a la filosofía, y se expresarán en una figuración topográfica – en general política y, en particular, escolar – y temporal – tanto la que atañe a las efectuaciones ordinarias de la *doxa* como a la que resulta de un deseo de ordenar y pensar unitariamente a la existencia –, por lo menos en la antigüedad¹. Esta expresividad de los filósofos se debe al hecho de que, como para cualquiera, poseen un cuerpo al mismo tiempo que son un (y su) cuerpo (independiente de la designación parcial o total, en términos lingüísticos que se ofrece en relación con el campo de lo somático²). Con ello se sugiere, de paso, que no podríamos evacuar tan prontamente la cuestión de una naturaleza humana cuando irrumpen las preguntas fundamentales sopesadas a la altura de nuestro estatuto de hombre. De ahí el efecto que producen todavía los textos antiguos en los lectores contemporáneos – que estén familiarizados o no con la cultura antigua – al reavivar cuestiones imperantes que atañen a la existencia de cada uno de nosotros, sumadas a un estilo superior y a un *genio* literario, tal como es el caso en los escritos de Séneca.

Desde la experiencia mítica que es una suerte de experiencia prefilosófica, se perfila una cosmo-ética o, para decirlo de otro modo, una comprobación del hombre por sí mismo, de cara a los otros y a un entorno natural. He ahí el imperio y la evidencia de lo ontológico del ser del hombre con el reconocimiento de su finitud en tanto que es parte del *cosmos*, este universo que, en la perfección de su cíclica

¹ De otro modo y, desde el presente sufrido de la pandemia, lo podríamos comprobar en la distancia otorgada entre el cuerpo desvirtuado vía los efectos sin precedentes de una virtualidad mediatizada por la revolución informática.

² Sobre una suerte de expresión plural y no unitaria del individuo en la época arcaica hasta una comprensión unitaria de la *persona* desde el estoicismo imperial con sus derivaciones gramaticales, cf. Idelfonse F., “*La personne en Grèce ancienne*” in *Terrain* 52, 2009, pp. 64-77. Para una comprensión de la sociedad antigua desde el cuerpo, cf. Prost F., Wilgaux J. (eds.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, coll. Histoire, Presses Universitaires de Rennes, 2006.

armonía, no tiende hacia algún objeto: es *naturalmente*. Desde el *mythos*, los hombres – más bien los héroes – se libran a unas potencialidades³ (humanas y semi-divinas) y exploran su barbarie⁴. Esto les permite figurar unas lecciones morales en pro de saber en qué consiste humanamente una vida feliz⁵. Esas potencialidades se dan como una anteposición entre una aspiración a lo divino, en tanto que el hombre es parte del *cosmos*, y la facultad que lo lleva a uno a desbordarse y excederse; para decirlo en términos nietzscheanos, se trata ahí de la tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco. En la confrontación ambivalente de esas dos potencias se manifiesta el carácter del ser trágico que es el hombre. Esa exploración no será olvidada, será prolongada, matizada y transformada con la irrupción y la emergencia de la *polis*, del *logos*, luego, de la *ratio*.

Bajo la forma de un relato genealógico y bajo el imperio de esa palabra vertical⁶ que es el *mythos*, la finitud humana se suscribe al principio de autoridad⁷ y a una inmutable tradición en que las diferentes edades del hombre son concebidas naturalmente como unas cuantas etapas hacia la realización última representada por la ancestralidad. Y esta ancestralidad se estructura bajo el régimen de unos dioses que *son siempre*, para retomar la expresión homérica. Si bien ese modo no desaparecerá – dado que fundamentalmente el *mythos* es lenguaje como lo es el *logos* y que ambos se dicen y se viven en griego y dado que, tal como lo afirma Vernant: “Les cosmologies des philosophes reprennent et prolongent les

³ Sobre el vínculo del hombre griego al cosmos que lo revela como un ser trágico entre sus manifestaciones a la vez apolíneas y dionisiacas dinámicas y recíprocas que no son sino modalidades expresivas de manifestaciones de la *Physis* – cf. Papaioannou K., “Nature et histoire dans la conception grecque du cosmos”, *Diogène* 25, janvier-mars 1959, pp. 3-31.

⁴ Sobre la contraposición entre la barbarie antigua y la moderna, cf. Mattei J.-F., *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, Puf, Paris, 1999.

⁵ Cf. Conche M., *Essai sur Homère*, cap. 14 “Le bouclier d'Achille”, Puf, Paris, 2014, pp. 139-162.

⁶ La autoría indiscutible de la palabra mítica se antepone a la horizontalidad del *logos* cuya expresión pública en el *agora* está a disposición, en principio, de los ciudadanos libres.

⁷ A pesar de la ira que se apodera de Aquiles al inicio de la *Ilíada*, el héroe no pone en cuestión la autoridad de Agamenón en tanto que está al mando del campo de los Aqueos.

mythes cosmogoniques”⁸, no obstante, con la emergencia de la *polis*, el pasado podrá ser revertido y la tradición no arrojará forzosamente unas luces para el presente que ahora deviene históricamente.

Sufrir la mortalidad – ser llevado por el curso natural que va del nacimiento a la muerte – o sobrepasar la condición mortal en una renovada *conversión* (filosófica) y disponer de la vida para que ella sea *su* vida son dos caminos que el hombre puede ahora recorrer con los ímpetus, los desarrollos y las *crisis* filosóficas. El ajustarse al orden del mundo con el correlato de entender su lugar y su función dentro de ese todo (natural y social) es el camino de un deber-ser que bien podría prolongarse con la intención de transformar los desajustes políticos y pasionales, los cuales opacan la verdad y la esencia del hombre. En pro, precisamente, de librarse de los tormentos de la *doxa* y del parecer, el conocimiento de sí se desdobra, a menudo, de un conocimiento del alma del mundo y de su organicidad. En ese confrontarse con la existencia – y a sabiendas de no ser inmortal – con el fin de figurarla en su pleno sentido, entre el campo de lo mítico y el del racional (*logos*) se da un desajuste: por un lado, está el modo cíclico de pensar las edades, remitiendo al principio de autoridad y al sometimiento a las tradiciones y, por otro, las experiencias probadas desdibujadas por el marco de la finitud y el deseo de eternidad inscrito en el corazón humano; lo anterior es patente si nos remitimos a la cuestión del *acmé*. Existe en mitad de la vida un pico natural. Aristóteles expresa ese sentimiento común y esa vivencia (por lo menos helena) según los cuales la *acmé* fisiológica (somática) se da entre treinta y treinta y cinco años mientras que la agudeza y esplendor intelectual se daría alrededor de los cuarenta y nueve años (para el alma)⁹. En esa suerte de sabiduría de las edades que, por lo demás, parecería estar olvidada en el filosofar contemporáneo, los filósofos operan ciertos énfasis – en la alteridad constitutiva que se da a

⁸ Vernant J.-P., “Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque”, *Annales* 2, 1957, p. 184.

⁹ Cf. Aristóteles, *Retórica*, Trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1999, L. II, 12,3-14, 1389b-1390b II. Asimismo, Platón fija la *acmé* intelectual alrededor de los cincuenta años; cf. *República* V, 460e.

menudo entre el maestro y el discípulo¹⁰ – en vista de un efecto propedéutico, de asegurar un diagnóstico de cara a los progresos morales o de propiciar una conversión filosófica. En ese sentido y en el marco de la intención de operar una transformación filosófica – que sea más manifiesta desde del orden de lo somático o del anímico¹¹ – un desajuste de la cronología humana bien podría darse a sabiendas¹². Es así, por ejemplo, que Séneca afirma perentoriamente que la muerte no está delante de nosotros sino detrás:

“Me acuerdo que en cierta ocasión abordaste el conocido tópico: que no caemos repentinamente en la muerte, sino que avanzamos hacia ella poco a poco. Morimos cada día; cada día en efecto, se nos arrebatara una parte de la vida y aun en su mismo período de crecimiento decrece la vida. Perdimos la infancia, luego la puericia, después la adolescencia. Todo el tiempo que ha transcurrido hasta ayer, se nos fue; ese mismo día, en que vivimos, lo repartimos con la muerte. Como a la clepsidra no la vacía la última gota de agua, sino todas las que antes se han escurrido, así la última hora, en la que dejamos de existir, no causa ella sola la muerte, sino que ella sola la consume. Entonces llegamos al final, pero ya hacía tiempo nos íbamos acercando.”¹³

En la praxis filosófica pagana, se asientan un pensamiento y un ejercicio de las edades que no llevan a instituirse y fijarse sino a progresar, por lo menos,

¹⁰ Es así como Sócrates sabe usar irónicamente de la diferencia de edad entre él y Alcibíades en pro de encaminarlo hacia un amor debidamente *platónico* hacia la sabiduría.

¹¹ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, trad. Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1993, III, 27, 1-2.

¹² La inversión de los modelos de referencia ejemplares es también posible y la niñez bien puede valerse como una fuente sabia que algunos filósofos, tal Diógenes (el cínico), saben usar propiamente; cf. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, Alianza editorial, Madrid, 2007, VI, 37: “Al observar una vez a un niño que bebía en las manos, arrojó fuera de su zurrón su copa, diciendo: ‘Un niño me ha aventajado en sencillez’. Arrojó igualmente el plato, al ver a un niño que, como se le había roto el cuenco, recogía sus lentejas en la corteza cóncava del pan.” Es de notar que esa inversión es algo muy ocasional y no remite fundamentalmente en cuestión la ascendencia pedagógica de los mayores sobre los más jóvenes, *ibid.* VI, 30-31.

¹³ Séneca, *op. cit.*, III, 24, 19-20.

espiritualmente y, siquiera, a contrario del parecer fisiológico, sobre todo cuando la ancianidad o la madurez pareciera equipararse con una forma de sabiduría:

“[...] al hombre con notorio aprovechamiento le resulta vergonzoso ir a recoger florecillas, apoyarse en máximas muy conocidas y compendendiadas, y depender de su memoria: debe ya sustentarse en sí mismo. Expresa tales conceptos sin retenerlos mentalmente; pues resulta indecoroso para uno ya anciano, o que frisa en la ancianidad, obtener sus conocimientos apoyándose en un libro de memorias. ‘Esto dijo Zenón’: ¿y tú, qué? ‘Esto dijo Cleantes’: ¿y tú, qué? ¿Hasta cuándo te moverás al dictado de otro? Ejerce tú el mando, expón alguna idea que llegue a la posteridad, ofrece algo y que ello sea de tu repuesto.

[...]

La verdad está a disposición de todos; nadie todavía la ha acaparado; gran parte de su estudio ha sido encomendado también a la posteridad.”¹⁴

Sumada al efecto estético de la escritura – reavivada por una aprehensiva lectura – lo terapéutico entra en juego en esa probación de las etapas de la existencia en pro de una mejoría filosófica. De hecho, el dinamismo que se teje entre la *praxis* y la *theoría* tenía que implicar con cierta naturalidad esa probación. El decir de la filosofía que emerge de la vida y que, así mismo, es un intento por regularla desde la alteridad constitutiva del hombre debía forzosamente estar acompañado de una expresión durable de sus potencialidades, sus acaecimientos y sus imperfecciones – ¿acaso sus imposibilidades? – desde su nacimiento hasta su término.

En todo caso, la experiencia pre-filosófica o mítica del cuerpo trágico confrontado a un irremediable destino es patente por doquier en Séneca y, en particular en *De la brevedad de la vida*, en donde se postula la opinión común – y por ende, pasional y errónea – según la cual la vida es corta mientras el tiempo de aprendizaje para apropiarse y

¹⁴ Séneca, *op. cit.*, IV, 33, 7- II.

aprehender en una forma viva un saber-hacer (la de la filosofía) sobrepasaría esa duración; estaríamos presenciando una suerte de drama de la existencia y, por tanto, habría una incompletitud inscrita en el corazón mismo del filosofar:

“La mayor parte de los mortales, Paulino, se queja de la malicia de la naturaleza, porque somos engendrados para un tiempo escaso, porque estos espacios de tiempo que nos da discurren tan velozmente, tan rápidamente, que, salvo muy pocos, a los demás la vida los deja plantados en los propios preparativos de su vida. Y por esta desgracia, en su opinión común, no sólo gimen la gente y el vulgo ignorante: este sentimiento ha provocado las quejas también de insignes varones. De ahí viene la proclama del mejor de los médicos [*i.e.* Hipócrates]: ‘La vida es corta, largo el conocimiento’. [...]

Así es: no recibimos una vida corta, sino que nos la hacemos, y no somos indigentes de ella, sino dilapidadores.”¹⁵

El énfasis inicial en esa *doxa* para, luego, provocar de manera asombrosa su antítesis, lleva a un juicio crítico sobre el ordenamiento sufrido y cíclico de la vida – esto es, en el mundo del mito y de la tragedia – antes del advenimiento del *logos* y, luego, de la *ratio*. Ello participa obviamente de un conocimiento de sí (y de un cuidado de sí), lo cual, en caso de la Stoa, está vinculado a un saber físico, que es asimismo un saber-vivir físicamente¹⁶. La verdad se devela, ocultada que estaba por los malos hábitos y los vanos deseos, estos que hacen asumir a la mayoría el sentimiento transmitido de una generación a otra que, por ejemplo, el dolor, la enfermedad y la muerte son unos males y son generadores de infelicidad. Para librarse de la *doxa*, la compañía amistosa no está en

¹⁵ Séneca, *Sobre la brevedad de la vida*, trad. Juan Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 2008, I, 1-4.

¹⁶ Para una comprensión estoica del imperativo socrático-délfico, Cf. Gagin F., “*Conócete a ti mismo: lecturas del socratismo*” in *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre estoicismo*, Universidad del Valle, mayo 2003, pp. 33-51.

demasiá. Es bien sabido que el progreso espiritual se asienta en la amistad:

“Me doy cuenta, Lucilio, no sólo de que mejoro, sino de que me transformo; aunque por el momento ni garantizo ya ni espero que no quede en mí nada que deba experimentar reforma. ¿Por qué no voy a tener muchas tendencias que deban refrenarse, atenuarse, realizarse? Esta es la prueba cabal de un alma perfeccionada: el que descubre los propios defectos que todavía ignoraba; a ciertos enfermos se les felicita cuando advierten que lo están.

Así, pues, quisiera compartir contigo el súbito cambio experimentado en mí; entonces comenzaría a tener una confianza más firme en nuestra amistad, en aquella amistad auténtica que ni la esperanza, ni el miedo, ni la búsqueda del propio provecho destruyen, en aquella amistad con la que mueren y por la que mueren los hombres.

[...]

En consecuencia, te enviaré mis propios libros, y para que no gastes mucho tiempo buscando por doquier lo que te ha de ser útil, pondré anotaciones para que inmediatamente descubras los puntos que yo apruebo y admiro. Sin embargo, la viva voz y la convivencia te serán más útiles que la palabra escrita; es preciso que vengas a mi presencia: primero, porque los hombres se fían más de la vista que del oído; luego, porque el camino es largo a través de los preceptos, breve y eficaz a través de los ejemplos.”¹⁷

La empresa de un perfeccionamiento del discípulo por el maestro figura a la vez, desde el auténtico diálogo, un diagnóstico y un estímulo recíprocos. En el esfuerzo de transformación recíproca, la utilidad de los *exempla*, digamos de los arquetipos de referencia es una puesta a prueba. Una vez

¹⁷ Séneca, *Epístolas*, *op. cit.*, I, 6, 1-5. La puesta a prueba de los modelos (de virtud) es también una garantía en pro del progreso; cf. Séneca, *ibid.*, IV, 33, 8. Sobre la reminiscencia de los modelos vivos y ejemplares (humanos y divinos) en pro de recordar la concatenación estoica de las virtudes y de asegurarse una mejor firmeza moral de cara a las pasiones ajenas y propias, véase Marco Aurelio, *Meditaciones*, I.

más no se trata de una imitación burda y, sobre todo, pasiva de los modelos de virtud. El sostén moral y el acompañamiento es constitutivo del filosofar¹⁸; así mismo la exploración del cuerpo y de sus deficiencias no será negada, sino más bien valorada y diagnosticada. Así, la *prae-meditatio* de la muerte sería incluso más eficaz desde la intimidad auténtica y *parrhesiástica* de la amistad:

“Todas las incomodidades del cuerpo, todas sus angustias han pasado por mí; ninguna me parece más penosa. ¿Y cómo no? En cualquier otra dolencia uno está enfermo, en ésta exhala el alma. Por eso los médicos a ésta la denominan ‘preparación para la muerte’, porque semejante respiración logra por fin lo que a menudo intentó.

¿Crees que te cuento con alegría tales crisis porque las superé? Si me felicitate de este desenlace como si tuviera buena salud, actuaría con tanta ridiculez como aquel, sea quien fuere, que juzga haber ganado el pleito porque aplazó la comparecencia. En cuanto a mí, aun en medio de los ahogos no he dejado de buscar alivio en pensamientos gratos y reconfortantes.

‘¿Qué es esto?’, me repetía, ‘¿tan a menudo me pone a prueba la muerte? Puede hacerlo. Yo la he experimentado largo tiempo’. ‘¿Cuándo?’, preguntas. Antes de nacer. La muerte es el no ser. En qué consiste esto bien que lo sé. Será después de mí lo que fue antes de mi existencia. Si tal situación conlleva algún sufrimiento, es necesario haberlo experimentado también antes de surgir a la vida; ahora bien, entonces no sufrimos vejación alguna.”¹⁹

Tenemos, una vez más, una puesta en escena del propio Séneca, ya lo hemos advertido, tal como puede expresarse, por ejemplo, en relación con su deficiente salud, esto es la

¹⁸ Ello está incita en la etimología del término griego *methodos* asociada a la filosofía: la filosofía es un camino, un andar (*odos*) que recorre hacia (*meta*) sofía y en una debida compañía (*meta*).

¹⁹ cf. Séneca, *op.cit.*, VI, 54, 2-4.

enfermedad del asma que lo acompañó desde una temprana edad:

“Una larga tregua me había concedido la enfermedad; pero de repente me atacó. ‘¿Qué clase de dolencia?’, dices. Lo preguntas con toda razón: hasta tal punto ninguna me es desconocida. Sin embargo, estoy casi consagrado a una especial, que ignoro por qué debo designarla con nombre griego, pues con bastante precisión puede ‘llamarse’ suspiro. Es, en efecto, una acometida de muy corta duración, semejante a una borrasca: cesa de ordinario en medio de una hora. De hecho, ¿quién tarda más tiempo en expirar?”²⁰

Desde esta convivencia creativa y ascética (la que se teje, una vez más, entre el maestro y el discípulo), se perfila y se concreta una cuestión de identidad soportada por el imperativo de conocerse a sí mismo. Sin desmentir de aquella propensión altamente filosófica – y pretendida exclusiva – de coincidir consigo mismo, es preciso advertir que sin tomar distancia de sí mismo no habrá ciertamente ninguna relación consigo mismo²¹. La posibilidad humana de decirse, pensarse y figurarse en un modo identitario, para sí y de cara a los otros, está sostenida por esa facultad que tiene el sujeto de convertirse en su propio objeto de estudio y regulación. Sin adentrarnos en unos análisis modernos o contemporáneos, basta acudir a la distinción antigua – discutible, por cierto – entre el alma y el cuerpo vía el intercambio filosófico – he aquí una reminiscencia helena del *dia-legein*. El otro – ese otro siendo Lucilio para Séneca y viceversa – es siempre el sustento necesario para la constitución de sí, que ese otro sea un alter ego, un interlocutor privilegiado o escogido, que sea alguien inferior en conocimiento – esta inferioridad se duplica y se acompaña a menudo en una inferioridad social – o que sea uno mismo, tal Marco Aurelio (en sus meditaciones). Más concretamente, ese conocimiento de sí en pro de enderezarse

²⁰ Séneca, *ibid.*, VI, 54, 1.

²¹ En ese apartado sobre lo que denominamos el *devenir-maestro* y el *devenir-discípulo*, retomamos unas consideraciones expuestas en “El yo y los otros: la estilización de sí y de las figuras al margen de la filosofía en las Meditaciones de Marco Aurelio”, *Diálogos* (Puerto Rico), 105, 2020, pp. 93-102.

moralmente a la altura de lo propio del hombre – he aquí el postulado de una naturaleza humana – está circunscrito por unas prácticas que atañen a la dirección de conciencia espiritual (y somática); dicha dirección se efectúa en el marco de la relación maestro-discípulo(s), cuando se hace hincapié en cómo pensar para llegar a pensar por sí mismo o, lo que es su equivalente, a vivir filosóficamente. Con la enseñanza del maestro, un aprendizaje comportamental se propone efectuar una transformación del discípulo de manera que acceda a vivir libremente, según el orden de la razón y las reglas de vida propias de la escuela. El propósito de esas prácticas es él de moldear al discípulo con el fin de llegar a ser un maestro. Pero que no se mal entienda: no se propicia una subordinación del discípulo hacia el maestro como una suerte de co-extensión existencial recíproca del uno al otro; cada uno se requiere y se beneficia en lo que habría de calificar como un *devenir-maestro* y un *devenir-discípulo*. Lo que está en juego y lo que adviene en esa pedagogía, si se quiere, es una manifestación heraclíteica (viva y dinámica) del *logos* que condiciona y posibilita, a su vez, la evaluación del progreso moral en pro del vivir de acuerdo con la naturaleza, si nos atenemos a la máxima esencial del estoicismo. Las famosas epístolas de Séneca a Lucilio son altamente representativas de esta (re)distribución del *logos* (o de su equivalente la *ratio*) vivo, bajo la forma de un ejercicio doble²²: la correspondencia realizada de la lectura a la escritura y viceversa, si bien define lo que usualmente entendemos por género epistolar, propicia ante todo una *ascesis* dinámica y hasta cierto punto salvadora o, por lo menos, consoladora. Tanto Lucilio como Séneca se benefician del intercambio epistolar, lo que obliga a no fijar o *esencializar* el estatuto y el rol del maestro y del discípulo: al observar y corregir a Lucilio, Séneca anota igualmente su propio cambio y su mejora. El devenir-maestro-discípulo es fuertemente regulado – diríamos

²² Las primeras veinte epístolas son relativamente cortas (en relación con las otras), las cuales forman una suerte de tratado; el fin es él de impactar durablemente al alma de Lucilio que está susceptible de tambalear moralmente y de abandonar la Stoa por el Jardín de Epicuro. Luego, el progreso empieza a darse. Si estuviéramos en posibilidad de percibir psicológicamente esos matices en la escritura (la formalización más o menos extensa de las reglas de vida) y entre líneas, alcanzaríamos a percibir los cambios anímicos – quizás incluso somáticos – de Lucilio; lo anterior se dificulta más por la presencia difusa de Lucilio, dado que no tenemos a la mano sino las respuestas epistolares de Séneca a las inquietudes – ellas sí reiteradas – de su correspondiente.

en un modo apolíneo – lo que significa que no es abierto a todos los posibles humanos: aspira a un *telos*, a un feliz término. En ello es comparable a la distribución mesurada que debe darse en el oficio y el uso de la escritura y de la lectura donde el empleo de metáforas anímicas y somáticas es revelador de la organicidad viva y unitaria del filosofar:

“Estos viajes que sacuden mi indolencia considero que favorecen mi salud y mis estudios: Cómo contribuyen a mi salud, lo ves: puesto que el amor a las letras me vuelve perezoso y despreocupado del cuerpo, me ejercito con ayuda de otros. Te indicaré cómo aprovechan a mis estudios: no he renunciado a mis lecturas. Son, en verdad, necesarias, según creo, para no contentarme sólo con mi trabajo; luego para que, al enterarme de los hallazgos de otros, examine lo que se ha descubierto y piense en lo que queda por descubrir. La lectura alimenta el espíritu y lo recrea cuando está fatigado por el estudio, aunque no sin algún estudio.

No debemos tan sólo escribir, ni tan sólo leer: lo uno aflojará las fuerzas hasta agotarlas (me refiero a la escritura), lo otro las enervará y desvirtuará. Hay que acudir, a la vez, a lo uno y a lo otro y combinar ambos ejercicios, a fin de que cuantos pensamientos ha recogido la lectura los reduzca la escritura a la unidad.

Debemos, según, dicen imitar a las abejas que revolotean de aquí para allá y liban las flores idóneas para elaborar la miel; luego el botín conseguido lo ordenan y distribuyen por los paneles, cual afirma nuestro Virgilio:

Amontonan mieles líquidas y colman los alvéolos con el dulce néctar.

[...]

Los alimentos que tomamos, mientras mantienen su propia cualidad y compactos flotan en el estómago, son una carga; mas cuando se ha producido su transformación, entonces justamente se convierten en fuerza y sangre. Procuremos otro tanto con los alimentos que nutren el espíritu; no permitamos que

queden intactos cuantos hayamos ingerido para que no resulten extraños a nosotros.

Asimilémoslos; de otra suerte irán al acervo de la memoria, no al de la inteligencia.”²³

La escritura de sí, inscrita en el propio cuerpo y en el *corpus* de la obra – con su inevitable desdoblamiento que es la lectura –, regulada por el compromiso de vivir según unos cánones existenciales en concordancia con el conocimiento del sistema filosófico, se moldea bajo la reciprocidad atenta de quienes, discípulo y maestro, se examinan entre sí en una ineludible y exigente reciprocidad. La mirada, la escucha y la expresividad formal y formadora alternan en el cultivo amigable de la *ratio* (o del *logos*); se revela, por lo tanto, una alteridad beneficiosa y necesaria instaurada en el corazón del filosofar. Se suele decir que en ese ejercicio de transformación y conversión el rostro y la postura de la figura de *autoridad* (*auctoritas*), figuradas por la edad avanzada del maestro, son imponentes y prevalecen filosóficamente; y, en verdad, la presencia real o invocada de los *exempla* son de gran ayuda para asentar un progreso moral, ya lo expresamos anteriormente. La vejez del representante de turno de la escuela sería una suerte de realidad en pro de la dirección anímica. Lejos de ser un momento de declive espiritual, la edad avanzada sería una garantía²⁴. Habría que recordar, además, que en la antigüedad los escultores simbolizan la actitud del sabio (o del filósofo) por medio de un personaje

²³ Séneca, *op. cit.*, XI, 84, 1-6. Asimismo, cf. I, 2, 2: “Mas evita ese escollo: que la lectura de muchos autores y de toda clase de obras denote en ti una cierta fluctuación e inestabilidad. Es conveniente ocuparse y nutrirse de algunos grandes escritores, si queremos obtener algún fruto que permanezca firmemente en el alma. No está en ningún lugar quién está en todas partes. A los que pasan la vida en viajes les acontece esto: que tienen múltiples alojamientos y ningunas amistades. Es necesario que acaezca otro tanto a aquellos que no se aplican al trato familiar de ingenio alguno, sino que los manejan todos al vuelo y con precipitación”. En el caso del estoicismo, la organicidad viva del filosofar es bastante expresiva tratándose del alma cósmica y humana. Lo anterior se justifica con la demostración según la cual el bien es un cuerpo; en efecto, dado que el bien obra y estimula el ánimo es un cuerpo – el alma es un cuerpo y un cuerpo es susceptible de provocar o sufrir una acción. Cf. Séneca, *ibid.*, XVII, 106.

²⁴ Cf. Hadot I., *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, pp. 290-291, que, adhiriendo a algunas afirmaciones senequianas, no pone en cuestión ese famoso tópico filosófico según el cual, en la última etapa de la vida, el hombre, al gozar de una cierta serenidad (y sabiduría), podría asumir plenamente la función de director espiritual.

sentado y con una notable edad avanzada. No obstante, pensamos que habría que tomar algunas consideraciones en cuenta para no tornar esa referencia positiva a la edad suprema como si fuese un dogma incuestionable; y ello, sobre todo con referencia a Séneca. En primera instancia, la filosofía nos reclama y desperdiciamos el tiempo cuando precisamente el tiempo de la filosofía no se centra exclusivamente en el término de nuestra vida:

“Los mejores días de la vida son los primeros en huir de los infelices mortales. ¿Por qué son los mejores? Porque el tiempo que resta es incierto. ¿Por qué son los mejores? Porque de jóvenes podemos aprender, podemos dirigir hacia la virtud nuestro espíritu flexible y todavía moldeable; porque esta época es propicia para el trabajo, propicia para desarrollar la inteligencia con el estudio y ejercitar el cuerpo con el trabajo físico: el tiempo que resta es más estéril, más lánguido y más cercano al final.”²⁵

Por otra parte, la edad referencial de autoridad no es del todo fija y se inscribe no solamente en lo que precisamos en término del devenir-maestro sino de cara a las generaciones por venir y en caso de las *Epístolas*, de los lectores por venir:

“Me he apartado no sólo de los hombres, sino de los negocios y principalmente de mis negocios: me ocupo de los hombres del futuro: Redacto algunas ideas que les puedan ser útiles; les dirijo por escrito consejos saludables, cual preparados de útiles medicinas, una vez he comprobado que son eficaces para mis úlceras, las cuales, si bien no se han curado totalmente, han dejado de agravarse.”²⁶

Además, se sabe que la cura de las pasiones – esas enfermedades del alma, en caso de la Stoa –, mas no el alivio, puede tomar mucho tiempo – y quizás es el objeto de una vida entera –; de hecho, la metáfora del viaje para expresar el andar

²⁵ Cf. Séneca, *op. cit.*, XVII, 108, 27; *ibid.*, I, I, 2-3; VIII, 2-3.

²⁶ Séneca, *ibid.*, I, 2.

filosófico (en pro de la adquisición de la sabiduría) es reiterativo en los textos paganos²⁷. Existe un cierto vigor y una prolongación del ímpetu filosófico que tiende hacia un porvenir. En remisión a la cita anterior, ¿cuáles son los lectores que hubiera podido imaginar Séneca, cuando afirma que escribe para la posteridad? Inevitablemente somos potencialmente esos lectores, nosotros que reavivamos a partir de nuestras inquietudes y desde nuestra época esos consejos epistolares. De algún modo, Séneca o más bien el espíritu senequiano vive todavía de la vida de los lectores, los de ayer ciertamente y, más aún, los de hoy. Así, la referencia acentuada a la vejez (en tanto que marco temporal referencial) es desbordada, dado que la escritura y la lectura son ejercicios filosóficos en pro de una transformación. Esa escritura-lectura no es letra muerta; en la antigüedad la letra escrita es un soporte para la oralidad y es esa oralidad que aviva precisamente esa letra²⁸. La oralidad es de algún modo la forma viva de la letra (escrita) en medio de las existencias humanas. El lector afina el cuerpo oral de la escritura, cada vez que lee (en voz alta). Es así como para asegurar una concordancia cíclica de cara al título de nuestro escrito que bien podríamos asumir finalmente esas palabras de Séneca:

“Sea éste, en esencia, nuestro propósito: expresar lo que sentimos y sentir lo que expresamos; que nuestra forma de hablar concuerde con nuestra vida. Ha cumplido su promesa quien, tanto al verle como al escucharle, se muestra el mismo.”²⁹

Referencias bibliográficas

Aristóteles, *Retórica*, Trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1999.

²⁷ Cf. Séneca, *De vita beata*, I.

²⁸ Cf. Dupont F., *L'invention de la littérature. De l'ivresse grecque au texte latin*, La Découverte, Paris, 1994.

²⁹ Séneca, *op. cit.*, IX, 75, 3.

Conche M., *Essai sur Homère*, Puf, Paris, 2014.

Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, Alianza editorial, Madrid, 2007.

Dupont F., *L'invention de la littérature. De l'ivresse grecque au texte latin*, La Découverte, Paris, 1994.

Gagin F., "Conócete a ti mismo: lecturas del socratismo" in *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre estoicismo*, Universidad del Valle, mayo 2003.

—, "El yo y los otros: la estilización de sí y de las figuras al margen de la filosofía en las *Meditaciones* de Marco Aurelio", *Diálogos*, Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Año LI, Núm. 105, 2020, pp. 93-102.

Hadot I., *Sénèque .Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Vrin, Paris, 2014.

Idelfonse F., "La personne en Grèce ancienne" in *Terrain* 52, 2009, pp. 64-77.

Mattéi J.-F., *La barbarie intérieure. Essai sur l'immonde moderne*, Puf, Paris, 1999.

Papaioannou K., "Nature et histoire dans la conception grecque du cosmos", *Diogène* 25, janvier-mars 1959, pp. 3-31.

Prost F., Wilgaux J. (eds.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, coll. Histoire, Presses Universitaires de Rennes, 2006.

Séneca, *Sobre la brevedad de la vida*, trad. Juan Mariné Isidro, Gredos, Madrid, 2008.

—, *Epístolas morales a Lucilio*, trad. Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1993.

Vernant J.-P., "Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque" in *Annales* 2, 1957, pp. 183 - 206.