

RAÓ, COS I COSMOS. UN ESTUDI SOBRE LA CORPORALITAT EN EL PENSAMENT PLATÒNIC¹

BERNAT TORRES

Universitat Internacional de Catalunya

RESUM

El present estudi ofereix una visió àmplia i completa del lloc que ocupa la corporalitat en el pensament de Plató a través d'observar la seva presència en diversos diàlegs, especialment el *Fedó*, el *Timeu*, el *Fileb* i el *Cràtil*. La corporalitat, tot i no rebre un tractament sistemàtic per part de l'autor atenès, acostuma a aparèixer en contextos en què es descriu l'ànima (i el procés de coneixement o del desig) o es reflexiona sobre el lloc de l'home en relació amb el cosmos (en tant que el nostre cos humà participa del cos còsmic). La tesi que defensem és que en Plató el cos representa un tret definitori de l'ésser humà que té una naturalesa sempre indeterminada i inestable que només pot ser governada parcialment per una cura de l'ànima, és a dir, per un govern d'allò corporal des de l'ànima o la racionalitat. Aquest fet, tanmateix, no implica la maldat del cos ni tampoc confirma una visió estrictament dualista entre cos i ànima. Els diàlegs platònics, des de la seva complexitat, il·luminen la noció de corporalitat en un sentit que pot ajudar a ampliar i aprofundir els estudis actuals sobre aquesta qüestió.

Paraules clau: Plató, corporalitat, ànima, epistemologia, cosmologia.

1. Article realitzat en el si del grup de recerca emergent SARX (2014SGR835) i del grup consolidat EIDOS (2014SCF507).

ABSTRACT

The paper provides a broad and complete study of the question of embodiment in Plato's work, through its presence in various dialogues, especially the *Phaedo*, the *Timaeus*, the *Philebus* and *Cratylus*. Although the concept is not systematically addressed by Plato, it often appears in different contexts to describe the soul (the process of knowledge, perception and desire) and the place of the human being in the cosmos (with which our body shares a common nature). Our thesis is that Plato considers the body to be a defining feature of the human being that has an essentially undetermined and changing nature that can be only partially governed through the care of the soul. This, however, does not imply a malaise of the body or a strictly dualistic vision of body and soul. The Platonic dialogues illuminate the question of embodiment in a manner that is helpful for informing a broader point of view useful to current studies on this issue.

Keywords: Plato, embodiment, soul, epistemology, cosmology.

La qüestió del cos o la corporalitat ha assolit una centralitat considerable en diversos àmbits de recerca al llarg de les darreres dècades, centralitat que també s'ha estès en els camps del pensament antic i, particularment, del pensament platònic.² La present contribució ofereix una visió àmplia i completa del lloc que ocupa la corporalitat en Plató a través d'observar-ne la presència en diversos diàlegs.³ La nostra intenció no és oferir un aclariment d'aquesta qüestió a partir d'establir diversos moments o fases en una suposada evolució de l'obra del pensador atenès,⁴ sinó més aviat presentar-ne una visió sincrònica que permeti pensar-la en la seva riquesa i complexitat. Val a dir que en l'obra de Plató la qüestió del cos o la corporalitat no queda tematitzada de forma explícita i sistemàtica en cap lloc, és a dir, que no és possible construir o re-

2. Veg. els treballs de F. Makowski, «Le corps de l'âme chez Platon», *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 3 (1995), p. 177-179; C. Joubaud, *Le corps dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée* (París: Vrin, 1991); M. Labruno, «Le corps dans la philosophie de Platon», en Jean-Christophe Goddard (dir.), *Le corps* (París: Vrin, 1992).

3. La present contribució s'emmarca en els treballs realitzats dins del grup de recerca SARX (Grup de Recerca en Antropologia de la Corporalitat). Aquest grup de recerca de caràcter interdisciplinari (combina els àmbits de l'antropologia filosòfica, la salut i les arts escèniques) se centra en estudiar múltiples dimensions de la corporalitat humana. L'anàlisi de la corporalitat en el pensament platònic exposada en aquest treball, per tant, té també la intenció d'aportar idees i reflexions que ajudin a una comprensió més àmplia i completa de la corporalitat. Aprofitem per agrair al professor Xavier Escribano, investigador principal del grup esmentat, les valuoses observacions que ha fet sobre versions anteriors d'aquest treball.

4. Per a una aproximació a la qüestió de la corporalitat des de la perspectiva evolutiva veg. E.N. Ostenfeld, *Forms, Matter and Mind. Three Strands in Plato's Metaphysics* (La Haia/Boston/Londres: Martinus Nijhoff, 1982). Tot i que no compartim aquesta visió evolutiva del pensament de Plató, certament pot resultar una bona orientació si no volem restar en l'ambigüitat a què sovint ens condueix la descripció platònica d'aquesta i d'altres qüestions.

construir el que podríem anomenar una teoria de la corporalitat. Ara bé, el que sí que podem constatar és que l'aparició de la corporalitat acostuma a acompanyar el tractament de certes qüestions que sí que reben un tractament més o menys sistemàtic i que resulten essencials per entendre l'obra platònica en el seu conjunt; concretament, el cos apareix vinculat, per una part, amb l'ànima, el coneixement o el desig; i, per l'altra, íntimament vinculat amb el tema del lloc de l'home en el tot o el cosmos. La vinculació cos-ànima-cosmos prové, de fet, de la mateixa concepció platònica del vivent, el qual es defineix en diversos llocs com a una unió de cos i ànima (cf. *Fedre*, 246c, 5-246d, 1; *Fedó*, 79b i ss.; *Timeu*, 87e, 6-88a, 4; *Fileb*, 29e, 5-30a, 10). Aquesta descripció és vàlida per l'home, però també per les plantes, les bèsties, els déus i pel món mateix, és a dir, pel cosmos (tot i que en aquests darrers dos casos tant el cos com l'ànima que els governa són immortals).⁵

La tesi que nosaltres defensem és que el cos o la corporalitat se'ns presenta, en l'obra platònica, com un element indissociable de la descripció del vivent en general i de l'ésser humà en particular. Alhora, el cos apareix com quelcom constituït naturalment per una inconsistència o indeterminació (que trobaria les seves arrels en la *khóra* del *Timeu* o en l'*ápeiron* del *Fileb*) que només pot ser vençuda o governada parcialment per una cura de l'ànima, és a dir, per un govern d'allò corporal des de l'ànima o la racionalitat.⁶ Aquest govern només resulta comprensible si l'entendem a partir del seu correlat en l'ordre còsmic, ja que el vivent humà que som és part i reflecteix un ordre còsmic que en l'home es manifesta en l'esforç constant de la racionalitat per posar ordre en la pròpia vida. Per això en Plató la cura del cos no és tan central com la cura de l'ànima, però en cap cas podem considerar que no sigui rellevant. I també, per aquesta raó, el cos i la seva cura no és quelcom que quedi circumscrit exclusivament a l'àmbit humà, sinó que només resulta intel·ligible (com passa, per altra banda, en la major part de qüestions que apareixen en l'obra del pensador atenès) des de la perspectiva del lligam entre l'home i el tot on aquest habita, és a dir, el cosmos, entès també com un vivent més. Val a dir, a més, que aquesta vinculació entre cos i vivent és comuna al pensament⁷ i la llengua antigues.⁸

5. Cf. Labrune, *op. cit.* (1992), p. 30-31.

6. La preeminència de l'ànima explica un dels conceptes clau que permet entendre el conjunt del pensament platònic, la cura de l'ànima, noció àmpliament desenvolupada per Jan Patočka (cf. *Platón y Europa*. Barcelona: Edicions 62, 1991).

7. Veg. també Aristòtil, *De Anima*, 403a, 3-10.

8. Així, en el diccionari *Middle Lidell* veiem que 'cos' es defineix de la següent manera: «I.1. the body of a man: in Hom. always the dead body, corpse, carcase, whereas the living body is *démas*. I.2. the living body, Hes., Hdt., attic; [...] to save one's life, Dem., Thuc.; [...] to be in a bad, a good state of body, Xen. I.3. body, as opp. to the soul, Plat., etc.; [...] bodily labours, Xen.; [...] bodily punishments, Aeschin. II. periphr., [...] Hdt.; esp. in Trag., —often of slaves,

La defensa d'aquesta tesi posarà de manifest també que qualsevol anàlisi completa sobre la qüestió de la corporalitat no resulta compatible amb la defensa sense matisos d'un dualisme entre cos i ànima, ni tampoc amb una concepció negativa del cos com quelcom pervers.⁹ Certament, diàlegs com el *Fedó* posen de manifest que el veritable filòsof s'ha de dedicar a la cura de l'ànima, que ha de procurar equilibrar a través de la racionalitat els impulsos que ens podrien dominar i que sovint provenen del cos. Tanmateix, la separació entre cos i ànima de què ens parla aquest diàleg en particular no implica la maldat del cos, sinó el fet que les experiències i els plaers que aquest ens proporciona són insignificants al costat dels que obtenim a través de l'ànima (cf. *Fedó*, 63e-64a).¹⁰ Fins i tot el moviment del carro alat com a imatge de l'ànima que trobem en el *Fedre* resulta inintelligible sense entendre la presència benèfica o en tot cas necessària de la corporalitat, ja que en la imatge tant els cavalls que ens mouen vers la terra com les ales que ens mouen vers les formes són de naturalesa corporal (cf. *Fedre*, 246d).¹¹ Per altra part, afirmar la perversió o la maldat del cos resulta fortament incoherent amb el fet que tant el cosmos com els mateixos déus posseeixin i siguin corporis (cf. *Timeu*, 78b-79a; 77c-78b; 80d-81e; *La República*, 379b; 381b). Amb tot, com afirma Monique Dixsaut, a diferència del que passa en Descartes, en Plató la separació entre cos i ànima no és allò primari o originari, sinó quelcom secundari o derivat que no s'acaba de realitzar mai plenament mentre vivim. Allò que sí que resulta coherent amb la descripció platònica és que en aquesta unió entre cos i ànima que constitueix a tot vivent, l'ànima hi juga un paper dominant o rector, la qual cosa torna a ser vàlida tant en l'àmbit humà, com el còsmic i el diví (cf. *Lleis*, 892a, 2-892c, 9).

Per altra part, i més enllà de la clara jerarquia entre cos i ànima que posen de manifest els diàlegs platònics, també trobem en el pensament de l'autor atenès clares indicacions sobre la necessitat de practicar una cura del cos. Com se'ns aclareix a la *La República*, el *Timeu* o les *Lleis*, una bona educació ha de tenir en compte el cos i la seva harmonia amb l'ànima (cf. *La República*, 403c-404e; *Timeu*, 87c-d). Cal cuidar el cos a través de la gimnàstica, concretament una gimnàstica que ha de ser simple (cf. *Timeu*, 89a; *Fedre*, 248d); i cal exercitar-se en la dansa per tal de regular els moviments tant en l'ànima com en el cos a través d'una sincronització entre ambdós (cf. *Lleis*, 653a-654d). L'exigèn-

Dem., etc. III. generally, a body, *i.e.* any material substance, Plat., etc. IV. the whole body or mass of a thing, the body of the proof, Arist.»

9. La presència d'un suposat dualisme entre cos i ànima en l'obra platònica representa un tòpic recurrent, però aquesta idea no suporta una contrastació mínimament consistent amb el conjunt de l'obra platònica, en què la qüestió de la corporalitat es presenta, com veurem, en diversos contextos i amb una riquesa que difícilment admet fórmules reduccionistes.

10. M. Dixsaut, *Platon* (París: Vrin, 2003), p. 185-186.

11. Makowski, *op. cit.* (1995), p. 177-179.

cia de simplicitat és important i afecta també la concepció platònica de la medicina, la qual irritaria sovint en lloc de curar, imprimint un moviment violent des de l'exterior (cf. *La República*, 405c-408c),¹² i és per això que resulta millor la teràpia dels règims (cf. *Timeu* 87c-d; *La República*, 404c-e) que no pas opcions més agressives (que sovint són considerades pròpies de la tradició hipocràtica)¹³ a l'hora de curar els mals del cos. El lloc assignat per Plató a l'exercici, la música i la dansa, la medicina i la dieta, mostra que no hem de renunciar al cos en cap sentit, sinó que el que ens cal és instal·lar-nos-hi amb simplicitat per tal de poder-ne prendre possessió (cf. *Fedre*, 270b; *Timeu*, 86b, 1-86c, 4; 88b, 5-88d, 1).¹⁴

Comentem a continuació, per tal d'aclarir i justificar millor les afirmacions fetes fins ara, alguns passatges de l'obra de Plató. Concretament, ens centrarem primerament en les etimologies platòniques del cos que trobem en el *Cràtil*; a continuació, comentarem alguns passatges del *Fedó* i del *Fileb* que permeten aclarir la rellevància del cos pel que fa a la descripció de l'ànima, el coneixement i el desig; i, finalment, examinarem la connexió entre el cos i la realitat còsmica tal i com apareix en el *Timeu*. Com indicàvem, la qüestió de la corporalitat apareix sovint en el context o bé de l'ànima i el coneixement (com passa en el cas del *Fedó* o el *Fileb*), o bé del lloc de l'home en el cosmos (com passa en el cas del *Timeu* i també del *Fileb*). Tanmateix, com veurem al llarg de l'explicació, aquests dos àmbits i la perspectiva que ens ofereixen sobre la corporalitat, no resulten separables de manera absoluta, ja que en Plató la concreció d'allò que és i li passa a l'home (en tant que coneix o desitja) mai no queda totalment separada del lloc que aquest ocupa en el tot. Un bon principi hermenèutic per a treballar les qüestions en Plató és, justament, el de mantenir unit allò que se'ns presenta unit en els diàlegs.¹⁵

12. H. Joly, *Le renversement platonicien: logos, épistémè, polis* (París: Vrin, 1994).

13. P. Laín Entralgo, «La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal», *Frenia, Revista de Historia de la Psiquiatria*, vol. 1, núm. 2 (2001), p. 107-129; Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* (Barcelona: Anthropos, 2005). Veg. també H. Diller, *Kleine Schriften zur antiken Medizin* (Berlín: De Gruyter, 1973), p. 46-70.

14. Labruno, *op. cit.* (1992), p. 39.

15. Veg. Jordi Sales, *Estudis sobre l'ensenyament platònic I: Figures i Desplaçaments*. Barcelona: Anthropos, 1992. Per a la metodologia emprada en la interpretació dels diàlegs en aquest i d'altres escrits nostres veg. Josep Monserrat (ed.), *Hermenèutica i Platonisme*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2002; Sales, *Estudis sobre l'ensenyament platònic II: A la flama del vi. El Convit platònic, filosofia de la transmissió*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1996; Bernat Torres, «Murs i riqueses en el *Fileb* de Plató, l'estat de la qüestió de les lectures contemporànies», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXIII (Butlletí Platònic IX)* (2012), p. 239-270.

1. La multiplicitat de sentits de la corporalitat en el *Cràtil*

Tot i que les etimologies que trobem en el *Cràtil* s'acostumen a considerar una paròdia o una sàtira del llenguatge¹⁶ o, en el millor dels casos, un compendi d'opinions enciclopèdiques sobre algunes nocions,¹⁷ aquestes permeten oferir una primera aproximació a la noció de corporalitat. En el *Cràtil*, un diàleg dedicat a reflexionar sobre la naturalesa del llenguatge com a eina per accedir a la realitat, hi trobem exposades les etimologies dels termes 'ànima' i 'cos', les quals es presenten conjuntament i justament després d'aclarir l'etimologia del terme 'home', definit com aquell animal que «examina amb molta cura allò que té vist» (cf. *Cràtil*, 399c, 8).¹⁸

En el passatge de *Cràtil* 399c, 8-400d, 1 trobem, doncs, una primera aproximació als conceptes d'ànima i de cos.¹⁹ Primerament, l'ànima (*psykhé*) es defineix com allò que dóna vida al cos, proporcionant-li la respiració i refrigerant-la, de manera que sense ànima el cos mor. Sòcrates ens fa saber, tanmateix, que aquesta descripció de l'ànima sembla per alguns insuficient i massa simple.²⁰ És per això que s'amplia amb una segona etimologia que defineix l'ànima com allò que dirigeix i manté la naturalesa (*phýsis*), identificant-la en aquest sentit amb el pensament o *noûs*. Sembla clara la inspiració d'aquesta segona etimologia en l'obra d'Anaxàgores i és, per altra part, present en diversos diàlegs (cf. *Fedó* 97a i ss.; *Fedre* 253c-254b; *Fileb* 26e-31a). Notem que en la definició de l'ànima es posa de manifest, com ja havíem avançat, que aquesta no resulta pensable sense el seu lligam amb el cos i que, a més, l'ànima se situa com a element director i rector constitutiu tant de la realitat humana com còsmica.

Vegem, però, com se'ns presenta la definició del cos. Quan Hermògenes pregunta per la definició de cos (*sôma*) Sòcrates respon que aquest es pot definir de moltes maneres. Com veurem en d'altres moments i com ja hem avançat anteriorment, la multiplicitat o la indeterminació formen una part constitutiva d'allò que caracteritza el cos en el pensament platònic. En aquesta ocasió, aquesta multiplicitat se'ns presenta a partir d'una suposada arrel de *sôma* en el terme '*sêma*', que pot significar tant sepulcre com senyal. Així, podem pensar

16. T.M.S. Baxter, *The Cratylus. Plato's Critique of Naming*. Leiden: E.J. Brill, 1992.

17. Monique Dixsaut, *Platon. le désir de comprendre* (París, 2003), p. 40 y ss.

18. Emprem la traducció Jaume Olives en Plató, *Diàlegs IV. Cràtil. Menexen*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1952.

19. Notem de passada que aquest diàleg conté un total de quinze aparicions del terme *sôma* i dels seus derivats, bona part de les quals es troben en el passatge esmentat.

20. Definició, per cert, que trobem present també en el *Timeu* (cf. 78e) i que reapareixerà en diverses obres d'Aristòtil (cf. *De Anima* I, 2; *De respirazione* I, 8).

que el cos és un sepulcre o una tomba en tant que l'ànima es troba empresonada en el cos i es deixa endur per aquest; a causa del pes i la naturalesa material i desordenada del cos, l'ànima queda impedita o limitada. En aquest primer sentit el cos representa quelcom que impedeix o dificulta l'activitat de l'ànima, una idea que trobem clarament plantejada en el *Fedó* i que també permet llegir-se en d'altres diàlegs com *La República*. Ara bé, el *Cràtil* evita la univocitat d'aquesta interpretació del cos com a sepulcre indicant que *sêma* significa també protecció i seguretat; que és gràcies a la protecció del cos que l'ànima es troba resguardada i protegida (*sózo*).²¹ Així, el cos com un impediment resulta ser també la condició de possibilitat de l'activitat de l'ànima, ja que sense el cos, l'ànima estaria desprotegida o desvalguda. Per tant, el cos queda descrit, de manera força ambigua, com allò que empresona i allò que protegeix l'ànima.

Per altra part, el cos és també *sêma* en qualitat de signe o senyal perquè a través del nostre cos podem expressar allò que passa en l'ànima, és a dir, que el cos permet exterioritzar allò que roman ocult o tancat dins l'ànima. A través del cos expressem o alliberem allò que som o allò que ens passa, cosa que podem fer, per exemple, a través de l'expressió facial, a través d'un somriure o una mirada, com també mitjançant l'exercici físic, les cures mèdiques o els moviments de la dansa.²² Com veurem més endavant en parlar del *Timeu*, la comprensió del cos com a senyal és extremadament rica i fructífera en el pensament de Plató, ja que el cos se'ns presenta en aquest diàleg com un senyal de l'ordre còsmic i també de l'ordre de l'ànima que el cos habita. També en relació amb la idea de la metempsicosi podem afirmar que el nostre cos és un senyal d'allò que hem estat en les nostres vides anteriors, com se'ns aclareix en el *Fedó* (cf. 107c-115a). Finalment, com veiem en el mite d'Aristòfanes del *Convit*, les nostres marques i cicatrius (el nostre melic, el nostre caminar erectes sobre dues cames, etc.) parlen sobre la nostra naturalesa originària (cf. *Convit*, 189d i ss).

21. No s'explicita en el text el sentit d'aquesta protecció o salvaguarda. Tanmateix, resulta molt coherent amb certs passatges de l'obra platònica que aquesta protecció es vinculi amb la fortalesa i consistència del cos derivada d'un estat de salut raonable. Així, podem pensar que la cura del cos permet un bon funcionament del vivent (cf. *La República*, 403c-404e; *Timeu*, 86b-89a, etc.).

22. Aquí clarament hi trobem una perspectiva de la corporalitat que permet incloure la seva presència en el si de les arts escèniques o expressives, en què el cos també esdevé símbol i signe de quelcom que el transcendeix, de quelcom que és més enllà d'aquest. Cal afegir, però, que en Plató aquesta representació ha d'anar encaminada sempre a imitar l'ordre còsmic, l'harmonia matemàtica del moviment i de les formes. Resulta interessant esmentar aquí l'aportació d'un dramaturg, Rudolf Laban, que, inspirant-se en una lectura del *Timeu* de Plató, vincula el moviment corporal propi de la dansa amb les estructures geomètriques presents en la naturalesa (veg. R. Laban, *Choreutics*. Londres: McDonald & Evans, 1966).

Així doncs, a partir de la doble etimologia de *sôma* que ens presenta el *Cràtil*, podem veure —més enllà de la qüestió de la veritat d'aquestes significacions— que el cos pot ser entès tant com a sepulcre (o protecció) de l'ànima, com a signe o expressió de quelcom que és en l'ànima. El cos, que se'ns presenta com quelcom estretament vinculat i indissociable de l'ànima, apareix com a realitat ambigua o indeterminada en si mateixa, com a possibilitat oberta que pot representar l'ocultació o la mostració, l'empresonament o la salvació. El cos ens pot obrir o ens pot empresonar en el que som i, per tant, de nou veiem que ens cal saber instal·lar-nos-hi, que ens cal en primera instància conèixer el nostre cos i saber-ne les possibilitats.²³

2. Cos, coneixement i desig en el *Fedó* i el *Fileb*

Després d'analitzar breument la multiplicitat de sentits que presenta el cos o la corporalitat a través del *Cràtil*, dirigim ara la nostra atenció cap a la relació entre la corporalitat, el coneixement i el desig tal com se'ns presenta en alguns passatges del *Fedó* i del *Fileb*. El *Fedó* és el diàleg on més clarament apareix una distinció entre el cos i l'ànima i, per aquesta raó, s'associa la posició que s'hi mostra amb un dualisme entre aquests dos elements.²⁴ Sense pretendre negar aquí aquest dualisme, creiem que és important observar que aquesta distinció, com totes les establertes en els diàlegs platònics, cal entendre-la a partir del context dramàtic i argumentatiu. En el cas del *Fedó*, el context dramàtic és la

23. Resulta interessant posar de relleu que aquesta ambigüïtat de la naturalesa del cos, que com veiem apareix en diversos moments de l'obra platònica, també es troba en el pensament contemporani, concretament en la fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty. Aquest autor francès considera que un dels trets propis del cos és que no es deixa explicar per cap categoria concreta; veg., per exemple, Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*. París: NRF, Gallimard, 1945.

24. Segons Ostenfeld el *Fedó* queda situat en la fase anomenada eleàtica de l'evolució del pensament de Plató, fase en què es produeix segons l'autor la convivència entre un dualisme psicològic (cos i ànima) i un monisme metafísic. Això significa que, sempre segons aquest autor, la concepció d'una realitat governada per les formes apareix conjuntament amb una realitat constituïda per una matèria que és percebuda com a obstacle, en part irreal i fluctuant, en part ordenada com a còpia de les formes. Això explicaria, segons Ostenfeld, el fet que es vegi la relació entre cos i ment «as a one way causal relation (no action of body on mind)» (cf. Ostenfeld, *op. cit.* [1982], p. 154; p. 224). Tot i que la perspectiva d'Ostenfeld pot resultar aclaridora si la nostra intenció és simplificar el pensament platònic a partir de veure'n una evolució més o menys coherent, nosaltres considerem que aquesta evolució no és res clar ni demostrable i considerem, al seu torn, que la mateixa separació entre disciplines (com la metafísica o la psicologia) en l'obra platònica està mancada de fonament. Això és així perquè aquestes disciplines no es troben en cap moment separades en els diàlegs platònics i, per tant, no és legítim que ens serveixin per fer una classificació de la seva obra.

representació d'allò que Sòcrates va dir el dia de la seva mort, és a dir, la descripció de la seva forma de morir (*Fedó*, 57a-b);²⁵ i la mort és, justament, la separació entre l'ànima i el cos (*Fedó*, 64c, 2-7 i 67d, 3-8). En aquest context dramàtic Sòcrates es veu empès pels seus companys a argumentar les raons per les quals un home veritablement savi (dedicat a la filosofia) no ha de témer la mort, sinó acollir-la amb alegria i coratge (*Fedó*, 63a i ss.). A Sòcrates, en el context dramàtic que hem descrit, no li resulta rellevant què faran amb el seu cos, sinó què s'esdevindrà amb la seva ànima (*Fedó*, 115c).²⁶ Això, tanmateix, no implica que no li preocupi la mort, ans al contrari, ell considera que la filosofia és en si mateixa un encaminament vers la mort (*Fedó*, 64a, 3-8) i, per tant, que la mort no és un esdeveniment d'un dia, sinó un procés que requereix tota una vida per a realitzar-se: la separació respecte del cos implica un treball constant, reflexió, autocontrol, règims, exercicis, etc. I això és així perquè la mort no és pas la fi absoluta de la vinculació entre el cos i l'ànima, en tant que la reencarnació consisteix en una unió nova entre la nostra ànima i un cos; així, l'ànima, aprenent a dominar el seu cos actual, escull el cos en què es reencarnarà en la propera vida. Aquest fet, en si mateix, posa de manifest que el nostre cos no és quelcom que calgui rebutjar o negar en absolut, sinó quelcom que, tot i ser secundari, ha de ser conegut i cuidat com a element constitutiu de la nostra existència.

Quan Critó recorda a Sòcrates que el guardià ha advertit que si no para de parlar aleshores l'efecte de la cicuta que és a punt de prendre no serà l'adequat i li caldrà ingerir-la diverses vegades, Sòcrates respon que no hi ha problema i es nega a deixar de parlar (*Fedó*, 63d-e). Això no mostra que ell depreciï absolutament el cos i els dolors que aquest genera, sinó que situa per davant d'aquests dolors l'exercici del diàleg, és a dir, l'exercici o la cura de l'ànima. Com dèiem, la separació o alliberament de l'ànima respecte del cos és una cosa que cal guanyar-se i que únicament s'assoleix de manera plena amb la mort, i en cas d'haver desenvolupat una vida filosòfica (*Fedó*, 66e, 3-4). La separació entre el cos i l'ànima que ens presenta aquest diàleg, doncs, treta del seu context dramàtic i argumentatiu, perd el sentit i també la força. Com afirma Monique Dixsaut, el cos ens mou a viure mig adormits, mentre que només l'ànima, a través del pensament, ens pot despertar.²⁷

25. Anne Cauquelin afirma que, de fet, Sòcrates és el primer filòsof a morir (cf. A. Cauquelin, *La Mort des philosophes et autres contes*. París, 1992). Val a dir, tanmateix, que creiem que un bon lloc on observar la problemàtica de l'ànima i el cos és on apareix la qüestió de la mort, la qual cosa és possible resseguir també a partir de la referència homèrica.

26. A diferència, val a dir, de la rellevància que té el cadàver (*sôma*) en l'obra homèrica (cf. D. Loayza, «Corps ou âme: d'Homère à Pythagore», en J.C. Goddard, (dir.), *Le corps*. París: Vrin, 1992).

27. M. Dixsaut, *Platon* (París: Vrin, 2003), p. 188-189.

En la defensa socràtica de la immortalitat de l'ànima enfront Símmies i Cebes hi trobem diversos passatges on es mostra clarament, en relació amb el coneixement de les essències, la distinció entre cos i ànima. Certament, l'argument exposa que el cos i els sentits són, per la seva incertesa i per les preocupacions que generen, un obstacle pel coneixement de les essències, d'allò invisible, per la qual cosa el filòsof ha de menysprear tot allò corporal (*Fedó*, 65c, 1-67a).²⁸ Tot i així, en la segona part de la primera demostració, es posa de manifest que el coneixement s'inicia amb la percepció sensible i, per tant, que la corporalitat ocupa un lloc privilegiat per explicar el coneixement (*Fedó*, 74b-76e). En aquest argument es presenta justament la teoria de l'anamnesi, indicant que el record neix o bé de la percepció (a través del cos) de dos objectes idèntics o bé d'una imatge de quelcom que en ser vist ens fa venir a la ment l'original. Així, veient dos objectes iguals o una determinada imatge, accedeixo a l'igual en si que mai podrà ser percebut amb els sentits, és a dir, a través del cos. El cos, doncs, tot i la seva insuficiència, resulta essencial per pensar l'origen del procés de coneixement: sense els sentits corporals el coneixement no sembla poder-se originar; idea que, per altra part, es troba també clarament present, com veurem, en el *Fileb*.

Aquesta necessària presència del cos en el coneixement no exclou, tanmateix, la preeminència o superioritat de l'ànima, que queda clarament expressada en el *Fedó*: «l'ànima —afirma Sòcrates— és allò que més s'assembla [*homoiótaton*] al diví, a l'immortal, a l'intel·ligible, al que té una forma única i no es pot descompondre, al que és immutable i idèntic a ell mateix. En canvi, allò que més s'assembla a l'humà, al mortal, al que té forma múltiple i és intel·ligible, al que es pot descompondre i mai no resta idèntic a ell mateix és el cos» (*Fedó*, 80b, 1-7).²⁹ El cos i l'ànima, doncs, es presenten com a realitats clarament diferenciades; l'ànima és invisible, s'assimila a allò que és igual, que roman i a allò diví; mentre que el cos és allò visible i s'assimila a allò que és diferent, canviant i mortal (*Fedó*, 79e).³⁰ Ara bé, com posa de manifest la lletra del text, es tracta en tot moment d'una qüestió de graus, ja que tant l'ànima com el cos són allò més semblant (*homoiótaton*) a quelcom amb què no s'identifiquen plenament.³¹ Aquest matís ens sembla rellevant per evitar falses identificacions que sovint anul·len la distància, present en el diàleg, entre la realitat viscuda de la unió entre cos i ànima, i la seva separació desitjada pel filòsof i només assolida en la mort. Novament veiem que la jerarquia entre cos i ànima

28. Un aclariment semblant es pot trobar també a *La República* (cf. 523a-525a).

29. Emprem la traducció de Jaume Olives a Plató, *Diàlegs VII, Fedó*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1962.

30. De nou, com ja hem esmentat, el cos se'ns presenta caracteritzat per certa indeterminació i inconsistència.

31. Makowski, *op. cit.* (1995), p. 177 i ss.

no implica en absolut la seva separació radical i incondicional. Cal, com indicàvem anteriorment, procurar mantenir unit allò que el diàleg ens presenta com a unit.

Justament parlant d'aquest joc entre unió i separació que trobem en el *Fedó*, François Makowski observa que si bé és cert que el cos i l'ànima són concebuts com a dos elements diferenciats, aquests es presenten sempre entremesclats i dotats d'una naturalesa tal que permet que aquesta associació tingui lloc, concretament, a través de la nutrició: «[u]na nutrició —afirma Makowski— que sembla contra natura, donat que el cos sembla tenir una naturalesa diferent a la de l'ànima. Si el mode de presència del cos en l'ànima és el de la nutrició, aquesta nutrició té com a conseqüència l'embriagament, l'error i la il·lusió: el cos és per a l'ànima un allucinogen; el cos embriuixa l'ànima».³² El cos, doncs, ens pot conduir a l'error i a l'allucinació, certament, però és també gràcies a ell que podem alliberar l'ànima de tensions, gràcies a una bona alimentació o a una activitat esportiva mesurada. Per altra part, també l'ànima representa un perill per ella mateixa, car també ella pot esdevenir el seu propi allucinogen, quan, per exemple, aquesta fa servir opinions, judicis o idees errònies per construir els raonaments, i impedeix així la correcta comprensió de la realitat i també d'un mateix. Som allò de què la nostra ànima s'alimenta, i la filosofia no és altra cosa que l'art de nodrir-se adequadament, la qual cosa cal aplicar tant a l'aliment que l'ànima obté d'ella mateixa com a aquell que obté mitjançant o a través del cos.³³ Amb tot, doncs, tot i que el *Fedó* ens mou més que cap altre diàleg a «separar tant com es pugui l'ànima del cos» (*Fedó*, 67c, 7-8), això no implica ni una separació efectiva i absoluta entre el cos i l'ànima al llarg de la nostra vida, ni tampoc un menyspreu de la realitat corporal en el sentit de fomentar l'anul·lació del cos, sinó la necessitat d'impedir que l'ànima es lliuri cegament a les demandes del cos, moment en què aquest esdevé efectivament un obstacle i una metzina o, en el llenguatge del *Cràtil*, en un sepulcre.

La presentació de la relació entre el cos, l'ànima i el coneixement que trobem en el *Fedó* es deixa completar bé amb la que trobem en el *Fileb*, on s'hi afegeix també la centralitat del desig i la relació amb l'experiència del plaer. Aquest diàleg, dedicat a pensar la felicitat humana entesa com a barreja entre plaer i raó, no se centra, per dir-ho així, en la mort o en la vida filosòfica que només uns pocs homes podrien assolir, sinó en la vida entesa pel comú de la

32. Makowski, *op. cit.* (1995), p. 181-182.

33. De fet, el cos té també un sentit profundament positiu en relació amb la tasca filosòfica, un sentit que sovint passa desapercbut però que queda implícit en el text del *Fedó*: donat que les sensacions i el cos condueixen l'ànima a l'aporia i a l'error, es pot considerar —com fa Léon Robin— que «le savoir naît de l'insuffisance même de la connaissance due à la sensation» (cf. L. Robin, *Platon* [París, 1935], p. 53-54). Aquesta mateixa idea es deixa veure bé al *Teetet* (166a i ss.).

gent, en un sentit, si volem, plenament democràtic o ordinari (és a dir, no destinat a una elit com podríem pensar que és el cas en el *Fedó*).³⁴ En el cas del *Fileb* la relació entre el cos i l'ànima no se'ns presenta en cap cas com a separació radical com podria esdevenir-se en el *Fedó*, i això és així perquè, com el mateix diàleg indica, estem tractant en tot moment de l'ésser humà com a cos animat (cf. 64b, 5-7).³⁵ Tanmateix, altre cop l'exercici de l'ànima se situa en un esgrao més elevat en tant que és gràcies a ella més que no pas al cos que ens resulta possible assolir la mesura i l'harmonia com a característiques fonamentals de la millor de les vides i de la felicitat. En el *Fileb*, el cos o la corporalitat apareixen clarament en els dos contextos esmentats a l'inici del nostre treball:³⁶ per una part, com a element que permet descriure el lloc de l'home en relació amb el cosmos;³⁷ i, per l'altra, com a peça clau per entendre el procés perceptiu i el desig.³⁸ Vegem-ho.

En primer lloc, doncs, el cos se'ns presenta com a part de la realitat còsmica en un sentit semblant al que trobem en el *Timeu*. Al llarg de l'argument cosmològic (*Fileb*, 23c-31a) s'aclareix que tot allò que és en nosaltres es troba en un nivell major i més pur en el tot còsmic; així, els quatre elements que constitueixen aquest tot (el límit, l'il·limitat, la barreja entre ambdós i la seva causa) troben necessàriament el reflex en la vida humana, en què també hi

34. Cf. D. Frede, «Life and its Limitations: the conception of happiness in the *Philebus*», en J. Dillon i L. Brisson (eds.), *Plato's «Philebus»*, *Selected papers from the eighth Symposium Platonicum* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010), p. 5-6.

35. Veg. Ostenfeld, *op. cit.* (1982), p. 240; cf. Ostenfeld, «The psychology of the *Philebus*», en J. Dillon i L. Brisson (eds.), *Plato's «Philebus»*, *Selected papers from the eighth Symposium Platonicum. International Plato Studies 26* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010), p. 311. També M. Dixsaut afirma que la diferència entre el cos i l'ànima només es pot entendre a partir de la diferència (absent explícitament en el diàleg) entre fisiologia i psicologia: «l'indépendance [entre cos i ànima] ne se manifeste qu'à l'intérieur de l'union, l'âme reste l'âme de ce corps qu'elle anime et dont elle a la charge» (cf. Dixsaut, «Une certaine espèce de vie [*Philèbe*, 34d, 1-36c, 3]», en Dixsaut [ed.], *La fêule du plaisir, études sur le Philèbe de Platon II. Commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*, [París: Vrin, 1999], p. 250). Casertano, per la seva part, afirma que «corps et âmes sont tellement reliés dans cette analyse qu'il ne peuvent être distingués et séparés que par une opération d'abstraction logiques» (cf. B. Casertano, «Écrire et peindre dans l'âme. Le statut du logos dans le *Philèbe*», en Dixsaut [ed.], *La fêule du plaisir, études sur le Philèbe de Platon II. Commentaires sous la direction de Monique Dixsaut* [París: Vrin, 1999], p. 417).

36. En aquest diàleg el terme 'sôma' i els seus derivats apareixen un total de quarantacinc vegades que queden desglossats com es mostra en les notes següents.

37. Veg. *Fileb*, 29a, 9; 29d, 8; 29e, 2; 29e, 5; 29e, 6; 30a, 3; 30a, 6; 30b, 2; 32c, 4. Dues aparicions més es troben a 64b, 7.

38. Veg. *Fileb*, 33d, 2; 33d, 3; 33e, 11; 34a, 3; 34b, 6; 34b, 7; 34c, 6; 35b, 9; 35c, 6; 35d, 5; 36a, 5; 39d, 3; 41c, 2; 41c, 6; 41c, 7; 42d, 9; 42e, 9; 45a, 5; 45b, 8; 45e, 6; 46b, 8; 46c, 1; 46c, 2; 47c, 2; 47c, 3; 47d, 1; 48e, 5; 50d, 4; 50d, 5; 51a, 8; 52c, 7; 55b, 2. A banda d'això, trobem dues aparicions aïllades del terme a 17d, 4 i 21c, 8.

conviuen i s'hi barregen elements limitats o limitadors i elements il·limitats que es troben regulats per una determinada causa, que ja no és una raó còsmica i divina com en el cas del tot, sinó humana. La nostra vida, doncs, procurant imitar l'ordre còsmic, s'ha de poder ordenar tot harmonitzant (que no negant ni destruint) allò il·limitat (*ápeiron*) a partir d'un principi limitador (*péras*) exercit per una certa causa racional. Allò il·limitat o indeterminat, com el mateix diàleg aclareix, és tota realitat que sigui naturalment fluctuant, canviant i que es trobi en constant estat de generació; mentre que allò que imposa límit fa que aquest canvi s'aturi, introduint la mesura i dominant-lo (cf. *Fileb*, 24a-25e). Aquest procés d'introducció de mesura i de domini es produeix en la naturalesa o el cosmos a través d'un ordre racional i transcendent, mentre que en la vida humana es produeix mitjançant un domini racional dels impulsos i els plaers, ja que aquests impulsos i plaers són pròpiament allò il·limitat i indeterminat en nosaltres. Així, l'ordre en la vida humana només és possible a través d'imitar i reproduir un cert ordre transcendent.³⁹

Sigui com sigui, al llarg de l'argument cosmològic, el cos ocupa una posició important; se'ns presenta com quelcom humà que té un origen còsmic (el nostre cos té, essencialment, la mateixa naturalesa que el cos del tot) exactament en el mateix sentit que en el cas de l'ànima (que comparteix amb l'ànima del cosmos el fet de dirigir i conduir el cos que li pertany). El cos humà conté un element d'indeterminació o il·limitació que troba el seu origen en el cosmos i que en la vida humana se'ns presenta sota la forma de l'experiència dels plaers i els dolors, que són il·limitats en tant que no admeten en si mateixos cap mena de mesura; en el mateix sentit, el cosmos conté elements il·limitats que són adequadament regulats i delimitats per l'ordre i la racionalitat còsmica.⁴⁰ Així doncs, igual que l'ordre còsmic es regula a si mateix seguint una determinada racionalitat, també la vida humana ha de saber posar mesura a la il·limitació del plaer. Novament, per tant, la maldat o l'error no provenen pròpiament del cos, sinó de la mateixa estructura constitutiva de la realitat. Cal saber regular la pròpia existència i la pròpia corporalitat observant com el tot regula la seva corporalitat, és a dir, com el cosmos s'ordena i es posa mesura a ell mateix. Aquest és, en termes generals, el contingut bàsic de l'argument cosmològic i el lloc que en ell hi ocupa la qüestió de la corporalitat.

39. Cf. L. Brisson, «Lecture de *Philèbe* 29a6-30d5», a J. Dillon i L. Brisson (eds.), *op. cit.* (2010), p. 340-341.

40. «I no és d'aquí d'on sorgeixen les estacions i totes les coses belles per a nosaltres, quan allò il·limitat i el que conté límit s'han barrejat? [...] I me'n deixo una miriade d'altres, com la bellesa i la força que acompanyen la salut i, al seu torn, moltes altres coses, totes belles, en les ànimes. Ja que aquesta deessa, bell *Fileb*, observant la *hýbris* i la perversió total que es troben en allò que no té límit en els plaers ni en les satisfaccions, va introduir una llei i un ordre portadors de límit» (cf. *Fileb*, 26b, 1-9).

En segon lloc, el cos apareix en el *Fileb* en el moment d'aclarir l'origen de l'experiència del plaer i, per tant, en aquesta ocasió l'aclariment se centrarà principalment en la naturalesa humana més que no pas en la realitat còsmica. Tot i així, com ja hem vist, aquests dos elements es trobem íntimament vinculats, ja que l'ordre humà és un reflex de l'ordre còsmic. L'examen de l'experiència del plaer (*Fileb*, 31b-55c), té com a objectiu cercar l'origen i les diverses formes de plaer per tal de trobar-ne els elements més purs que hauran de formar part de la barreja final (*Fileb*, 61b-64b). Al llarg d'aquest argument s'aclareix detalladament l'estructura de l'experiència humana (*páthema*), de la percepció (*áisthesis*) i la memòria (*mnéme*):⁴¹ Sòcrates aclareix que quan allò que experimenta el cos no afecta l'ànima, aleshores aquesta resta inafectada (*apathés*), és a dir, no hi ha cap mena de percepció; i que només quan allò que experimenta el cos arriba a l'ànima és quan parlem pròpiament d'experiència perceptiva, descrita concretament com un «moviment conjunt de l'ànima i el cos» (cf. *Fileb*, 33d, 6-7). Fixem-nos que aquest aclariment de la percepció situa la realitat corporal en un lloc central, ja que sense l'afectació psicofísica no hi ha pròpiament percepció.⁴² Aquesta centralitat queda encara més clara quan observem que la percepció és l'element que dona origen a la memòria, entesa aquesta com a capacitat de retenció de la percepció; i que, al seu torn, la memòria (juntament amb la reminiscència) és la que permet aclarir l'experiència del desig (*epithymía*), un dels elements centrals que persegueix definir el diàleg. Sòcrates mostra en el *Fileb* que el desig no és en cap cas una experiència del cos, sinó de l'ànima, perquè només l'ànima (gràcies a la memòria) té accés a l'experiència contrària a la que sentim en cada situació i el desig no és altra cosa que un moviment dirigit cap a l'estat contrari a l'actual (cf. *Fileb*, 35b, 5-35d, 4). La descripció del desig, al seu torn, permetrà entendre el funcionament dels plaers en general i, particularment, aquells propis de l'expectativa, els quals es defineixen com «els plaers i els dolors a través de l'ànima mateixa» (cf. *Fileb*, 39d, 1 i ss.).

Sense entrar ara en els detalls de l'argument que analitza l'experiència del plaer, queda palès a partir del que hem exposat que la presència de la corporalitat hi és més que rellevant. El cos se'ns presenta com un element imprescindible per elaborar una imatge de l'ésser humà, ja que sense el cos, que recordem que és un reflex de la realitat còsmica, no és possible explicar l'experiència

41. Emprem aquí la nostra pròpia traducció del diàleg, que es pot trobar en la nostra tesi doctoral B. Torres, *Raó, plaer i bona vida en el «Fileb» de Plató*, defensada a la Universitat de Barcelona i que apareixerà properament a Edicions de la Ela Geminada.

42. Recordem que també en el cas del *Fedó* veiem que això era així (*Fedó*, 74b-76e). Un aclariment semblant, encara que menys detallat, el trobem en el *Timeu*, on s'indica que sense aclarir la naturalesa del cos (utilitzant en aquell cas el terme *sárx*) no és possible donar compte de l'experiència (*Timeu*, 61c i ss.).

perceptiva ni tampoc el desig del qual neix la nostra recerca de plaers. Ara bé, el cos se'ns descriu clarament com un element passiu, com un principi de sensació que no sembla implicar ni veritat ni falsedat, ja que és l'ànima que desitja i és, per tant, ella que pot dirigir correctament o incorrectament el cos. Dit d'una altra manera, el cos només està en contacte amb la buidor o l'ompliment (amb aquella sensació que es presenta com a immediata), mentre que és l'ànima (gràcies a la memòria) la que cerca allò que és contrari a aquestes experiències, és només ella que té accés a allò invisible, a allò no present a l'experiència.⁴³ Al mateix temps, en tant que participa de l'*ápeiron* com a principi còsmic (en un sentit similar a com ho fa de la *khóra* com veurem a continuació), el nostre cos està caracteritzat per una il·limitació i una indeterminació connaturals que ens cal saber conèixer i dominar. Concretament, allò que ens cal saber conèixer i dominar és la indeterminació pròpia dels plaers, particularment d'aquells plaers barrejats amb dolors, que són, de fet, els màximament indeterminats (i desmesurats) perquè ens impedeixen justament ordenar i mesurar la pròpia vida. Efectivament, un dels principals perills que descriu el *Fileb* és el de caure en la indeterminació pròpia del plaer, una indeterminació o il·limitació que, com esmentàvem, no troba el seu origen en el nostre cos, sinó en la mateixa estructura de la realitat. L'ànima esdevé responsable ella mateixa de tot i per tot, però es tracta sempre d'una ànima encarnada. El cos, per tant, no s'erigeix en únic responsable dels desviaments en la pròpia vida en un sentit independent de l'ànima, sinó que trobem aquí, d'una forma molt més clara que en el cas del *Fedó*, una indissoluble unió entre cos i ànima, deguda, en part, al fet que allò de què es tracta és, com ja hem comentat, de la vida humana i no pas de la seva mort o de la seva vida més enllà de la mort.⁴⁴

3. Cos humà i cos còsmic en el *Timeu*

Per completar la nostra investigació sobre la corporalitat en Plató resulta imprescindible la referència al *Timeu*, un diàleg on la qüestió de la corporalitat adquireix una rellevància especial que completa bé les perspectives examina-

43. Val a dir que aquest suposat aspecte passiu de la corporalitat serà fortament discutit per la fenomenologia contemporània, sobretot en relació amb el fet perceptiu i a partir del concepte husserlià de cinestèsies (*Kinästhesen*); veg. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1972), §19; i també X. Escribano, «Cos viscut (*Leib*)», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, xxiv (2013), p. 135-145.

44. Que allò de què es tracta en tot moment és d'intentar governar una ànima encarnada ho posa de manifest Sòcrates mateix quan tanca el principal argument del diàleg: «A mi em sembla que el discurs d'ara ja s'ha acabat, com un cert cosmos incorpori que ha de governar bellament un cos animat» (64b, 7-9).

des fins ara.⁴⁵ Com és sabut, el *Timeu* ens ofereix una cosmologia, un *lógos* sobre l'ordre del tot que ens condueix, al seu torn, a aclarir una antropologia, és a dir, una imatge de l'ésser humà. Aquesta imatge, com veurem, permet situar bé la rellevància del cos entès com a senyal o reflex de l'ordre còsmic; recordem que aquesta era una de les definicions que ens oferia el *Cràtil* de la corporalitat. En aquest sentit, el *Timeu* aporta dues idees rectores que ajuden a perfilar millor la imatge de la corporalitat en el pensament de Plató: per una part, com acabem d'indicar, la idea que el cos humà, la seva estructura anatòmica i funcional, és un reflex, un senyal del cos o l'ordre còsmics;⁴⁶ per l'altra, el fet que en la descripció dels components originaris del cosmos, aquest diàleg introdueix el concepte de *khóra*, que permet completar la descripció platònica de la corporalitat d'una manera semblant a com ho feia la introducció de l'*ápeiron* en el cas del *Fileb*. Vegem-ho.

El *Timeu* ens aclareix que el cos còsmic va ser creat pel Demiürg de la següent manera: «va posar la intel·ligència en l'ànima, i l'ànima al cos, de manera que l'obra que fabricava fos per natura la més bella i la millor. Així doncs, d'acord amb el raonament més versemblant, hem de dir que aquest món ha estat fet veritablement per la providència del déu com un vivent animat i intel·

45. Notem que mentre que el *Fedó* ens situa enfront de la perspectiva de la mort i de la vida filosòfica que hi condueix, i el *Fileb* ens situa enfront de la perspectiva de la vida humana en sentit ple, el *Timeu* ens situa, per la seva part, enfront de la perspectiva del tot còsmic, del seu origen i del seu sentit per a l'home. Com ja hem comentat, en el *Timeu* trobem una aproximació a la qüestió de la corporalitat molt propera a la que hem vist en l'argument cosmològic del *Fileb*, però en el cas del *Timeu* no ens dirigim de l'experiència humana o la naturalesa humana vers la realitat còsmica, sinó a la inversa, ja que anem des de la realitat còsmica a la realitat humana. Ostenfeld situa aquest diàleg en la fase final del pensament platònic, fase que ell anomena pitagòrica, en què trobaríem aquells diàlegs on Plató hauria de fer una autocrítica o una reavaluació de les seves tesis metafísiques a partir sobretot d'una revalorització del concepte d'ànima (altres diàlegs d'aquesta fase serien el *Cràtil*, el *Teetet*, el *Fedre*, el *Sofista*, el *Polític* i les *Lleis*). L'ànima es presentaria en aquesta fase com l'element dinàmic que permet explicar el món i també el cos humà: la matèria que constitueix el món físic és entesa com un element estructurat geomètricament o matemàtica, però és en si desordenada i parcialment perversa. Aquesta combinació entre ordre i desordre només s'explica per la presència dinàmica de l'ànima o la racionalitat en els cossos (tant en relació amb el cosmos com amb els cossos humans). Ostenfeld considera que no podem ja parlar de dualisme en el cas del *Timeu*, ja que el cos certament serveix l'ànima com a instrument per aconseguir el bé, però no es poden separar els dos elements si volem assolir aquest bé (cf. Ostenfeld, *op. cit.* [1982], p. 154-155; p. 270-272).

46. Una lectura del diàleg permet veure que aquest es divideix en dues grans parts en què s'assimila l'anatomia humana a l'estructura del cosmos: la primera part (fins a 47e) correspondria al cap (el qual és rodó perquè reproduceix la forma de l'univers; cf. 34a-b), l'àmbit de la raó, la vista i l'oïda; mentre que la segona part (47e-92c) es dedica al tòrax i l'abdomen (els quals representen l'àmbit de la necessitat), on s'aclareixen els sentits del gust, l'olfacte, el tacte, els processos respiratoris, etc. Cf. J. Monserrat, «Crònica: Introducció al *Timeu*», *Butlletí Platònic*, v (1993), p. 221-229; L. Brisson, *Timeu*. París: Glammarrion, 1992.

ligent» (cf. *Timeu*, 30a, 1-30c, 1). El vivent còsmic, doncs, queda descrit a partir del joc i la jerarquia establerta entre ànima-intel·ligència-cos; aquesta tríada d'elements es fa necessària per assegurar la bellesa i la perfecció del tot. Aquest tot, el vivent còsmic, se'n descriu com un compost màximament perfecte, esfèric i uniforme (cf. *Timeu*, 31b i ss.), format pels quatre elements (foc, aire, aigua i terra) i amb una naturalesa última geomètrica, caracteritzada per la forma atòmica del triangle (cf. *Timeu*, 53c, 3-53d, 6). Els cossos celestes segueixen trajectòries contínues i perfectament regulades que són imatge de l'ànima que els manté i els ordena, una ànima immortal i divina (*Timeu*, 34a-b; 36d i ss.).⁴⁷ Aquest lligam entre ànima i cos còsmic, que també es troba present en relació amb el cos humà, revela un principi teleològic rellevant: «el cos de tot vivent està fet per a l'ànima de la qual obté la vida».⁴⁸

Per la seva part, els cossos humans, creats pels déus joves —i ja no pel Demiürg—, estan formats originàriament, igual que els cossos còsmics, pels quatre elements (foc, aire, aigua i terra) i tenen també una estructura geomètrica. Ara bé, donat que en ells es barreja la naturalesa d'una ànima immortal amb els moviments d'un cos sotmès a un flux permanent (donada, com veurem, la presència de la *khóra*), els cossos humans es troben en un procés de deteriorament permanent (cf. *Timeu* 41a i ss.) i ni són indestructibles, ni segueixen trajectòries perfectes (cf. *Timeu*, 43a1-b1). És per això que en el *Timeu* es descriuen els processos circulatoris (cf. *Timeu* 77c-78b), respiratoris (cf. *Timeu* 78b-79a) i nutritius (cf. *Timeu* 80d-81), per tal de mostrar la necessitat de preservar el cos en el seu conjunt en un estat òptim. La necessitat de mantenir el cos en un estat saludable és, de fet, un dels elements que permet entendre l'antropologia del *Timeu*; cal exercitar conjuntament el cos i l'ànima per tal de mantenir-se saludable i no caure en la malaltia: «Contra ambdós mals [els de l'ànima i els del cos] no hi ha més que un sol remei: no posar en activitat l'ànima sense el cos, ni el cos sense l'ànima, de manera que, compensant-se l'un i l'altra, assoleixen l'equilibri i la salut» (cf. *Timeu*, 88b, 5-88c, 2).⁴⁹ Així doncs, cal que siguem nosaltres mateixos que aprenguem a governar el vivent que som, cosa que només és possible a través d'un govern de l'ànima sobre el cos i, al mateix

47. Com en el cas de les *Lleis*, veiem que si els astres no fossin vivents perfectament intel·ligents, l'exactitud meravellosa dels càlculs a què obeeixen els seus moviments no seria comprensible (*Lleis*, 897c; 898a-b; 899a; 967b). Cf. L. Robin, *Platon* (París, 1935), p. 215.

48. Cf. Robin, *op. cit.* (1935), p. 90-91.

49. La concepció timeica de la salut obre novament aquí perspectives de recerca sobre la corporalitat que, tot i allunyada de la medicina moderna, permet obrir vies de reflexió. El nostre cos, com a reflex del cos còsmic, només estarà ordenat i, per tant, estarà saludable, si persegueix o imita l'ordre que es troba present en el cosmos i si no descuida l'estret lligam entre cos i ànima que és, de fet, un element més del reflex entre l'home i el cosmos. Un desenvolupament d'aquesta qüestió el trobem en H-G. Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit* (Frankfurt del Main: Suhrkamp, 2010).

temps, a través d'una cura del cos. Es tracta, en el conjunt del *Timeu*, d'imitar l'ordre del cosmos —on hi ha una harmonia natural i completa entre els moviments del cos i els de l'ànima— per tal de regular les nostres pròpies vides (cf. *Timeu*, 88d, 1).⁵⁰ El nostre cos, ens diu aquest diàleg, és senyal i reflex d'allò que som i, per tant, cal mantenir-lo sa i en forma.

Aquesta imitació de l'ordre còsmic també es revela analitzant l'estructura anatòmica del propi cos humà. Així, igual que l'estructura del cosmos té una forma esfèrica (cf. *Timeu*, 33b, 4; 44d, 4), també allò més elevat en l'ésser humà, el cap, té aquesta forma. En el mateix sentit, els homes caminem erectes amb el cap damunt les espatlles perquè d'aquesta manera la nostra part més elevada es troba més a la vora del cel, indicant així la nostra natura divina (cf. *Timeu*, 40c-d; 90a-b). Els nostres peus, les nostres cames, els nostres braços, el nostre cap i els nostres ulls tenen com a finalitat la nostra inserció en l'ordre del cosmos: «Afirmo, doncs, que aquest és el bé més gran dels ulls [...] la causa de la visió és que un déu la va descobrir i ens va fer un do a nosaltres, a fi que contemplant les revolucions dels cels ens en poguéssim servir per als moviments de la nostra intel·ligència que tenen afinitat amb elles, encara que els nostres són turbulents, i aquelles impertorbades. Aprenent d'elles i participant del que és correcte en el càlcul segons la naturalesa, podem estabilitzar els nostres moviments erràtics amb la imitació dels moviments divins en els quals no hi ha cap error. El mateix raonament haurem de fer de nou sobre el so i l'audició: els déus ens n'han fet do amb la mateixa finalitat i per les mateixes causes» (cf. *Timeu*, 47b, 2-47c, 4). En aquesta citació queda perfectament definida la centralitat que ocupa la corporalitat en el plantejament del *Timeu* de Plató. La perspectiva que ens presenta implica una valoració positiva del conjunt de la corporalitat humana i, particularment, de l'anatomia humana i la seva significació. El cos humà és senyal d'un ordre racional i còsmic que el transcendeix i és gràcies a aquesta participació en l'ordre del tot que podem orientar tant la cura de la nostra ànima com la també necessària cura del nostre cos. De la mateixa manera que l'ordre còsmic vetlla constantment pel seu ordre corporal o físic, també nosaltres hem de prendre cura constant del nostre cos (cf. *Timeu* 87-88b); ens cal conèixer i reconèixer el nostre cos com a part d'un tot més ampli, cuidar-lo i, com ja hem vist en d'altres ocasions, saber-nos-hi instal·lar.

A més a més, com indicàvem, la presència de la *khóra* en la descripció que ens ofereix el *Timeu* permet explicar de forma més completa la naturalesa i la funció de la corporalitat com a element constitutiu de l'ésser humà. El dià-

50. L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du «Timée» de Platon* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 1974). Recordem que una idea semblant la trobàvem també en el *Fileb*.

leg explica com el Demiürg va crear el cosmos, és a dir, l'ordre en què vivim, a partir de tres elements o realitats diferenciades: «la que és generada, aquella en la qual té lloc la generació, i aquella a imitació de la qual sorgeix el que és generat. I és clar que podem comparar la que rep la generació amb la mare, la que és imitada amb el pare i l'altra intermitja amb el fill» (cf. *Timeu*, 50c, 8-50d, 6).⁵¹ Així, el pare representa el motor inicial, les idees o el model intel·ligible que és captat pel pensament pur per tal d'engendrar el món; la mare, per la seva part, representa la matèria, l'espai primigeni i també el receptacle anomenat *khóra* (cf. *Timeu*, 49a-53b),⁵² constituït pels quatre elements primaris (foc, aigua, aire i terra), els quals ja existien amb anterioritat a la intervenció del Demiürg, però es trobaven desordenats, regits únicament per la força de la necessitat (cf. *Timeu* 47e i ss.; 73b-76; cf. *Fileb* 28d-30a); finalment, l'infant representa tot allò engendrat, el món de què tenim experiència, la realitat entesa com a combinació entre les formes del pare i l'espai cedit per la mare, la *khóra*.⁵³

En aquest conjunt d'elements, la corporalitat queda situada en l'àmbit d'allò generat, però conté també elements provinents de les altres dues realitats. En tant que constituïda de *khóra*, la corporalitat conté un element que li impedeix de ser pura forma i, al mateix temps, en tant que s'alimenta d'allò intel·ligible gràcies a l'ànima, la corporalitat pot obtenir certa forma i ser, per tant, definida o delimitada fins a cert punt. Així doncs, a partir de la cosmogènesi del *Timeu*, la corporalitat ens apareix com quelcom fortament ambivalent, ja que és tant allò que permet el moviment envers el sensible, com allò que permet el moviment vers l'intel·ligible.⁵⁴ Aquesta ambivalència es presenta també clarament a l'hora de descriure l'ésser humà i la seva acció, ja que la

51. Emprem al llarg de tota aquesta secció la traducció de Josep Vives en Plató. *Diàlegs*. Vol. XVIII. *Timeu*. *Crítias*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2000.

52. La *khóra*, com el diàleg aclareix, no es pot pensar pròpiament i només es pot fer intel·ligible mitjançant un raonament bastard, és a dir, per analogia: és allò de què estan fetes les coses (la seva matèria) i també el lloc que ocupen i on es troben.

53. Aquesta classificació s'assembla a la que trobem en el *Fileb*, tot i que la designació dels elements és diferent. En el *Fileb* (cf. 27b, 5 - 27c, 4 i ss.) el tot es descriu com a format pel límit (que representaria l'element més proper a les formes del *Timeu* sense identificar-s'hi plenament), l'il·limitat (molt estretament vinculat amb la *khóra* del *Timeu*), la barreja entre ambdós (que constituïria l'àmbit de la realitat viscuda o del món sensible) i, finalment, la causa d'aquesta barreja (també designada en el *Fileb* com a Demiürg, tot i que no es puguin assimilar les figures en els dos diàlegs sense fer alguns aclariments).

54. «il est tout autant pour l'âme son poids qui la fait s'abîme dans le sensible que son aile qui la fait s'élever vers l'intelligible. Cette ambivalence, ce caractère *pharmakon*, tout à la fois poison et remède, nous pouvons l'attribuer à tout ce qui est mondain, c'est-à-dire à tout ce qui est fabriqué par le démiurge» (cf. Makowski, *op.cit.* [1995], p. 208). A més, com indica Makowski, la presència de la *khóra* en l'ànima explica el fet que cada nova reencarnació té davant seu una multiplicat anàrquica de possibilitats de ser, d'elevat-se o deteriorar-se (*ibid.*, p. 199-200).

presència de la *khóra* en la nostra naturalesa ens indica que la maldat, l'error o el desordre no provenen originàriament del nostre cos, sinó que es troben en la mateixa constitució de la realitat. Efectivament, de forma similar al que veiem en el *Fileb*, el *Timeu* ens indica que, tot i que sigui en el cos on es produeixen els desitjos i els plaers que ens poden generar la ignorància de la qual neix el mal, no és el cos la causa d'aquesta ignorància, sinó que n'és només l'origen efectiu. Allò que produeix el moviment anàrquic del cos és justament la *khóra* i, per tant, la *khóra* és un dels causants de la ignorància. Amb tot, la *khóra* representa en cert sentit el mal, però en tot cas no es tracta d'un mal voluntari (la *khóra* representa el mal en tant que és absència de forma i el bé és font de tota forma i ordre).⁵⁵ Sigui com sigui, l'ambigüitat amb què se'ns presenta la corporalitat en el conjunt del *Timeu* i que ja havíem trobat en d'altres llocs, cal entendre-la, des del nostre punt de vista, com un element constitutiu de la comprensió platònica d'aquest element. Per molt que ens hi sentim empesos, cal procurar no renunciar a aquesta ambigüitat pròpia del cos humà, ja que és possiblement procurant entendre-la que assolirem una imatge completa del que els diàlegs platònics ens volien dir —sense tenir-ne la intenció— sobre la naturalesa corporal de l'ésser humà.

Conclusió

Amb tot, doncs, la revisió dels principals llocs on apareix la corporalitat en l'obra platònica ens ha permès concloure que, mirem on mirem, aquest element gens simple de determinar es presenta amb una gran riquesa que permet obrir noves perspectives per a la reflexió sense tancar cap interpretació com a definitiva. El cos, més enllà de ser un element essencial a l'hora de definir l'ésser humà, se'ns ha presentat com a realitat fortament ambigua, com a impediment, dificultat o allucinogen per a l'ànima, però també com a protecció i com a senyal d'un ordre còsmic i transcendent, i ensems com a condició de la percepció i del desig. L'ambigüitat del cos ens ha fet veure que no és possible afirmar sense matisos un dualisme entre ànima i cos en el pensament de Plató, ni tampoc defensar-ne la perversitat sense més. Hem vist que la corporalitat, tot i no aparèixer tematitzada de forma sistemàtica en cap lloc de l'obra platònica, apareix en dos grans contextos: el de l'ànima, tot aclarint el procés de coneixement o del desig; i el del lloc de l'home en el cosmos. Aquests dos contextos, com s'ha anat veient al llarg del treball, resulten estar, al seu torn, estretament vinculats.

55. Makowski, *op. cit.* (1995), p. 200-201.

En el primer dels àmbits, examinant el *Fedó*, hem vist com el cos, entès com a realitat diferenciada de l'ànima, se'ns presenta com un element imprescindible per entendre el procés perceptiu i el coneixement, però també com un element inestable i indeterminat, com una font d'errors i imprecisions, que hem de saber dominar al llarg de la vida. A través del *Fileb* hem vist com la corporalitat es presenta com un principi de sensació que no implica ni veritat ni falsedat, ja que és l'ànima que desitja i, per tant, és ella que pot dirigir correctament o incorrectament el cos. Aquest diàleg ha permès introduir la rellevància del cos des de la perspectiva del lloc de l'home en el cosmos indicant-nos que el cos reflecteix certs elements de la naturalesa còsmica, l'element indeterminat que és present en el tot i que en el cos humà es manifesta a través de l'experiència del plaer i el dolor. Allò que ens cal saber conèixer i dominar del nostre cos, per tant, troba l'origen en la mateixa estructura de la realitat còsmica. Aquesta mateixa idea l'hem tornat a trobar en el *Timeu* a través de la noció de *khóra*, que permet situar l'origen del mal i de l'error a l'exterior de la corporalitat humana. La cosmologia del *Timeu*, al seu torn, ens ha mostrat com el cos assolia una rellevància especial com a reflex i senyal de l'ordre còsmic, un ordre còsmic que ens cal saber imitar i que es fa present en la pròpia anatomia humana; només un profund coneixement de l'estructura de la realitat pot permetre entendre la constitució i la complexitat del cos humà. El govern de l'ànima només resulta intel·ligible si l'entendem a partir del seu correlat en l'ordre còsmic, un ordre que en l'home es manifesta en l'esforç constant de la racionalitat per posar mesura en la pròpia vida. El cos, com ens indicava el *Cràtil*, pot ser tant un sepulcre com un senyal, tant una presó com una forma d'alliberament; cal, doncs, sense negar-ne l'ambigüitat constitutiva, conèixer i reconèixer el propi cos i aprendre a instal·lar-nos-hi amb més o menys simplicitat.