



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA



Platón y la melancolía

La relación entre filosofía y melancolía en el
pensamiento de Platón a través de la fenomenología de
la bilis negra

Tesis que para optar por el grado de licenciada en Filosofía presenta:

BRENDA SARAI SANTOS HERNANDEZ

Ciudad Universitaria, CDMX

mayo, 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción	3
Capítulo 1. ¿Qué es la melancolía?	9
1.1 Melancolía en la Antigüedad	9
1.1.1 Como castigo de los dioses: Homero	10
1.1.2 Como patología: Hipócrates	15
1.1.3 Como cualidad extraordinaria: Aristóteles	26
Capítulo 2. Platón y la melancolía	34
2.1 Antecedentes	34
2.2 Fenomenología de la melancolía en Platón	36
2.2.1 Desde los lugares comunes	37
2.2.1.1 Genio melancólico	37
2.2.1.2 Locura	43
2.2.1.3 Tragedia	47
2.2.2 Desde la medicina	53
2.2.2.1 Éxtasis	54
2.2.2.2 Desmesura	61
2.2.3 Desde “Los fantasmas de Eros”	69
2.2.3.1 Deseo, fantasma y melancolía en Platón	69
Conclusiones	72
Bibliografía	74

Introducción

En la historia del pensamiento occidental, el racionalismo, más que una corriente filosófica, constituye una tradición hegemónica de interpretación y conocimiento del mundo.¹ De aquí que la teoría de la reminiscencia platónica o ἀνάμνησις (*anamnesis*), base del pensamiento filosófico occidental,² continúe siendo comprendida, de forma canónica, sin el trasfondo religioso que la compone y desde el desprecio por el cuerpo y sus pasiones, pues esta clase de recursos no son capaces de proporcionar un conocimiento objetivo, necesario y universal, todos, elementos fundamentales de los procesos de racionalización.³

Este tipo de acercamiento ha ocasionado que algunos pasajes de la obra de Platón (el discurso de Alcibíades al final del *Banquete*, por ejemplo) junto con determinados rasgos de la misma (como la carga erótica del filósofo en *Fedro* y *Banquete*) sean considerados detalles irrelevantes.⁴ Otra de las consecuencias es que el estudio de la locura en Platón ha sido reducido al *Fedro*, aun cuando el *Banquete* se encuentra lleno de referencias al alcance del entusiasmo y la pasión en la actividad filosófica.

Por lo tanto, esta investigación, además de recuperar la importancia que ocupa el *Banquete* en la comprensión de la filosofía como deseo por la sabiduría, pretende fundamentar una lectura distinta, capaz de reivindicar la pasión y las afecciones en el proceso cognitivo. Así, tendríamos una interpretación más completa y profunda de lo que significa la filosofía dentro del pensamiento platónico, pues el amor por la sabiduría no está relacionado únicamente con la razón y el ascetismo; también es producto de otros estados que implican la perturbación o la conmoción del alma.

¹ v. **racionalismo** en *Diccionario Espasa filosofía*, Espasa Calpe, Madrid, 2003.

² Después de Platón y hasta el siglo XIX los autores comprendidos dentro de la historia clásica de la filosofía mantendrán, de una forma u otra, la dualidad entre alma y cuerpo, fundamento del conocimiento como recuerdo y, por lo tanto, de la noción de alma racional, idea que alcanza su mayor desarrollo en Hegel con el reconocimiento de lo real como racional. Cfr. Aguado Vázquez, José Carlos, *Cuerpo humano e imagen corporal: notas para una antropología de la corporeidad*, UNAM, México, 2004, p. 234; y Alegre Gorri, Antonio, estudio introductorio a *Diálogos*, de Platón, Vol. I, Gredos, España, 2010, pp. LXVI, LXVIII.

³ v. **racionalismo** en *Diccionario Espasa filosofía*, ed. cit.

⁴ Pérez Rodríguez, Cristina, *El resurgir de la razón melancólica*, Universidad de Valladolid, España, 2011, p. 66. <https://uvadoc.uva.es/bitstream/10324/916/1/TESIS%20145-120309.pdf>

En este sentido, la melancolía adquiere una importancia particular. Su fenomenología se ha mantenido en profunda asociación con el delirio, la pasión y el abatimiento; es decir, con la clase de emociones que exaltan el ánimo. Quizá por esta razón, cuando se ha hablado de melancolía, se ha tenido que hablar, necesariamente, del amor; tanto uno como el otro comparten la intensidad de los afectos. Y es quizá por eso que cuando se lee el *Banquete*, el diálogo donde los participantes deciden comenzar elogiando a Eros para terminar hablando del significado de la filosofía, es inevitable ir recogiendo a lo largo de la obra todas las imágenes melancólicas que se van mostrando: la pasión, el deseo y la locura del amante. Es como si Eros tendiera un puente entre filosofía y melancolía. De aquí que el amor sea el mejor colaborador de la naturaleza humana al momento de filosofar;⁵ ¿sería posible imaginar la filosofía sin Eros? ¿Qué sería la filosofía sin la locura y sin la pasión del que ama?

Pero esta condición de lo erótico no es lo único que permite establecer una relación semejante. Eros, además de estar asociado a este tipo de sentimientos, también es una mediación entre opuestos. Por esta razón, quien se considera amante de la sabiduría no puede ser un sabio, pues ¿cómo podría desear lo que ya posee?; sin embargo, tampoco es un ignorante, porque “[...] los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así como, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar”.⁶ El filósofo es, entonces, un hombre demónico: está en medio del sabio y del ignorante porque se reconoce en la necesidad de alcanzar el conocimiento que no posee.⁷ Y es justo esta característica lo que le obliga a oscilar entre una verdad prácticamente inalcanzable (en tanto que las ideas en sí solo se pueden contemplar como tal en el mundo de las formas) y una verdad asequible por medio del lenguaje;⁸ existe una condición erótica que lleva al filósofo a moverse a través de una verdad fantasmática, es decir, una verdad presente y ausente al mismo tiempo. Este es otro de los

⁵ v. Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, trad. Marcos Martínez, Gredos, España, 2010, § 212b, p. 750.

⁶ *Ibid.*, § 204a, p. 739.

⁷ v. *Ibid.*, § 202e-204b, pp. 737-740.

⁸ v. *Ibid.*, § 211d-212a, p. 750; y v. Nota 32 en Platón, *Fedro* en *Diálogos*, Vol. I, trad. Emilio Lledó, ed. cit., pp. 782-783.

rasgos fundamentales del melancólico, quien, gracias a la polaridad⁹ de la bilis negra,¹⁰ no solamente oscila entre opuestos,¹¹ sino que también vuelve inasible el objeto de su deseo.¹² En ambos casos, lo que sostiene al deseo (*eros*) es la ambivalencia en la que se desplaza lo que se busca poseer. Así que, desde la Antigüedad, existe una fenomenología propia de la *atra bilis*¹³ que posibilita un vínculo entre filosofía y melancolía gracias a Eros o, dicho con otras palabras, filosofía y melancolía se encuentran unidas por un objeto perdido que aviva y exalta el deseo.

Esta serie de cualidades alrededor del melancólico es, de hecho, el punto de partida para una lectura afectiva de Platón sin caer en anacronismos, pues el estudio médico sobre la naturaleza de la bilis negra y el auge del pensamiento filosófico pertenecen a la misma época (siglo V a. C.); hay una visión del mundo desde la cual surgen estos saberes. Por eso es que en Platón se pueden encontrar distintos lugares comunes referentes al comportamiento atrabiliario. Me refiero a la idea del genio melancólico, a la creencia de que el filósofo actúa como un loco y a la idea de que lo trágico es propio de la melancolía. A estos ejemplos, además, se añade la desmesura (*ὑβρις*), uno de los principales aspectos del melancólico. Incluso podría afirmarse que, dentro de las distintas relaciones entre filosofía y melancolía en la Antigüedad, esta es una de las más fáciles de establecer, comenzando por Aristóteles cuando afirma en la *Ética a Nicómaco* que “Los melancólicos, por naturaleza, precisan siempre de la medicina, pues su cuerpo se halla constantemente en un estado de deseo violento. Pero el placer, que es su opuesto, ahuyenta el dolor; cualquier placer, siempre y cuando sea lo suficientemente fuerte, y es por ello por lo que los melancólicos son intemperantes y viciosos”.¹⁴ Del mismo modo, en el *Problema XXX*, señala que quienes poseen la mezcla de

⁹ Cfr. Agamben, Giorgio, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. Tomás Segovia, Pre-textos, España, 2006, pp. 38-40.

¹⁰ “Melancolía” proviene del griego μέλαινα χολή (*mélaina kholé*), que quiere decir “negra bilis”; de ambas palabras se conforma μελαγχολία (*melankholía*) = melancolía.

¹¹ Cfr. Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, trad. Cristina Serna, Acantilado, Barcelona, 2007, § 954a 10-955a 30, pp. 89-103.

¹² Cfr. Agamben, Giorgio, “Los fantasmas de Eros” en *Op. cit.*, pp. 57-66.

¹³ *Atra bilis* quiere decir *bilis negra* en latín; de “ater”, que significa “oscuro” y “bilis”. *Atra bilis* = negra bilis o bilis negra.

¹⁴ v. Pigeaud, Jackie, Prólogo a *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, de Aristóteles, ed. cit., pp. 44-45.

bilis negra demasiado caliente se dejan llevar por sus impulsos y deseos.¹⁵ En *Sobre la enfermedad sagrada*, Hipócrates, por su parte, asegura que “La corrupción del cerebro se produce a causa de la flema y de la bilis. Reconocerás una y otra causa por los siguientes rasgos: los que enloquecen a causa de la flema están tranquilos, y no son gritones ni alborotadores, los (que desvarían) a causa de la bilis van gritando y son peligrosos e inquietos, y siempre están haciendo algo absurdo”.¹⁶ Y, para finalizar este punto, basta con considerar que el diálogo por excelencia para comprender qué es la filosofía (*Banquete*) es, casualmente, el diálogo que cierra con un personaje alcoholizado.¹⁷ No por nada el *Problema XXX* desarrolla la fenomenología de la *atra bilis* desde el símil que guarda con el vino.¹⁸

La locura también es un rasgo del melancólico presente en la filosofía. Por supuesto, el ejemplo inmediato se encuentra en *Fedro*: Sócrates, después de lanzar un discurso contra los amantes, pronuncia una palinodia para Eros donde declara “Que no es cierto el relato, si alguien afirma que estando presente un amante, es a quien no ama, a quien hay que conceder favores, por el hecho de que uno está loco y cuerdo el otro. Porque si fuera algo tan simple afirmar que la demencia es un mal, tal afirmación estaría bien. Pero resulta que, a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes”.¹⁹ Luego de estas líneas, comienza a describir las cuatro formas de locura que son posibles gracias a la posesión divina: la manía que permite alcanzar un vaticinio divino; la manía que permite el conocimiento de la liberación de “[...] penalidades que sobrevienen inesperadamente a algunas estirpes, por antiguas y confusas culpas”; la manía a causa de las Musas; y la manía erótica.²⁰ Sin embargo, este no es el único diálogo donde el delirio acompaña a la actividad filosófica, también en el *Banquete*²¹ y en *Ión*²² encontramos este tipo de nociones, sin mencionar *Poética*,²³ *Retórica*,²⁴ y *Problema XXX*,²⁵ todas éstas, escritas por Aristóteles.

¹⁵ v. *Ibid.*, p. 48.

¹⁶ Hipócrates, “Sobre la enfermedad sagrada” en *Tratados hipocráticos*, Vol. I, trad. Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1983, 18, p. 418.

¹⁷ v. Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 212d, p. 751.

¹⁸ v. Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 953a 30, p. 81.

¹⁹ Platón, *Fedro* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 244a, pp. 790-791.

²⁰ *Ibid.*, § 244b-245c, pp. 791-792.

²¹ Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 218a-b, pp. 757-758.

Finalmente, habría que considerar otras dos cualidades atrabiliarias presentes en la obra platónica: la visión trágica de la filosofía (una forma aún vigente de comprender el carácter melancólico), es decir, la manera en que la filosofía nos conduce a la tristeza o a la desgracia de vivir como vivimos; y (al igual que se describe en las *Cartas* del pseudo-Hipócrates) la clásica imagen del filósofo visto como un loco; no resulta fácil distinguirlos porque ambos muestran un comportamiento melancólico.

Entonces, como se puede ver, lo que en un principio podría parecer casi inapropiado y muy difícil de argumentar, esto es, que la filosofía, considerada desde su *origen* como una actividad racional (motivo por el cual, según la tradición de la historia de la filosofía occidental, logra separarse del pensamiento religioso),²⁶ está vinculada, quizá esencialmente, con aspectos irracionales como el deseo, la locura o las emociones, se convierte en un tema indispensable si es que realmente estamos interesados en comprender qué significa ser un *amante* de la sabiduría. Por esta razón, a lo largo de los siguientes capítulos, trataré de desarrollar cada uno de los puntos mencionados, no sin antes aclarar la idea de melancolía en la Antigüedad y los antecedentes de esta investigación. La intención final es demostrar que existe una fenomenología²⁷ de la melancolía en Platón; es decir, que hay rasgos melancólicos en algunos de sus personajes y escenas, e incluso su concepción acerca del conocimiento. Sin estas manifestaciones atrabiliarias, nuestra idea sobre la filosofía como una actividad erótica no estaría completa.

No quiero cerrar esta introducción sin justificar la cantidad excesiva de notas a pie de página que el lector encontrará a continuación. El aparato crítico pretende que el lector tenga la

²² v. Pigeaud, Jackie, Prólogo a *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, de Aristóteles, ed. cit., p. 51.

²³ v. *Ibid.*, pp. 47-48.

²⁴ v. *Ibid.*, p. 50.

²⁵ v. Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 954a 30-35, p. 93.

²⁶ v. Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía. Grecia y Roma*, Vol. I, trad. José Manuel García de la Mora, Ariel, España, 1980, pp. 31-32.

²⁷ El término “fenomenología” no tiene un sentido filosófico estricto en esta investigación; es decir, no es usado desde el lenguaje de una doctrina filosófica en particular, sino que, en un sentido general, me permite designar la descripción de un conjunto de fenómenos, en este caso, relativos a la melancolía, presentes en algunos pasajes de la obra platónica. En todo caso, he retomado el uso que hace Giorgio Agamben del concepto en su obra *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental. v. fenomenología* en *Diccionario de filosofía* por Nicola Abbagnano, FCE, México, 1961.

oportunidad de consultar la fuente de cualquier afirmación que pueda parecerle arbitraria, considerando que el tema es poco aceptado por la tradición filosófica.

Capítulo 1. ¿Qué es la melancolía?

1.1 Melancolía en la Antigüedad

Hablar de una sola definición de melancolía es imposible, comenzando por el hecho de que puede tratarse de un estado de ánimo,²⁸ de un trastorno²⁹ o de un tipo de locura,³⁰ por mencionar algunos ejemplos. Además, habría que tomar en cuenta el desplazamiento conceptual de “melancolía” a “depresión”³¹ que comienza a desarrollarse partir del siglo XVII con el surgimiento de la ciencia médica moderna.³² Desde entonces, la melancolía ha pasado a ser un término secundario y poético; estudiado a profundidad únicamente por la literatura y la filosofía,³³ lo que le ha otorgado una plasticidad aún mayor. Pero, más allá de esta escisión, que en otras palabras podría ser nombrada como la división conceptual entre medicina (que adopta el término de “depresión”) y literatura (que mantiene el término de “melancolía”), lo importante es tener en cuenta que, de cualquier modo, el significado de esta palabra resulta siempre complejo. Incluso, dentro del pensamiento antiguo, es un concepto usado de distintas formas: la melancolía es humor en el cuerpo,³⁴ pero también es una enfermedad causada por la

²⁸ *v.* **melancolía** en RAE: “Tristeza vaga, profunda, sosegada y permanente, nacida de causas físicas o morales, que hace que quien la padece no encuentre gusto ni diversión en nada”. <https://dle.rae.es/?id=Oo4eWzD>

²⁹ *v.* Segovia Nieto, Laura Milena, “La experiencia melancólica: una configuración diferencial entre la depresión mayor y la melancolía” en *Cuadernos Hispanoamericanos de Psicología*, Vol. 14, N.º 2, 2014, p. 6. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5493096>

³⁰ “De entre los que sufren desvarío de tipo melancólico, los que se ven acometidos por temblores están en situación pernicioso”. Hipócrates, “Prenociones de Cos” en *Tratados hipocráticos*, Vol. II, trad. E. García Novo, Gredos, Madrid, 1986, I, 87, p. 312.

La cita fue tomada de Pérez Rodríguez, Cristina, *El resurgir de la razón melancólica*, ed. cit., p. 246.

³¹ *v.* Prati, Renata, “De la melancolía a la depresión: reflexiones en torno a un desplazamiento”, *Reflexiones Marginales*, N.º Especial 6, 2018.

<https://2018.reflexionesmarginales.com/de-la-melancolia-a-la-depresion-reflexiones-en-torno-a-un-desplazamiento/>

³² *v.* De Micheli, Alfredo “William Harvey y los inicios de la ciencia médica moderna” en *Gac. Méd. Méx.*, Vol. 141, N.º 3, 2005, p. 233. <http://www.scielo.org.mx/pdf/gmm/v141n3/v141n3a12.pdf>

³³ *Cfr.* Villalpando Infante, Gustavo Adolfo, “Depresión y melancolía: un análisis desde la teoría crítica”, *Reflexiones Marginales*, N.º Especial 7, 2019.

<https://2018.reflexionesmarginales.com/depresion-y-melancolia-un-analisis-desde-la-teoria-critica/>

³⁴ “Las deyecciones negras, semejantes a la sangre venosa, espontáneamente producidas, con fiebre y sin fiebre, son pésimas. Y serán peores cuanto más este color se acentúe. Si fuesen efecto de un purgante, no será ciertamente tan grave el mal y mucho menos si estos colores dominan en ellas”.

bilis negra;³⁵ la melancolía puede ser una forma despectiva de nombrar a la locura³⁶ o puede tratarse de una constitución fisiológica.³⁷ Por esta razón, será necesario definir lo que de aquí en adelante deberá entenderse como *melancolía*, haciendo uso de los tres referentes clásicos para este propósito: Homero, en cuya obra encontramos el origen mítico del comportamiento melancólico; Hipócrates, quien desarrolla una patologización del término; y Aristóteles, quien expone, desde la física de su tiempo,³⁸ las cualidades extraordinarias de bilis negra.

1.1.1 Como castigo de los dioses: Homero

Los textos homéricos pertenecen a la Época Arcaica del pensamiento griego, un periodo en el que aún no había sido desarrollada alguna teoría formal sobre el cuerpo. De manera que en dichas obras no es posible encontrar una definición concreta de conceptos como “salud” o “enfermedad”. En lugar de ello, podemos extraer fragmentos donde algunos órganos y fluidos son minuciosamente descritos; lo cual, cabe mencionar, revela que los combates constantes en la Hélade habían dado a los guerreros un conocimiento rudimentario, aunque certero, de los lugares débiles del cuerpo, aquellos donde habitaba la muerte.³⁹ Al respecto, leemos en la *Odisea*: “Así que levantando ambos brazos, Iro golpeó a Odiseo en el hombro derecho y Odiseo golpeó el cuello de Iro bajo de la oreja y rompió por dentro sus huesos. Al punto bajó

Hipócrates, *Aforismos y pronósticos*, trad. Antonio Zozaya, Edición Facsímil (1904), Maxtor, España, 2014, 132 (IV, 21), p. 45.

³⁵ “[...] también a ciertos individuos, se les produce melancolía porque la parte más húmeda y acuosa de la bilis se seca y agota, pero se queda la parte más densa y agria”. Hipócrates, “Sobre los aires, aguas y lugares” en *Tratados hipocráticos*, Vol. II, trad. J. A. López Férrez, ed. cit., p. 64.

³⁶ “[...] un hombre llega a ser perfectamente tiránico cuando, por naturaleza o por hábitos o por ambas cosas a la vez, se torna borracho, erótico o lunático (μελαγχολικός)”. Platón, *República* en *Diálogos*, Vol. IV, trad. Conrado Eggers Lan, Gredos, España, 2008, § 573c, pp. 424-425.

³⁷ “Peligran menos en las enfermedades aquellos enfermos cuya dolencia está en relación con su temperamento, edad, hábito y época que aquellos en quienes esto no sucede”. Hipócrates, *Aforismos y pronósticos*, ed. cit., 59 (II, 34), pp. 34-35. Es decir, para quien tiene, por naturaleza, un exceso de bilis negra en el cuerpo, es mayor la probabilidad de recuperarse si se enferma de algún padecimiento causado por dicho humor (μέλαινα χολή).

³⁸ v. Pigeaud, Jackie, Prólogo a *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, de Aristóteles, ed. cit., pp. 14, 58.

³⁹ Paráfrasis de un comentario realizado por el Dr. Constante en una clase de historia de la filosofía impartida entre 2012 y 2016 en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

por su boca la negra sangre y cayó al suelo gritando”.⁴⁰ Y, más adelante, se dice que: “[Odiseo] tomó con la robusta mano la espada que Agelao, al morir, arrojó al suelo, y le dio tal golpe en el medio de la cerviz [*sic*], que la cabeza rodó por el polvo mientras Leodes hablaba todavía”.⁴¹ Igualmente, en la *Iliada*, hallamos la siguiente afirmación: “Hirió a Antimnio con la aguda lanza Antíloco; la broncínea pica le atravesó la ijada, y se desplomó hacia delante”.⁴²

La importancia de estas expresiones es que nos permiten deducir el tipo de afecciones comunes de la época junto con el motivo de su aparición. En el caso de las citas anteriores, todos los daños son físicos, van de la cabeza hasta los pies y están relacionados con motivos bélicos; no obstante, en ambas obras, también se describen otros padecimientos de causa natural, es decir, propiciados por el clima y la región en la que se vive.⁴³ Este detalle será crucial para el desarrollo de la medicina hipocrática, pues “[...] el ambiente será una de las causas principales de enfermedad”.⁴⁴ Por otro lado, se encuentran las afecciones enviadas por los dioses con fines punitivos,⁴⁵ como es el caso de la melancolía, que, además de no tener una definición precisa en Homero (debido a la falta de conocimientos ordenados y unificados sobre el cuerpo), ni siquiera es mencionada como tal y, aun así, “[...] como tantos otros sufrimientos propios de la condición humana, se ha padecido y comentado incluso antes de que tuviera nombre y explicación. Homero, quien se encuentra al inicio de todas las imágenes y de todas las ideas, nos hace comprender en tres versos toda la miseria del melancólico”:⁴⁶

Pero cuando también aquél se hizo odioso a todos los dioses,
por la llanura Aleya iba solo vagando,
devorando su ánimo y eludiendo las huellas de las gentes.⁴⁷

Se trata de la historia de Belerofonte, un héroe castigado con soledad, misantropía, un andar errante y una pena que le devora el alma. Ha sufrido la ira de los dioses de forma

⁴⁰ Homero, *Odisea*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 309, XVIII, 90. Cita tomada de Pérez Rodríguez, Cristina, *Op. cit.*, p. 126.

⁴¹ *Ibid.*, XXII, 326. Cita tomada de la nota 129 de Pérez Rodríguez, Cristina, *Op. cit.*, p. 126.

⁴² Homero, *Iliada*, Gredos, Madrid, 2006, XVI, 315, p. 323. Cita tomada de la nota 129 de Pérez Rodríguez, Cristina, *Op. cit.*, p. 126.

⁴³ *Cfr.* Pérez Rodríguez, Cristina, *Op. cit.*, p. 126.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 128.

⁴⁶ Starobinski, Jean, *La tinta de la melancolía*, trad. Alejandro Merlín, FCE, México, 2017, p. 19.

⁴⁷ Homero, *Iliada*, Gredos, Madrid, 2000, VI, 201-203. Cita tomada de Starobinski, Jean, *Op. cit.*, p. 19.

injustificada.⁴⁸ Sin proporcionarles un motivo, padece un suplicio terrible: vaciado de sí mismo, abandonado por hombres y dioses, Belerofonte camina sin sentido por los llanos de Aleyón.⁴⁹ Su pena se encuentra más allá de alguna dolencia física. No hay heridas por donde corra la *negra sangre*. Es su ánimo, su energía vital la presa de su castigo.⁵⁰ Cualquiera que haya sufrido alguna vez la impresión de estar separado del mundo y del supuesto propósito de estar vivo comprende de inmediato el mal que aqueja el alma del héroe; sabe que el tedio, el vacío de significados y la soledad son parte de lo que hasta ahora continuamos reconociendo bajo el nombre de *melancolía*; quien entiende a Belerofonte desde esta simbología mítica, entiende qué quiere decir *sentirse melancólico*, un estado, por cierto, claramente diferenciado de la locura. “El comportamiento de Belerofonte no es el de una persona que no percibe el límite entre realidad y ficción [...]. Su razón, es decir su capacidad de discernir, permanece intacta”.⁵¹ Esto se debe a que es su θυμός (*thymos*) y no su νοῦς (*noús*) ni sus φρένες (*phrénes*) lo que se ha visto afectado.

Para el griego arcaico eran tres las funciones o las partes del alma:⁵²

- 1) *Noús* (νοῦς): Órgano que se ocupa de la inteligencia y a la vez denomina la función del mismo, es decir el pensamiento.
- 2) *Thymos* (θυμός): Se trata del órgano de las emociones, así como de la voluntad y el carácter.
- 3) *Phrénes* (φρένες): Es el asiento de las representaciones y el origen de los conceptos.⁵³

Aún con estas definiciones ninguno de los tres conceptos es fácil de aclarar, pues responden a un esquema sobre la afectividad y la corporalidad muy distinto al nuestro. No obstante, vale la pena detenerse en la idea de θυμός porque Homero dice de Belerofonte que

⁴⁸ “Al menos según la versión homérica. Sin embargo, según Píndaro, Ovidio, Plutarco, los dioses se sintieron ofendidos por la desmesura de Belerofonte, que se creyó inmortal y, montado en Pegaso, quiso escalar el Olimpo”. Nota 2 tomada de Starobinski, Jean, *Op. cit.*, p. 19.

⁴⁹ *Cfr.* Traducción utilizada por Pérez Rodríguez, Cristina en *Op. cit.*, p. 237.

⁵⁰ *Cfr.* Pérez Rodríguez, Cristina, *Op. cit.*, pp. 236-238; y Starobinski, Jean, *Op. cit.*, pp. 19-20.

⁵¹ Pérez Rodríguez, Cristina en *Op. cit.*, p. 237.

⁵² “La falta de precisión científica en las obras de los pensadores arcaicos en ocasiones nos induce a confusión. No sabemos de forma clara si las partes del alma son más bien funciones de la misma, o por el contrario podemos considerarlas un lugar físico. Siguiendo la interpretación de Laín Entralgo podemos decir que son ambas cosas”. *Ibid.*, p. 234.

⁵³ Clasificación tomada textualmente de *Ibid.*, pp. 234-235.

ὄν θυμὸν κατέδων (*on thymón katédon*):⁵⁴ que su corazón⁵⁵ o su ánimo devoraba, comía,⁵⁶ roía.⁵⁷

El *thymos* designa un todo muy complejo. Para darle un valor general, podría definirse como el *sentirse uno mismo*. [...] El *thymos* es en Homero [...] el órgano de la emoción y la base del dolor. La *athymia* [sin *thymos*], la *euthymia* [el bienestar del *thymos*], la *dysthymia* [disminución del *thymos*] son las maneras por medio de las cuales el individuo aprehende su ser en el mundo, se siente ser, se siente vivir en la felicidad o en la angustia. [...] Por eso es que, al final de la *dysthymia*, es decir, del malestar de ser, al final de la *athymia*, es decir, de la ausencia de las ganas de vivir, se halla la desesperación, la muerte y el ahorcamiento.⁵⁸

Desde este punto de vista, resulta mucho más claro por qué la traducción de este verso muchas veces ha sido “con el corazón devorado por la pena” o “devorando su ánimo”. Incluso, añadir a esta frase la palabra “pena” (roído por la pena) ni siquiera es necesario; es casi evidente que sentir el *thymos* devorado en un acto autofágico⁵⁹ es sinónimo de sentirse vacío de uno mismo, separado, abandonado.⁶⁰ No en vano, por un lado, la psiquiatría continúa usando el término “distimia” para referirse a un tipo de trastorno depresivo con su propia semiología,⁶¹ y, por otra parte, la melancolía ha permanecido en estrecha relación con el

⁵⁴ Verso 202 tomado de la edición bilingüe de Homero, *Iliada*, Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 2012, p. 107.

⁵⁵ En la traducción que utiliza Cristina Pérez Rodríguez se utiliza el término “corazón” para traducir θυμὸν.

⁵⁶ *v. κατέδω* en Ancient Greek, English Dictionary (LSJ).

<https://lsj.gr/wiki/%CE%BA%CE%B1%CF%84%CE%AD%CE%B4%CF%89>

⁵⁷ Traducción utilizada en Araiza Fernández, Nuria, “Del θυμός al *selbstgeföhül*: La melancolía desde la Antigüedad a Freud”, *Reflexiones Marginales*, N.º Especial 6, 2018.

https://2018.reflexionesmarginales.com/del-%CE%B8%CF%85%CE%BC%CF%8C%CF%82-al-selbstgeföhul-la-melancolia-desde-la-antigüedad-a-freud/#_edn1

⁵⁸ Pigeaud, Jackie, Prólogo a *El hombre de genio y la melancolía*. *Problema XXX*, de Aristóteles, ed. cit., pp. 31, 33.

⁵⁹ *Cfr.* Starobinsky, Jean, *Op. cit.*, p. 20.

⁶⁰ *Cfr. Ibid.*, pp. 19-20.

⁶¹ *v. VV. AA.*, “La distimia en el contexto clínico”, *Revista Colombiana de Psiquiatría*, Vol. 42, N.º 2, Junio 2013, pp. 161-236.

<https://www.elsevier.es/es-revista-revista-colombiana-psiquiatria-379-articulo-la-distimia-el-contexto-clinico-S0034745013700088>

canibalismo.⁶²

Homero es, como en casi todo, el inicio de una tradición fenomenológica de la *atra bilis* que, hasta nuestros días, continúa influenciando de forma determinante el pensamiento occidental. En el mito de Belerofonte se encuentran los elementos fundamentales de la sensibilidad melancólica: un malestar que actúa a nivel psíquico, dejando a quien la padece con una fuerte sensación de sinsentido (de aquí el andar errante) y un profundo deseo de permanecer en soledad; dos aflicciones que, como consecuencia, van acompañadas del abandono de la energía vital (pues uno devora lo que uno mismo es y siente: el corazón, el ánimo, el *thymos*) y de la separación de todo fundamento social y divino.

Sin embargo, a pesar de la potencia autofágica de la melancolía, como dice Jean Starobinsky, Homero tiene la cura:

[...] es asimismo el primero en evocar el poder del medicamento, del *pharmakon*. Mezcla de hierbas egipcias, secreto de reinas, el *nepenthes* anestesia los dolores y disminuye las lesiones de la bilis. Es justo que fuera Helena, por cuyo amor todo hombre está dispuesto a olvidarlo todo, la que poseyera el privilegio de otorgar el brebaje del olvido; éste tenía la cualidad de atenuar la pesadumbre, de secar por un tiempo las lágrimas e inspirar la aceptación resignada de los fallos imprevisibles de los dioses. Precisamente es en la *Odisea* (canto IV, versos 219 y ss.), justo en el poema del héroe ingenioso que siempre tiene a la mano miles de recursos, en que había de aparecer el artificio maravilloso por el cual el hombre calma los tormentos propios de su destino violento y de su condición turbulenta.

[...] Con seguridad, la mano bellísima que prodigará la bebida también aumentará la eficacia de la droga, de por sí llena de encantamiento. La tristeza de Belerofonte tiene su origen en el Consejo de los dioses; sin embargo, los botiquines de Helena tienen el remedio.⁶³

⁶² v. Agamben, Giorgio, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, ed. cit., p. 55.

⁶³ Starobinsky, Jean, *Op. cit.*, p. 20.

1.1.2 Como patología: Hipócrates

La primera teorización formal sobre la melancolía se encuentra en el *Corpus Hippocraticum*. En este conjunto de obras, aunque sin una nosografía minuciosa y ordenada, el término se alcanza a conceptualizar, patologizar y clasificar; de aquí que en el aforismo 23 aparezca con un nombre y una sintomatología: “Si el temor y la tristeza perseveran mucho tiempo, esto indica melancolía”.⁶⁴

Por lo tanto, a diferencia del periodo homérico, en las obras hipocráticas encontraremos la primera descripción semiológica de la melancolía y, en consecuencia, su aparición dentro de la categoría “enfermedad”, un estado anómalo que se origina “[...] cuando alguno de los elementos se separa [de la mezcla] en mayor o menor cantidad en el cuerpo [...]. Así pues, [...] ha de enfermar tanto la parte de la que se ha segregado como aquella en la que se ha establecido y acumulado [...]”.⁶⁵

En este caso, “elementos” quiere decir “humores”, mientras que la palabra “mezcla” hace referencia a la κρᾶσις (*krásis*) de los mismos, es decir, al compuesto total formado por estos *humores-elementos*.⁶⁶ De acuerdo con lo que Hipócrates afirma en el tratado *Sobre la naturaleza del hombre*, el cuerpo no está hecho de una sola substancia, como indicaban las teorías monistas,⁶⁷ sino de cuatro humores:⁶⁸ “[...] sangre, pituita o flema, bilis amarilla y bilis negra⁶⁹ [...]”,⁷⁰ cada uno de los cuales se encontraba asociado con alguna de las cuatro estaciones del año y con las cualidades propias de dichos periodos.⁷¹ Toda esta información, organizada en

⁶⁴ Hipócrates, *Aforismos y pronósticos*, ed. cit., 289 (VI, 23), pp. 64-65.

⁶⁵ Hipócrates, “Sobre la naturaleza del hombre” en *Tratados hipocráticos*, Vol. VIII, trad. J. Cano Cuenca, Gredos, España, 2003, pp. 37-38.

⁶⁶ Entralgo, Pedro Laín, *La medicina hipocrática*, Revista de Occidente, España, 1970, Biblioteca Cervantes Virtual, p. 148.

<http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-medicina-hipocratica-0/>

⁶⁷ Cfr. Nota 11 en Cano Cuenca, Jorge, Introducción a “Sobre la naturaleza del hombre” en *ibid.*, pp. 34-35.

⁶⁸ Cfr. Entralgo, Pedro Laín, *Op. cit.*, p. 148.

⁶⁹ “Melancolía” proviene del griego μέλαινα χολή (*mélaina kholé*), que quiere decir “negra bilis”; de ambas palabras se conforma el término μελαγχολία (*melankholía*) = melancolía.

⁷⁰ Hipócrates, “Sobre la naturaleza del hombre” en *Tratados hipocráticos*, Vol. VIII, ed. cit., p. 36.

⁷¹ v. *Ibid.*, pp. 42-45.

una distribución tetrádica de opuestos complementarios,⁷² algo común dentro de la cosmovisión occidental:⁷³

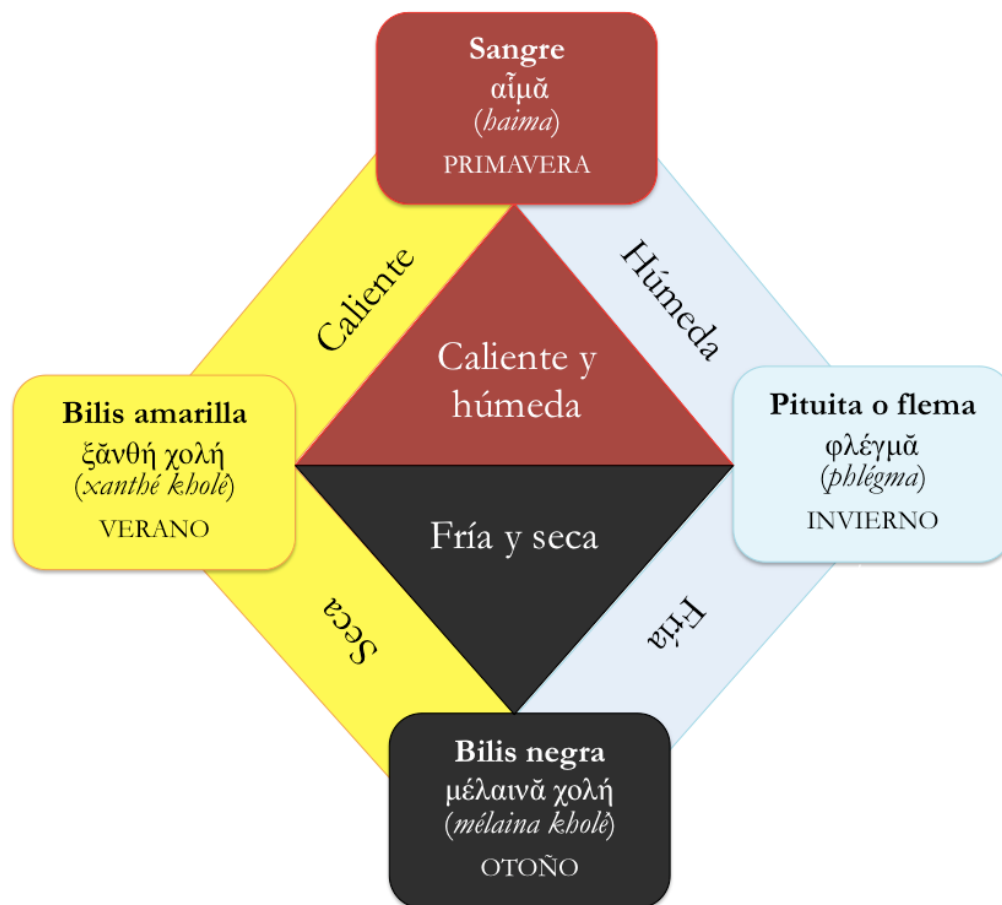


IMAGEN 1. ESQUEMA SOBRE LA TEORÍA HUMORAL HIPOCRÁTICA⁷⁴

Estos cuatro humores⁷⁵ no siempre guardaban la misma proporción dentro de la mezcla. Sufrían modificaciones por distintas causas, incluyendo el paso de las estaciones del año:

⁷² v. López Férez, Juan Antonio, “Hipócrates y los escritos hipocráticos: origen de la medicina científica” en *Eros. Revista de filología*, N.º 2, 1986, p. 168.
<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Epos-19095DE6-3AE4-F7C5-8412-0513130D845D&dsID=Documento.pdf>

⁷³ Becker, Ubo, *Enciclopedia de los símbolos*, trad. José A. Bravo, Swing, España, 2008, p. 154.

⁷⁴ El esquema es mío. Nombres en griego tomados de Entralgo, Pedro Laín, *Op. cit.*, p. 149.

⁷⁵ “El origen de la doctrina de los cuatro humores (s. IV – V a.C. aprox.) tiene como primera referencia el valor otorgado al número cuatro. Su relevancia se debe a su coincidencia con el número de elementos

En una parte del año predomina el invierno; en otra, la primavera; luego, el verano y, finalmente, el otoño. De manera análoga, también en el hombre predomina una temporada la pituita; luego, la sangre; después, la bilis, primero la amarilla y, finalmente, la llamada bilis negra. La demostración es bien fácil: si a un mismo hombre le das un mismo fármaco cuatro veces en un año, en invierno su vómito tendrá mayor cantidad de pituita; en primavera, mayor humedad; en verano, mayor cantidad de bilis y, en otoño, será más negro.⁷⁶

Igualmente, dependiendo de ciertas condiciones geográficas,⁷⁷ la cantidad de cada *humor-elemento*⁷⁸ dentro de la *krásis* variaba. Por esta razón, en una ciudad donde las aguas se encuentran a flor de tierra, son abundantes, algo saladas, calientes en verano y frías en invierno (gracias a que habitualmente recibe los vientos calientes), es necesario⁷⁹ “[...] que sus habitantes tengan la cabeza húmeda y llena de flema [...]”,⁸⁰ y, por lo mismo, que “[...] se les trastornen frecuentemente los intestinos, a causa de la flema que fluye hacia ellos procedente de la cabeza; que posean un aspecto bastante flojo, por lo general, y que no sean buenos comedores ni bebedores. Efectivamente, los que tienen la cabeza débil no pueden ser buenos bebedores, pues la borrachera les ataca más”.⁸¹ En cambio, las ciudades expuestas a los vientos fríos, tienen aguas,⁸² “[...] por lo común, duras, frías y dulces. Los habitantes son, por fuerza, vigorosos y flacos, y, su mayoría, tienen la cavidad inferior cruda y seca, pero la superior les fluye mejor. Son más biliosos que flemáticos [...]. Su carácter es más salvaje que apacible”.⁸³

llamados primarios, los cuales constituían la totalidad del mundo. Esta teoría comenzó a generarse desde las aportaciones pitagóricas que más tarde recogió Empédocles al introducir su Teoría de los elementos, así como Alcmeón con su Teoría de las cualidades. Todas ellas hacían referencia a cuatro factores principales que abarcaban la totalidad en distintos ámbitos, por ejemplo, las estaciones (primavera, verano, otoño e invierno), las diferentes temperaturas (frío, caliente, húmedo y seco), las edades del hombre (infancia, juventud, madurez, vejez), entre otras”. Nota 3 en Aguado García, Karina Alejandra, “Atravesar la melancolía”, *Reflexiones Marginales*, N.º Especial 6, 2018. <https://2018.reflexionesmarginales.com/atrasar-la-melancolia/>

⁷⁶ Hipócrates, “Sobre la naturaleza del hombre” en *Tratados hipocráticos*, Vol. VIII, ed. cit., pp. 44-45.

⁷⁷ v. *Ibid.*, pp. 39-88; y Entralgo, Pedro Laín, *Op. cit.*, p. 155.

⁷⁸ Entralgo, Pedro Laín, *Op. cit.*, p. 148.

⁷⁹ Cfr. Hipócrates, “Sobre los aires, aguas y lugares” en *Tratados hipocráticos*, Vol. II, ed. cit., p. 42.

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ *Ibid.*, pp. 42-43.

⁸² Cfr. *Ibid.*, p. 44.

⁸³ *Ibid.*, pp. 44-45.

En resumen, para la teoría humoral hipocrática, el cuerpo humano es un organismo individual compuesto por una mezcla (κρᾶσις), en proporción variable, de estos cuatro humores,⁸⁴ pero en cada *krásis*, por causas naturales, predomina un humor sobre los demás sin que esto ocasione necesariamente la enfermedad. Se es bilioso, flemático, sanguíneo o melancólico gracias a las condiciones descritas anteriormente.⁸⁵ Así que mientras las propiedades y las cantidades de los humores se encuentren mutuamente proporcionadas, y mientras la mezcla permanezca completa, se gozará de buena salud,⁸⁶ aun cuando el cuerpo, por tener mayor cantidad de un humor en particular, sea propenso a las enfermedades relacionadas con éste. Pero, incluso en estos casos, “Peligran menos en las enfermedades aquellos enfermos cuya dolencia está en relación con su temperamento, edad, hábito y época que aquellos en quienes esto no sucede”.⁸⁷

La estructura a la que responde esta visión del cuerpo y del mundo es propia de la Antigüedad del siglo V a. C., pero se mantuvo con fuerza hasta inicios de la Modernidad. Durante este periodo (V a. C. – XVII d. C.), el acto cognoscitivo partía de la semejanza y la analogía,⁸⁸ es decir, las cosas se conocían y se estudiaban por medio de las relaciones de parecido y similitud que se mantenían entre el sujeto cognoscente y los objetos conocidos:⁸⁹ “por lo similar se conoce lo similar”.⁹⁰ De aquí que el ser humano fuera entendido como un microcosmos dentro del macrocosmos,⁹¹ pues era análogo al universo entero.⁹² Por eso

⁸⁴ Cfr. Entralgo, Pedro Laín, *Op. cit.*, p. 134 y p. 148.

⁸⁵ v. *Ibid.*, pp. 155-161.

⁸⁶ Cfr. Hipócrates, “Sobre la naturaleza del hombre” en *Tratados hipocráticos*, Vol. VIII, ed. cit., p. 37.

⁸⁷ Hipócrates, *Aforismos y pronósticos*, ed. cit., 59 (II, 34), pp. 34-35.

⁸⁸ v. Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost, 7a ed, Siglo XXI, México, 1976, p. 30.

⁸⁹ Diferencia que menciono únicamente con fines de comprensión, pues en un mundo análogo donde todo es uno, la relación entre los seres no sucede desde lo que está “afuera” o lo “otro”; no existe una separación entre objeto y sujeto. v. *Ibid.*, pp. 26-27.

⁹⁰ Ordóñez Burgos, Jorge, *Hipócrates y los egipcios. Influencias egipcias en la medicina hipocrática del siglo IV a.C.*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México, 2008, p. 196.

⁹¹ v. Cano Cuenca, Jorge, introducción a “Sobre la naturaleza del hombre” en *Tratados hipocráticos*, de Hipócrates, Vol. VIII, ed. cit., p. 17.

⁹² Cfr. “Además, el movimiento óptimo es el que el cuerpo mismo hace en sí, pues es el más afín al movimiento inteligente y al del universo”. Platón, *Timeo* en *Diálogos*, Vol. VI, trad. Francisco Lisi, Gredos, España, 1992, § 89a, p. 256; “Y si esto es posible en un animal, ¿qué impide que ocurra también lo mismo en el Todo? Porque si esto ocurre en un microcosmos también podrá ocurrir en un macrocosmos”. Aristóteles, *Física*, Gredos, Madrid, 1995, § 257b.

Hipócrates “[...] define el cuerpo del hombre como imitación del todo [...]”.⁹³ Si cada elemento estaba asociado a otro de “distinta” naturaleza (los humores con las estaciones del año), era porque guardaban entre sí una relación de parecido; todas las cosas pertenecían al mismo *orden del mundo*, expresión que durante el siglo V y IV a. C. era, justamente, κόσμος (*kosmos*).⁹⁴

Este panorama general acerca de la medicina hipocrática sirve como referente para comprender, en primer lugar, el significado más sencillo del término *melancolía*, esto es, que la bilis negra es uno de los cuatro humores en el cuerpo; es fría, seca y corresponde a la temporada otoñal. En segundo lugar, se vuelve claro que la palabra *melancolía* también puede hacer referencia a una mezcla con mayor concentración de bilis negra; el melancólico es alguien en cuya constitución predomina este humor y, por tanto, adquiere características psíquicas y somáticas⁹⁵ propias de la *atra bilis*; lo que, a su vez, aumenta el riesgo de padecer enfermedades causadas por el humor negro, así que también es melancólico quien enferma a causa de la bilis negra.

Pedro Laín Entralgo, recupera los rasgos principales de la disposición atrabiliaria mencionados a lo largo del *Corpus Hippocraticum* y logra formular de manera concisa el biotipo del melancólico: su constitución es “Seca, no corpulenta (*Dieta en enfermedades agudas*); carácter sombrío, triste, temeroso (*Aforismo VI 23*); propensión a enfermedades biliosas en los tartamudos, en los calvos, en los sujetos de voz débil y muy velludos (*Epidemias II, 5 y 6*)”.⁹⁶ Durante la primavera casi nunca se enferma. En cambio, durante el otoño, su salud se torna sumamente vulnerable. Es inusual que se enferme en la niñez, pero en la cuarentena corre un riesgo muy alto.⁹⁷ Tiene predisposición a la epilepsia “(los epilépticos, a su vez, se hacen melancólicos, *Dieta en enfermedades agudas, Epidemias VI, 8 y 31, Enfermedad sagrada*); trastornos

⁹³ Nota 28 en Cano Cuenca, Jorge, introducción a “Sobre la naturaleza del hombre” en *Tratados hipocráticos*, de Hipócrates, Vol. VIII, ed. cit., p. 44.

⁹⁴ Cfr. Nota 28 en Cano Cuenca, Jorge, introducción a “Sobre la naturaleza del hombre” en *Tratados hipocráticos*, de Hipócrates, Vol. VIII, ed. cit., p. 44.

⁹⁵ Cfr. Entralgo, Pedro Laín, *Op. cit.*, p. 155.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 161.

⁹⁷ Cfr. *Idem.*

mentales (*Enfermedades I*) [...]”.⁹⁸ Los desplazamientos de la bilis negra son muy dañinos en los casos de locura.⁹⁹

Es evidente que en los textos hipocráticos existe una relación entre locura y melancolía; vínculo que, cabe aclarar, es descrito de forma confusa, pues solo encontramos fragmentos como los siguientes:

a. Si sobrevienen varices o hemorroides a los que padecen locura, eso es la solución de la locura.¹⁰⁰

b. Que se les produzcan hemorroides a los melancólicos y a los enfermos de los riñones es buen síntoma.¹⁰¹

c. En la melancolía con acometidas de locura, es favorable la vuelta del flujo hemorroidal.¹⁰²

d. Quienes sufren desvarío de tipo melancólico, y experimentan temblores y tialismo, ¿acaso padecen frenitis?¹⁰³

e. De entre los que sufren desvarío de tipo melancólico, los que se ven acometidos por temblores están en situación pernicioso.¹⁰⁴

f. Quienes tienen vómitos negros, y se tornan inapetentes y locos en la juventud corren un poco de peligro.¹⁰⁵

g. Para las pacientes que sufren una ascensión de dolor desde la zona lumbar al corazón, signo de fiebre y escalofríos; vomitan materias acuosas, ligeras, abundantes, son presas de desvarío y pierden la voz; tras vomitar materias negras mueren.¹⁰⁶

h. Por el otoño, además de la mayor parte de las propias del verano, [se agravan las siguientes enfermedades:] fiebres cuartanas y erráticas, afecciones del bazo, hidropesías, tisis, estrangurias, lienterías,

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ *Cfr. Idem;* e Hipócrates, “Aforismos” en *Tratados hipocráticos*, Vol. I, trad. J. A. López Férrez, ed. cit., VI, 56, p. 289.

¹⁰⁰ *Ibid.*, VI, 21, p. 286.

¹⁰¹ Hipócrates, “Aforismos” en *Tratados hipocráticos*, Vol. I, trad. J. A. López Férrez, ed. cit., VI, 11, p. 285.

¹⁰² Cita tomada de Pérez Rodríguez, Cristina, *Op. cit.*, p. 243.

¹⁰³ Cita tomada de *Ibid.*, p. 246.

¹⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁵ *Idem.*

¹⁰⁶ *Idem.*

disenterías, ciáticas, afecciones de garganta, asma, ileos, epilepsias, achaques de locura y también de melancolía.¹⁰⁷

Para entender mejor estas afirmaciones, habría que resaltar algunos puntos importantes. Uno de ellos es que el concepto de locura en Hipócrates conserva su sentido homérico.¹⁰⁸

En los textos griegos arcaicos se describe una función o parte del alma que “Es el asiento de las representaciones y el origen de los conceptos”:¹⁰⁹ las φρένες (*phrénes*). Cuando los dioses enviaban la locura como castigo, ésta afectaba el θυμός (*thymos*) (como sucede en el caso de Belerofonte) o las *phrénes*,¹¹⁰ dejando a la persona incapaz “[...] de distinguir la realidad de la ficción”,¹¹¹ por lo que “El castigado pasaba a vivir en un estado frenético”.¹¹² El *Corpus Hippocraticum* mantiene el uso del término y describe los estados furiosos (o frenéticos) como una de las fases de la locura;¹¹³ incluso utiliza el término *mania* para referirse a un tipo de *locura furiosa*.¹¹⁴ En otros fragmentos, la palabra “frenitis” simplemente designa la “locura en general”;¹¹⁵ y, en otras partes, el mismo concepto sirve para nombrar una enfermedad con sus propios síntomas,¹¹⁶ entre los cuales se encontraba el desvarío, como sugiere, por ejemplo, la cita del inciso **d**. Así que locura y frenitis, gracias a esta influencia homérica, llegan a unirse hasta tal punto que prácticamente resultan indistinguibles en varios pasajes. Lo mismo sucede con la melancolía, cuyos síntomas también permiten identificarla con la enfermedad de las φρένες. Según Flashar, en su estudio clásico sobre el tema, la descripción más temprana de la

¹⁰⁷ Hipócrates, “Aforismos” en *Tratados hipocráticos*, Vol. I, ed. cit., III, 22, pp. 262-263.

¹⁰⁸ Cfr. Pérez Rodríguez, Cristina, *Op. cit.*, p. 245.

¹⁰⁹ v. *Ibid.*, pp. 234-235.

¹¹⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 235 y 245.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 245.

¹¹² *Idem.*

¹¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 244.

¹¹⁴ Cfr. *Idem.*; y Starobinski, Jean, *Op. cit.*, p. 21.

¹¹⁵ Cfr. Pérez Rodríguez, Cristina, *Op. cit.*, p. 245.

¹¹⁶ Cfr. Pizarro H., Álvaro, *La melancolía en la antigüedad. El problema XXX en Aristóteles*, Universidad Católica de Chile, Chile, 2017, p. 37.

https://books.google.com/books?id=JW2BDwAAQBAJ&pg=PA114&dq=aristoteles+problema+xxx&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjVj_uRvKnkAhVSbKwKHe6YC6gQ6AEILTAB#v=onepage&q=frenitis&f=false

melancolía en términos psicossomáticos se encuentra en un pasaje de *Enfermedades* que explica las dolencias ocasionadas por la φροντίς νοῦσος (enfermedad de la frenitis):¹¹⁷

El enfermo parece tener en las entrañas como una espina y que le pica, y se ve aquejado de náuseas y huye de la luz y de las personas; le gusta la oscuridad y es presa del temor y el diafragma se le hincha hacia el exterior [el tabique frénico emerge]. Le duele cuando se le toca y está temeroso y ve visiones y pesadillas horribles y algunas veces a los seres que han muerto.¹¹⁸

Si no supieramos que se trata de la “Preocupación”,¹¹⁹ así también traducida, podríamos pensar que es una continuación del aforismo 23: “Si el miedo o la tristeza duran mucho tiempo, tal estado es propio de la melancolía”;¹²⁰ o bien, creeríamos que es parte de este otro fragmento en *Sobre las enfermedades de la mujeres*: “Cuando una mujer tiene dolor en la cabeza, la coronilla y el cuello, sufre vértigo en los ojos, terror y está triste, cuando su orina es negra, e igualmente el líquido que sale de su matriz, y si tiene repugnancia y desánimo, eso es que hay bilis negra en la matriz”.¹²¹ Un pasaje similar se halla en *Sobre las enfermedades de las vírgenes*:

[...] [La sangre que] no tiene salida, sube en virtud de su cantidad hacia el corazón y el diafragma. [...] Estando así las cosas, la mujer se vuelve loca a consecuencia de la inflamación aguda; a consecuencia de la putrefacción, siente deseos de matar; a consecuencia de la tiniebla que se le forma, siente terrores y miedos; a consecuencia de la presión ejercida sobre el corazón, desea estrangular y a consecuencia del deterioro de la sangre, su espíritu [*thymos*],¹²² agitado y angustiado, se pervierte. Además la enferma dice cosas terribles. (Las visiones) le

¹¹⁷ Cfr. Pizarro H., Álvaro, *Op. cit.*, pp. 39-40.

¹¹⁸ Hipócrates, “Sobre las enfermedades II” en *Tratados hipocráticos*, Vol. VI, trad. Assela Alamillo Sanz, Gredos, Madrid, 1990, pp. 150-151.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 150.

¹²⁰ Hipócrates, “Aforismos” en *Tratados hipocráticos*, Vol. I, ed. cit., VI, 23, p. 286.

¹²¹ Hipócrates, “Sobre las enfermedades de las mujeres II” en *Tratados Hipocráticos*, Vol. IV, trad. Lourdes Sanz Mingote, Gredos, Madrid, 1988, 182, p. 268. Cita tomada de Pérez Rodríguez, Cristina, *Op. cit.*, p. 248.

¹²² v. Pigeaud, Jackie, Prólogo a *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, de Aristóteles, ed. cit., p. 33.

mandan saltar y arrojarse a los pozos o estrangularse como si fuera mejor y tuviera algún tipo de utilidad.¹²³

En gran medida, el que los textos coicos¹²⁴ mantengan el sentido homérico de *locura* ocasiona que se formen relaciones intrincadas entre diferentes conceptos. Lo único que nos queda claro es que la idea del melancólico como un personaje de pensamientos y acciones agitadas se convirtió desde entonces en un lugar común que perdura hasta nuestros días.¹²⁵ Sin embargo, para que esto sucediera, también fueron importantes otros elementos como las manías del *Fedro*, el *Problema XXX*, el trabajo de Areteo de Capadocia (quien “define la melancolía como una afección de ánimo sin fiebre y que es comienzo y parte de la locura”)¹²⁶ y los casos clínicos que hablaban de la locura como un “agravamiento de la melancolía”.¹²⁷ Continuamos pensando que el melancólico es un loco, un *desenfrenado*, y que este comportamiento *frenético* tiene que ver con estar más allá de uno mismo, sin límites que sean capaces de contenernos; el desmesurado, por decirlo de otro modo, actúa fuera de lugar, sale del espacio *normal*, habitual. Es como si en estos episodios *furiosos* se experimentara una especie de desplazamiento. No en vano, las purgas y las hemorroides proporcionaban alivio en los casos de melancolía (como demuestran las citas **a** y **b**), pues la bilis negra había salido de su sitio habitual, concentrándose fuera de la mezcla.¹²⁸ En consecuencia, el único remedio posible

¹²³ Hipócrates, “Sobre las enfermedades de las vírgenes” en *Tratados Hipocráticos*, Vol. IV, ed. cit., pp. 328-329. Cita tomada de Pigeaud, Jackie, Prólogo a *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, de Aristóteles, ed. cit., pp. 33-34.

¹²⁴ Adjetivo relativo a la isla de Cos, lugar de nacimiento de Hipócrates y cuna de la medicina hipocrática.

¹²⁵ **atrabiliario, ria**. (Del lat. cient. atrabiliaris 'de la atrabilis'.) **1.** adj. De genio destemplado y violento. RAE, Diccionario de la lengua española, 23.^a ed., Versión 23.2 en línea.

<https://dle.rae.es/srv/fetch?id=4J1FI0c>

¹²⁶ Pérez Rodríguez, Cristina, *Op. cit.*, p. 260.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 261-262.

¹²⁸ Los efectos producidos por los humores estaban relacionados con un desplazamiento de los mismos. Esta es la razón por la que en varios aforismos se dice que la salida de ciertas sustancias puede ser la cura de distintos padecimientos; la única forma de restablecer la salud es supurando el exceso concentrado de algún humor que se haya desplazado de su lugar habitual. En las obras hipocráticas esta física humoral se deduce de ciertas afirmaciones como las siguientes: “A quien le molesta, e, incluso, le duele mucho la cabeza, si le sale pus, agua o sangre por la nariz, los oídos o la boca, eso le resuelve la enfermedad”. Hipócrates, “Aforismos” en *Tratados Hipocráticos*, Vol. I, ed. cit., VI, 10, p. 285. “Para el que sufre hidropesía, si el agua le fluye por las venas hasta el vientre, es su curación”. *Ibid.*, VI, 14. “Si se vierte sangre en el vientre contra el orden natural, es forzoso que se produzca supuración”. *Ibid.*, VI, 20, p. 286. *v.* Sección cuarta y Sección sexta de *Op. cit.* y *v.* Pigeaud,

consistía en expulsar esta bilis concentrada que, en ocasiones, era “la parte más densa y agria”¹²⁹ de la bilis amarilla.

En algunos textos hipocráticos queda muy claro que a la bilis negra se le concebía como un producto concentrado, como un poso residual abandonado por la evaporación de los elementos acuosos de los otros humores, y sobre todo de la bilis amarilla. La bilis negra se relacionaba con el prestigio temible de las sustancias concentradas, que encierran en muy poco volumen una gran cantidad de fuerzas activas, agresivas, corrosivas.¹³⁰

Al respecto, Hipócrates menciona: “Las deyecciones negras, semejantes a la sangre venosa, espontáneamente producidas, con fiebre y sin fiebre, son pésimas. Y serán peores cuanto más este color se acentúe. Si fuesen efecto de un purgante, no será ciertamente tan grave el mal y mucho menos si estos colores dominan en ellas”;¹³¹ “Cualquiera enfermedad que comienza con vómitos o deyecciones de bilis negras, es letal”;¹³² “Cualquier individuo, atacado de enfermedad aguda o crónica por heridas, o que, por cualquiera otra causa, se hallare extenuando, si le sobrevienen evacuaciones atrabiliarias o de materias parecidas a la sangre negra, morirá al día siguiente”;¹³³ “Toda disentería que comienza por atrabilis es mortal”.¹³⁴

Así es como en el poder oligodinámico de la melancolía,¹³⁵ expresado por su color negro,¹³⁶ encontraremos la vertiente negativa¹³⁷ de la *atra bilis*, un humor capaz de ocasionar

Jackie, “La cuestión de la locura: *ekstasis* y *mania*” en Prólogo a *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, de Aristóteles, ed. cit., pp. 39-43.

¹²⁹ Hipócrates, “Sobre los aires, aguas y lugares” en *Tratados hipocráticos*, Vol. II, ed. cit., p. 64.

¹³⁰ Starobinski, Jean, *Op. cit.*, p. 22.

¹³¹ Hipócrates, *Aforismos y pronósticos*, ed. cit., 132 (IV, 21), p. 45.

¹³² *Ibid.*, 133 (VI, 22).

¹³³ *Ibid.*, 134 (IV, 23).

¹³⁴ *Ibid.*, 134 (IV, 24).

¹³⁵ *Cfr.* Starobinski, Jean, *Op. cit.*, pp. 25-31.

¹³⁶ La idea de que el humor más peligroso sea de color negro “Es un resto de una creencia muy antigua que atribuye al negro un valor negativo”. García Gual, Carlos, “Del melancólico como atrabiliarario. Según las antiguas ideas griegas sobre la enfermedad de la melancolía”.

<https://ddd.uab.cat/pub/faventia/02107570v6n1/02107570v6n1p41.pdf>

¹³⁷ “De entre las dos maneras en las que puede darse el fenómeno de la melancolía, la vertiente negativa se caracteriza por presentar una disminución de las facultades rectoras. La *psyché* (*ψυχή*) padece una cadena de alteraciones que, en conjunto, forman el cuadro sintomático de la melancolía. En esta interpretación de la melancolía, las alteraciones mentales que presenta el individuo dan muestra de un

graves perturbaciones “anímicas” y “mentales”, por decirlo en términos actuales. La melancolía no mejora en nada nuestras facultades, simplemente nos enferma; es patológica.

Este conjunto de saberes se verá cristalizado en el trabajo de Galeno (s. II d. C.),¹³⁸ quien, a todo lo anterior, añade cuatro temperamentos,¹³⁹ resultando la siguiente clasificación: son sociables quienes tienen un exceso de sangre en su mezcla; son calmados quienes tienen un exceso de flema; resultan coléricos aquellos en quienes predomina la bilis amarilla; y los melancólicos son aquellos con una mayor cantidad de bilis negra.¹⁴⁰ Respecto a estos últimos, Galeno menciona: “La complexión física del melancólico es delgada y con venas abultadas. Son velludos y morenos, con un carácter lujurioso y en ocasiones huraños. Suele identificarse con personas de avanzada edad”.¹⁴¹ De esta manera, la teoría humoral hipocrática, unida a la noción acerca de los temperamentos, determinará la práctica médica en Occidente durante más de 2000 años, lo que indica su aplicación aún entrado el siglo XVIII.¹⁴² De hecho, *Aforismos* y *Pronósticos* continuaron siendo “[...] libros de texto oficiales en las facultades de medicina españolas durante los primeros cuarenta años del siglo pasado [s. XIX]”.¹⁴³

rendimiento intelectual menor con respecto al estado anterior. Parece, por tanto, bastante claro que la aparición de la melancolía, lejos de ser algo positivo, convierte al que la padece en una auténtica víctima de sus nefastas consecuencias a nivel físico, pero sobre todo mental”. Pérez Rodríguez, Cristina, *Op. cit.*, p. 219. v. “Melancolía negativa” en *Idem*, pp. 219-319.

¹³⁸ Cfr. Martinelli, Marcela, *Las melancolías. Goce de vida / Goce de muerte*, Abismos, México, 2016, p. 36.

¹³⁹ Aunque no estaría fuera de lugar afirmar que en Hipócrates ya se habían perfilado ciertos rasgos psíquicos otorgados por los humores. v. Citas de las notas 91 y 93 en esta investigación; y Entralgo, Pedro Laín, *Op. cit.*, p. 155.

¹⁴⁰ Cfr. Martinelli, Marcela, *Op. cit.*, p. 36.

¹⁴¹ v. Pérez Rodríguez, Cristina, *Op. cit.*, p. 174.

¹⁴² v. Starobinski, Jean, *Op. cit.*, p. 37.

¹⁴³ García Ballester, Luis, “Un Hipócrates olvidado: las traducciones castellanas de Donaciano Martínez Vélez (fl. 1900)”, *Cronos: Cuadernos valencianos de historia de la medicina y de la ciencia*, Vol. 3, N.º 1, 2000, p. 17.

https://digital.csic.es/bitstream/10261/101171/1/Cronos_3_1_2000_13-46.pdf

1.1.3 Como cualidad extraordinaria: Aristóteles

¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos, y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra, tal y como explican, de entre los relatos de tema heroico, aquellos dedicados a Heracles?¹⁴⁴

Quizá siempre será necesario citar el inicio del *Problema XXX* en una investigación sobre melancolía. En sus primeras líneas, ya dentro de la pregunta infinitas veces hecha, encontramos la anhelada respuesta: “¿Por qué todo ser excepcional es melancólico? La cuestión no depende de los hechos; se trata de una evidencia: todo ser excepcional es melancólico”.¹⁴⁵

Este famoso apartado de los *Problemata*, de claro origen peripatético,¹⁴⁶ explica las causas fisiológicas mediante las cuales se da el genio melancólico, una de las creencias fundamentales de la cultura occidental. Desde el siglo IV a. C. hasta nuestros días resuena con fuerza la idea de que entre la creatividad y la melancolía existe un vínculo casi mágico. En este detalle radica la importancia de la obra, pues atribuye a la bilis negra la causa de una naturaleza creativa y extraordinaria. Es como si en Aristóteles se uniera la medicina hipocrática con las manías platónicas. “Ficino tiene razón cuando cita el *Teeteto* y el *Fedro* como predecesores del *Problema XXX*:

Aristóteles corrobora este punto: todos los hombres que han sobresalido en algún terreno, han sido melancólicos. Con ello, Aristóteles ha confirmado una célebre fórmula de diálogo de la *Ciencia* de Platón, según la cual los hombres de genio se dejan llevar por regla general fuera de sí mismos. Demócrito también lo dice: no podrían existir los genios más que entre los hombres afectados por algún furor.

¹⁴⁴ Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 953a 10-15, p. 79.

¹⁴⁵ Pigeaud, Jackie, Prólogo a *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, de Aristóteles, ed. cit., p. 9.

¹⁴⁶ Como en la mayoría de los textos antiguos, existe toda una problemática alrededor de la autenticidad de este escrito. Por varios motivos, podría pensarse que el verdadero autor fue Teofrasto y no Aristóteles, como suele afirmarse; de cualquier modo, es indiscutible que el texto proviene de la escuela peripatética. v. Pigeaud, Jackie, Prólogo a *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, de Aristóteles, ed. cit., pp. 55-58.

Es esto lo que nuestro maestro Platón parece probar en su *Fedro* [...]”.¹⁴⁷

Sin embargo, Platón nunca habla de la bilis negra como una sustancia que otorga cualidades extraordinarias ni tampoco lo hace Hipócrates. Es obra del propio Aristóteles afirmar que “[...] la existencia de las Sibilas y de los Bacis, así como de todos aquellos que están inspirados [...]”¹⁴⁸ se explica “[...] por la mezcla que hay en su naturaleza”.¹⁴⁹ La mezcla de bilis negra es capaz de crear seres excepcionales.¹⁵⁰ Pero ¿por qué? ¿De qué está hecha?

Es difícil explicarlo. Precisamente, las palabras “mezcla”, “melancólicos” y “excepcionales” mantienen un uso diverso en el texto. No obstante, en un intento por apropiarnos de una parte del tesoro que representa este antiguo escrito,¹⁵¹ será necesario revisar algunas de sus ideas esenciales, comenzando por “hombres de excepción” y “seres excepcionales”,¹⁵² frases con las que inicia y concluye el *Problema*, respectivamente.

El término *περιττός* (*perittós*) quiere decir, literalmente, “superfluo”, lo que sobra, lo que está de más; pero, en un sentido metafórico, puede significar “extraño”, “peculiar”, “excepcional”,¹⁵³ aquello que sobresale, que puede distinguirse del resto, “que sobrepasa la normalidad”.¹⁵⁴ De aquí que en el inicio del texto se haya traducido *περιττοὶ... ἄνδρες* (*perittoí ándres*) por “hombres de excepción”.¹⁵⁵ Ahora bien, tomando en cuenta que ya desde el *Corpus Hippocraticum* la bilis negra adquiere cierto carácter residual¹⁵⁶ (aunque el término *perissóma*¹⁵⁷ no es, como tal, hipocrático, sino aristotélico)¹⁵⁸ y que su fisiología se encuentra relacionada con el desplazamiento o la salida (*ἔκστασις*) de aquello que sobra, que está de más, quizá no sería

¹⁴⁷ Pigeaud, Jackie, Prólogo a *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, de Aristóteles, ed. cit., pp. 63-64.

¹⁴⁸ Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 954a 35-954b, p. 93.

¹⁴⁹ *Idem*.

¹⁵⁰ *Cfr. Ibid.*, § 955a 35-40, p. 103.

¹⁵¹ *v. Pigeaud, Jackie, Prólogo a Op. cit.*, p. 9.

¹⁵² *v. Aristóteles, El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 953a 10-15, p. 79; e *ibid.* § 955a 35-40, p. 103.

¹⁵³ *Cfr. Pigeaud, Jackie, Op. cit.*, p. 20; y *v. περιττός* en <https://en.wiktionary.org/wiki/περιττός>

¹⁵⁴ Nota 2 en Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., p. 104.

¹⁵⁵ *v. Idem*.

¹⁵⁶ *v. Pigeaud, Jackie, Op. cit.*, pp. 19-20.

¹⁵⁷ *περίσσωμα* = lo superfluo, lo residual. *v. Ibid.*, p. 19.

¹⁵⁸ *v. Ibid.*, p. 20.

equivocado “[...] entender que el hombre excepcional (*perittos*) es el hombre del residuo (*perissóma*)”.¹⁵⁹ Esto quiere decir que el melancólico es *περιπτώς* porque su estado se debe a un sobrante o exceso concentrado de bilis negra que, al desplazarse y salir, lo convierte en alguien “diferente a la mayoría”;¹⁶⁰ le otorga cualidades extraordinarias. El melancólico es, tanto en términos metafóricos como fisiológicos, sobresaliente.

Acerca de la melancolía como *περισσώμα*, Aristóteles comenta en el *Problema I*: “Puesto que el pósito de lo que no está cocido se queda y se mantiene con mucha fuerza en el cuerpo; tal es el caso de la bilis negra”.¹⁶¹ En el mismo sentido, puede leerse en el *Problema XXX*: “La bilis negra es fría por naturaleza, y no reside en la superficie [del cuerpo]”,¹⁶² ya que es “materia superflua” o “residuo de la cocción”.¹⁶³ Líneas más adelante, encontramos: “[...] pero aquellos que, junto con el esperma, arrojan mucha superfluidad, se sienten más *euthymicos*.”¹⁶⁴ Pues estos se deshacen de lo que es superfluo, del viento y del calor excesivos”.¹⁶⁵ En cuanto a la idea de *perittos* como excepcional, como lo que se encuentra fuera, más allá de lo normal, habría que considerar dos ideas que expresan la naturaleza de lo extraordinario: el éxtasis (*ἔκστασις*) y el *καιρός* (*kairós*).

No existe una traducción para *καιρός*. Lo que más se acerca a su significado es “ocasión” o “circunstancia”.¹⁶⁶ “El melancólico es el hombre del *kairós*”¹⁶⁷ porque, dependiendo del estado en el que se encuentre la bilis negra en un determinado momento, el individuo adquirirá un comportamiento u otro:

[...] ante el anuncio de un peligro, si por azar se hallan en un estado particularmente frío de la mezcla, se vuelven cobardes. Pues resulta que ha mostrado el camino hacia el miedo, y el miedo enfría. Lo demuestran los que tienen miedo, puesto que tiemblan. Pero si la

¹⁵⁹ Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 20.

¹⁶⁰ Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 954b 25-30, p. 97.

¹⁶¹ v. Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 19.

¹⁶² Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 954a 20-25, p. 91.

¹⁶³ Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 20.

¹⁶⁴ Para los términos relacionados con *thymos* v. Páginas 12 y 13 de esta investigación.

¹⁶⁵ Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 955a 20-30, p. 101.

¹⁶⁶ v. Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 25.

¹⁶⁷ *Idem*.

mezcla es más caliente, el miedo sitúa al individuo en un estado medio, de modo que conoce a un tiempo el miedo y la ausencia de temor. De igual modo ocurre con las *athymias* de nuestra vida cotidiana. A menudo, en efecto, nos hallamos sumidos en un estado de aflicción; ¿por qué motivo? No sabríamos decirlo. Otras veces, por el contrario, nos sentimos *euthymicos*, pero la razón no resulta clara. Seguramente, aflicciones semejantes y aquellas llamadas superficiales¹⁶⁸ afectan en mayor o menor medida a todo el mundo, pues en la mezcla de cada cual se halla un poco del poder [de la bilis negra].¹⁶⁹

La bilis negra es, entonces, la responsable de las alteraciones en el estado de ánimo. Su inconstancia se explica por su naturaleza: una *κρᾶσις* de calor y frío¹⁷⁰ que puede ponerse “tanto muy caliente como muy fría”.¹⁷¹ Luego, “[...] si el anuncio de un peligro (cuyo efecto es el enfriamiento), se encuentra con la bilis negra en estado frío, el individuo se conduce como un ser cobarde, puesto que la bilis negra ha abierto camino a la cobardía (frío + frío = cobardía)”,¹⁷² pero, si se encuentra más caliente, el individuo experimentará un punto medio: “conoce a un tiempo el miedo y la ausencia de temor”; en cierto sentido, podría decirse que alcanza una “buena mezcla” (*εὐκρᾶσις*)¹⁷³ gracias a la correcta relación entre el calor y el frío. Así también lo indica Aristóteles en la *Física*: “Las virtudes del cuerpo, por un lado, así como la salud y el bienestar, residen [...] en la mezcla (*κρᾶσει*) y en una correcta relación (*σὺμμετρίᾳ*) entre el calor y el frío, ya sea en su relación recíproca interna, ya sea en lo relativo al medio ambiente”.¹⁷⁴ Esta es la razón por la que “[...] muchos, debido a que el calor se halla próximo al lugar del pensamiento, se ven afectados por las enfermedades de la locura o del entusiasmo [...] Pero aquellos en los que el calor excesivo se desarrolla hasta llegar a un estado medio son, sin duda, melancólicos pero más inteligentes, y menos excéntricos [...]”,¹⁷⁵ distintos a quienes

¹⁶⁸ No hay que confundir “superfluo” con “superficial”, cuya expresión en griego es *επιπόλαιος*. Para más información sobre este término *v.* Notas 37 y 55 en Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., pp. 113 y 118.

¹⁶⁹ *Ibid.*, § 954b 10-20, p. 95.

¹⁷⁰ Este detalle no permite saber con precisión si *krásis* se refiere a “la mezcla que constituye la bilis negra en tanto que substancia” o a “la mezcla de humores en la que predomina la bilis negra” (Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 21). “El texto jamás nos dice en qué sistema humoral nos hallamos” (*Ibid.*, p. 18).

¹⁷¹ Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 954a 10-15, p. 89.

¹⁷² Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 25.

¹⁷³ *Cfr.* Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 955a 35-40, p. 103.

¹⁷⁴ *v.* Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 23.

¹⁷⁵ Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 954a 30-954b 5, p. 93.

poseen una mezcla “demasiado caliente y abundante”,¹⁷⁶ ya que, en estos casos, las personas resultan propensas a la locura y al amor; y fácilmente se dejan arrastrar por sus impulsos y deseos.¹⁷⁷ En cambio, “[...] aquellos en los que la mezcla se halla abundante y fría, son propensos a la torpeza y a la estupidez”¹⁷⁸ e, igualmente, “[...] cuando resulta demasiado fría para la ocasión (καίροῦ), provoca *disthymías* sin razón”.¹⁷⁹ Queda claro que todo depende de la situación de la mezcla en el instante. “La eficacia del melancólico se basa en el acuerdo entre el estado de la bilis negra y el *kairos* [sic]”.¹⁸⁰ Incluso, podría afirmarse que el desplazamiento (*ékstasis*) de la *krásis* también es una cuestión relacionada con ese momento “casi intemporal”¹⁸¹ donde se genera lo extraordinario.

La palabra ἔκστασις es frecuente en las reflexiones modernas sobre locura debido al “tinte filológico”¹⁸² que otorga: salir de uno mismo, desplazarse fuera de donde uno se encuentra habitualmente, etc.¹⁸³ Quizá por esta razón el concepto de *ékstasis* se ha entretendido con el de *manía*, pues ambos designan un “extravío del pensamiento”.¹⁸⁴ De hecho, el *Problema XXX* emplea los adjetivos *manikos* y *ekstatikos* indistintamente para designar episodios de locura.¹⁸⁵ Lo interesante es que, de todas estas menciones, cinco utilizan el término *ékstasis*.¹⁸⁶ La historia de Heracles es el primer ejemplo. El héroe, después asesinar a sus hijos en un

¹⁷⁶ *Ibid.*, § 954a 30-35, p. 93.

¹⁷⁷ *Cfr. Idem.*

¹⁷⁸ *Idem.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, § 954b 30-35, pp. 97-99.

¹⁸⁰ Nota 17 en Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 26.

¹⁸¹ *v. Idem.*

¹⁸² *Cfr. Ibid.*, p. 40.

¹⁸³ La palabra “ékstasis” proviene del griego ἐκ (*ek*), que significa “fuera” e ἵστημι (*hístemi*), que quiere decir “me mantengo, me coloco”. Etimología tomada de:

https://en.wiktionary.org/wiki/%E1%BC%94%CE%BA%CF%83%CF%84%CE%B1%CF%83%CE%B9%CF%82#Ancient_Greek

¹⁸⁴ Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 41.

¹⁸⁵ En relación con el uso de ambos conceptos, vale la pena mencionar, por un lado, que el término μαῖνῖα “[...] parece haber sido fijado en la segunda mitad del siglo II a. C., es decir, después de la redacción del *Problema XXX*” (*Idem*); y, por otra parte, que *ékstasis* nunca “llegó a ser un concepto médico. Se quedó como algo descriptivo, como un síntoma” (*Idem*). De aquí que las *Definiciones médicas*, atribuidas a Galeno, definen la manía como un μελαγχολικαῖ... ἐκστάσις (*melankholikai... ekstásies*). *Cfr. Idem.*

¹⁸⁶ *Cfr. Ibid.*, pp. 40-41.

acceso de locura (ἔκστασις),¹⁸⁷ decidió quitarse la vida ante la imposibilidad de detener el dolor producido por la sangre del centauro Neso; ésta, que contenía la “negra bilis” de la hidra de Lerna,¹⁸⁸ hizo aparecer las úlceras (ἔκφουσις) responsables de su terrible sufrimiento, “[...] algo que les sucede a muchos a causa de la bilis negra”.¹⁸⁹ Áyax también se tornó totalmente loco (ἔκστατικὸς)¹⁹⁰ y “Maraco el Siracusano resultaba aun mejor poeta cuando sufría uno de sus accesos de locura (ἔκσταίη)”.¹⁹¹ Parece que “*Extasis* es el término elegido por el *Problema XXX* entre las posibles determinaciones de locura porque sin duda es el que más se corresponde a su fisiología, así como el que la ilustra mejor”.¹⁹² Si no hay una verdadera distinción con la palabra ἔκφουσις, en referencia a las úlceras de Heracles, es por esta razón;¹⁹³ “La bilis negra recalentada intenta salir. Puede hacerlo bajo la forma de extravío del pensamiento. Ella constriñe al individuo a salir de sí mismo”,¹⁹⁴ pero también “Puede salir por la piel y dar origen a ulceraciones”.¹⁹⁵ La bilis negra es de naturaleza extática. ¿Por dónde se desplaza y sale? Depende de las circunstancias, del καιρός.

Es notoria la tendencia de la mezcla por exteriorizarse. Si uno hace un recuento de los comportamientos producidos por la bilis negra, queda claro que la mayoría de ellos implican una salida; es decir, arrastran al individuo fuera de sí mismo.¹⁹⁶ El silencio, la taciturnidad oscura y la *athymia* son evocadas con menor frecuencia que la exuberancia de lo furioso, de la palabra, del amor, de la violencia.¹⁹⁷ “El melancólico es presentado por encima de todo como un ser agitado”,¹⁹⁸ pues aun en los casos donde la bilis negra ha convertido a alguien en un

¹⁸⁷ Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 953a 15-20, p. 79.

¹⁸⁸ v. Starobinski, Jean, *Op. cit.*, p. 22.

¹⁸⁹ Refiriéndose a las ulceraciones en Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 953a 15-20, p. 79.

¹⁹⁰ *Ibid.*, § 953a 20-25, p. 81.

¹⁹¹ *Ibid.*, § 954a 35-954b, p. 93.

¹⁹² Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 42.

¹⁹³ *Cfr. Idem.*

¹⁹⁴ *Idem.*

¹⁹⁵ *Idem.*

¹⁹⁶ *Cfr. Ibid.*, pp. 28-29.

¹⁹⁷ *Cfr. Ibid.*, p. 29.

¹⁹⁸ *Idem.*

individuo taciturno y retraído, tal estado de hundimiento ha sido, en realidad, la recaída después de un exceso.¹⁹⁹

Pues si se apodera de aquellos que cuando no beben resultan fríos y silenciosos, al tomar una cantidad mayor en poco tiempo, los convierte en charlatanes; son un poco más elocuentes y confiados, y, caso de seguir bebiendo, audaces en el obrar; si beben aún un poco más se tornan violentos, después locos. Y una enorme cantidad los vuelve estúpidos, como aquellos que son epilépticos desde la infancia, o los que se hallan afectados en grado sumo por las enfermedades de la bilis negra.²⁰⁰

Aquellos en los que el calor se extingue repentinamente se suicidan en su mayoría [...] Es por ello por lo que algunos se suicidan al salir de su embriaguez. Pues el calor originado por el vino proviene de afuera; cuando se extingue, sobreviene la afección.²⁰¹

El melancólico, en sintonía con los elementos contenidos en su mezcla (frío y calor), se mueve en emociones opuestas:

Áyax [...] se tornó totalmente loco, el otro [Belerofonte] vagaba en busca de lugares solitarios.²⁰²

En uno aparecen manifestaciones de epilepsia; en otros de apoplejía; en otros fuertes *athymías* o terrores, o incluso, estados de confianza excesiva, como le ocurrió a Arquelao, el rey de Macedonia.²⁰³

Pues es cierto que en ocasiones se ponen tristes, salvajes o taciturnos; mientras que, por el contrario, algunos se quedan en silencio total, en especial aquellos melancólicos que están locos.²⁰⁴

Por eso y por su tendencia a la extraversión, los efectos del vino son análogos a los efectos de la bilis negra. Ambas sustancias hacen al individuo excepcional, le producen extraversión.²⁰⁵ La única diferencia es que el vino genera determinados estados por un

¹⁹⁹ *Cfr. Idem.*

²⁰⁰ Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 953a 35-953b 10, p. 83.

²⁰¹ *Ibid.*, § 955a 10-25, pp. 99-101.

²⁰² *Ibid.*, § 953a 20-25, p. 81.

²⁰³ *Ibid.*, § 954b 30-35, p. 97.

²⁰⁴ *Ibid.*, § 953b 10-15, p. 85.

²⁰⁵ *Cfr. Ibid.*, § 953a 30-36, p. 81.

momento; en cambio, la bilis negra crea un temperamento natural que permanece durante toda la vida.²⁰⁶ La razón de este fenómeno es la ventosidad que caracteriza a los dos elementos. Para demostrarlo, basta con observar de qué manera incitan al amor (pues el acto sexual también es de naturaleza ventosa).²⁰⁷ “Los melancólicos, en su mayor parte, son lujuriosos”.²⁰⁸ “El vino, por otro lado, hace también que los hombres se muestren afectuosos. Un indicio de esto es que el bebedor se ve incitado a besar incluso a aquellos a quien nadie, de hallarse sobrio, besaría [...]”.²⁰⁹ El vino tinto, más que cualquier otra cosa, torna a la gente ventosa, como lo son los melancólicos.²¹⁰

Es verdad que seguir con claridad los argumentos del autor es una tarea complicada. En el texto se expone de manera confusa la relación entre el viento, el frío y el calor. Aun así, resulta evidente que el melancólico tiende a moverse hacia el exterior: es lujurioso, violento, desenfrenado, charlatán, salvaje, confiado,²¹¹ elocuente, desvaría, llora.²¹² Y aunque esto pueda negarse argumentando que el melancólico también es solitario, silencioso, taciturno y propenso a ahorcarse,²¹³ queda claro que, de cualquier modo, tiende a moverse en los extremos, carece de estabilidad. Solo quienes alcanzan, en el momento preciso, la εὐκρᾶσις de la inconstancia²¹⁴ “se muestran superiores a los demás”.²¹⁵ Quizá Sócrates, Platón y Empédocles, mencionados por Aristóteles al inicio del *Problema* como ejemplos de melancólicos,²¹⁶ tenían, por naturaleza, la suerte de mantener este punto medio donde se encuentra la constancia de la inconstancia.²¹⁷

²⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, § 953b 15-20, p. 85.

²⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, § 953b 20-954a 10, pp. 85-89.

²⁰⁸ *Ibid.*, § 953b 30-35, p. 87.

²⁰⁹ *Ibid.*, § 953b 15-20, p. 85.

²¹⁰ Cfr. *Ibid.*, § 954a 1-6, p. 89.

²¹¹ Otra referencia sobre la confianza se encuentra en *Ibid.*, § 955a 1-5, p. 99.

²¹² Cfr. *Ibid.*, § 953b 10-15, pp. 83-85.

²¹³ Cfr. *Ibid.*, § 955a 5-10, p. 99.

²¹⁴ Cfr. *Ibid.*, § 955a 35-40, p. 103.

²¹⁵ *Ibid.*, § 954b 1-5, p. 93.

²¹⁶ v. *Ibid.*, § 953a 25-30, p. 81.

²¹⁷ Cfr. Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, pp. 24-25; y Nota 66 en Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., p. 121.

Capítulo 2. Platón y la melancolía

2.1 Antecedentes

Este “diagnóstico”²¹⁸ del *Problema XXX*, donde Sócrates y Platón son reconocidos como ejemplos de melancólicos, podría ser considerado el inicio de la historia de la melancolía en Platón y el inicio de la vertiente positiva de la melancolía,²¹⁹ pues aunque Aristóteles mencione que la bilis negra causa estupidez, úlceras o epilepsia, su objetivo principal es explicar de qué manera dicho humor proporciona bienes extraordinarios. Curiosamente, a pesar de la influencia de este texto,²²⁰ fue hasta el siglo XXI que la melancolía comenzó a ser estudiada en la obra platónica. Antes de un texto como *El resurgir de la razón melancólica* (2011), Marsilio Ficino fue el único filósofo que, bajo la influencia del neoplatonismo cristiano y el hermetismo, retomó el *Problema XXX* junto con las manías descritas en el *Fedro* para desarrollar a profundidad la relación entre la bilis negra y el furor divino:²²¹ “Y en esta materia mantiene, al parecer, el mismo punto de vista nuestro Platón cuando dice en *Fedro* que en vano se llama a las puertas de la poesía si el furor no nos arrebatara. Y aunque tal vez aquí se refiere al furor divino, con todo, según los médicos, ningún otro, salvo los melancólicos, es excitado por un furor de este género”.²²² Este es uno de los motivos por los cuales en muchas historias de la melancolía, como es el caso de *Saturno y la melancolía*, de Klibansky, Panofsky, Saxl o *La tinta de la melancolía*,

²¹⁸ Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 13.

²¹⁹ “La melancolía, en términos positivos, es un estado de anormalidad, pero al no manifestar consecuencias negativas no se patologiza”. Pérez Rodríguez, Cristina, *Op. cit.*, p. 323. v. “Melancolía positiva” en *Ibid.*, pp. 321-417.

²²⁰ v. Pigeaud, Jackie, “El lugar del *Problema XXX* en la historia de las ideas” en *Op. cit.*, pp. 59-66.

²²¹ “El furor divino o entusiasmo es una cierta iluminación del alma racional por la que Dios hace volver al alma de las regiones inferiores a las superiores, después de que hubiera descendido de las superiores a las inferiores.

Esta posesión, súbita, violenta e inesperada acontece porque el poseído ha sido escogido por la divinidad como instrumento para prevenir una comunidad. Se detiene, se aísla un momento y empieza a gesticular convulsivamente”. Azara, Pedro, estudio introductorio a *Sobre el furor divino y otros textos*, de Marsilio Ficino, trad. Juan Maluquer y Jaime Sainz, Anthropos, España, 1993, p. XLIII.

<http://libroesoterico.com/biblioteca/HERMETISMO/Ficino%20Furor%20Divino%20de%20XLIII%20a%20LXXIV.pdf>

²²² Ficino, M., “Sobre los cuidados de la salud de quienes se dedican al estudio de las letras” en *Tres libros sobre la vida*, Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2006, p. 27.

<https://es.scribd.com/document/374740384/Ficino-Marsilio-Tres-Libros-Sobre-La-Vida>

de Jean Starobinsky, no encontraremos un apartado dedicado a Platón, pero sí al estudio del furor divino renacentista. Por lo tanto, cualquier lectura “melancólica” de la filosofía platónica ha sido, más bien, una lectura sobre el furor en Marsilio Ficino, ocasionando que las investigaciones sobre la locura en Platón hayan sido reducidas a las cuatro manías expuestas en *Fedro*.

Otro motivo por el que la melancolía fue tan escasamente vinculada a este filósofo (en más de veinte siglos de historia de la filosofía y a pesar de que la cultura occidental no ha parado de actualizar el término *melancolía*) es el enfoque racionalista que se le ha dado tanto a la historia de la filosofía como al estudio del pensamiento platónico. Baste con reconsiderar la influencia que continúan ejerciendo las interpretaciones de Wilamowitz, quien clausuró el estudio del orfismo en Platón, y Schleiermacher, cuya visión privilegia únicamente las obras escritas. Por eso es que, a pesar de los estudios de Alberto Bernabé y la escuela de Tubinga (los primeros, en cuanto a la relación de Platón con el orfismo; los segundos, con respecto a las doctrinas no escritas), la obra platónica sigue leyéndose en clave estrictamente intelectualista y racionalista. El problema es que estas interpretaciones clásicas llevan consigo no solo una determinada selección de textos considerados como los representantes del pensamiento platónico, sino también un cierto tipo de lectura que vuelve a determinadas obras y pasajes “oscuros”, “contradictorios” o “baladíes”, como es el caso del mito de Theuth y Thamus en el *Fedro* o el pobre lugar que ocupa el *Banquete* en los estudios de Taylor.²²³

El interés de lo que viene a continuación será entonces demostrar que la interpretación de la filosofía platónica se enriquece cuando es estudiada desde la afectividad melancólica; que los estados atrabiliarios pueden explicar, en gran medida, por qué el filósofo es un amante de la sabiduría. Quizá nunca podamos saber si el *Problema XXX* diagnosticó a Platón como

²²³ v. Flórez Restrepo, Jorge A., Reseña de *Por una nueva interpretación de Platón: relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*, de Giovanni Reale. <http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n24/n24a12.pdf>; Casadesús Bordoy, F., “Orfeo y el orfismo en Platón”, *Taula. Quaderns de pensament* (UIB). N.º 27-28, 1997. www.raco.cat/index.php/Taula/article/download/70994/96678; y Taylor, A. E., *Platón*, trad. Carmen García, Tecnos, España, 2005.

melancólico por su obra o por su *temperamento*²²⁴ o, en el caso de Sócrates, si su *atopia* tenía algo que ver,²²⁵ pero, definitivamente, cuando revisamos a Platón desde esta perspectiva, queda claro que hay buenas razones para pensar del mismo modo que el autor de los *Problemata*.

2.2 Fenomenología de la melancolía en Platón

Cuando digo “fenomenología de la melancolía”²²⁶ me refiero a la descripción de los rasgos atrabiliarios que aparecen en determinados pasajes de la obra platónica; sobre todo, en *Banquete* y *Fedro*, dos obras que logran desenvolverse gracias a la tensión y la exaltación de los personajes. Sin los celos y la *atopia* de Sócrates al inicio del *Fedro* o sin las confesiones de Alcibíades al final del *Banquete* (por decir lo menos), se perdería en gran medida la potencia de estos diálogos, los cuales, además, se encargan de describir la experiencia de la verdad; cómo es o, mejor dicho, cómo se *siente* el hecho de conocer la verdad. Este frenesí será la guía de las tres secciones siguientes. Cada una pretende aclarar de qué manera se desarrolla la pasión melancólica en las dos obras de Platón que abogan por la vida, el conocimiento y el amor.

²²⁴ He decidido poner en cursivas el término “temperamento” porque es importante entenderlo desde su sentido antiguo, es decir, como κρᾶσις (*krâsis*). *Temperamentum* fue la transcripción latina de dicho término. Por lo tanto, hablar de *temperamento* en este sentido implica hablar de *krâsis*, de la mezcla que determinaba fisiológicamente a un individuo, dándole ciertas características psíquicas y somáticas. v. Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 21; Entralgo, Pedro Laín, *Op. cit.*, p. 155; y páginas 14-17 de esta investigación.

²²⁵ Cfr. Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 11.

²²⁶ El término “fenomenología” no tiene un sentido filosófico estricto en esta investigación; es decir, no es usado desde el lenguaje de una doctrina filosófica en particular, sino que, en un sentido general, me permite designar la descripción de un conjunto de fenómenos, en este caso, relativos a la melancolía, presentes en algunos pasajes de la obra platónica. En todo caso, he retomado el uso que hace Giorgio Agamben del concepto en su obra *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. v. **fenomenología** en *Diccionario de filosofía* por Nicola Abbagnano, FCE, México, 1961.

2.2.1 Desde los lugares comunes

Saber qué era un lugar común dentro de una cultura desaparecida²²⁷ es casi imposible, pero cuando vemos que el término *melancolía* continúa siendo usado en la actualidad para designar, de algún modo, miedo y tristeza prolongados;²²⁸ que *atrabiliario* sigue haciendo referencia a alguien furioso;²²⁹ y que Aristófanes, Hipócrates, Platón y Aristóteles tomaron como una obviedad las mismas afirmaciones acerca de la locura y la bilis negra,²³⁰ nos damos cuenta de que muchas de las cosas que para los griegos eran evidentes, lo siguen siendo también para nosotros. La idea del genio melancólico, la creencia de que el filósofo actúa como un loco y el hecho de pensar que lo trágico es propio de la melancolía son algunos ejemplos de estos lugares comunes.

2.2.1.1 Genio melancólico

En general, los que son agudos y sagaces como éste [Teeteto] y tienen buena memoria, también son propensos a dejarse llevar por sus pasiones, se precipitan como naves sin lastre y tienen más de locura que de valor. En cambio, los que son más graves son siempre lentos en el aprendizaje y se olvidan con facilidad.²³¹

La naturalidad con la que Teodoro habla sobre la desmesura propia de los “agudos” y “sagaces” nos devuelve un lugar común sobre la excepcionalidad: el genio²³² es melancólico o, dicho de otro modo, quien se encuentra fuera de la norma (y esto en un sentido tanto “negativo” como “positivo”, pues la estupidez y la agudeza de pensamiento son dos extremos opuestos, característicos de la *atra bilis*)²³³ tiende al exceso, a la desmesura, a la manía; es

²²⁷ Cfr. Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 9.

²²⁸ v. Hipócrates, “Aforismos” en *Tratados hipocráticos*, Vol. I, ed. cit., VI, 23, p. 286.

²²⁹ v. Nota 125 de esta investigación.

²³⁰ Cfr. García Gual, Carlos, *Op. cit.*, p. 43; y Cfr. Pizarro H., Álvaro, *Op. cit.*, pp. 27-33.

²³¹ Platón, *Teeteto* en *Diálogos*, Vol. V, trad. A. Vallejo Campos, Gredos, España, 2000, § 144a-b, p. 171.

²³² La palabra “genio” es entendida aquí desde una de sus acepciones más comunes, como sinónimo de extraordinario, excepcional. v. **genio** en RAE. <https://dle.rae.es/genio>

²³³ Cfr. Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 20.

propenso a tener comportamientos ocasionados por la bilis negra. Así que, ya antes del *Problema XXX*, Platón en el *Teeteto* había tomado como una evidencia que la impulsividad y la exteriorización desmedida de las emociones son algo común en quienes poseen una inteligencia extraordinaria. Pero ¿qué es lo que sostiene la espontaneidad de este pensamiento? ¿Por qué Platón lo mencionó como si se tratara de un acontecimiento habitual? Y, por último, también habría que preguntarnos si, desde entonces, esta conducta fue realmente asociada al humor negro.

A finales del siglo V a. C., el verbo *μελαγχολᾶν* (*melancholân*) había adquirido bastante popularidad. Así lo demuestran las siguientes afirmaciones en distintas obras de Aristófanes:

Filócrates, el vendedor de pájaros, está de mal talante (*μελαγχολῶν*).²³⁴
(*Aves*)

Estás loco (*Μελαγχολᾷς*), hombre, por el cielo”;²³⁵ “[...] ¿crees que estoy así de loco (*μελαγχολᾶν*)?”;²³⁶ “[...] me ha devuelto a mi señor trastornado (*μελαγχολῶντ*).²³⁷ (*Pluto*)

[...] le diré que está perturbado (*παραφρονεῖν*)... y que además es loco (*μελαγχολᾶν*).²³⁸ (*Asamblea de las mujeres*)

Sobre la última frase habría que destacar, además, el uso de la palabra *παραφρονεῖν* (*paraphronein*), referente a las *φρένες* (*phrênes*).²³⁹ Al igual que *melancholân*, el verbo *παραφρονέω* comenzó a ser utilizado por autores de siglo V a. C. (Herodoto, Tucídides y Aristófanes) para denotar locura.²⁴⁰ De hecho, en la misma época, *μελαγχολᾶω* ya se consideraba un sinónimo del verbo *μαίνεσθαι*, que significa “estar loco”.²⁴¹ Por esta razón²⁴² en *República* encontramos la

²³⁴ Cita tomada de Pizarro H., Álvaro, *Op. cit.*, p. 31.

²³⁵ *Idem.*

²³⁶ *Idem.*

²³⁷ *Idem.*

²³⁸ *Idem.*

²³⁹ *Cfr. Idem;* y v. Páginas 12 y 21-23 de esta investigación.

²⁴⁰ *Cfr. Pizarro H., Álvaro, Op. cit.*, p. 31.

²⁴¹ v. *Ibid.*, p. 32.

²⁴² “[...] los dos últimos verbos [*μελαγχολᾶω* y *μαίνεσθαι*] compartían un campo semántico en común respecto a la idea de locura [...]”. *Idem.*

frase “[...] se ha convertido en borracho, lascivo y loco (μελαγχολικός);”²⁴³ y, en *Fedro*: “Miserable, estás loco (μελαγχολᾶς)”²⁴⁴.

Curiosamente, en el párrafo 144a-b del *Teeteto*, la expresión utilizada no es una derivación de la palabra *melancholia*, sino del término *μανία* (*manía*): “[...] más temerarios (μανικώτεροι) que valientes”,²⁴⁵ y, a pesar de ello, nos permite comprender que la unión entre bilis negra y locura, más allá del ámbito médico, pertenecía a la cultura popular,²⁴⁶ pues aunque Platón no hable explícitamente del humor negro, sí asocia el término *μελαγχολία* a la falta de cordura (*República*, *Fedro*) y relaciona la manía y la intemperancia con una inteligencia fuera de lo común, un rasgo esencial del melancólico que, más adelante, tomaría forma en la fenomenología descrita por el *Problema XXX*: los hombres de excepción tienden al exceso; oscilan entre la creatividad impetuosa y la estupidez.²⁴⁷

Si la idea de *μελαγχολία* pertenecía al sentido común y lentamente se fue integrando al discurso médico y literario²⁴⁸ (lo que podría demostrarse a partir de ciertas expresiones en Homero y Sófocles)²⁴⁹ o si, más bien, fue un concepto tomado de la jerga médica, no podremos saberlo nunca con seguridad. Lo importante es tener presente que dentro del imaginario cultural a finales del siglo V a. C. la excepcionalidad ya se vinculaba, de alguna forma, con la inestabilidad de la bilis negra: la inteligencia extraordinaria tiende a la irracionalidad, al exceso, a la falta de límites, a la furia, a la manía entendida prácticamente como estulticia.

²⁴³ *Idem*.

²⁴⁴ *Idem*.

²⁴⁵ Versión en griego tomada de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Teeteto>

v. **μανικώτεροι** en <https://www.dicciogriego.es/lemas/6938>

²⁴⁶ *Cfr.* García Gual, Carlos, *Op. cit.*, p. 43.

²⁴⁷ *Cfr.* Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 953a 35-953b 10, p. 83 y § 954a 10-15, p. 89; Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 20, 29; y páginas 28 y 31 de esta investigación.

²⁴⁸ *Cfr.* Pizarro H., Álvaro, *Op. cit.*, p. 30.

²⁴⁹ “Recordemos el pasaje famoso de la *Iliada* I, 104-105, en que Agamenón se levanta furioso contra Aquiles: *enfurecido. Y sus entrañas tremendamente negras de cólera se colmaban, y sus ojos se asemejaban al fuego chispeante*. Las entrañas (*phrénes*) se le ponen negras de furor (*méneos... mélainai pímplanto*) al soberano Atrida. Los médicos, que recordaban el famoso pasaje, seguramente veían ahí una referencia a la bilis negra, que se derramaba en torno a las *phrénes* del rey”. García Gual, Carlos, *Op. cit.*, p. 44.

“En Sófocles (*Traquinias* 573), *bilis* (χολός) posee simplemente la acepción de *impregnado de negra hiel, envenenado*. Pero también negra es la sangre que brota de las narices y del costado de Áyax (*Áyax* 918; 1412-1413)”. Pizarro H., Álvaro, *Op. cit.*, p. 28.

Con todo esto, cabe preguntar: ¿El filósofo sería, en dado caso, alguien con una inteligencia fuera de lo normal; un genio? Y, de ser así, ¿es cierto que tiene comportamientos desmedidos?

Parece que el caso de Teeteto no serviría para argumentar algo semejante. A diferencia de los demás, en él existe una prudencia anómala: es listo como pocos, pero se destaca por su afabilidad y, “[...] además de tener un carácter extraordinariamente viril [...]”,²⁵⁰ “[...] se aplica a sus estudios e investigaciones con una facilidad segura y eficaz, y procede con la misma suavidad con la que fluye silenciosamente el aceite, de tal manera que sorprende cómo lleva a cabo todas estas cosas a tal edad”.²⁵¹ Incluso, el propio Teodoro (quien así describe a Teeteto) reconoce que semejantes cualidades resultan increíbles: Teeteto es joven, pero prudente; inteligente y con buena memoria, pero suave y gentil. Lo mismo sucede con el rey filósofo descrito por Sócrates en *República*: “[...] está por naturaleza dotado de memoria, facilidad para aprender, grandeza de espíritu y de gracia [...] es amigo y congénere de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la moderación”.²⁵² Y, a pesar de ello, si su alma bien dotada tropieza con una mala educación, se vuelve especialmente mala, pues solamente una naturaleza vigorosa, a falta de lo que requiere, es causa de grandes males, del mismo modo que es causa de grandes bienes si se desarrolla en condiciones afines a su disposición filosófica.²⁵³

Se puede ver cómo ambos personajes demuestran poseer una armonía de cualidades opuestas,²⁵⁴ hecho en el que radica su carácter extraordinario. No todos, por principio, nacen con características semejantes; una naturaleza dotada de todo cuanto se ha dicho “[...] surge pocas veces entre los hombres y en pequeño número”.²⁵⁵ En segundo lugar, raramente ocurre que un alma así logra sobrepasar todas las adversidades que podrían corromperla. Se necesita de una especie de *καιρός* (*kairós*)²⁵⁶ para que se lleve a cabo el momento excepcional donde, además de surgir un individuo con cualidades singulares, este pueda desarrollarse en un

²⁵⁰ Platón, *Teeteto* en *Diálogos*, Vol. V, trad. A. Vallejo Campos, Gredos, España, 2000, § 144a, p. 171.

²⁵¹ *Ibid.*, § 144b, p. 171.

²⁵² Platón, *República* en *Diálogos*, Vol. IV, ed. cit., § 487a, p. 304.

²⁵³ *Cfr. Ibid.*, §491d-492a, p. 310-311; y § 495a-b, pp. 315-316.

²⁵⁴ *v.* Nota 5 en Platón, *Teeteto* en *Diálogos*, Vol. V, ed. cit., p. 171.

²⁵⁵ Platón, *República* en *Diálogos*, Vol. IV, ed. cit., § 491b, p. 310.

²⁵⁶ *v.* Páginas 28-31 de esta investigación.

entorno que le permita alcanzar un cierto equilibrio y convertirse en un verdadero filósofo (como pasó con Teeteto o como tendría que suceder el caso del rey descrito por Sócrates). Todo depende, como también sucede con la *kerasis* del melancólico, del instante en el que se vuelve posible la existencia de los hombres de excepción (περιττοι... ἄνδρες),²⁵⁷ aquellos que sobresalen. Por lo tanto, aunque Teeteto y el rey filósofo no se distinguen por su desmesura, definitivamente resaltan por su carácter excesivamente peculiar; por su genialidad. Desde esta perspectiva, el filósofo, al menos, sí es un genio.

Ahora bien, el tema de la desmesura tiene un giro muy curioso en Platón, pues al hablar del filósofo por antonomasia, Sócrates, el ejemplo más claro de extravagancia lo vamos a encontrar en su ἄτοπία (*atopía*),²⁵⁸ es decir, en sus comportamientos extraños, fuera de lugar.²⁵⁹ Es el propio Sócrates quien así se describe en *Fedro*. Afirma que es ἄτοπος (*átapos*)²⁶⁰ porque, a diferencia de los sofistas, no se encuentra interesado en la racionalización de la mitología, pero, si decide no cuestionar la opinión común, es solo con la intención de poder dedicarse al conocimiento de sí mismo, “[...] siguiendo la inscripción de Delfos”.²⁶¹ En esta actitud Sócrates reconoce su excentricidad, una característica que vuelve a destacarse cuando habla con tanto asombro de las afueras de la ciudad, particularmente, del “Hermoso rincón”²⁶² donde más adelante pronunciará el discurso sobre la locura. Fedro le dice a Sócrates que, al describir

²⁵⁷ v. Páginas 27-28 de esta investigación.

²⁵⁸ ἄτοπία, ας (ῆ) 1 hecho de no encontrarse en su lugar, [...] naturaleza extraordinaria [...] extrañeza, novedad [...] 2 extravagancia, sin sentido. *Le Grand Bailly: Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris.

https://archive.org/stream/BaillyDictionnaireGrecFrancais/Bailly_DictionnaireGrecFrancais#page/n302/mode/1up

ἄτοπία (*atopía*): de ἄ (*a-*) y τόπος (*tópos*, “lugar”) = sin - lugar. v. Etimología de ἄτοπία en https://en.wiktionary.org/wiki/%E1%BC%84%CF%84%CE%BF%CF%80%CE%BF%CF%82#Ancient_Greek

v. *alpha privativum* en

https://en.wiktionary.org/wiki/%E1%BC%80-#Ancient_Greek

²⁵⁹ Los ejemplos que vienen a continuación sobre la *atopía* de Sócrates, así como sus explicaciones, han sido tomados de Mejía, Juan Fernando, “Atopía: El lugar de la Filosofía en el Fedro de Platón. Ensayo para la comprensión del filósofo como agente moral”, *Cuadrante Phi*, N.º 5, 2002.

<https://www.javeriana.edu.co/cuadrantephi/sumario/articulos23.htm#r14>

²⁶⁰ “Si no me lo creyera, como hacen los sabios, no sería nada extraño (ἄτοπος)”. Platón, *Fedro* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 229c, p. 773. Versión en griego tomada de:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D229c>

²⁶¹ Platón, *Fedro* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 229e, p. 773.

²⁶² *Ibid.*, § 230b, p. 774.

de esa forma aquel lugar, le resulta un hombre no raro, sino “rarísimo”,²⁶³ utiliza el superlativo *atopootatos* (ἀτοπώτατος) para indicarle que se comporta como un forastero en su propia tierra, pues Sócrates, que casi nunca va más allá de las murallas de Atenas, ahora lo ha hecho, seducido por un discurso que Fedro lleva bajo el manto. Más adelante, ya en la palinodia, reaparece el término ἀτοπία, pero esta vez sirve para expresar la extrañeza que vive el enamorado cuando siente entremezclados el regocijo y el sufrimiento producidos por la belleza del amado: “Y, a partir de la mezcla de estas dos cosas, se angustia por la extrañeza (ἀτοπία) de lo que padece y se extravía de frenesí; y, enloquecido, no puede dormir por la noche ni permanecer en ningún lugar durante el día, sino que, anhelando, corre hacia donde cree que puede ver al que posee la belleza”.²⁶⁴ Es como si el filósofo, una vez que se ha iniciado en el amor, pudiera trasladarse de alguna manera hacia una *atopía*; hacia ese lugar extraordinario donde habita la idea de la belleza. El amor hace aparecer un umbral donde el alma recuerda, aún sin comprenderlo, que ya había visto la belleza en sí, y es esto lo que genera desconcierto en el amante, quien inesperadamente re-conoce el mundo de las formas y vuelve a situarse, en cierto modo, en el lugar de lo divino: un sin-lugar o, también, un sitio fuera de lugar, una *atopía*.

Tomando en cuenta estos detalles, podría decirse que el *Fedro* es en gran medida un texto atópico, pues además de hablar sobre comportamientos fuera de lo común, describe ideas totalmente insólitas: cómo es el alma, cómo es la inmortalidad, cómo se da la corrupción de las almas y cómo algunas de ellas recuperan, a través del recuerdo de lo divino, su naturaleza alada.²⁶⁵ La filosofía aparece en este diálogo como una actividad extravagante, como una *ἀτοπία*, lo que también se demuestra en varios pasajes del *Banquete*, comenzando por el trance socrático camino a casa de Agatón.²⁶⁶ Cuenta Aristodemo que debió llegar solo a la cena porque Sócrates se quedó rezagado, “[...] concentrando de alguna manera el pensamiento en

²⁶³ *Ibid.*, § 230c, p. 774.

²⁶⁴ La traducción de este fragmento (§ 251d-e) es mía, apoyada en el texto original en griego y en una traducción de este al inglés. Textos originales (griego e inglés) en: <https://emilymrutherford.com/2012/08/31/receiving-the-classical-tradition-or-three-weeks-in-greece-and-what-came-after/>

²⁶⁵ v. Platón, *Fedro* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 245c-251d, pp. 792-801.

²⁶⁶ v. Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 174d-175c, pp. 698-700.

sí mismo”.²⁶⁷ Muchas veces Agatón pidió ir a buscarlo, pero Aristodemo no lo permitió y Sócrates finalmente llegó cuando todos estaban en mitad de la comida.²⁶⁸ Sin embargo (cuenta Alcibíades en la misma obra), un episodio similar ya había ocurrido antes en la expedición contra Potidea, solo que, en esa ocasión, el trance duró un día entero.²⁶⁹ ¿Quién no pensaría que estas actitudes son complemente anómalas? ¿Quién sería capaz de quedarse un día entero, de pie, a la intemperie, meditando algo? ¿Quién invitaría a una persona a una cena y luego la dejaría llegar sola porque de repente se queda abstraído? Sorprendentemente, la extravagancia de Sócrates no acaba aquí, pues Alcibíades también describe su capacidad para resistir el hambre, la fatiga, el efecto del alcohol y el frío.²⁷⁰ Incluso, cuando en una ocasión Sócrates caminaba descalzo sobre el hielo, “[...] los soldados le miraban de reojo en la creencia de que los desafiaba”.²⁷¹

¿Por qué el *Banquete*, prácticamente, comienza y termina relatando dos estados de arrebatos socráticos, junto con una serie de comportamientos fuera de lo habitual? Parece que el filósofo no es filósofo sin su excentricidad. ¿A esto se refería Aristóteles cuando clasificó a Sócrates como melancólico?²⁷²

2.2.1.2 Locura

Crear que sí (que esta extravagancia filosófica es la razón por la cual Sócrates aparece en la lista de hombres melancólicos del *Problema XXX*) adquiere todavía más sentido cuando, de forma paralela, quienes no se dedicaban a la filosofía veían este tipo de excentricidad como un signo de locura, como la señal de que alguien ha perdido el juicio en detrimento de sí mismo. En consecuencia, estos comportamientos extraños acababan por convertirse en motivo de burla, desaprobación o, simplemente, en una razón para que las palabras de los filósofos no fueran

²⁶⁷ *Ibid.*, § 174d, p. 698.

²⁶⁸ *v. Ibid.*, § 175c, p. 700.

²⁶⁹ *v. Ibid.*, § 220c-d, pp. 760-761.

²⁷⁰ *v. Ibid.*, § 219e-221b, pp. 760-762.

²⁷¹ *Ibid.*, § 220b, p. 760.

²⁷² *Cfr.* Pigeaud, Jackie, Prólogo a *Op. cit.*, pp. 11-13; y García Gual, Carlos, *Op. cit.*, p. 46.

tomadas en serio.²⁷³ Uno de los ejemplos más claros al respecto es, por supuesto, *Nubes*, de Aristófanes, donde Sócrates es representado no solo como un sofista, sino como un personaje ridículo que dice y hace cosas absurdas: andar con la boca abierta mirando la luna, ocasionando que el excremento de una lagartija le cayera dentro de la boca; contar los pasos de una pulga con unos zapatitos hechos de cera; decir que el zumbido de los mosquitos proviene del ano de estos animales;²⁷⁴ marchar por los aires y reflexionar sobre el sol porque de otra forma no podría descubrir con exactitud los fenómenos meteorológicos.²⁷⁵ A esta última descripción Platón hace referencia en *Fedro*,²⁷⁶ *Apología*²⁷⁷, *Teeteto*²⁷⁸ y *República*,²⁷⁹ obra en la que también habla sobre la opinión popular acerca de la actitud extraña y hasta depravada de los filósofos.²⁸⁰ Y aunque Sócrates refute esta creencia, demostrando que es propia de los ignorantes, nos permite comprender que el lugar común sobre el filósofo loco (que dice cosas disparatadas, fantasea, es risible) era muy usado y conocido a finales del siglo V a. C., pero, gracias a las *Cartas* del pseudo-Hipócrates,²⁸¹ se sabe que también tuvo gran popularidad durante el siglo I a. C. En la *Carta 17 a Damageto* se cuestiona el comportamiento de Demócrito, que llama la atención de los habitantes de Abdera.²⁸² “Se ha retirado al lugar más selvático de la naturaleza,

²⁷³ Cfr. “[...] igual que una criada tracia se burló de Tales porque éste, contemplando los astros mientras caminaba, cayó en un pozo, así el filósofo da motivo de reírse *no sólo a las chicas tracias, sino también a la multitud restante, ya que a consecuencia de su extrañeza por el mundo cae en pozos y en toda posible aporía* (Teeteto, 174a y ss). [...] *es objeto de mofa por parte de la multitud, en parte debido a su postura aparentemente presuntuosa, en parte porque no conoce lo que es más cerca y porque en todo se encuentra en una aporía* (Ibid. 175b)”. Krüger, Gerhard, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens (Intelligència i passió. L'essència del pensament platònic)*, pp. 292-309, trad. al catalán por Joan Ordi i Fernández, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXI*, 2010, pp. 147-159. Formato digital. La traducción al español es mía.

<https://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000125/00000053.pdf>; y Cfr. Pérez Rodríguez, Cristina, *Op. cit.*, pp. 72, 75.

²⁷⁴ v. Aristófanes, *Nubes*, Editorial Universitaria, Chile, pp. 44-45.

<https://books.google.com.mx/books?id=IvTHhubtxqYC&printsec=frontcover&dq=nubes+arist%C3%B3fanes++pdf&hl=es&sa=X&ved=0ahUKewjP7q-AtJbpAhVihq0KHxm1C-YQ6AEIMTAB#v=snippet&q=berro&f=false>

²⁷⁵ v. *Ibid.*, p. 49.

²⁷⁶ v. Platón, *Fedro* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 270a, p. 826.

²⁷⁷ v. Platón, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, Vol. I, trad. Julio Calonge, ed. cit., § 19c, p. 5.

²⁷⁸ v. Platón, *Teeteto*, en *Diálogos*, Vol. V, ed. cit., § 174a-b.

²⁷⁹ v. Platón, *República* en *Diálogos*, Vol. IV, ed. cit., § 488e-489a, p. 306.

²⁸⁰ v. *Ibid.*, § 487c-d, pp. 304-305.

²⁸¹ v. Pigeaud, Jackie, Prólogo a *Op. cit.*, p. 60.

²⁸² v. *Ibid.*, p. 61.

se dedica a diseccionar animales y se ríe de todo. Se le consulta la opinión a Hipócrates”.²⁸³ “El problema estriba en distinguir al sabio del loco”,²⁸⁴ una cuestión que, por último, se observa también en dos pasajes del *Banquete*: primero, cuando Alcibíades reconoce que los discursos de Sócrates pueden sonar ridículos porque siempre habla “[...] de burros de carga, de herreros, de zapateros y de curtidores”;²⁸⁵ segundo, cuando, en una parte de la conversación mantenida entre Apolodoro y un amigo, hay un tono de cierta indolencia en los comentarios del amigo:

APOLODORO —[...] Por lo demás, cuando yo mismo hago discursos filosóficos o cuando se los oigo a otros, aparte de creer que saco provecho, también yo disfruto enormemente. Pero cuando oigo otros, en especial los vuestros, los de los ricos y hombres de negocios, personalmente me aburro y siento compasión por vosotros, mis amigos, porque creéis hacer algo importante cuando en realidad no estáis haciendo nada. Posiblemente vosotros, por el contrario, pensáis que soy un desgraciado, y creo que tenéis razón; pero yo no es que lo crea de vosotros, sino que sé muy bien que lo sois.

AMIGO —Siempre eres el mismo, Apolodoro, pues siempre hablas mal de ti y de los demás, y me parece que, excepto a Sócrates, consideras unos desgraciados absolutamente a todos, empezando por ti mismo. De donde recibiste el sobrenombre de “blando”, yo no lo sé, pues en tus palabras siempre eres así y te irritas contigo mismo y con los demás, salvo con Sócrates.

APOLODORO —Queridísimo amigo, realmente está claro que, al pensar así sobre mí mismo y sobre vosotros, resulto un loco y deliro.

AMIGO —No vale la pena, Apolodoro, discutir ahora sobre esto. Pero lo que te hemos pedido, no lo hagas de otra manera y cuéntanos cuáles fueron los discursos.²⁸⁶

El amigo, en lugar de sentirse ofendido (Apolodoro lo llamó “desgraciado” y calificó sus acciones de inútiles), responde con desgana al comportamiento totalmente predecible de Apolodoro (que se la pasa repitiéndose) e incluso prefiere desviar el tema de la conversación. No es difícil percibir que las palabras de Apolodoro no son tomadas con verdadera seriedad

²⁸³ *Idem.*

²⁸⁴ *Idem.*

²⁸⁵ Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 221e, p. 762.

²⁸⁶ *Ibid.*, § 173c-e, pp. 696-697.

por su amigo, pues aquel, al pensar así, frente a los ojos de los demás, resulta un loco y delira; sin embargo, su locura no es patológica ni tampoco es la de un poseso. Se trata de una locura que termina en disparates y actos absurdos. En tal caso ¿cómo no pensar que la filosofía y la melancolía de alguna manera se encontraban vinculadas en la cultura popular durante este periodo de la Antigüedad si el filósofo actuaba como un *μελαγχολικός*?²⁸⁷ De hecho, este lugar común no perdió fuerza y durante el siglo XVII se transformó en un tópico literario muy utilizado: el *theatrum mundi*,²⁸⁸ que consiste en “[...] relegar la realidad a la categoría de mera apariencia”,²⁸⁹ pero si el mundo es tan solo un teatro o, en palabras de Platón, tan solo sombras de un mundo ideal,²⁹⁰ ¿qué será mejor: reír, como se dice que lo hacía Demócrito o llorar,²⁹¹ como lo hacía Heráclito?²⁹² Sin importar qué decisión se tome, el tópico revela que es el filósofo quien ríe o llora, pues él es el único que está consciente de la futilidad del mundo. Para la gente *normal*, en cambio, que ignora la causa de la risa o del llanto, el filósofo no es más que un ridículo riendo o llorando.

²⁸⁷ Cfr. Páginas 38-39 de esta investigación.

²⁸⁸ v. D'Alessandro, Riccardo, “El gran teatro del mundo de Calderón de la Barca”, Universidad de Bologna, ResearchGate, 14 de noviembre de 2018.

https://www.researchgate.net/publication/328937766_El_gran_teatro_del_mundo_de_Calderon_de_la_Barca

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 7.

²⁹⁰ v. Platón, *República* en *Diálogos*, Vol. IV, ed. cit., § 514a-517b, pp. 343-347.

²⁹¹ v. Schmidhuber de la Mora, Guillermo, “Sor Juana, el padre Veyra y la antinomia «Demócrito que ríe vs. Heráclito que llora»”, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2016.

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/sor-juana-el-padre-veyra-y-la-antinomia-democrito-que-rie-vs-heraclito-que-llora/html/d4689d0c-e021-4087-b80e-9588a6a67c00_2.html

²⁹² “El filósofo Heráclito, después de una seria meditación sobre las vidas de los hombres, cayó en el llanto, y con lágrimas continuas deploraba su miseria, locura y necedad. Por otro lado, Demócrito se echó a reír, pues la vida de los demás le parecía ridícula, y se dejó llevar de tal modo por la ironía que los ciudadanos de Abdera le tomaron por loco, y entonces mandaron mensajeros al médico Hipócrates para que ejerciera sus habilidades médicas sobre él.” Burton, Robert, *Anatomía de la melancolía*.

<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:nE8y4kUTblkJ:www.revistaen.es/index.php/aen/article/download/15459/15319+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=mx>

2.2.1.3 Tragedia

Entonces, si es verdad que solo quienes no entienden la filosofía ven al filósofo como un loco, nosotros no tendríamos otra opción más que tomar con toda seriedad las palabras antes mencionadas de Apolodoro y Alcibiades, cuyos discursos, respectivamente, abren y cierran el *Banquete*. Además, en el caso de Apolodoro, del rigor de sus palabras, depende la profundidad filosófica de la obra, pues es él quien narra lo acontecido.²⁹³ ¿Se trata únicamente de un tipo chiflado que relata los hechos de forma arbitraria o se trata de un discípulo de Sócrates realmente fiel a la práctica filosófica enseñada por su maestro, dándonos así una razón para confiar en su pasión y, con ello, en el contenido filosófico de su relato?²⁹⁴

La respuesta podría encontrarse en el significado de su sobrenombre, “blando” (*malakós*), que para algunos interpretes quiere decir “suave, tierno, impresionable”, mientras que, para otros, se trata de una variante de *maniakós* (loco, maniático),²⁹⁵ supuesto del que parte esta investigación: Apolodoro no es únicamente un tipo sentimental que llora desesperado en la muerte de Sócrates²⁹⁶ o que, de repente, suelta una diatriba inoportuna en la conversación con su amigo.²⁹⁷ Apolodoro es un filósofo socrático. Manifiesta su desprecio por las preocupaciones triviales de los hombres ricos y de negocios, considerándolos unos “desgraciados” porque él no se percibe como un esclavo de la forma de vivir y sentir la vida de la mayoría; no comparte la moderación mundana que la masa considera como virtud. Su “suavidad” es, más bien, su “loco” desprecio por las cosas menores.²⁹⁸

Apolodoro sabe perfectamente, al igual que Alcibiades, que la seriedad de la filosofía es semejante “[...] a los silenos que se abren”,²⁹⁹ “[...] de suerte que todo hombre inexperto y

²⁹³ Cfr. Neumann, Harry, “On the Madness of Plato's Apollodorus”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, N.º 96, 1965, JSTOR, p. 283.

www.jstor.org/stable/283732

²⁹⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 283-284.

²⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 288; y Nota 7 en Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., p. 697.

²⁹⁶ Cfr. *Fedón* en *Diálogos*, Vol. I, trad. Carlos García Gual, ed. cit., § 117c-d, p. 690; Neumann, Harry, *Op. cit.*, p. 285; y Nota 7 en Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., p. 697.

²⁹⁷ v. Cita de Apolodoro y su respectivo análisis al final del capítulo anterior de esta investigación.

²⁹⁸ Cfr. Neumann, Harry, *Op. cit.*, ed. cit., p. 289.

²⁹⁹ Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 221d, p. 762.

estúpido se burlaría [...]”³⁰⁰ de los discursos filosóficos si los ve por fuera. “Pero si uno los ve cuando están abiertos y penetra en ellos, encontrará [...] que son los únicos discursos que tienen sentido [...]”,³⁰¹ mostrando imágenes “[...] tan divinas y doradas, tan extremadamente bellas y admirables”,³⁰² que se vuelve evidente que solo vale la pena vivir una vida filosófica.³⁰³ Por lo tanto, solo cuando se abre la caja del “sileno esculpido”,³⁰⁴ uno descubre, además de una hermosa y compleja profundidad en el *Banquete*, un halo trágico que rodea a la pasión filosófica:

Efectivamente, cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes, las lágrimas se me caen por culpa de sus palabras y veo que también a otros muchos les acontece lo mismo. En cambio, al oír a Pericles y a otros buenos oradores, si bien pensaba que hablaban elocuentemente, no me ocurría sin embargo, nada semejante, ni se alborotaba mi alma, ni se irritaba en la idea de que vivía como esclavo, mientras que por culpa de este Marsias, aquí presente, muchas veces me he encontrado, precisamente, en un estado tal que me parecía que no valía la pena vivir en las condiciones en las que estoy.³⁰⁵

Así es como Alcibíades describe el efecto de las palabras de Sócrates, a quien le ha otorgado cualidades dionisiacas;³⁰⁶ sus discursos, al igual que las melodías provenientes de la flauta de Marsias “[...] son las únicas que hacen que uno quede poseso y revelan, por ser divinas, quiénes necesitan de los dioses y de los ritos de iniciación”.³⁰⁷ Podría decirse que el llamado a la filosofía comienza de esta manera; el oyente (cuya alma se encuentra ya predispuesta a escuchar, pues no cualquiera es capaz de abrir en dos mitades los silenos y

Los silenos “[...] pertenecen al séquito de Dioniso [...]. Es posible que los artistas de la Atenas del siglo V a.C. adornasen sus talleres con grandes cajas en forma de silenos en las que guardaban sus más bellas estatuas, aunque no tenemos otras referencias a esta costumbre”. Nota 123 en *Ibid.*, p. 754.

³⁰⁰ *Ibid.*, § 221e, p. 762.

³⁰¹ *Ibid.*, § 222a, pp. 762-763.

³⁰² *Ibid.*, § 216e, p. 756.

³⁰³ *Cfr. Ibid.*, § 215d-216c, pp. 755-756.

³⁰⁴ *Ibid.*, § 216d, p. 756.

³⁰⁵ *Ibid.* § 215d-216a, p. 755.

³⁰⁶ Además de compararlo con los silenos, lo compara con Marsias. “Heródoto, VII, 26, 3, llama a Marsias sileno”. Nota 124 en Platón, *Banquete en Diálogos*, Vol. I, ed. cit., p. 754.

³⁰⁷ *Ibid.*, § 215b-c, p. 754.

descubrir dentro de ellos estatuas de dioses)³⁰⁸ es atraído por un descubrimiento que, por trágico, resulta poderosamente encantador: vivimos una vida de apariencias y sombras; vivimos como esclavos dentro de la caverna.³⁰⁹ Todo lo que alguna vez consideramos esencial o importante no es más que una fantasía.

Estas emociones violentas que acompañan la exposición de las sombras de la cueva también son las emociones que acompañan la escena de reconocimiento en la tragedia: cuando Edipo descubre que lo que consideraba *verdad* es solo una ilusión y que la *mentira* ahora se le muestra como una realidad.³¹⁰ El reconocimiento del error, con su ruptura de la complacencia y la ilusión, es en esencia el corazón de la tragedia,³¹¹ y sin este sentido trágico, no hay filosofía, porque la verdad no existe en la complacencia del que cree que sabe.³¹²

Todos los presentes en el *Banquete* así lo advierten, por eso nadie interrumpe a Alcibíades,³¹³ quien no por hablar con imágenes³¹⁴ y estar ebrio dice mentiras. Al contrario, gracias a que pronuncia su discurso en estas condiciones, se transforma en el Dioniso³¹⁵ que corona a Sócrates como el mejor poeta,³¹⁶ aún mejor que Aristófanes y Agatón, pues Sócrates es el único que practica el verdadero arte, “[...] el arte de la verdad, que, en cuanto tal, engloba lo trágico y lo cómico, y los sabe expresar de manera adecuada”.³¹⁷ Así lo demuestra cuando,

³⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, § 221d, p. 762; y Platón, *República* en *Diálogos*, Vol. IV, ed. cit., § 490e-491b, pp. 309-310.

³⁰⁹ v. Platón, *República*, ed. cit., § 514a-517b, pp. 343-347.

³¹⁰ Cfr. Bacon, Helen H., “Socrates crowned”, *The Virginia Quarterly Review*, Vol. 35, N.º 3, 1959, JSTOR, p. 425. www.jstor.org/stable/26441912

³¹¹ Cfr. *Ibid.*, p. 430.

³¹² Cfr. *Ibid.*, p. 429.

³¹³ “—La diré inmediatamente —dijo Alcibíades—. Pero tú haz lo siguiente: si digo algo que no es verdad, interrúmpeme, si quieres, y di que estoy mintiendo, pues no falsearé nada, al menos voluntariamente”. Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 214e-215a, p. 753.

³¹⁴ “La ejemplificación por medio de comparaciones de imágenes es típica del humor griego”. Nota 122 en *Ibid.*, p. 753; y v. *Ibid.*, § 215a, p. 753.

³¹⁵ “Al concluir el discurso de Sócrates irrumpe de improviso en la sala Alcibíades, ebrio: ¡No!, el mismo Dioniso, alguien ha comentado con eficacia, dado el estado notable de embriaguez con que se presenta al personaje.” Reale, Giovanni, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, trad. Rosa Rius y Pere Salvat, Herder, España, 2004, p. 258. El vino, la flauta y la corona de hiedra y violetas son los elementos representantes de Dioniso. v. Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 212d-214a, pp. 751-752.

³¹⁶ v. *Ibid.*, § 213d-e, p. 752.

³¹⁷ Reale, Giovanni, *Op. cit.*, p. 266; Cfr. Bacon, Helen H., *Op. cit.*, p. 430; y v. Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 223d, p. 764.

para explicar la verdadera naturaleza de Eros, convierte su amargura (Eros nunca puede poseer la belleza para siempre) en una historia divertida: durante la celebración de un banquete, su madre lo concibe del ebrio Poros por medio de un ardid astuto.³¹⁸

Pero es que, en realidad, la vida misma de Sócrates, que bien podría ser la encarnación de Eros,³¹⁹ se muestra como una tragicomedia. Su extravagancia,³²⁰ por ejemplo, lo convirtió tanto en un personaje de comedia en Atenas como en un corruptor de jóvenes³²¹ condenado a beber la cicuta.³²² Esto confirma lo que Sócrates dice en *Filebo*: “[...] en las tragedias y comedias, no solo en el teatro, sino también en toda la tragedia y la comedia de la vida, los dolores están mezclados con los placeres”.³²³ Por eso “[...] no es posible comprender al que es serio sin comprender al que es ridículo ni, en general, el opuesto sin la contraparte”,³²⁴ y, por la misma razón, Sócrates declara al final del *Banquete* que es “[...] cosa del mismo hombre saber componer comedia y tragedia”.³²⁵

³¹⁸ Cfr. Krüger, Gerhard, *Op. cit.*

³¹⁹ “[...] y abrazando a este hombre verdaderamente demoníaco [δαίμονίω] y maravilloso, y permanecí así durante toda la noche. [...] Pero si bien hice todo esto él me venció. Despreció la flor de mi juventud, se burló de ella y la ultrajó. [...] Pero, con el amor y el odio de quien ha sido rechazado, el joven muestra de manera soberbia algunos rasgos esenciales del verdadero demonio Eros de quien Sócrates es imagen, como auténtico hombre demoníaco: Sócrates está enamorado de jóvenes hermosos, siempre gira a su alrededor y se consume de amor. Pero, luego, lo ignora todo, no sabe nada. [...] Sabed que no le importa nada que alguien sea bello, e incluso lo desprecia hasta extremos difíciles de imaginar, ni tampoco que sea rico o posea alguno de los honores que según la mayoría dan la felicidad. [...] El verdadero amante se convierte en el amado porque se manifiesta como fuerza que impele a ascender cada vez más alto por la escalera del amor”. Reale, Giovanni, *Op. cit.*, pp. 246-248. Cfr. Bacon, Helen H., *Op. cit.*, p. 428.

³²⁰ Narrada en condiciones aparentemente graciosas y hasta vulgares: Alcibíades, borracho, de repente interrumpe el momento más racional del *Banquete* (la exposición del discurso de Diotima) y, en lugar de elogiar a Eros, elogia a Sócrates a través de imágenes y reclamos desesperados de amor. v. Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 212d-223a, pp. 751-764. Además, “[Sócrates] es tan fanático de la racionalidad extrema que no se le puede caracterizar si no es míticamente. Justamente lo que es grandioso, trágico, tiene a la vez, para quien no toma parte, algo de cómico”. Krüger, Gerhard, *Op. cit.*

³²¹ v. Platón, *Apología de Sócrates* en *Diálogos*, Vol. I, trad. Julio Calogne, ed. cit., § 23d, p. 10.

³²² v. Platón, *Fedón* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 57a, p. 609; y Cfr. Platón, *República* en *Diálogos*, Vol. IV, ed. cit., § 517a, p. 347.

³²³ Platón, *Filebo* en *Diálogos*, Vol. VI, trad. María Ángeles Durán, Gredos, Madrid, 2000, § 50b, p. 91. Cita tomada de Krüger, Gerhard, *Op. cit.*

³²⁴ Platón, *Leyes* en *Diálogos*, Vol. IX, trad. Alfonso Silván Rodríguez, Gredos, Madrid, 2008, § 816d-e, p. 61. Cita tomada de Krüger, Gerhard, *Op. cit.*

³²⁵ Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 223d, p. 764.

La filosofía tiene, efectivamente, un aspecto cómico, pero su cariz funesto solo se revela a los iniciados,³²⁶ quienes descubren, gracias a ella, el lado trágico de vivir sin otra preocupación que la mera conservación de la vida.³²⁷ Con esto, la filosofía vuelve a entretenerse con la melancolía. En ambas existe un sufrimiento intrínseco, ya representado por la pena que devora el corazón de Belerofonte³²⁸ y, luego, descrito como patología en el aforismo 23: “Si el temor y la tristeza perseveran mucho tiempo, esto indica melancolía”.³²⁹ Asimismo, están los fragmentos del *Corpus Hippocraticum* donde se habla del poder fatal de la bilis negra: “Las deyecciones negras [...] son pésimas. Y serán peores cuanto más este color se acentúe”.³³⁰ “Cualquier individuo, [...] si le sobrevienen evacuaciones atrabiliarias [...] morirá al día siguiente”.³³¹ “Toda disentería que comienza por atrabilis es mortal”.³³² “El enfermo parece tener en las entrañas como una espina y que le pica, y se ve aquejado de náuseas y huye de la luz y de las personas; le gusta la oscuridad y es presa del temor [...]. Le duele cuando se le toca y está temeroso y ve visiones y pesadillas horribles y algunas veces a los seres que han muerto”.³³³ “[...] la mujer se vuelve loca [...] siente deseos de matar; [...] siente terrores y miedos; [...] desea estrangular [...] su espíritu [*thymos*],³³⁴ agitado y angustiado, se pervierte. Además la enferma dice cosas terribles. (Las visiones) le mandan saltar y arrojarse a los pozos o estrangularse como si fuera mejor y tuviera algún tipo de utilidad”.³³⁵

La melancolía es trágica, pero, del mismo modo que la actividad filosófica, es ambivalente.³³⁶ La bilis negra hace pasar de la *euthymía*, de la esperanza,³³⁷ a la *dysthimía* y, en

³²⁶ Cfr. “[...] el destino uniformemente vivido del filósofo [...] ofrece esencialmente dos aspectos: para el que toma parte como filósofo o para el que toma parte como no iniciado: para el espectador filósofo, es tragedia; para el espectador no filósofo, «no iniciado», es comedia”. Krüger, Gerhard, *Op. cit.*

³²⁷ Cfr. Neumann, Harry, *Op. cit.*, p. 288.

³²⁸ v. Páginas 11-13 de esta investigación.

³²⁹ Hipócrates, *Aforismos y pronósticos*, ed. cit., 289 (VI, 23), pp. 64-65.

³³⁰ Hipócrates, *Aforismos y pronósticos*, ed. cit., 132 (IV, 21), p. 45.

³³¹ *Idem.*

³³² *Idem.*

³³³ Hipócrates, “Sobre las enfermedades II” en *Tratados hipocráticos*, Vol. VI, trad. Assela Alamillo Sanz, Gredos, Madrid, 1990, pp. 150-151.

³³⁴ v. Pigeaud, Jackie, Prólogo a *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, de Aristóteles, ed. cit., p. 33; y páginas 11-12 de esta investigación.

³³⁵ Hipócrates, “Sobre las enfermedades de las vírgenes” en *Tratados Hipocráticos*, Vol. IV, ed. cit., pp. 328-329. Cita tomada de Pigeaud, Jackie, Prólogo a *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, de Aristóteles, ed. cit., pp. 33-34.

³³⁶ v. Página 32 de esta investigación.

consecuencia, a la muerte por ahorcamiento.³³⁸ “La causa de un poder tal es la mezcla, la manera en que participa del frío y del calor”.³³⁹ “Es por ello por lo que la bilis negra se pone tanto muy caliente como muy fría”.³⁴⁰ “Pues de estos dos elementos está compuesta la naturaleza”.³⁴¹

En conclusión, puede decirse que el lugar común, en este caso, tiene que ver con la sensibilidad que comparten entre sí la filosofía y la melancolía; ambos estados se tornan fatales en determinados momentos e implican sentir el mundo desde dos lugares opuestos (tragedia y comedia; frío y calor). Este último aspecto fue retomado con fuerza después de diez siglos durante el Barroco español a través de la antinomia “Demócrito que ríe vs. Heráclito que llora”,³⁴² pero la creencia de que la filosofía sea una actividad melancólica por el hecho de ser trágica vive hasta nuestros días. ¿A quién le resulta extraña la idea de que el *intelectual* vive en un sufrimiento especial porque comprende una realidad desconocida para el resto? o ¿quién, aún transcurridos más de 300 años, considera incomprensible y ajeno el contenido de los versos del romance 2 de Sor Juana?

Finjamos que soy feliz, triste Pensamiento, [...]
[...]
sí os imagináis dichoso
no seréis tan desdichado.
[...]
¿O por qué, contra vos mismo,
severamente inhumano,
entre lo amargo y lo dulce,
queréis elegir lo amargo?

³³⁷ Cfr. Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 954b 35-955a, p. 99.

³³⁸ Cfr. *Ibid.*, § 954b 30-955a 25, pp. 97-103.

³³⁹ *Ibid.*, § 954b 30, p. 97.

³⁴⁰ *Ibid.*, § 954a 10-15, p. 89.

³⁴¹ *Idem.*

³⁴² “El que está triste, censura / al alegre de liviano; / el que está alegre, se burla / de ver al triste penando. / Los dos Filósofos Griegos / bien esta verdad probaron: / pues lo que en uno risa, / causaba en el otro llanto. / Célebre su oposición / ha sido por siglos tantos, / sin que cuál acertó, esté / hasta agora averiguado”. Romance 2 en *Obras completas*, de Sor Juana, Vol. I, FCE, México, 1997, 21-28, p. 5. v. Schmidhuber de la Mora, Guillermo, “Sor Juana, el padre Vieyra y la antinomia «Demócrito que ríe vs. Heráclito que llora»”, ed. cit; Burton, Robert, *Anatomía de la melancolía*, ed. cit; y páginas 44-45 de esta investigación.

Si es mío mi entendimiento
¿por qué he de encontrarlo
tan torpe para el alivio,
tan agudo para el daño?
[...]
¡Qué feliz es la ignorancia
del que, indoctamente sabio,
halla de lo que padece,
en lo que ignora, sagrado!
[...]
¡Oh, si como hay de saber,
hubiera algún seminario
o escuela donde a ignorar
enseñaran los trabajos!³⁴³

2.2.2 Desde la medicina

Las dos secciones siguientes pretenden fundamentar la relación entre el comportamiento del filósofo y del melancólico a partir de los principios médicos explicados en el *Problema XXX*, obra posterior a los textos platónicos, pero basada en la fisiología expuesta en el *Corpus Hippocraticum*, es decir, en un conjunto de saberes que surgieron de forma paralela a la filosofía platónica; no obstante, he elegido el *Problema XXX* por dos razones: porque en este texto la fisiología de la bilis negra es explicada con mayor precisión que en las obras hipocráticas (donde la física humoral simplemente se deduce de ciertas afirmaciones)³⁴⁴ y porque el *Problema XXX* parece retomar la idea platónica de que la manía poética es un don. Esto demostraría que la visión positiva de la melancolía (donde la bilis negra no solo se patologiza, sino que es vista como un humor con poderes benéficos y extraordinarios)³⁴⁵ tiene un antecedente de vital importancia en Platón.

³⁴³ Romance 2 en *Obras completas*, de Sor Juana, ed. cit., 1-136, pp. 5-8.

³⁴⁴ “A quien le molesta, e, incluso, le duele mucho la cabeza, si le sale pus, agua o sangre por la nariz, los oídos o la boca, eso le resuelve la enfermedad”. “Aforismos” en *Tratados Hipocráticos*, Vol. I, ed. cit., VI, 10, p. 285. “Para el que sufre hidropesía, si el agua le fluye por las venas hasta el vientre, es su curación”. *Ibid.*, VI, 14. “Si se vierte sangre en el vientre contra el orden natural, es forzoso que se produzca supuración”. *Ibid.*, VI, 20, p. 286. v. Sección cuarta y Sección sexta de *Op. cit.*

³⁴⁵ Cfr. Pérez Rodríguez, Cristina, *Op. cit.*, p. 323. v. “Melancolía positiva” en *Ibid.*, pp. 321-417.

2.2.2.1 Éxtasis

La palabra ἔκστασις (*ékstasis*) fue utilizada en el lenguaje médico como algo descriptivo, como una especie de síntoma que designaba un tipo específico de locura.³⁴⁶ De aquí que en uno de los aforismos del *Corpus Hippocraticum* “manía” y “éxtasis” aparezcan con un uso diferenciado: “En la locura (μανίη), la disentería, la hidropesía o el éxtasis (ἔκστασις), son buenos”.³⁴⁷ En el *Problema XXX* sucede algo similar, pues aunque los adjetivos *manikos* y *ekstatikos* puedan utilizarse de manera análoga,³⁴⁸ el texto habla de los *ekstatikoi* (953b 15) y de las causas del *ékstasis* (954a 25) y, por otro lado, menciona a los *manikoi* (953b 4), las enfermedades maníacas o de entusiasmo (954a 31) y a las personas *manikai* y bien dotadas (954a 32).³⁴⁹ En consecuencia, ambos términos sirven para designar “locura”, pero pueden llegar a distinguirse cuando se habla de una modalidad específica de estar loco.

Lo importante de esta utilización del concepto *ékstasis* es que sugiere una conexión médica entre el *Corpus Hippocraticum* y el *Problema XXX*, algo que también se demuestra a partir de las nociones de fisiología empleadas en ambas obras. Tanto Hipócrates como Aristóteles consideraban que los efectos producidos por los humores estaban relacionados con un desplazamiento de los mismos. Esta es la razón por la que en varios aforismos se dice que la salida de ciertas sustancias puede ser la cura de distintos padecimientos; la única forma de restablecer la salud es supurando el exceso concentrado de algún humor que se haya desplazado de su lugar habitual.³⁵⁰ Pero, en el caso de Aristóteles, el término “éxtasis”, del griego ἐκ (*ek*), que significa “fuera” e ἵστημι (*hístemi*), que quiere decir “me mantengo, me coloco”,³⁵¹ es el encargado de expresar la salida o el desplazamiento de un humor, motivo por

³⁴⁶ Cfr. Pigeaud, Jackie, Prólogo a *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, de Aristóteles, ed. cit., pp. 40 y 41.

³⁴⁷ Hipócrates, *Aforismos y pronósticos*, ed. cit., 331 (VII, 5), p. 69. Versión en griego tomada de: <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/Hippocrate/aphorismes1f.htm>

³⁴⁸ Cfr. Pigeaud, Jackie, Prólogo a *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, de Aristóteles, ed. cit., p. 41.

³⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 40.

³⁵⁰ v. Nota 344 de esta investigación.

³⁵¹ Etimología tomada de:

el cual, dicho concepto designa, además de locura, la fisiología particular de un tipo de locura.³⁵² la bilis negra, que se ha desplazado cerca del lugar del pensamiento, ocasiona un estado extático, como le sucedía a Maraco el Siracusano, quien era mejor poeta cuando sufría un éxtasis (ἔκστασις);³⁵³ es decir, cuando, a causa del movimiento de la bilis negra, salía de su lugar habitual (la razón, la normalidad), sus creaciones eran superiores. A las Sibilas les sucedía lo mismo: cuando salían de sí mismas, por efecto del movimiento de la bilis negra, ocurría la inspiración.³⁵⁴ Así que hablar de éxtasis en este sentido es hablar de una salida de la *atra bilis* que puede producir o no (todo depende de hacia donde se mueva) un desplazamiento de la mente,³⁵⁵ el cual permite habitar otro lugar o ser habitado por un otro que revela algo superior. Con todo esto es importante tener presente una de las particularidades del *Problema XXX*: los movimientos de la bilis negra no siempre implican enfermedad. Muchas veces son la causa de estados benéficos y extraordinarios.

Ya en *Ion* Sócrates había demostrado “[...] que el poeta no se halla en el origen de aquello que dice, que sus fuentes se hallan fuera de él mismo, que no podría, por tanto, dar razón de sus palabras, y que no es sino un eslabón de la cadena imantada que va de las Musas a los oyentes”.³⁵⁶ Sin embargo, cuando en *Fedro* habla de la inspiración poética (uno de los cuatro grados de locura) no lo dice en un tono despectivo. Afirma que es gracias a la manía que el ser humano obtiene grandes bienes,³⁵⁷ solo que, a diferencia de Aristóteles, no habla ni de melancolía, ni de éxtasis. Los términos que Platón utiliza son “manía” (μανία)³⁵⁸ y “entusiasmo” (ἐνθουσιᾶσμός)³⁵⁹ porque no está atribuyendo una causa fisiológica (en este caso, el efecto de la bilis negra en el cuerpo) a la locura y, sin embargo, inicia el diálogo con un

https://en.wiktionary.org/wiki/%E1%BC%94%CE%BA%CF%83%CF%84%CE%B1%CF%83%CE%B9%CF%82#Ancient_Greek

³⁵² Cfr. Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 42.

³⁵³ v. Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 954a 35-954b, p. 92.

³⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, § 954a 30-954b, pp. 91-93.

³⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, § 954a 20-954b, pp. 91-93; y Cfr. Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, pp. 42-43.

³⁵⁶ Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, p. 51.

³⁵⁷ v. Platón, *Fedro en Diálogos*, Vol. I., ed. cit., § 244a, p. 791.

³⁵⁸ v. *Idem*. Versión en griego tomada de:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D244a>

³⁵⁹ v. Platón, *Fedro en Diálogos*, Vol. I., ed. cit., § 244b, p. 791. Versión en griego tomada de:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D244b>

desplazamiento. Sócrates sale de la ciudad (donde habitualmente se encuentra) y más allá de los muros es donde escucha la voz de su *daímon* (δαίμωνιον) indicándole que necesita purificarse,³⁶⁰ pues ha hecho mal en hablar del amor como si hubiese sido “criado entre marineros”.³⁶¹ Así que compone una palinodia donde reconoce y exalta los poderes de Eros; no obstante, poco a poco, el discurso se va complejizando. Comienza con la explicación de los cuatro grados o tipos de locura (profética, mística, poética, erótica),³⁶² después continúa con la exposición sobre la naturaleza del alma y la inmortalidad,³⁶³ lo que, a su vez, le lleva a desarrollar una descripción sobre el mundo divino.³⁶⁴ Más adelante, realiza una clasificación sobre los diferentes tipos de almas³⁶⁵ y explica la teoría de la reminiscencia³⁶⁶ y su intrínseca relación con el proceso de enamoramiento.³⁶⁷ Todos estos temas terminan por conformar un segundo desplazamiento: Sócrates se traslada de una minuciosa descripción del lugar donde se lleva a cabo el diálogo³⁶⁸ (un lugar, ya de por sí, especial)³⁶⁹ a una completa exposición de espacios ubicados fuera del mundo habitual, lo que culmina con la narrativa acerca del proceso de enamoramiento, que básicamente es una especie de epítome de dichas salidas y movimientos, pues el amante es el mejor ejemplo de quien se desplaza del cuerpo del amado (un elemento inmediato, material) hacia el recuerdo prístino del mundo de las ideas,³⁷⁰ donde el intelecto, la parte intangible del cuerpo, es lo único capaz de asir lo que ahí se encuentra.³⁷¹ Sócrates, quien admite no salir de Atenas porque considera que la naturaleza no ofrece nada para aprender,³⁷² al desplazarse de su sitio habitual, comprende que hablar mal de la locura erótica es cometer un delito.³⁷³ Y, como

³⁶⁰ v. Platón, *Fedro* en *Diálogos*, Vol. I., ed. cit., § 242b-c, p. 788. Versión en griego tomada de: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D242b>

³⁶¹ Platón, *Fedro* en *Diálogos*, Vol. I., ed. cit., § 243c, p. 790.

³⁶² v. *Ibid.*, § 244a-245c, pp. 791-792; y §265b, p. 820.

³⁶³ v. *Ibid.*, § 245c-246c, pp. 792-794.

³⁶⁴ v. *Ibid.*, § 246d-247e, pp. 795-796.

³⁶⁵ v. *Ibid.*, § 248c-249b, pp. 797-798.

³⁶⁶ v. *Ibid.*, § 249b-d, p. 798.

³⁶⁷ v. *Ibid.*, § 250e-252b, pp. 800-802.

³⁶⁸ Una descripción anómala, pues en ninguna otra obra se le da semejante importancia al lugar donde se lleva a cabo el diálogo. *Cfr.* Mejía, Juan Fernando, *Op. cit.*

³⁶⁹ v. Platón, *Fedro* en *Diálogos*, Vol. I., ed. cit., § 230b-c, p. 774.

³⁷⁰ v. *Ibid.*, § 250e-252b, pp. 800-802; y *Cfr.* Mejía, Juan Fernando, *Op. cit.*

³⁷¹ v. Platón, *Fedro* en *Diálogos*, Vol. I., ed. cit., § 247c-e, pp. 795-796; y Nota 59 en *Ibid.*, p. 796.

³⁷² v. *Ibid.*, § 230d, p. 774.

³⁷³ v. *Ibid.*, § 242c, p. 788.

un fiel amante, pasa de la belleza inmediata de un sitio tangible a la belleza en sí de un espacio etéreo. Al parecer, un discurso sobre la locura, lo divino y el alma solo puede ser posible más allá de los muros de la ciudad; en la salida o el desplazamiento de las preocupaciones humanas por lo que es inmediato y contingente.

El *Banquete*, por su puesto, no es la excepción en este sentido. También comienza con un desplazamiento: el trance repentino de Sócrates camino a la casa de Agatón, momento en el que bien se pudo haber gestado el fundamento metafísico sobre la idea de belleza en sí.³⁷⁴ Sócrates, como dice J. N. Findlay, no hablaba sobre ese lugar divino donde habitan los Absolutos para hacerse el listo o el misterioso, sino que, claramente, llegó a unirse con ellos.³⁷⁵ Después está el discurso de Agatón, quien cierra su participación con una hermosa descripción sobre Eros, quizá la más hermosa de todo lo que hasta ese instante se ha dicho y, aunque no diga la verdad, lo cierto es que cualquier lector reconocería que sus palabras permiten acceder a un espacio distinto; definitivamente, el efecto producido por este final es extático.³⁷⁶ Luego, con el discurso de Sócrates-Diotima es inevitable volver a experimentar otra salida. Primero, porque la voz que realmente escuchamos es la de una profeta;³⁷⁷ la exposición más racionalizada del *Banquete* tiene un contexto extático. En segundo lugar, porque Sócrates relata con tanto detalle la experiencia de contemplar la verdad que, de alguna manera, se vuelve posible acceder a la idea de belleza en sí,³⁷⁸ un acontecimiento forzoso, considerando que, gracias al desarrollo de todos los discursos antes pronunciados, se ha ido ascendiendo progresivamente por la escalera de Diotima.³⁷⁹

³⁷⁴ Cfr. Findlay, John Niemeyer, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, Routledge Revivals, Reino Unido, 1974, Edición de Kindle, p. 145.

³⁷⁵ Cfr. *Idem*.

³⁷⁶ v. Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I., ed. cit., § 197c-e, pp. 730-731.

³⁷⁷ v. *Ibid.*, § 201d, p. 736.

³⁷⁸ v. *Ibid.*, § 210e-212a, pp. 749-750.

³⁷⁹ La tabla siguiente está fundamentada en el esquema de R. G. Hoerber que M. Martínez Hernández presenta en su introducción al *Banquete*. Cfr. Martínez Hernández, M., Introducción al *Banquete*, de Platón en *Diálogos*, Vol. III, Gredos, Madrid, 2000, pp. 176-177.

<p>1er paso Amar la belleza de un solo cuerpo</p>	<p>Discurso de Fedro Habla sobre la parte más inmediata del amor; sobre los efectos que ejerce de forma individual: Eros te hace valiente, te hace virtuoso y te hace feliz.</p>
<p>2do paso Amar la belleza de muchos cuerpos</p>	<p>Discurso de Pausanias Complementa la visión anterior al añadir un aspecto social al fenómeno del amor: Existen dos formas de amar, una es horrible y nociva para las sociedades (Afrodita Pandemo) y otra es hermosa “y de mucho valor para la ciudad y los individuos” (Afrodita Urania).</p>
<p>3er paso Amar la belleza de todos los cuerpos</p>	<p>Discurso de Erixímaco Afirma que las dos formas de amor viven no solo en los individuos y las sociedades, sino en todo lo que existe; en todas las materias, tanto humanas como divinas y hasta en la naturaleza.</p>
<p>4to paso Amar la belleza del alma y, con ello, la belleza de las normas de conducta</p>	<p>Discurso de Aristófanes Otorga una explicación primordial, mítica a la naturaleza del amor; antes que todas las manifestaciones físicas del amor, hay una razón necesaria, esencial por la que existe el deseo. Este salto es complejo porque implica algo más que la pluralización y la generalización que se da en los tres pasos anteriores. Se trata una abstracción y un cambio de categoría.</p>
<p>5to paso Amar la belleza de las ciencias</p>	<p>Discurso de Agatón Primer acercamiento científico a Eros. Proporciona una especie de definición de su naturaleza: Eros es el más joven de los dioses, es delicado, es flexible, participa de la mayor templanza y es poeta.</p>
<p>6to paso Amar la belleza en sí</p>	<p>Discurso de Sócrates-Diotima Toda la información antes expuesta se sintetiza en un discurso metafísico que culmina con la experiencia de contemplar la belleza en sí gracias al poder de Eros.</p>

Pero el *Banquete* no termina con el discurso de Sócrates-Diotima. Es Alcibíades quien cierra la ronda de encomios a Eros. Así, su intervención complementa el contenido previamente expuesto y desarrolla el último conjunto de elementos extáticos.

Su llegada imprevista a la casa de Agatón representa el primer desplazamiento. Los espectadores salen de la contemplación generada por el discurso de Sócrates para entrar en un espacio dionisiaco. No hay que olvidar que cuando llega Alcibíades, llega la epifanía de Dioniso

en su forma iconográfica correcta: borracho, acompañado de una flautista y coronado con hiedra y violetas.³⁸⁰ Además, su propio discurso es, en sí mismo, un éxtasis, pues su narración sale completamente del estilo que había dominado las intervenciones anteriores:³⁸¹ nadie estaba ebrio cuando habló y nadie describió situaciones personales; los discursos se enfocaron únicamente en elogiar a Eros. Sin embargo, Alcibíades, después de beber de un solo trago una vasija llena de vino,³⁸² pide elogiar a Sócrates, no a Eros³⁸³ y, en lugar de un discurso que busca la imparcialidad, relata acontecimientos de su propia vida. Su participación es un desplazamiento hacia lo cárnico, lo inmediato, el cuerpo; cómo vive realmente el amor, en carne propia, un iniciado, Alcibíades, y cómo vive realmente la encarnación de Eros, Sócrates.³⁸⁴ En ambas experiencias, a su vez, acontecen distintos movimientos. Uno de ellos ocurre cuando el amante de la belleza, el sileno Sócrates, gordo, feo y extraño,³⁸⁵ pasa a convertirse en el amado del joven y bello preferido de la sociedad ateniense, Alcibíades.³⁸⁶ Este episodio revela un desplazamiento más: Alcibíades ha llegado hasta el cuarto paso descrito por Diotima.³⁸⁷ Está enamorado del alma de Sócrates. Y es ese amor desesperado lo que ha colmado su discurso de episodios intensamente conmovedores.³⁸⁸ Eros se manifiesta en sus palabras a través de una pasión dionisiaca, que, desde la embriaguez, habla solo con la verdad³⁸⁹ o, dicho de otra forma, la naturaleza de Eros ha terminado de ser revelada en el discurso de Alcibíades por medio de un desplazamiento: la embriaguez dionisiaca.

Si, además, retomamos el hecho de que Sócrates es la encarnación de Eros mismo y que, por lo tanto, Alcibíades está describiendo su relación con el deseo como deseo por la sabiduría (filosofía), entonces, cuando Alcibíades habla de su experiencia en un tono místico

³⁸⁰ v. Nota 315 de esta investigación.

³⁸¹ Cfr. Nota 84 de “Las bendiciones de la locura” en *Los griegos y lo irracional*, de E. R. Dodds, trad. María Araujo, Alianza, Madrid, 1960, p. 97.

³⁸² v. Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I., ed. cit., § 212e, p. 751; y Cfr. Sider, David, “Plato’s *Symposium* as Dionysian Festival”, *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica*, N.º 4, 1980, JSTOR, p. 55.

<https://www.jstor.org/stable/20538621>

³⁸³ Cfr. Reale, Giovanni, *Op. cit.*, p. 240.

³⁸⁴ Cfr. *Idem*.

³⁸⁵ Cfr. Krüger, *Op. cit.*; y Reale, Giovanni, *Op. cit.*, p. 241.

³⁸⁶ Cfr. Krüger, *Op. cit.*

³⁸⁷ Cfr. Reale, Giovanni, *Op. cit.*, p. 244.

³⁸⁸ v. Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 218a-b, pp. 757-758.

³⁸⁹ v. *Ibid.*, § 214e-215a, p. 753; § 217d-e, p. 757.

(propio de Dioniso),³⁹⁰ en realidad está describiendo el acercamiento a la filosofía como una posesión dionisiaca.³⁹¹ Por esta razón Sócrates es como Marsias (hace que uno quede poseso con sus discursos filosóficos, revelando quién necesita de los ritos de iniciación) y como los silenos (además de parecerse físicamente a Sileno, sus discursos se parecen a las figuras llamadas “silenos” que en su interior guardan algo divino), ambos, personajes del séquito de Dioniso. Pero Sócrates también es como el mismísimo Dioniso, cuyos trances extáticos tienen como finalidad la purificación.³⁹² Los discursos filosóficos de Sócrates hacen que el iniciado, al romper la ilusión, adquiera el conocimiento de sus propios límites, es decir, que se purifique de la desmesura de la ignorancia en la que ha vivido. El trance al que el iniciado se desplaza le permite comprender hasta dónde puede o no llegar en su deseo por la verdad y hasta dónde ha llegado, qué ha hecho con su vida hasta ese momento, pero, sobre todo, esos límites le muestran qué es de lo que está falto, condición sin la cual el deseo por la sabiduría no existe. Y no se puede negar que hay un cariz funesto en el hecho de vivir con una falta prácticamente irresoluble.³⁹³ Tal vez esta sea la razón por la que Alcibíades compara el efecto de los discursos filosóficos con la mordedura de una serpiente.³⁹⁴ Quizá a esto se refería Sócrates cuando en *Fedro* describió los discursos filosóficos como un φάρμακον (*phármakon*).³⁹⁵

En todo caso, *Fedro* y *Banquete* presentan el acercamiento a la filosofía como un trance; si no es el desplazamiento producido por Eros (la *atopia* que vive el amante en *Fedro*), entonces es Apolo (el discurso de la profeta Diotima) y, si no, es Dioniso (Alcibíades). La filosofía como deseo por la sabiduría es una cuestión misteriosa;³⁹⁶ requiere de un proceso de iniciación que solo puede ser contado a través de voces extáticas.

³⁹⁰ *v. Ibid.*, § 265b, p. 820.

³⁹¹ *Cfr. E. R. Dodds, Op. cit.*, pp. 82-84.

³⁹² *Cfr. Ibid.*, pp. 81-83.

³⁹³ *Cfr. Krüger, Op. cit.*

³⁹⁴ *v. Platón, Banquete en Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 217e, p. 757.

³⁹⁵ φάρμακον (*phármakon*) *n* (genitivo φαρμάκου); segunda declinación. 1. Una droga, ya sea curativa o nociva 2. Una droga curativa, medicina, remedio 3. Una poción, encanto, hechizo 4. Una droga mortal, veneno 5. Un tinte, un color.

<https://en.wiktionary.org/wiki/%CF%86%CE%AC%CF%81%CE%BC%CE%B1%CE%BA%CE%BF%CE%BD>

Cfr. Mejía, Juan Fernando, Op. cit.

³⁹⁶ *Cfr. Krüger, Op. cit.*

Yo, pues mordido por algo más doloroso y en la parte más dolorosa de las que uno podría ser mordido –pues es en el corazón, en el alma, o como haya que llamarlo, donde he sido herido y mordido por los discursos filosóficos, que se agarran más cruelmente que una víbora cuando se apoderan de una alma joven no mal dotada por naturaleza y la obligan a hacer y decir cualquier cosa– y viendo, por parte, a los Fedros, Agatones, Erixímacos, Pausanias, Aristodemos y Aristófanes – ¿y qué necesidad hay de mencionar al propio Sócrates y a todos los demás?; pues todos habéis participado de la locura y el frenesí del filósofo.³⁹⁷

2.2.2.2 Desmesura (ὑβρις)

¿Qué quiso decir Alcibíades cuando habló de la “locura” y el “frenesí” del filósofo justo antes de relatar su fracaso amoroso con Sócrates y terminar acusándolo, por segunda vez, de ὑβρις (*hybris*)?³⁹⁸

Hybris, traducido como “desmesura”, no es un concepto propio del lenguaje médico, pero está relacionado con la capacidad de exteriorización del melancólico descrita por la medicina antigua. El *Corpus Hippocraticum*, que vincula la enfermedad de las *phrénēs*, la locura (*manía*) y la melancolía, muchas veces retrata los síntomas del melancólico como manifestaciones desmedidas, como algo que lleva al individuo a actuar fuera o más allá de ciertos límites;³⁹⁹ el melancólico es, en más de una ocasión, un *desenfrenado*, idea que parece repetirse en el *Problema XXX*, donde la mayoría de los efectos producidos por la bilis negra consisten en un desbordamiento del individuo.⁴⁰⁰ El melancólico puede quedarse ensimismado y absorto, pero también actúa sin límites, es *frenético*, se exalta, tiende al exceso, la extravagancia, la exteriorización. Por eso es que en los capítulos anteriores se había hablado sobre la excentricidad de Sócrates como un ejemplo de su desmesura, es decir, como una de las formas

³⁹⁷ Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 218a-b, pp. 757-758.

³⁹⁸ El estudio sobre la cantidad de veces que aparece la palabra *hybris* en el *Banquete* y sus respectivos significados pertenece a Michael Gagarin. v. Gagarin, Michael, “Socrates’ *hybris* and Alcibiades’ failure”, *Phoenix*, Vol. 31, N.º 1, 1977, pp. 22–37, JSTOR. www.jstor.org/stable/1087153

³⁹⁹ v. Páginas 23 de esta investigación.

⁴⁰⁰ v. Pigeaud, Jackie, *Op. cit.*, pp. 28-29.

en las que, al igual que el melancólico, va más allá de los márgenes de la *normalidad*. En esta sección se analizará el concepto desde la misma perspectiva, pero tomando en cuenta el sentido que guarda su expresión antigua: *hybris*.

La *hybris* generalmente indicaba algún tipo de violencia insolente. De hecho, la ley ateniense contra la *hybris* cubrió una amplia gama de delitos relacionados con el ataque malicioso, y a veces podía referirse específicamente al asalto sexual contra una mujer o un niño (por ejemplo, Tucídides 8.74.3). Pero también desarrolló otros significados relacionados, incluido aquel en el que se basa nuestro propio uso de la palabra, a saber, un acto de exceso, un intento de elevarse por encima del lugar apropiado o el deseo de ser superiores a los dioses.⁴⁰¹ En este sentido, cabe recordar el caso de Belerofonte, quien, en las versiones de Píndaro, Ovidio y Plutarco, fue castigado por su desmesura. Los dioses lo condenaron porque se creyó inmortal; quiso escalar el Olimpo montado en Pegaso.⁴⁰² También Marsias, a quien Alcibiades compara con Sócrates, fue desollado por la misma razón. Trató de ponerse al nivel de los dioses cuando estuvo a punto de superar la música de Apolo.⁴⁰³ Los ejemplos que podrían citarse al respecto son muchos, incluyendo la *hybris* del andrógino,⁴⁰⁴ cruelmente castigada por Zeus, pues desde entonces, hagamos lo que hagamos, siempre nos faltará una parte de nosotros mismos.⁴⁰⁵ Sin embargo, lo importante de estos casos es que todos comparten un rasgo en común: los acusados de *hybris* pretenden ser más de lo que realmente son y, como consecuencia, reciben un severo castigo. La *hybris* de Sócrates puede ser revelada desde esta perspectiva, pues aunque no pretende ser algo “más” de lo que es, definitivamente sí da la impresión de querer ser algo distinto de lo que en realidad es y también por ello recibió su castigo.⁴⁰⁶

⁴⁰¹ Cfr. Gagarin, Michael, *Op. cit.*, p. 25.

⁴⁰² Cfr. Nota 2 en Starobinski, Jean, *Op. cit.*, p. 19.

⁴⁰³ Cfr. Gagarin, Michael, *Op. cit.*, p. 31.

⁴⁰⁴ Cfr. Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 190c, pp. 721-722.

⁴⁰⁵ Cfr. “[...] con el presentimiento trágico del verdadero estado de cosas, Aristófanes narró la comedia trágica del amor”. Krüger, Gerhard, *Op. cit.*

⁴⁰⁶ Cfr. Gagarin, Michael, *Op. cit.*, pp. 25-26, 29-30.

Siempre rodeado de jóvenes hermosos (incluso en el *Banquete* elige sentarse a lado de Agatón, el más guapo de todos los presentes),⁴⁰⁷ Sócrates actúa como amante cuando en realidad es el amado;⁴⁰⁸ actúa como ignorante, cuando en realidad es sabio.⁴⁰⁹ No hay que olvidar con qué amplitud daba pie a esta apariencia: pasaba días enteros en compañía de Alcibíades, hacía gimnasia y luchaba con él, aunque nadie estaba presente. Aceptó ir solo a la invitación del jovencito enamorado y finalmente toleró incluso la escena tentadora, que se representa enteramente hasta la extrema insidiosidad de la situación.⁴¹⁰ Pero ¿cuál fue su castigo? Que nadie aprendiera nada sobre la doctrina del amor. Sócrates fracasó como maestro.⁴¹¹

Al menos así parece cuando termina su discurso. Algunos lo elogian (no con tanto entusiasmo como el que recibió Agatón), pero nadie se muestra realmente dispuesto a apartarse de su pareja amorosa⁴¹² y comenzar el camino ascendente hacia la verdadera Belleza.⁴¹³ Además, cuando Erixímaco le explica a Alcibíades qué estaban haciendo, se refiere sin comentarios a la opinión aceptada de los otros oradores, que un discurso de alabanza a Eros sea lo más bello posible.⁴¹⁴ Pero, en el caso de Alcibíades, quien, al ver frustrado su deseo por Sócrates, termina frustrando su deseo por la sabiduría, podríamos atribuir directamente a la

⁴⁰⁷ v. Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 175c-e, pp. 700-701.

⁴⁰⁸ v. *Ibid.*, § 222a-b, pp. 762-763; v. *Ibid.*, 218c-d, pp. 758-759; Cfr. Krüger, Gerhard, *Op. cit.*; Cfr. Gagarin, Michael, *Op. cit.*, pp. 29-30; Cfr. Bacon, Helen H., *Op. cit.*, pp. 425-426; Cfr. Reale, Giovanni, *Op. cit.*, pp. 246-247.

⁴⁰⁹ Una de las cuestiones más complejas del *Banquete* es cómo debemos interpretar el papel de Sócrates: ¿es el amante o es el amado? Desde la interpretación de Giovanni Reale, por ejemplo, el discurso de Alcibíades “es la presentación del hombre demónico, el verdadero *erotikós*” (Reale, Giovanni, *Op. cit.*, p. 240). Por lo tanto, Sócrates es, evidentemente, un amante y, en consecuencia, un filósofo. Pero, según lo que propone Michael Gagarin, Sócrates bien podría ser el amado y, por lo tanto, un sabio (Cfr. Gagarin, Michael, *Op. cit.*, pp. 26-27, 23-25). Así que, dependiendo de cómo consideremos el asunto, Sócrates puede resultar un ignorante (no posee realmente ni virtud ni sabiduría) o un sabio (ha alcanzado la virtud y la verdad).

⁴¹⁰ Cfr. Krüger, Gerhard, *Op. cit.*

⁴¹¹ Cfr. Gagarin, Michael, *Op. cit.*, pp. 33-37.

⁴¹² Para este detalle es importante considerar una afirmación como la de M., quien comenta en su introducción al *Banquete* que tanto entre Erixímaco y Fedro como entre Pausanias y Agatón pudo haber existido una relación amorosa. v. Martínez Hernández, M., Introducción al *Banquete*, de Platón en *Diálogos*, ed. cit., p. 162.

⁴¹³ Cfr. Gagarin, Michael, *Op. cit.*, p. 36.

⁴¹⁴ Cfr. *Idem.*

hybris socrática la causa del fracaso de Alcibíades como filósofo.⁴¹⁵ Sus razones para rechazar una vida de filosofía se aclaran hasta el episodio de seducción, donde Alcibíades, como amante, busca la belleza, el conocimiento y la virtud, todo lo cual posee Sócrates, el ser amado, pero, por el fracaso para consumir el asunto, no logra obtener ninguno de estos objetos de su deseo.⁴¹⁶ El *Banquete* muestra que cuando un amante/filósofo exitoso, como Sócrates, logra el objetivo del verdadero conocimiento de la Belleza y, por lo tanto, se convierte en un hombre sabio, se separa en su superioridad de otros hombres que todavía están en las primeras etapas del amor y la filosofía, y es debido a la separación, añadida a ser un objeto atractivo de su deseo, que él también frustra y repele este deseo.⁴¹⁷ Así que Alcibíades, sabiendo que no puede refutar la demostración de su necesidad intelectual, reacciona de la única manera posible: evita a Sócrates, tapándose los oídos como para protegerse de la encantadora canción de las sirenas, y aunque avergonzado por su comportamiento, cede, sin embargo, a la atracción de la gloria política.⁴¹⁸ Cármides y Eutidemo también fueron víctimas de esta *hybris* socrática, y uno de ellos tuvo una carrera bastante similar a la de Alcibíades: el tío de Platón, Cármides, también fue alumno y quizás era un ser querido de Sócrates, pero abandonó la filosofía por una carrera en política, donde fue líder de los odiados Treinta, que derrocaron la democracia en 404 y gobernaron Atenas durante ocho meses antes de ser derrocados a su vez. Cármides es, entonces, otro ejemplo del fracaso de Sócrates para producir una mejora intelectual o moral en los jóvenes prometedores con quienes se asocia.⁴¹⁹ De hecho, después de haber leído el final del *Banquete*, cualquier griego habría intuido en aquel momento la intrincada conexión entre el destino de Sócrates y la inevitable tragedia de la desastrosa carrera de Alcibíades.⁴²⁰

Alcibíades es otro ejemplo de *hybris* en el *Banquete*, nadie lo acusa textualmente de ser desmesurado, pero no hace falta decirlo; es evidente por el momento en el que llega, la forma

⁴¹⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 34-35.

⁴¹⁶ Cfr. *Idem.*

⁴¹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 35-36.

⁴¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 34.

⁴¹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 35.

⁴²⁰ Cfr. Most, Glenn W., "Six Remarks on Platonic Eros", en Shadi Bartsch y Thomas Bartscherer (Eds.), *Erotikon. Essays on Eros, Ancient and Modern*, The University of Chicago Press, USA, 2005, p. 35. https://books.google.com.mx/books?id=X6YJm5w7kToC&pg=PA33&lpg=PA33&dq=glen+most+six+remarks+on+platonic+eros&source=bl&ots=xgCHPYD_Av&sig=ACfU3U2WLG_RmxyDgA7RjtBiLGaDrphW3A&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwioy-3Q64DrAhWGXm0KHe3AAjoQ6AEwAHoECAoQAQ#v=onepage&q&f=false

en la que se presenta y el contenido de su discurso, tres rasgos que, curiosamente, lo convierten en un muy buen ejemplo de la descripción que presenta el *Problema XXX* sobre los efectos de las bilis negra.

Según Aristóteles, el vino y la mezcla de bilis negra contienen viento, razón por la cual actúan en el cuerpo de la misma manera, comenzando por el hecho de que ambas sustancias vuelven al individuo excepcional.⁴²¹ La única diferencia es que los melancólicos son melancólicos toda su vida, pues lo son por naturaleza. El vino, en cambio, hace al individuo melancólico por un breve momento, solo mientras la persona se mantiene alcoholizada.⁴²² De manera que Alcibíades, únicamente por el hecho de encontrarse ebrio, en teoría, debería encajar en los rasgos esenciales del melancólico y, como se demostrará a continuación, así es; sin embargo, también se analizarán las características que lo hacen parecer un melancólico por naturaleza:

	Bilis negra	Vino	Alcibíades
Amor y excepcionalidad	<p>“[...] los melancólicos, en su mayor parte, son lujuriosos”.⁴²³</p> <p>“[...] todos aquellos que han sido hombres de excepción, [...] resultan ser claramente melancólicos”.⁴²⁴</p>	<p>“El vino, por otro lado, hace también que los hombres se muestren afectuosos. Un indicio de esto es que el bebedor se ve incitado a besar incluso a aquellos a quien nadie, de hallarse sobrio, besaría, bien sea en razón de su apariencia, bien por su edad. El vino, pues, hace al</p>	<p>De acuerdo con la descripción previa, es excepcional el que alguien desee besar a una persona vieja y fea. Por lo tanto, si el vino produce este deseo, produce acciones excepcionales en los hombres, de la misma forma que la bilis negra. Ahora bien, en el caso de Alcibíades, él no solo quiso besar a Sócrates, sino que deseaba intensamente acostarse con él. ¿Esto</p>

⁴²¹ v. Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 953a 10-15, p. 79; y § 953 b15-20, p. 85.

⁴²² v. *Ibid.*, § 953b 15-20, p. 85.

⁴²³ *Ibid.*, § 953b 30-35, p. 87.

⁴²⁴ *Ibid.*, § 953a 10-15, p. 79.

		individuo excepcional [...] el vino incita a los hombres al amor, y con razón dicen que Dioniso y Afrodita están ligados el uno al otro”. ⁴²⁵	podría convertirlo en un melancólico por naturaleza?
Confianza, <i>euthymia</i>	“El calor [producido por la bilis negra o el vino] que afecta al lugar con el que pensamos y tenemos esperanza le vuelve a uno <i>euthymico</i> ”. ⁴²⁶	“Y por esto todos están dispuestos a beber hasta emborracharse, porque el vino tomado en abundancia llena a todo el mundo de confianza, como la juventud a los niños”. ⁴²⁷	Cuenta Alcibíades que cuando Sócrates lo despreció, se burló de su belleza y lo afrentó (ὑβρισεῖν), ⁴²⁸ él únicamente se levantó sin dejarle decir nada y tapó a Sócrates con su manto; ⁴²⁹ es decir, en ese momento no se atrevió a reprocharle nada. En cambio, cuando estaba borracho tuvo la confianza de hablar con la verdad y hacerle saber lo mal que había vivido sus actos de <i>hybris</i> (ὑβρισεῖν), lo mal que aún vive el rechazo de su amor. Por lo tanto, Alcibíades sí podría ser un ejemplo de la confianza producida por el vino; sería el ejemplo de un melancólico fugaz.

⁴²⁵ *Ibid.*, § 953b 10-35, pp. 85-87.

⁴²⁶ *Ibid.*, § 954b 35-955a, p. 99.

⁴²⁷ *Ibid.*, § 954b 955a-5, p. 99.

⁴²⁸ *v.* Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 219c, p. 759; y *v.* Gagarin, Michael, *Op. cit.*, p. 32. Versión en griego tomada de:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DSym.%3Asection%3D219c>

⁴²⁹ *v.* Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 219b, p. 759.

<p style="text-align: center;">Éxtasis</p>	<p>“Pero muchos, debido a que el calor [producido por la bilis negra] se halla próximo al lugar del pensamiento, se ven afectados por las enfermedades de la locura o del entusiasmo. Cosa que explica la existencia de las Sibillas y de los Bacis, así como de todos aquellos que están inspirados, cuando no lo están por enfermedad sino por la mezcla que hay en su naturaleza”.⁴³⁰</p>	<p>Debido a que el éxtasis le ocurre únicamente a quien es melancólico por naturaleza, el <i>Problema XXX</i> no cuenta con ejemplos sobre el trance inducido por el vino.</p>	<p>Alcibíades habla sobre la experiencia del amor por la sabiduría desde un desplazamiento, desde el éxtasis producido por la embriaguez dionisiaca. Esto lo convertiría en un ejemplo de melancólico natural, pues, aunque su trance haya sido inducido por el vino, según el <i>Problema XXX</i>, solo pueden ser inspirados quienes poseen por naturaleza una mezcla determinada de bilis negra. Sin embargo, es llamativo cómo el vino y la melancolía se relacionan tanto en el <i>Problema XXX</i> como en el <i>Banquete</i>, pues aunque Platón no hable de melancolía, los comportamientos de Alcibíades son los comportamientos del melancólico.</p>
<p style="text-align: center;">Suicidio</p>	<p>“Pues, cuando [la mezcla de bilis negra] resulta demasiado fría para la ocasión, provoca <i>disthymías</i> sin razón. Por ello</p>	<p>“Es por ello por lo que algunos se suicidan al salir de su embriaguez. Pues el calor originado por el vino proviene de afuera; cuando se extingue, sobreviene</p>	<p>Alcibíades nunca dice explícitamente que desea cometer suicidio, pero cuando habla de la tragedia de vivir sin filosofía, no se puede negar que en sus palabras se percibe <i>disthymia</i>; definitivamente</p>

⁴³⁰ Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, ed. cit., § 954a 30-954b, p. 93.

	los suicidios por ahorcamiento”. ⁴³¹	la afección”. ⁴³²	expresan una conmoción violenta. Alcibíades creyó darse cuenta de que es mejor morir antes que vivir sin filosofía y no necesitó llegar a la molestia producida por la resaca para verlo. ¿Esto podría convertirlo en un ejemplo de melancólico por naturaleza?
--	---	------------------------------	--

Alcibíades, entonces, demuestra su *hybris* a través de una conducta exaltada: su llegada es repentina, violenta; su forma de beber, excesiva; su deseo por Sócrates, excepcional (más allá de las limitaciones que le fueron impuestas al amor: un joven guapo se enamora de un joven guapo, no de un sileno extraño); su reclamo de amor, impulsivo. Al igual que el melancólico, Alcibíades es un desmesurado, pero ¿recibe un castigo por ello?

Tal vez su castigo es que su discurso no sea tomado con seriedad. Alcibíades da la impresión de ser un personaje ridículo e inoportuno. Ni siquiera los presentes en el convite comentaron algo al respecto. O, tal vez, su castigo fue su propio fracaso como figura política y como filósofo.⁴³³ Su amor por la sabiduría quedó estancado en el cuarto paso de la escalera de Diotima y su vida tuvo un final funesto: odiado por su propio pueblo, fue asesinado con encono.

De cualquier manera, lo cierto es que la *hybris* revela una parte importante del comportamiento del filósofo. No solo nos permite relacionar la filosofía y la medicina a través de la bilis negra, sino que nos permite comprender por qué la filosofía mantiene un vínculo con lo irracional.

⁴³¹ *Ibid.*, § 954b 30-35, p. 99.

⁴³² *Ibid.*, § 955a 20-25, p. 101.

⁴³³ *Cfr.* Gagarin, Michael, *Op. cit.*, p. 35.

2.2.3 Desde “Los fantasmas de Eros”

Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental, de Giorgio Agamben, comienza con un capítulo titulado “Los fantasmas de Eros”, donde el autor realiza una especie de recorrido histórico que le permite mostrar el carácter dialéctico del deseo melancólico, es decir, de qué manera éste niega y afirma su objeto al mismo tiempo. Según Agamben, desde la acidia medieval y la vocación contemplativa del genio melancólico renacentista hasta el análisis freudiano de la libido melancólica, el deseo se mueve entre la pérdida y la apropiación, una polaridad que revela su capacidad fantasmática: hace que su objeto esté y no esté a la vez. En el apartado siguiente se analizará la concepción de deseo en Platón desde esta perspectiva. La idea es demostrar que la condición ambivalente de lo erótico expuesta en el *Banquete* también produce un objeto que se revela como fantasma en el discurso filosófico.

2.2.3.1 Deseo, fantasma y melancolía en Platón

Para entender *los fantasmas de Eros* en Platón primero es necesario tener claro cuál es la concepción platónica del deseo; qué es lo que dice Sócrates sobre Eros en el *Banquete*, tomando en cuenta que solo en ese texto se explica la naturaleza del deseo detalladamente y que el discurso de Sócrates es, junto con el de Alcibíades, un discurso que habla con la verdad.

Eros, dijo Diotima,⁴³⁴ fue concebido en un banquete, celebrado a causa del nacimiento de Afrodita (de aquí que sea su acompañante y escudero, y un amante de la belleza, pues Afrodita es bella). En esa fiesta estaba Poros, hijo de Metis, la Prudencia y, después de que todos terminaron de comer, llegó Penía a mendigar, “[...] como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta”.⁴³⁵ Entonces, Poros embriagado de néctar, se quedó dormido y Penía, “en un ardid astuto”,⁴³⁶ se acostó con él y concibió a Eros. Por eso, debido a la naturaleza de su madre, siempre es pobre, duro y seco; está descalzo y no tiene casa; duerme

⁴³⁴ v. Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 203b-e, pp. 738-739.

⁴³⁵ *Ibid.*, § 203b, pp. 738-739.

⁴³⁶ Krüger, Gerhard, *Op. cit.*

siempre en el suelo y descubierto; del mismo modo que Penía, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos; es un compañero inseparable de la indigencia. Pero, gracias a su padre, “[...] está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento (φιλοσοφῶν) a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero (φαρμακεύς) y sofista (σοφιστής)”.⁴³⁷ En conclusión:

No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia. Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.⁴³⁸

El deseo, entonces, existe solamente a partir de la *conciencia* de que nos falta algo. No puede ser objeto de nuestro deseo lo que ya tenemos. Eros habita en la necesidad, en la ausencia y la privación de algo. De modo que, aún cuando es rico en recursos y puede florecer, el que esté en medio de la abundancia y la falta, el que se encuentre, como su madre, en las puertas (que no son otra cosa que los umbrales, las entradas, la indicación de lo que está en medio de dos opuestos) es la razón por la cual “lo que consigue siempre se le escapa”;⁴³⁹ estar en medio es igual a no poseer nada realmente. Y, aunque esté “al borde de los caminos”,⁴⁴⁰ aunque sea un “hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama”,⁴⁴¹ es decir, aunque tenga acceso

⁴³⁷ Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 203d, p. 739. Versión en griego tomada de: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0173%3Atext%3DSym.%3Asection%3D203d>

⁴³⁸ Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 203e-204a, p. 739.

⁴³⁹ *Ibid.*, § 203e, p. 739.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, § 203d, p. 739.

⁴⁴¹ *Idem.*

a la vía que podría conducirlo a la verdad, al final no adquiere el conocimiento, porque ser un amante, un erótico de la sabiduría, implica necesariamente el paso constante, el movimiento de un estado a otro, no la posesión de la verdad; Eros solo es *eros* en el impulso, no en la apropiación.

Este ser intermedio soporta, en su proyección hacia lo divino, el destino prometico de florecer y vivir para luego morir y entonces renacer de nuevo; el suplicio de Tántalo, según el cual lo que se ha adquirido desvanece siempre de nuevo. El Daimon quisiera cubrir el *abismo en el universo* que separa al hombre mítico de su verdad, y ha de fracasar en el intento, viéndolo con sus propios ojos.⁴⁴²

Así, el filósofo, mientras sea filósofo y no sabio, está condenado a no poseer nunca el objeto de su deseo; sin embargo, a través de sus discursos, parece asirlo de alguna forma. Cuando habla de cómo es la verdad,⁴⁴³ de cómo es la experiencia de re-conocer la verdad,⁴⁴⁴ de cómo son las cosas que trascienden la efímera sensibilidad humana,⁴⁴⁵ está haciendo del discurso la morada de un conocimiento que no está porque se ha perdido.⁴⁴⁶ El lenguaje filosófico construye la presencia de lo ausente y, con ello, crea una verdad fantasmática: el conocimiento está (de alguna forma lo recupera) y no está (dicha recuperación solo revela lo que falta) a la vez en las palabras del filósofo; la verdad aparece, es asequible, únicamente, desde su ausencia.⁴⁴⁷ Dicho de otra forma, la verdad en Platón es un fantasma porque su “única realidad es la irrealidad”.⁴⁴⁸ Pero, es gracias a esta condición que el filósofo puede establecer una relación con esa verdad perdida. Si el deseo se comporta como si hubiera ocurrido una pérdida, puede apropiarse de su objeto, por lo menos, en cuanto objeto perdido, pues éste, de otra forma, resulta inalcanzable.⁴⁴⁹ Es decir, el deseo como *demonio mediador*⁴⁵⁰ hace

⁴⁴² Krüger, Gerhard, *Op. cit.*

⁴⁴³ v. Platón, *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 210e-211b, pp. 748-749.

⁴⁴⁴ v. *Ibid.*, § 251a-252b, pp. 800-802; y Platón, *República* en *Diálogos*, Vol. IV, ed. cit., § 515e-516c, pp. 345-346.

⁴⁴⁵ Platón, *Fedro* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 245c-251d, pp. 792-801.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, § 249b-d, p. 798; Cfr. Agamben, Giorgio, Prólogo a *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, ed. cit., pp. 11-14.

⁴⁴⁷ Cfr. Agamben, Giorgio, *Op. cit.*, pp. 14, 34, 43, 53-54.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 53.

⁴⁵⁰ Expresión que utiliza Giovanni Reale en su obra *Eros, demonio mediador*, ed. cit.

posible “[...] una apropiación en una situación en la que ninguna posesión es posible en realidad”,⁴⁵¹ ya que la verdad solo puede poseerse hasta la muerte, hasta que el alma logre liberarse del cuerpo⁴⁵² y ¿qué mejor forma de exaltar la potencia del deseo que convertirlo en una posesión fantasmática?⁴⁵³

Agamben considera esta operación del *eros* como algo propio de la psicología melancólica,⁴⁵⁴ cuyo inicio, de acuerdo con su investigación en *Estancias*, podría remontarse, aún antes que a la acidia medieval, al *Problema XXX*,⁴⁵⁵ pero si vemos el deseo en Platón desde esta perspectiva, podemos atribuir el inicio del deseo fantasmático del melancólico al *Banquete*. Y, de nuevo, Platón no habla de melancolía, pero en su obra encontramos la fenomenología del melancólico.

Conclusiones

La melancolía es una de las ideas que atraviesan la historia de sensibilidad occidental.⁴⁵⁶ En Homero encontramos su origen mítico, luego, en Hipócrates, aparece como una enfermedad mortal y perturbadora, pero en Platón encontramos un conjunto de elementos relacionados con la bilis negra que, ya para entonces, pertenecen al imaginario cultural. Por diversas razones, dichos elementos sobrevivieron hasta nuestros días, quizá bajo otros nombres y otras manifestaciones, pero, de cualquier forma, aún hoy, cuando usamos la palabra “melancolía” sabemos, por lo menos, que es un sinónimo de tristeza. Así que la ideas relativas a la bilis negra en Platón no deberían extrañarnos tanto.

⁴⁵¹ Agamben, Giorgio, *Op. cit.*, p. 53.

⁴⁵² *Cfr.* Platón, *Fedro* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 247c-d, p. 796; y Platón, *Fedón*, en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 82d-83c, pp. 646-647.

⁴⁵³ *Cfr.* Agamben, Giorgio, *Op. cit.*, p. 32; y *Cfr.* Platón, *Fedro* en *Diálogos*, Vol. I, ed. cit., § 249d-e, pp. 798-799.

⁴⁵⁴ *Cfr.* Agamben, Giorgio, *Op. cit.*, p. 54.

⁴⁵⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 40.

⁴⁵⁶ La idea de la melancolía como un padecimiento que atraviesa la historia de la cultura occidental pertenece a Cuitlahuac Moreno Romero. *v.* <https://17edu.org/melancolia-enfermedad-en-el-alma-de-occidente/>

Por otro lado, vemos también que cuando analizamos la filosofía a partir de la fenomenología del melancólico, detalles que antes parecían insignificantes, como el final del *Banquete* o que Fedro le diga a Sócrates que le parece extrañísimo o que Alcibíades acuse a Sócrates de *hybris* en más de una ocasión, de repente se muestran como elementos esenciales para comprender con mayor profundidad el pensamiento platónico.

Además, desde esta perspectiva, la filosofía revela un vínculo primordial con estados irracionales, afectivos y relativos al cuerpo. Más allá de ser una actividad que nace de un acto racional profundamente meditado, se muestra como una verdad extático-dionisiaca, como el deseo fantasmático, como la extravagancia y la desmesura de Sócrates. Incluso, en el mito del nacimiento de Eros, vemos que el deseo por la sabiduría no es producto de la seriedad y la sobriedad puras. Eros nace en una fiesta, de un padre borracho y una madre indigente que se aprovecha de la situación.

Ser filósofo es ser un amante de la sabiduría y ser un amante implica, necesariamente, estar desesperado, vivir una *atopía* que no sabemos explicar; implica sentirse atravesado por una pasión trágica. El filósofo es un erótico del conocimiento, no es solo su amigo, es un amante que experimenta toda la pasión y la locura sobre las que se habla en *Banquete* y *Fedro*.

¿Cómo es que hemos podido vivir en un mundo donde la filosofía se nos ha mostrado sin la conmoción que muchas veces implica la experiencia de conocer?

Bibliografía

1. Agamben, Giorgio, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad. Tomás Segovia, Pre-textos, España, 2006.
2. Aguado García, Karina Alejandra, “Atravesar la melancolía”, *Reflexiones Marginales*, N.º Especial 6, 2018. <https://2018.reflexionesmarginales.com/atravesar-la-melancolia/> Consultado el 4 de agosto de 2020.
3. Aguado Vázquez, José Carlos, *Cuerpo humano e imagen corporal: notas para una antropología de la corporeidad*, UNAM, México, 2004.
4. Ancient Greek, English Dictionary (LSJ). <https://lsj.gr/wiki/%CE%BA%CE%B1%CF%84%CE%AD%CE%B4%CF%89> Consultado el 4 de agosto de 2020.
5. Araiza Fernández, Nuria, “Del *θυμός* al *selbstgefñül*: La melancolía desde la Antigüedad a Freud”, *Reflexiones Marginales*, N.º Especial 6, 2018. https://2018.reflexionesmarginales.com/del-%CE%B8%CF%85%CE%BC%CF%8C%CF%82-al-selbstgefñul-la-melancolia-desde-la-antiguedad-a-freud/#_edn1 Consultado el 4 de agosto de 2020.
6. Aristófanes, *Nubes*, Editorial Universitaria, Chile. <https://books.google.com.mx/books?id=IvTHhubtxqYC&printsec=frontcover&dq=nubes+arist%C3%B3fanes++pdf&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjP7q-AtJbpAhVihq0KHXM1C-YQ6AEIMTAB#v=snippet&q=berro&f=false> Consultado el 4 de agosto de 2020.
7. Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX*, trad. Cristina Serna, Acantilado, Barcelona, 2007.
8. _____ *Física*, Gredos, Madrid, 1995.
9. Azara, Pedro, estudio introductorio a *Sobre el furor divino y otros textos*, de Marsilio Ficino, trad. Juan Maluquer y Jaime Sainz, Anthropos, España, 1993, p. XLIII. <http://libroesoterico.com/biblioteca/HERMETISMO/Ficino%20Furor%20Divino%20de%20XLIII%20a%20LXXIV.pdf> Consultado el 4 de agosto de 2020.
10. Bacon, Helen H., “Socrates crowned”, *The Virginia Quarterly Review*, Vol. 35, N.º 3, 1959, pp. 415-430, JSTOR, p. 425. www.jstor.org/stable/26441912 Consultado el 4 de agosto de 2020.
11. Becker, Ubo, *Enciclopedia de los símbolos*, trad. José A. Bravo, Swing, España, 2008.
12. Burton, Robert, *Anatomía de la melancolía*. <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:nE8y4kUTblkJ:www.revista.aen.es/index.php/aen/article/download/15459/15319+&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=mx> Consultado el 4 de agosto de 2020.

13. Casadesús Bordoy, F., “Orfeo y el orfismo en Platón”, *Taula. Quaderns de pensament* (UIB). N.º 27-28, 1997.
www.raco.cat/index.php/Taula/article/download/70994/96678 Consultado el 4 de agosto de 2020.
14. Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía. Grecia y Roma*, Vol. I, trad. José Manuel García de la Mora, Ariel, España, 1980.
15. D’Alessandro, Riccardo, “El gran teatro del mundo de Calderón de la Barca”, Universidad de Bologna, ResearchGate, 14 de noviembre de 2018.
<https://www.researchgate.net/publication/328937766> El gran teatro del mundo de Calderón de la Barca Consultado el 4 de agosto de 2020.
16. De Micheli, Alfredo “William Harvey y los inicios de la ciencia médica moderna” en *Gac. Méd. Méx.*, Vol. 141, N.º 3, 2005.
<http://www.scielo.org.mx/pdf/gmm/v141n3/v141n3a12.pdf> Consultado el 4 de agosto de 2020.
17. *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., Real Academia Española, Versión 23.3 en línea. <https://dle.rae.es> Consultado el 4 de agosto de 2020.
18. *Diccionario Espasa filosofía*, Espasa Calpe, Madrid, 2003.
19. Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Alianza, Madrid, 1960.
20. *English-language Wiktionary* en: <https://en.wiktionary.org> Consultado el 4 de agosto de 2020.
21. Entralgo, Pedro Laín, *La medicina hipocrática*, Revista de Occidente, España, 1970, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-medicina-hipocratica-0/> Consultado el 4 de agosto de 2020.
22. Ficino, M., “Sobre los cuidados de la salud de quienes se dedican al estudio de las letras” en *Tres libros sobre la vida*, Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2006.
<https://es.scribd.com/document/374740384/Ficino-Marsilio-Tres-Libros-Sobre-La-Vida> Consultado el 4 de agosto de 2020.
23. Findlay, John Niemeyer, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, Routledge Revivals, Reino Unido, 1974, Edición de Kindle.
24. Flórez Restrepo, Jorge A., Reseña de *Por una nueva interpretación de Platón: relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*, de Giovanni Reale.
<http://www.scielo.org.co/pdf/pafi/n24/n24a12.pdf> Consultado el 4 de agosto de 2020.
25. Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost, 7ª ed, Siglo XXI, México, 1976.
26. Gagarin, Michael, “Socrates’ *hybris* and Alcibiades’ failure”, *Phoenix*, Vol. 31, N.º 1, 1977, pp. 22–37, JSTOR. www.jstor.org/stable/1087153 Consultado el 4 de agosto de 2020.

27. García Ballester, Luis, “Un Hipócrates olvidado: las traducciones castellanas de Donaciano Martínez Vélez (fl. 1900)”, *Cronos: Cuadernos valencianos de historia de la medicina y de la ciencia*, Vol. 3, N.º 1, 2000, pp. 13-46.
https://digital.csic.es/bitstream/10261/101171/1/Cronos_3_1_2000_13-46.pdf
Consultado el 24 de abril de 2020.
28. García Gual, Carlos, “Del melancólico como atrabiliario. Según las antiguas ideas griegas sobre la enfermedad de la melancolía”.
<https://ddd.uab.cat/pub/faventia/02107570v6n1/02107570v6n1p41.pdf> Consultado el 4 de agosto de 2020.
29. Hipócrates, *Aforismos y pronósticos*, trad. Antonio Zozaya, Edición Facsímil (1904), Maxtor, España, 2014.
30. _____ *Aforismos en Tratados hipocráticos*, Vol. I, trad. J. A. López Férez, Gredos, Madrid, 1983.
31. _____ *Sobre la enfermedad sagrada en Tratados hipocráticos*, Vol. I, trad. Carlos García Gual, Gredos, Madrid, 1983.
32. _____ *Preñiciones de Cos en Tratados hipocráticos*, Vol. II, trad. E. García Novo, Gredos, Madrid, 1986.
33. _____ *Sobre los aires, aguas y lugares en Tratados hipocráticos*, Vol. II, trad. J. A. López Férez, Gredos, Madrid, 1986.
34. _____ *Sobre las enfermedades II en Tratados hipocráticos*, Vol. VI, trad. Assela Alamillo Sanz, Gredos, Madrid, 1990.
35. _____ *Sobre la naturaleza del hombre en Tratados hipocráticos*, Vol. VIII, trad. J. Cano Cuenca, Gredos, España, 2003.
36. Homero, *Iliada*, Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 2012.
37. Krüger, Gerhard, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens (Intelligència i passió. L'essència del pensament platònic)*, pp. 292-309, trad. al catalán por Joan Ordi i Fernández, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXI*, 2010, pp. 147-159. Formato digital.
<https://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000125/00000053.pdf> Consultado el 4 de agosto de 2020.
38. *Le Grand Bailly: Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris.
https://archive.org/stream/BaillyDictionnaireGrecFrancais/Bailly_DictionnaireGrecFrancais#page/n302/mode/1up Consultado el 4 de agosto de 2020.
39. López Férez, Juan Antonio, “Hipócrates y los escritos hipocráticos: origen de la medicina científica” en *Eros. Revista de filología*, N.º 2, 1986.
<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Epos-19095DE6-3AE4-F7C5-8412-0513130D845D&dsID=Documento.pdf> Consultado el 4 de agosto de 2020.
40. Martinelli, Marcela, *Las melancolías. Goce de vida / Goce de muerte*, Abismos, México, 2016.

41. Mejía, Juan Fernando, “Atopía: El lugar de la Filosofía en el Fedro de Platón. Ensayo para la comprensión del filósofo como agente moral”, *Cuadrante Phi*, N.º 5, 2002.
<https://www.javeriana.edu.co/cuadrantephi/sumario/articulos23.htm#r14>
Consultado el 4 de agosto de 2020.
42. Most, Glenn W., “Six Remarks on Platonic Eros”, en Shadi Bartsch y Thomas Bartscherer (Eds.), *Erotikon. Essays on Eros, Ancient and Modern*, The University of Chicago Press, USA, 2005.
https://books.google.com.mx/books?id=X6YJm5w7kToC&pg=PA33&lpg=PA33&dq=glen+most+six+remarks+on+platon+eros&source=bl&ots=xgCHPYD_Av&sig=ACfU3U2WLG_RmxYDgA7RjtBiLGADrphW3A&hl=es&sa=X&ved=2ahUKewioy-3Q64DrAhWGXm0KHe3AAjoQ6AEwAHoECAoQAQ#v=onepage&q&f=false
Consultado el 4 de agosto de 2020.
43. Neumann, Harry, “On the Madness of Plato's Apollodorus”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, N.º 96, 1965, pp. 283-289, JSTOR.
www.jstor.org/stable/283732 Consultado el 4 de agosto de 2020.
44. Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 1961.
45. Ordóñez Burgos, Jorge, *Hipócrates y los egipcios. Influencias egipcias en la medicina hipocrática del siglo IV a.C.*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México, 2008.
46. Pérez Rodríguez, Cristina, *El resurgir de la razón melancólica*, Universidad de Valladolid, España, 2011.
<https://uvadoc.uva.es/bitstream/10324/916/1/TESIS%20145-120309.pdf>
Consultado el 4 de agosto de 2020.
47. Pizarro H., Álvaro, *La melancolía en la antigüedad. El problema XXX en Aristóteles*, Universidad Católica de Chile, Chile, 2017.
https://books.google.com/books?id=JW2BDwAAQBAJ&pg=PA114&dq=aristoteles+problema+xxx&hl=es&sa=X&ved=0ahUKewjVj_uRvKnkAhVSbKwKHe6YC6gQ6AEILTAB#v=onepage&q=frenitis&f=false Consultado el 4 de agosto de 2020.
48. Platón, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, Vol. I, trad. Julio Calonge, Gredos, España, 2010.
49. ____ *Banquete* en *Diálogos*, Vol. I, trad. Marcos Martínez, Gredos, España, 2010.
50. ____ *Banquete* en *Diálogos*, Vol. III, trad. Martínez Hernández, Gredos, España, 2000.
51. ____ *Fedón* en *Diálogos*, Vol. I, trad. Carlos García Gual, Gredos, España, 2010.
52. ____ *Fedro* en *Diálogos*, Vol. I, trad. Emilio Lledó, Gredos, España, 2010.
53. ____ *República* en *Diálogos*, Vol. IV, trad. Conrado Eggers Lan, Gredos, España, 2008.
54. ____ *Teeteto* en *Diálogos*, Vol. V, trad. A. Vallejo Campos, Gredos, España, 2000.
55. ____ *Timeo* en *Diálogos*, Vol. VI, trad. Francisco Lisi, Gredos, España, 1992.
56. Prati, Renata, “De la melancolía a la depresión: reflexiones en torno a un desplazamiento”, *Reflexiones Marginales*, N.º Especial 6, 2018.
<https://2018.reflexionesmarginales.com/de-la-melancolia-a-la-depresion-reflexiones-en-torno-a-un-desplazamiento/> Consultado el 4 de agosto de 2020.

57. Reale, Giovanni, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, trad. Rosa Rius y Pere Salvat, Herder, España, 2004.
58. Schmidhuber de la Mora, Guillermo, “Sor Juana, el padre Vieyra y la antinomia «Demócrito que ríe vs. Heráclito que llora»”, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2016.
http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/sor-juana-el-padre-vieyra-y-la-antinomia-democrito-que-rie-vs-heraclito-que-llora/html/d4689d0c-e021-4087-b80e-9588a6a67c00_2.html Consultado el 4 de agosto de 2020.
59. Segovia Nieto, Laura Milena, “La experiencia melancólica: una configuración diferencial entre la depresión mayor y la melancolía” en *Cuadernos Hispanoamericanos de Psicología*, Vol. 14, N.º 2, 2014, pp. 5-11.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5493096> Consultado el 4 de agosto de 2020.
60. Sider, David, “Plato’s *Symposium* as Dionysian Festival”, *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica*, N.º 4, 1980, pp. 41-56, JSTOR. <https://www.jstor.org/stable/20538621> Consultado el 4 de agosto de 2020.
61. Sor Juana, *Obras completas*, Vol. I, FCE, México, 1997.
62. Starobinski, Jean, *La tinta de la melancolía*, trad. Alejandro Merlín, FCE, México, 2017.
63. Taylor, A. E., *Platón*, trad. Carmen García, Tecnos, España, 2005.
64. Villalpando Infante, Gustavo Adolfo, “Depresión y melancolía: un análisis desde la teoría crítica”, *Reflexiones Marginales*, N.º Especial 7, 2019.
<https://2018.reflexionesmarginales.com/depresion-y-melancolia-un-analisis-desde-la-teoria-critica/> Consultado el 4 de agosto de 2020.
65. VV. AA., “La distimia en el contexto clínico”, *Revista Colombiana de Psiquiatría*, Vol. 42, N.º 2, Junio 2013, pp. 212-218. <https://www.elsevier.es/es-revista-revista-colombiana-psiquiatria-379-articulo-la-distimia-el-contexto-clinico-S0034745013700088> Consultado el 4 de agosto de 2020.